ISSN: 0874-9671

anais de história de além-mar

I

ANO 2000

CENTRO DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

AHA

N.º 1, 2000

Anais de História de Além-Mar

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO 5

ESTUDOS

DESCOBRIMENTOS E A EXPANSÃO ULTRAMARINA PORTUGUESA. UM OLHAR HISTORIOGRÁFICO DIVERSO, Amélia Polónia 9

CONVERSAS COM ARTUR MAFUMO, *ÑANGA* DA MATOLA, Ana Cristina Roque 33

ESTRANGEIROS NA ÍNDIA NO TEMPO DE AFONSO DE ALBUQUERQUE: OS ANÓNIMOS, Ana Maria Pereira Ferreira 53

OS BENS ECLESIÁSTICOS NA ÉPOCA MODERNA. BENEFÍCIOS, PADROADOS E COMENDAS, António Manuel Hespanha 59

DAMÃO: A MISERICÓRDIA E A CIDADE ATRAVÉS DAS PLANTAS E DA DOCUMENTAÇÃO, Carla Alferes Pinto 77

CHIPONDA, A «SENHORA QUE TUDO PISA COM OS PÉS». ESTRATÉGIAS DE PODER DAS *DONAS* DOS PRAZOS DO ZAMBEZE NO SÉCULO XVIII, Eugénia Rodrigues 101

LES ABRÉGÉS PORTUGAIS DU *REFUGE DE L'ÂME*. UNE APOLOGIE DE LA FOI MONOPHYSITE ADRESSÉE PAR LES MOINES DU TIGRÉ AU ROI SUSƎNYOS, LE 20 JUIN 1620, Hervé Pennec 133

A ARMADA PORTUGUESA NO COMBATE AO TRÁFICO DE ESCRAVOS EM ANGOLA (1839-1865), João Pedro Marques 161

TERRAMOTOS, CONFLITOS E FISCALIDADE, NOS AÇORES DO SÉC. XVII, José Guilherme Reis Leite 193

A RECLUSÃO FEMININA NO BRASIL COLONIAL, Maria Beatriz Nizza da Silva 205

PRIMEIROS CONFRONTOS ENTRE PORTUGAL E BRASIL: O DIÁRIO DE NAVEGAÇÃO DE PERO LOPES DE SOUSA (1530-1532), Maria Cecília Guirado 221

ASPECTOS DO QUOTIDIANO NO TRANSPORTE DE ESCRAVOS NO SÉCULO XVIII. DO SERTÃO AFRICANO À COSTA AMERICANA, Maria do Rosário Pimentel ... 233

A RAINHA NZINGA DE ANGOLA E A SUA PROLE AMERICANA: DOIS ESTUDOS, Martin Lienhard 245

NOTAS SOBRE A IMPORTÂNCIA DA DOCUMENTAÇÃO NEERLANDESA SEISCENTISTA PARA O ESTUDO DA PRESENÇA PORTUGUESA NO ORIENTE, Natália Tojo 273

NAS PEGADAS DO APOSTOLO. SOCOTORÁ NAS FONTES EUROPEIAS DOS SÉCULOS XVI E XVII, Zoltán Biedermann 287

DOCUMENTOS

MACAU E CHINA NO PENSAMENTO DE MARTINHO DE MELO E CASTRO, A. M. Martins do Vale 389

RECENSÕES 455

NOTÍCIAS 477

RESUMOS / ABSTRACTS 499

APRESENTAÇÃO

A revista que agora se apresenta pretende ser uma publicação com periodicidade anual, onde se divulguem trabalhos de investigação sobre a história da expansão portuguesa. Sabemos que a sua aparição não vem preencher qualquer vazio editorial, já que diversas revistas têm vindo a publicar, regularmente, estudos dessa temática, algumas das quais até em exclusivo, como é o caso de Stvdia, de Mare Liberum *ou até de* Oceanos, *embora esta seja de características especiais. Entenderam, todavia, os membros do Centro de História de Além-Mar que, dada a sua natureza e objectivos, fazia sentido empenharem-se numa publicação periódica, de modo a promover-se uma maior divulgação de estudos sobre a expansão, oferecendo-se também aos nossos alunos de pós-graduação uma ocasião de editarem aí trabalhos que, de outro modo, nunca conheceriam a luz do dia.*

Dividida em estudos, documentos, recensões e notícias, pretende-se fazer de Anais de História de Além-Mar *uma publicação que englobe os diferentes tipos de contribuições e, ao mesmo tempo, que divulgue notícias e iniciativas que se relacionem com o tema em apreço. Daí que sejam bem vindas todas as informações que à história dos descobrimentos e da expansão digam respeito.*

Como o próprio nome sugere, não se pretende organizar, por regra, números temáticos, nem regionais, embora um qualquer evento possa vir a recomendar, de quando em vez, tal opção. É desejo do conselho redactorial conferir um especial relevo às recensões críticas, não para traduzir o elogio fácil ou a crítica demolidora, mas para divulgar as

obras que, pela importância do tema ou do seu conteúdo, se julgue útil fazê-lo. Naturalmente que opiniões são opiniões e caberá sempre ao autor criticado o direito de delas discordar, dispondo para isso das páginas desta revista.

O intercâmbio com instituições similares é uma das prioridades deste Centro. Esperamos que, com o lançamento de Anais de História de Além-Mar, *esse objectivo possa melhor e mais rapidamente ser conseguido, sobretudo com os organismos estrangeiros que se dedicam à história colonial e dos quais nos chega menos informação.*

Em suma, apesar da abundância de notícias que nos rodeia, esta revista será também um meio privilegiado do CHAM divulgar as suas iniciativas e actividades, conferindo-lhe uma maior interdisciplinaridade e suscitando um maior interesse pela história que fez Portugal conhecido no mundo.

Lisboa, 27 de Outubro de 2000

ARTUR TEODORO DE MATOS

Estudos

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 9-32

DESCOBRIMENTOS E A EXPANSÃO ULTRAMARINA PORTUGUESA

UM OLHAR HISTORIOGRÁFICO DIVERSO[1]

por

AMÉLIA POLÓNIA *

Algumas reflexões críticas têm dominado as análises centradas na historiografia contemporânea dos descobrimentos e da expansão portuguesa. A falta de uma perspectiva geo-económica, integradora do estudo das realidades civilizacionais com que os exploradores europeus contactaram; a carência de boas biografias de personalidades-chave na dinâmica expansionista; a ausência de uma perspectiva integradora do projecto português numa causalidade contextual europeia; a falta de estudos sobre as instituições da expansão e sobre as políticas imperiais portuguesas; a pouca abundância de estudos sobre os espaços económicos e civilizacionais envolvidos na aventura expansionista europeia; a precariedade de abordagens focalizadas nas motivações e protagonismo dos vários grupos sociais da sociedade portuguesa; a ausência de trabalhos sobre a organização jurídica do comércio, da colonização e do domínio político ultramarino, a par de lacunas notórias em áreas relacionadas com categorias operatórias, conceitos e valores condicionantes da apropriação e das representações mentais dos novos referentes antropológicos e civilizacionais, foram apontadas por Vito-rino Magalhães Godinho há 10 anos como áreas sub-exploradas pelo labor historiográfico português [2].

A despeito das numerosas edições que, patrocinadas pela C.N.C.D.P. e financiadas por editoras comerciais, surgiram no mercado nacional, e apesar da publicação de novas sínteses historiográficas motivadas por algumas das preocupações enunciadas, muitas destas áreas de debate

---

* Professora da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

[1] O presente artigo apresenta, no essencial, as linhas gerais de um projecto de investigação apresentado a provas de doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade do Porto em Janeiro de 2000.

[2] GODINHO, V. Magalhães, *Mito e mercadoria. Utopia e prática de navegar. Séculos XIII-XVIII*, Lisboa, Difel, 1990.

continuam pouco documentadas. Do mesmo modo, um outro domínio, enunciado pelo mesmo investigador como lacunar, o do estudo dos portos marítimos portugueses nos séculos XV a XVII, continua por desbravar. Desafiados por estas considerações e motivados pela convicção de que a averiguação do envolvimento dos diversos portos marítimos portugueses no projecto expansionista conhece especificidades que importa não descurar, envolvemo-nos, nos últimos anos, num projecto de investigação concebido tendo em vista a elaboração de uma dissertação de doutoramento. O caminho seguido foi, assim, por necessário, individual, e centrado num espaço e tempo muito precisos: o porto de Vila do Conde no século de Quinhentos.

Resultou desse trabalho a tese de doutoramento intitulada – *Vila do Conde no século XVI – Um porto nortenho na expansão ultramarina quinhentista* [3]. O que agora nos propomos é, não só sumariar os vectores axiais desse projecto (objectivos, estrutura de desenvolvimento e metodologia), os quais entendemos constituírem um olhar diverso sobre o processo expan-sionista português, centrado numa perspectiva local e interna, mas também evidenciar as dificuldades, interrogar as limitações e questionar as virtualidades de um caminho de investigação.

1. Objecto e objectivos

A definição do objecto, Vila do Conde enquanto porto marítimo, reflecte, na verdade, uma das opções nucleares: a do prosseguimento de uma abordagem centrada na micro-história, na análise «microscópica» de um pequeno espaço geográfico, com o intuito, não de elaborar uma monografia global sobre o mesmo, mas de o estudar na estrita relação que estabelece com a dinâmica de expansão ultramarina portuguesa.

A abordagem secular desenvolvida visou, por sua vez, averiguar, num espaço restrito, ciclos e tendências e apreender os ajustamentos e o redireccionamento de respostas e iniciativas, ao mesmo tempo que procurou medir as consequências internas de dinâmicas e convulsões que caracterizaram o século XVI. Concluído o ciclo das grandes descobertas, com a chegada ao Brasil, em 1500; iniciado o ciclo áureo da Rota do Cabo; estendida a presença portuguesa ao Extremo Oriente; consolidada a sua afirmação no continente africano, o século XVI consubstancia um dos momentos áureos do processo expansionista português, mas congrega também os maiores testes e desafios a essa dinâmica. Estes aplicam-se, de forma interactiva, a três níveis: 1. à capacidade estatal de gerir administrativa, financeira e logisticamente um império multidimensional, ao mesmo tempo que procura resistir às apetências e concorrência de outras potências europeias; 2. às

[3] POLÓNIA, Amélia, *Vila do Conde. Um porto nortenho na expansão ultramarina quinhentista*, Porto, 1999 (Dissertação de doutoramento policopiada).

estruturas do poder local e à sua capacidade de responder às solicitações e desafios impostos pelos novos tempos e, em simultâneo, às transformações endógenas provocadas, em particular em vilas e cidades costeiras, pela mobilização de gentes para esse processo; 3. à iniciativa individual, obrigando-a a redefinir estratégias de intervenção e de investimento financeiro e a adaptar-se a mercados e a sistemas económicos com novas regras e mecanismos funcionais.

Este é, na verdade, o século em que estruturas de poder e indivíduos são sujeitos às maiores convulsões históricas: aquelas provocadas pelo apogeu de um processo com consequências económicas, religiosas, sociais, demográficas, culturais, civilizacionais indiscutíveis, mas também as que decor-rem dos inevitáveis ajustamentos que surgem em resposta às crises suscitadas pelo subsequente declínio de tendências, projectado na retracção da presença portuguesa no Norte de África; no declínio do ciclo das especiarias e da própria Rota do Cabo; no incremento do corso e da pirataria que desestrutura a normalidade das rotas de navegação ultramarina; na substituição da liderança portuguesa no domínio dos mares e das rotas comerciais intercontinentais; e nos próprios ataques militares a espaços coloniais portugueses em África e no Brasil levados a cabo por Holandeses na dobragem do século.

Do ponto de vista do ângulo de análise, desviámos, por opção, o enfoque da perspectiva nacional para a local, e subalternizámos as averiguações em torno das estruturas do poder central e do protagonismo desempenhado pela capital, privilegiando a apreensão de contribuições específicas, encorporadas em estruturas espaciais e políticas restritas e delimitadas. Em essên-cia, o que investigámos foi a hipótese de, face a idênticas problemáticas contextuais e desafios conjunturais, poderem ser accionados procedimentos e mecanismos concretos de resposta que identificassem perfis de actuação que pudessem definir, no contexto global do reino, particularidades locais, regionais ou categoriais, accionadas por comunidades com características espaciais, económicas, demográficas e sociais afins. Sendo consensual a ideia de que o protagonismo de Lisboa neste particular processo não pode ser idêntico ao da cidade do Porto, de Viana ou de Peniche, e de que a área geográfica de Entre-Douro-e-Minho assume especificidades de desempenhos em relação a outros espaços do reino, importava que se accionassem inquéritos particularizados que delimitassem os diversos tipos de contributos.

Em concreto, os vectores que condicionaram as indagações que lançámos ao burgo marítimo de Vila do Conde, centraram-se em quatro questões básicas: 1.ª a de conhecer o real envolvimento de um porto de mar nessa particular dinâmica de projecção ultramarina, respectivas especificidades, tendências e ciclos; 2.ª a de equacionar os principais factores condicionantes desse comprometimento; 3.ª a de perceber os reflexos internos dessa dinâmica; 4.ª a de questionar o seu particular protagonismo no todo nacional.

No pressuposto de que a individualidade do núcleo condiciona a especificidade do contributo, importava, em primeiro lugar, captar as características do espaço, das estruturas político-económicas e da comunidade humana, no intuito de identificar os condicionalismos do processo em estudo; em segundo lugar, identificar e dimensionar o suporte logístico desse envolvimento; em terceiro lugar, avaliar a efectiva dimensão e os particulares mecanismos de intervenção desse espaço no processo em estudo e, por fim, captar as repercussões internas dessa dinâmica, de modo a ponderar o real impacto exercido por essa projecção ultramarina numa pequena comunidade de vocação essencialmente marítima, como se apresentava ser a de Vila do Conde no tempo em estudo. Estes macro-objectivos condicionaram os caminhos da investigação.

2. Fontes e bibliografia

A pesquisa foi desenvolvida segundo duas linhas de abordagem complementares: uma que visava o estudo a nível local, isolando corpos documentais que projectassem a específica realidade de Vila do Conde; a outra que almejava a contextualização desse espaço na realidade nacional, procurando aferir, numa perspectiva relativa, e sob o olhar das fontes produzidas por ou ligadas ao poder central, os papéis desempenhados por esse espaço numa dinâmica de contornos e projecção nacional. Servimo-nos, prosseguindo este segundo intuito, em particular da documentação da Torre do Tombo e do Arquivo Histórico Ultramarino. Foram pesquisados, no primeiro arquivo, e numa perspectiva secular, as chancelarias régias, de D. João II a Filipe III, as Gavetas, o Corpo Cronológico, o Núcleo Antigo, os Livros das Ementas e a documentação inventariada sob o designativo de «Feitoria Portuguesa de Antuérpia», a par da documentação do Conselho de Guerra e do Desembargo do Paço relativa às estreitas faixas cronológicas coincidentes com o âmbito temporal do trabalho. Aí pesquisámos também, e no fundo da Inquisição de Coimbra e de Lisboa, processos judiciais relativos a gentes da vila em estudo, no pressuposto, comprovado, de que parte da força económica envolvida pertencia à comunidade de cristãos novos [4].

---

[4] Note-se que alguns destes fundos documentais haviam já sido tratados por outros investigadores. Foram, porém, retomados a partir do nosso particular enfoque de investigação, revendo levantamentos de dados e perspectivas de análise, ou aprofundando abordagens específicas da realidade de Vila do Conde que nesses outros trabalhos, e por estratégias analíticas perfeitamente legítimas, haviam sido tratados de forma menos desenvolvida. Referimo-nos, em concreto, aos dados coligidos nos livros de registo da Casa Portuguesa da Feitoria Portuguesa de Antuérpia, já parcialmente publicados por RAU, Virgínia, *Estudos sobre a história do sal português*, Lisboa, Presença, 1984, e por COSTA, Leonor Freire, *Naus e galeões na Ribeira de Lisboa. A construção naval no século XVI para a Rota do Cabo*, Cascais, Patrimonia, 1997; aos processos da Inquisição de Coimbra, já integrados na massa processual analisada por MEA,

Levantámos, no Arquivo Histórico Ultramarino, os registos do Conselho Ultramarino atinentes a Vila do Conde e, de entre múltiplos fundos documentais relativos aos diversos espaços ultramarinos cotejámos, para faixas cronológicas pertinentes, eventuais registos ou documentos relativos a esse burgo, com particular incidência na documentação do Brasil.

À falta de um sistemático tratamento de indexação temática e/ou geográfica da documentação destes arquivos, este tipo de pesquisa revelou-se, pela extensão dos fundos documentais envolvidos, morosa, difícil e, porventura, lacunar nos resultados conseguidos. Procurar, em milhares ou dezenas de milhar de registos, e segundo critérios meramente cronológicos ou, quando muito, onomásticos, referências a um particular espaço geográfico do reino revelou ser tarefa insana. O mesmo se diga da pesquisa efectuada no Archivo General de Simancas, a qual incidiu em particular nos fundos das *Secre-tarias Provinciales*. *Portugal* e *Guerra y Marina* nos reinados de Filipe II, Filipe III e Filipe IV. Com exclusão do fundo *Guerra y Marina* relativo ao reinado de Filipe III, para que há catálogo indexado, os restantes núcleos exigem uma pesquisa exaustiva, unidade a unidade, a qual demanda um investimento de tempo incompatível com o calendário e as estratégias definidas para o projecto individual e a termo certo. Impõe-se, à luz do que outros países têm já em curso, o envio de equipas de trabalho que, de uma forma sistemática, inventariem a documentação sobre Portugal aí existente, já que aquela que se encontra inclusa na Filmoteca Ultramarina Portuguesa não responde, senão em parte, às solicitações de investigação nacionais.

Quanto ao particular envolvimento de portos de mar na dinâmica de expansão ultramarina, estudo para que seria preciosa a documentação das Casas da Guiné, Mina e Índia, deparamo-nos com as dificuldades ou, porventura, impossibilidades consabidas, tributárias afinal dos destinos conhecidos para a globalidade da documentação destas instituições. Não apenas feridos pela habitual erosão secular, estes corpos documentais foram dilapidados pelo terramoto de 1755 e posteriores incêndios e inundações, que teriam subtraído às ciências históricas parcelas valiosíssimas da memória quinhentista e seiscentista. Uma política de património menos cuidada e um trabalho arquivístico responsável pelo fraccionamento e dispersão dos fundos documentais persistentes assumirão a restante quota-parte de responsabilidade pelo panorama documental conhecido para este tempo e matéria.

Aos poucos livros de registo destas instâncias de poder que nos foi possível consultar no A.N.T.T., na sua maior parte incluídos nos fundos

---

Elvira Cunha de Azevedo, *A Inquisição de Coimbra no século XVI. A instituição, os homens e a sociedade*, Porto, Fundação Eng.º António de Almeida, 1997, ou ainda aos processos de pedidos de indemnização por ataques de corso franceses tratados por FERREIRA, Ana Maria, *Problemas marítimos entre Portugal e a França na primeira metade do século XVI*, Redondo, Patrimonia, 1995. Destes reproduzimos e analisámos com maior exaustão aqueles relativos a Vila do Conde existentes no A.N.T.T.

do chamado *Núcleo Antigo*, outras limitações são impostas, nomeadamente pela global ausência de menções à naturalidade ou residência dos agentes de navegação aí mencionados. O mesmo se diga da documentação relacionada com a constituição de armadas para a Índia; dos assentos do Conselho Ultramarino [5]; das nomeações régias para cargos técnicos a desempenhar nas armadas ou no Ultramar, registados nos livros de chancelaria [6]; das menções contidas nos livros de receita e despesa das várias praças do Norte de África ou das feitorias da costa ocidental africana [7]; do conteúdo dos chamados Livros das Monções, ou das muitas centenas de cartas de privilégio atribuídas por serviços prestados no Ultramar, nomeadamente em praças militares ou armadas da Índia, África ou Brasil [8]. Este panorama documental tão pouco animador para o investigador da história local que busca, no anonimato da documentação da administração central, referên-cias específicas a um espaço concreto, conhece, porém, algumas brechas. Os livros de registo da *Feitoria Portuguesa de Antuérpia* [9] são uma dessas poucas excepções, a que somaríamos os registos de exame de pilotos para as várias carreiras ultramarinas, efectuados entre 1596 e 1648 e insertos nos equivocamente chamados *Livros das Ementas*, sobre os quais já nos debruçámos num outro lugar [10]. Nesse mesmo grupo se situam ainda os *Livros das Portarias do Reino*, ou os *Livros de Matrículas*, nos quais se podem respigar, em assentos efectuados a partir de 1640, *curricula* de numerosos

---

[5] Referimo-nos aos múltiplos processos de nomeação de técnicos de navegação e capitães para as armadas régias insertos nos numerosos códices do Conselho Ultramarino, fundo do Arquivo Histórico Ultramarino.

[6] São, na verdade, numerosos esses actos de nomeação, pesquisados desde o reinado de D. Manuel. A regra, praticamente sem excepção, é, de facto, a inexistência de qualquer menção à naturalidade ou residência do nomeado.

[7] São, na verdade, numerosos estes exemplares no Núcleo Antigo, como fica patente do seu inventário publicado por LEAL, Maria José da Silva, *Fundos de Arquivos. 2. Núcleo Antigo*, «Nova História. Século XVI», dir. A. H. de Oliveira MARQUES, Lisboa, Ed. Estampa, n.º 1, Junho de 1984, pp. 151-159.

[8] A par destas cartas de privilégio, que se encontram registadas nas chancelarias régias, atente-se, ainda, nas chamadas «Cartas de Serviços», róis circunstanciados de informações, geralmente sobre desempenhos pessoais no Oriente, de grande valor para o estudo, tanto de percursos pessoais de náuticos e militares, quanto dos contextos político-militares em que se desenvolvem, as quais se encontram disseminadas, quer pelas Gavetas quer pelo Corpo Cronológico. Veja-se, a título de exemplo, aquelas publicadas por ALBUQUERQUE, Luís de, e COSTA, José Pereira da, *Cartas de «Serviços» da Índia (1500-1550)*, «Mare Liberum», n.º 1, Lisboa, C.N.C.D.P., 1990, pp. 309-396. Documentação desta natureza encontra-se ainda, sob o título «Cartas Missivas», integrada no Núcelo Antigo sob os números 870-881. Todos os fundos documentais citados se encontram no A.N.T.T.

[9] A.N.T.T. – Feitoria Portuguesa de Antuérpia. Referimo-nos, em particular, aos livros 1 e 4.

[10] A.N.T.T. – Livros das Ementas. O estudo estatístico dos registos citados deu origem a uma publicação centrada nos desempenhos e distribuição geográfica dos náuticos examinados. *Vd.* POLÓNIA, Amélia, *Mestres e Pilotos das Carreiras Ultramarinas (1596-1648): Subsídios para o seu estudo*, «Revista da Faculdade de Letras. História», II Série, Vol. XII, Porto, 1995, pp. 271-353.

agentes que prestaram serviços técnicos e militares, invocados para a solicitação de mercês régias [11]. Uma parcela, ainda que não especialmente significativa, desses registos informa-nos, através de um índice toponímico, da naturalidade de alguns desses requerentes.

Fundos como o *Corpo Cronológico* ou as *Gavetas*, aberrações arquivísticas insanáveis, porque organizadas como simples colecções cronológicas de documentos, continuam a integrar informação valiosíssima de muito difícil recuperação. Se a publicação e inventariação das Gavetas [12] mediatiza um acesso, se não rápido e eficaz, pelo menos possível, a alguma da informação aí contida, já o Corpo Cronológico continua a revelar-se um labirinto impercorrível. A sumariação de que o investigador dispõe, lacunar e frequentemente incorrecta, o insucesso de balbuciantes projectos de informatização do tratamento documental desses fundos, e o facto de, para o nosso estudo, um acesso directo ao documento envolver uma pesquisa num universo de muitos milhares de registos, inviabilizou uma cabal utilização desse fundo. Pesquisas por amostragem revelaram-se ineficazes, e a multiplicidade de arquivos e fundos documentais a consultar determinou que se abandonasse a investigação desse núcleo, assumindo a perda de valiosa informação que porventura pudesse proporcionar-nos, nomeadamente sobre a identificação de desempenhos de técnicos de navegação naturais e/ou residentes no porto em estudo.

Para avaliar a eventual projecção das gentes de Vila do Conde para espaços ultramarinos e áreas económicas e territorias sob jurisdição espanhola, globalmente conhecidas como Índias de Castela, prosseguiram-se averiguações no Archivo General de Indias, em Sevilha, através das quais se pretendeu captar estratégias comerciais e de emigração que passassem pelas competências e alçada da Casa da Contratação de Sevilha. Os numerosos autos de bens de defuntos que aí identificámos confirmaram a existência e a regularidade dessas relações, do mesmo modo que apontaram para uma realidade que importa estudar de forma articulada e extensiva a mais vastas áreas metropolitanas: a da existência de um significativo envolvimento de gentes portuguesas, em particular naturais de Entre-Douro-e-Minho, nesse processo de projecção comercial e fixação humana nas Índias Ocidentais.

Para clarificar o particular envolvimento da urbe com espaços insulares portugueses e espanhóis, objecto paralelo de investigação, envolvendo os arquipélagos da Madeira, Açores e Canárias, recorreu-se, em primeiro lugar, a bibliografia produzida por investigadores locais que abarcassem a

---

[11] Tanto as chamadas «Portarias do Reino» quanto os «Livros de Matrículas» apresentam, mediante *curricula* que se descrevem, mercês atribuídas por serviços prestados. Nestes dois núcleos documentais encontramos abundantes referências à naturalidade/residência dos visados.

[12] *As Gavetas da Torre do Tombo*, publ. A. da Silva Rego, 12 vols., Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960-1977.

presença de emigrantes e sua naturalidade. Desta destacamos, para os Açores, os trabalhos de João Marinho dos Santos [13], Olímpia Gil [14] e de António dos Santos Pereira [15]. Abordou-se, para além das obra de Gaspar Frutuoso [16] e do Padre Manuel de Azevedo da Cunha [17], múltiplas fontes publicadas e analisadas nos prestigiados *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira* [18] e no *Arquivo dos Açores* [19]. Consultaram-se, para a Madeira, os trabalhos de Alberto Vieira [20], José Manuel Azevedo [21] ou as obras de estudo e divulgação documental de Fernando Jasmins Pereira [22]. Entre os trabalhos de investigação que nas Canárias se produziram sobre essa matéria centrámo-nos nos de Anaya Hernandez [23], Bonnet [24], Lobo Cabrera [25], Martin Socas [26], Perez Vidal [27], Torres Santana [28] ou Charles

---

[13] Santos, João Marinho dos, *Os Açores nos séculos XV e XVI*, 2 vols., S. Miguel, Universidade dos Açores/ Centro de Estudos Gaspar Frutuoso (1989).

[14] Gil, Maria Olímpia da Rocha, *O arquipélago dos Açores no século XVII. Aspectos sócio-económicos (1575-1675)*, Castelo Branco, 1979.

[15] Pereira, António dos Santos, *A Ilha de S. Jorge (sécs. XV-XVII). Contribuição para o seu estudo*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1987.

[16] Frutuoso, Gaspar, *Saudades da Terra*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1963.

[17] Cunha, Manuel de Azevedo da, P.e, *Notas Históricas*, 2 vols., Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1981.

[18] *Boletim Cultural do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, Angra do Heroísmo.

[19] *Arquivo dos Açores*, 15 vols., Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1980-1983. Reprodução fac-similada da edição de 1878-1959.

[20] Vieira, Alberto, *O comércio inter-insular nos séculos XV e XVI. Madeira, Açores e Canárias*, Funchal, Secretaria Regional de Turismo e Cultura. Centro de Estudos de História do Atlântico, 1987. Citemos ainda, deste autor, o relevante *Guia para a história e investigação das ilhas atlânticas*, Funchal, 1995.

[21] Silva, José Manuel Azevedo e, *A Madeira e a construção do mundo atlântico (Séculos XV-XVII)*, 2 vols., Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico. Secretaria Regional do Turismo e Cultura, 1995.

[22] Pereira, Fernando Jasmins, *Documentos sobre a Madeira no século XVI existentes no Corpo Cronológico. Análise documental*, 2 vols., Lisboa, A.N.T.T., 1990; *Estudos sobre a história da Madeira*, Funchal, Secretaria Regional de Turismo e Cultura. Centro de Estudos de História do Atlântico, 1991.

[23] Anaya Hernandez, L. A., *Las minorias en la historia de Canarias*, «VII Colloquio de Historia Canaro-Americana (1986)», Las Palmas, 1990, t. I, pp. 30-57.

[24] Bonnet, S. F, *Familias portuguesas en la Laguna del siglo XVII*, «Revista de Historia Canaria», 93-94, 1951, pp. 111-118.

[25] *Los grupos humanos en la sociedad canaria del siglo XVI*, Las Palmas, 1979; *El comercio entre Portugal y Canarias en el Quinientos. Estudo aproximado*, «Revista de História Económica e Social», Lisboa, 1987, pp. 1-16.

[26] Martin Socas, M., *Sobre los oficios desempeñados por los portugueses establecidos en Canarias en el primer cuarto del siglo XVI*, «VII Colloquio de Historia Canaro-Americana (1986)», Las Palmas, 1990, t. I, pp. 60-75.

[27] Perez Vidal, J., *Los portugueses en Canarias. Portuguesismos*, Las Palmas, 1991.

[28] Torres Santana, E., *Lanzarote y Portugal continental. 1600-1640*. «X Colloquio de Historia Canaro-Americana (1992), Las Palmas, 1994, t. II, pp. 297-318.

Verlinder [29]. A pesquisa arquivística que desenvolvemos no Arquivo Distrital de Angra do Heroísmo e na Biblioteca e Arquivo Municipal de Ponta Delgada [30] revelou-se, à falta de índices de sistematização geográfica e de matérias, e face às grandes lacunas documentais para as fatias cronoló-gicas em estudo, globalmente infrutífera. Excepção, apenas, para o fundo designado como *Colecção Ernesto do Canto*, do qual não coligimos, porém, também informações pertinentes sobre a presença no arquipélago de naturais de Vila do Conde ou acerca de relações económicas entre esses dois espaços.

A abordagem desenvolvida em torno de fundos documentais locais apresentou, como se compreende, resultados de maior extensão e pertinência. A documentação municipal, actas de vereação, livros de receita e despesa do concelho, livros de lançamentos de impostos sobre bens de consumo (sisas gerais e imposição sobre a carne e o vinho) ou bens de transacção imobiliária (sisas sobre bens de raiz), assim como aqueles lançados tendo em vista a construção e preservação de infra-estruturas de acesso terrestre e marítimo (livros de receita e despesa da ancoragem e pranchagem) revelaram-se de grande valor para o delinear do quadro da administração e gestão concelhia; para a percepção das reais potencialidades territoriais, financeiras, sociais e económicas do município que Vila do Conde sediava; e para a definição da estrutura sócio-profissional da sua população. Estes mesmos núcleos revelaram-se de igual modo determinantes para o escla-recimento de questões como as da marginalidade social, prostituição, ilegítimos e expostos, ou sobre o fenómeno da escravatura, do mesmo modo que apresentam grandes questões em debate, centrais para os destinos da urbe: o problema da travessia do rio Ave, da edificação de cais ou do melhoramento da navegabilidade do rio e acessibilidade do porto, ou aquelas relativas ao aproveitamento dos recursos fluviais.

Outros fundos de produção local, que se encontram sob tutela do Arquivo Distrital do Porto, revelaram-se de igual modo determinantes, desta feita para configurar a realidade demográfica, social e económica do burgo. Referimo-nos aos livros de registo paroquial e ao cartório notarial. São consabidas as limitações destes fundos documentais, em particular do primeiro, as quais se tornam notórias através de uma simples crítica de fontes. Cobrindo cronologias tardias e registos não concertados entre baptismos, casamentos e óbitos, o cartório paroquial proporciona-nos séries lacunares, registos distorcidos (veja-se a global ausência dos assentos de óbitos de menores, limitativa a uma cabal reconstituição dos índices de mortalidade, de *ratios* entre eventos demográficos e da mortalidade infantil

---

[29] VERLINDER, Charles, *Le rôle des portugais dans l'économie canarienne au début du XVI^e^. siècle*, «Homenaje a E. Serra Rafols», La Laguna, Universidad de La Laguna, s.d., t. III, pp. 411-426.

[30] Aqui pesquisámos, ainda que de forma não exaustiva, os fundos da Câmara Municipal de Ponta Delgada; Tabelionado; Paroquial; Judicial; Arquivos de Famílias e Colecções.

e juvenil) e uma global ausência de menções a estatutos profissionais dos intervenientes, facto que obriga a utilizar fontes alternativas, como os censos fiscais ou mesmo os registos notariais, para uma mais rigorosa aproximação à realidade sócio-profissional.

O fundo notarial revelou-se, pelo contrário, um esteio de fundamental importância. Pesquisado e tratado de forma exaustiva desde 1560, data do primeiro livro subsistente, e até 1620, data que definimos como limite das nossas averiguações, este fundo proporcionou, através de cerca de 4500 registos, o quadro mais articulado das dinâmicas sociais e económicas da comunidade em estudo, assim como das estratégias financeiras, sociais e económicas accionadas pelos seus agentes. Através dele procurou-se, como complemento a outros núcleos documentais, reconstituir o universo dos técnicos de navegação, pilotos, mestres e mareantes, assim como a comunidade dos mercadores e respectivas áreas de intervenção e de investimento; as principais opções em termos de negócios e transacções ultramarinas; os níveis de actividade dos estaleiros navais; a frota naval; os mecanismos de transporte e fretamento de embarcações; as principais rotas de navegação e comércio; as tendências e fluxos de emigração ultramarina; as estratégias financeiras e os níveis de investimento; as estratégias matrimoniais e de endogenia profissional; o protagonismo de mulheres, esposas e mães de pilotos, mareantes e mercadores e mesmo os índices de alfabetização, de pilotos e mareantes, e de determinados segmentos do universo feminino.

A sua análise evidenciou, é certo, os limites de natureza cronológica, temática e sociológica impostos a esta tipologia documental. Sabemos que para além dos registos de actos públicos aí patenteados, muitos outros, envolventes de agentes pertencentes a estratos económicos mais débeis, baseados em procedimentos verbais e tendo a confiança como base contratual esca-pam à análise. Admitimos que múltiplos segmentos profissionais e sociais se manifestam de forma marginal a este registo, o qual implicava, à partida, a capacidade de remunerar um serviço. Sabemos os limites impostos ao estudo da alfabetização em núcleos desta natureza. Para as potencialidades e limitações destes fundos documentais nos alertam, de resto de forma pertinente, os trabalhos de Jean-Paul Poisson [31], de Antonio Eiras Roel [32], ou as Actas do Colóquio de Toulouse de 1990 subordinadas a essa temática [33].

A despeito destas limitações, o universo que neles se reflecte revelou-se, no tocante à realidade que pretendemos isolar, de uma riqueza

---

[31] Poisson, Jean Paul, *Notaires et société. Travaux d'histoire et de sociologie notariale*, Paris, Economia, 1985.

[32] Eiras Roel, Antonio, *De las fuentes notariales a la historia serial: una aproximación metodologica, in* «Aproximación a la investigación historica atraves de la documentación notarial», Murcia, Cuadernos Seminario «Floridablanca», n.º 1, 1985.

[33] *Problèmes et méthodes d'analyse historique de l'activité notariale (XV^e^-XIX^e^ siècles). Actes du Colloque de Toulouse (15-16 Septembre 1990)*, dir. Jean L. Laffont, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991.

inquestionável. As lacunas cronológicas com que nos deparamos constituem, porventura, a maior limitação a uma rigorosa análise de tendências na longa duração, já que o declínio de resultados quantitativos poderá decorrer não de uma efectiva retracção de dinâmicas, mas da inexistência do seu registo.

De igual modo precioso para a investigação se revelou um fundo privado, o do Mosteiro de Santa Clara, senhorio da vila até aos anos 1540. Repartido, segundo critérios arquivísticos arbitrários, pelo A.N.T.T. e pelo Arquivo Distrital do Porto, este fundo documental revelou potencialidades insuspeitadas. A lamentar, como lacuna, apenas a da documentação da alfândega desta casa monástica, secular senhorio da vila e privilegiada usufruidora dos seus recursos financeiros e receitas tributárias. Ainda que não substitutiva desta documentação, assinale-se a importância revelada pelos livros de receita e despesa da alfândega régia, coexistente com aquela outra até 1550, relativos aos anos 1504 e 1505 [34], e aos de 1527 e 1532, todos existentes no A.N.T.T., ou do seu primeiro Livro de Registo Geral, pertencente ao arquivo da Alfândega de Lisboa. Através deles se procurou aferir, ainda que de forma parcelar, o movimento comercial do porto de Vila do Conde, e o universo daqueles que aí eram tributados, do mesmo modo que através das publicadas cartas de quitação das suas receitas [35], dos orçamentos gerais do reino [36] e de informações esparsas e inéditas, se procurou calcular a tendência evolutiva dos seus rendimentos.

Por fim, reserve-se uma especial menção aos contributos aduzidos pelo Arquivo da Misericórdia de Vila do Conde, o qual se revelou de consulta imprescindível em matérias que envolvem formas de representação cultural, práticas de piedade, presença de referentes ultramarinos no quotidiano, mas também nucleares para aprofundar os resultados obtidos no cartório notarial acerca de fenómenos de natureza social e económica articulados com a projecção ultramarina. Referimo-nos às consequências das ausências masculinas, às formas de protagonismo feminino, às atitudes e valores accionados perante os escravos e a escravatura. Mas apontamos também para informações que esclarecem níveis de riqueza, estratégias de aplicação de capitais ou para a constituição de genealogias profissionais.

A consulta exaustiva dos livros de receita e despesa, dos actos de eleição, dos livros de registo geral, dos livros de registo de irmãos e de todos os

---

[34] Publ. por PEREIRA, João Cordeiro, *Para a história das alfândegas em Portugal no início do século XVI. Vila do Conde. Organização e movimento*, Lisboa, Universidade Nova – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1983.

[35] FREIRE, Braamcamp, *Cartas de quitação de D. Manuel e Os Cadernos de assentamento*, «Archivo Historico Portuguez», vols. I a X, *passim*.

[36] PEREIRA, João Cordeiro, *A receita do estado português no ano de 1526. Um orçamento desconhecido*, *in* «Estudos de História de Portugal», vol. II, Sécs. XVI-XX, Homenagem a A. H. de Oliveira Marques», Lisboa, Estampa, 1984, pp. 52-55, e *O orçamento do estado português no ano de 1527*, «Nova História. Séc. XVI», dir. A. H. de Oliveira Marques, n.º 1, 1984, pp. 62-65.

processos de instituição e gestão de capelas, em que avultam numerosos testamentos, muitos dos quais de pilotos, mareantes, mercadores ou fidalgos mercadores, e inventários de bens, valiosos pela sua raridade, proporcionaram, de facto, uma abordagem articulada de matérias que dificilmente poderiam ser tratadas a partir dos restantes fundos documentais citados.

A articulação de todos estes núcleos documentais de produção local permitiu, na verdade, tecer uma teia em que os nomes ganham rosto, e em que é possível seguir ciclos de vida, por vezes por mais do que uma geração, identificar relações sociais, vivências económicas, comportamentos religiosos accionados por um mesmo indivíduo ou família, e assim reconstituir segmentos vivenciais que nos aproximam, ainda que de uma forma fragmentária, do quotidiano vivido. As informações coligidas poderiam ternos levado a prosseguir uma extensão natural da dissertação: a elaboração de biografias, as quais, de forma individualizada, concretizariam percursos, ilustrariam estratégias e mecanismos de intervenção e apontariam apetências e prioridades identificadas como características de determinados segmentos sócio-profissionais. A este enfoque preferiu-se, porém, o anonimato, resultante de uma análise serial que isola grupos mais do que indi-víduos, que destaca tendências, mais do que comportamentos ou atitudes individuais. Esta opção condicionou a metodologia seguida ao longo do projecto de investigação.

3. Modelos de análise e opções metodológicas

Não fomos, nas interrogações e metodologias seguidas no tratamento das fontes enunciadas, imunes a influências proporcionadas por modelos de abordagem monográfica de vilas e cidades da época moderna, em particular daqueles que desenvolvem o estudo de núcleos urbanos marítimos, nacionais e estrangeiros. A análise prosseguida não decalcou, todavia, nenhuma dessas sugestões em particular, já que nenhuma delas respondia, plenamente, ao inquérito que orientou o plano de trabalho. Foram consultadas, porém, as obras clássicas de Jean Delumeau [37], de Bartolomé Bennas-sar [38], de Pierre Vilar [39] ou de Pierre Chaunu [40], a par de numerosas outras monografias de portos bretões, espanhóis e dos Países Baixos. Em busca de modelos de análise, mas também de algum paralelismo com o

---

[37] DELUMEAU, Jean, *Rome au XVIe. siècle*, Paris, Hachette, s.d.

[38] BENNASSAR, Bartolomé, *Valladolid en el siglo de Oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*, Valladolid, Ambito Editiones, 1989.

[39] VILAR, Pierre, *Cataluña en la España Moderna*, 3 vols., Barcelona, Ed. Crítica, 1988.

[40] CHAUNU, Pierre, *Séville et l'Amérique. XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Flammarion, 1977 e, com a mesma colaboração de Huguette Chaunu, a obra *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, 12 vols., Paris, SEVPEN, 1955-1960.

dinamismo de Vila do Conde, consultámos múltiplos estudos, de que poderemos destacar, por sugestão, Armel de Wismes [41]; Elisa Ferreira Priegue [42]; Jean-Pierre Bardet [43]; Josette Pontet Fourmigue [44]; Jacqueline Guiral-Hadziiossif [45]; A. Diaz, A. Pons e J. Serna [46] ou Stéphane Curveiller [47], para além das obras colectivas dirigidas por Philippe Wolff [48] e Thierry Paquot [49]. A estes deveremos ainda acrescentar os estudos, ricos em sugestões metodológicas, de Alain Cabantous [50].

Foram ainda cotejados os trabalhos produzidos sobre portos, vilas e cidades portuguesas, em busca, quer de modelos de sistematização dos dados, quer de informações e de quadros que pudéssemos comparar com aqueles que viéssemos a apurar para Vila do Conde. Avultam, entre esses, os já clássicos títulos de António de Oliveira [51] e de Joaquim Romero de Magalhães [52]. A esses deverão ser adicionados uma série de outros que, através de diferentes enfoques, tratam a realidade municipal nas suas dimensões

---

[41] Wismes, Armel de, *La vie quotidienne dans les ports bretons aux XVII^e et XVIII^e siècles. Nantes, Brest. Saint Malo, Lorient*, Paris, Hachette, 1973.

[42] Ferreira Priegue, Elisa, *Galicia en el comercio maritimo medieval*, Santiago de Compostela, Fundação «Pedro Barrie de la Maza»/ Universidade de Santiago, 1988.

[43] Bardet, Jean-Pierre, *Rouen aux XVII et XVIII siècles. Les mutations d'un espace social*, vol. 1, Paris, SEDES, 1983.

[44] Fourmigue, Josette Pontet, *Bayonne, un destin de ville moyenne à l'époque moderne (fin du XVII^e siècle milieu du XIX^e siècle)*, Biarritz, J&D Editions, 1990.

[45] Guiral-Hadziiossif, Jacqueline, *Valencia. Puerto Mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis I Investigació, 1989.

[46] Diaz, A.; Pons, A; Serna, J. – *La construccion del puerto de Valencia. Problemas y metodos (1283-1880)*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1986. Sobre os portos espanhóis, veja-se, ainda, o catálogo de exposição intitulado *Puertos Españoles en la Historia*, Madrid, Ministerio de Obras Publicas, Transportes y Ambiente, 1994.

[47] Curveiller, Stéphane, *Dunquerque. Ville et port de Flandre a la fin du moyen âge à travers les comptes de baillage de 1358 à 1407*, Lille, Presses Universitaires de Lille (1989).

[48] Wolff, Philippe, *Guide International d'Histoire Urbaine 1. Europe*, Paris, Éditions Klincksieck, 1977.

[49] Roncayolo, Marcel; Paquot, Thierry, dir., *Villes et civilization urbaine. XVII-XX siècles*, Paris, Larousse, 1992.

[50] Cabantous, Alain, *Aspects des structures démographiques des populations maritimes de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque «Les traditions maritimes»*, Quebeque, 1985, pp. 433-445; *Histoire de Dunkerque*, Toulouse, 1983; *Migrations frontalières au XVIII^e Siècle. «101^e. Congrès National des Sociétés Savantes»*, 1979, pp. 19-37; *Mutations économiques et sociales de Dunkerque pendant la guerre de Amérique*, «Revue du Nord», 1980, pp. 579-590; *Religion et monde maritime au Havre au XVIIe. siècle*, «Annales de Normandie», 1983, pp. 3-20, e, em particular, *Deux mille marins face à l'océan. Les populations maritimes de Dunkerque au Havre aux XVII^e et XVIII^e Siècles (vers 1660-1794). Etude sociale*, Paris, Publisud, 1991.

[51] Oliveira, António de, *A vida económica e social de Coimbra de 1537 a 1640*, «Biblos», Coimbra, vol. 47, 1971.

[52] Magalhães, Joaquim Romero de, *O Algarve económico. 1600 a 1773*, 2 vols., Coimbra, Faculdade de Economia,1986 (Dissert. de doutoramento polic.), e *O Algarve económico. 1600-1773*, Lisboa, Estampa, 1988.

urbanística, administrativa e financeira; aqueles que estudam os quadros económicos, demográficos e sociais de diversas vilas e cidades na época moderna; ou ainda os que em particular visam o estudo de portos de mar no seu envolvimento com a vida marítima ou as navegações. Cite-se, entre as primeiras, as obras de Maria Ângela Beirante [53], José Viriato Capela [54], Miguel Sopas [55], António de Pinho [56] ou Francisco Ribeiro da Silva [57]. Apontemos, entre as segundas, as contribuições de Manuel António Fernandes Moreira [58], Lourenço Alves [59], Maria Alfreda Cruz [60], Mariano Calado [61], Bernardino Amândio [62] ou, numa perspectiva geográfica mais vasta, as de José Manuel Azevedo e Silva [63], João Marinho dos Santos [64] e Maria Olímpia da Rocha Gil [65]. Não poderíamos, por fim, deixar de referir os contributos das numerosas obras de António Cruz sobre a cidade, a vida municipal do Porto e o seu envolvimento nas navegações ultramarinas [66].

Os particulares contributos bibliográficos incidentes sobre Vila do Conde e Azurara não foram também esquecidos, ainda que, mais do que modelos de trabalho ou bases metodológicas de referência, se constituíssem como fonte de informação sistematizada sobre o espaço e a realidade concelhia que nos propúnhamos abordar. Destaquemos, em primeiro lugar, a obra de

---

[53] BEIRANTE, Maria Ângela da Rocha, *Santarém Quinhentista*, Lisboa, s.n., 1981.

[54] CAPELA, José Viriato, *O município de Braga de 1750 a 1834. O governo e a administração económica e financeira*, «Bracara Augusta», Braga, vol. 41, 1988/89.

[55] BANDEIRA, Miguel Sopas de Melo, *O espaço urbano de Braga em meados do século XVIII*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1992 (dissertação de mestrado polic.).

[56] PINHO, António de, *Albergaria a Velha e o seu concelho. Subsídios para a sua história. Documentos e apontamentos. Homens e factos*, Albergaria-a-Velha, 1987.

[57] SILVA, Francisco Ribeiro da, *O Porto e o seu termo (1580-1640). Os homens, as instituições e o poder*, 2 vols., Porto, Arquivo Histórico da Câmara Municipal do Porto, 1988.

[58] MOREIRA, Manuel António Fernandes, *O município e os forais de Viana do Castelo*, Viana do Castelo, Edição da Câmara Municipal, 1986, e *O porto de Viana do Castelo na época dos descobrimentos*, *Viana do Castelo*, Edição da Câmara Municipal, 1984.

[59] ALVES, Lourenço, coord., *Caminha e seu concelho. Monografia*, Caminha, Edição da Câmara Municipal, 1985.

[60] CRUZ, Maria Alfreda, *Caminha. Evolução e estrutura de uma antiga vila portuária*, «Finisterra», 2 vols., Lisboa, 1967.

[61] CALADO, Mariano, *Peniche na história e na lenda*, Peniche, s.n., 1991.

[62] AMÂNDIO, Bernardino, *Esposende e o seu concelho na história e na geografia*, 3 fascs., Braga, ASPA, 1994-1996.

[63] SILVA, José Manuel Azevedo e, *op. cit.*

[64] SANTOS, João Marinho dos, *op. cit.*

[65] GIL, Maria Olímpia da Rocha, *op. cit.*

[66] Citemos, a título meramente indicativo, de entre a vastíssima obra do autor, os seguintes títulos: *Algumas observações sobre a vida económica e social da cidade do Porto nas vésperas de Alcácer Quibir*, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1967; *O Porto nas navegações e na expansão*, Lisboa, Instituto de Cultura e de Língua Portugesa, 1983 e, sob a sua coordenação, *O Porto e os Descobrimentos*, Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1972.

Mons. J. Augusto Ferreira [67], pelo valor informativo que integra, através da divulgação de dados, por vezes não cotejados, mas que pudemos confirmar terem sido extraídas do fundo documental do Mosteiro de Santa Clara agora sob tutela do A.N.T.T. Salientemos, em segundo lugar, os contributos de Eugénio Andrea da Cunha Freitas e de Bertino Guimarães, corporizados em duas breves monografias, uma sobre Azurara, outra sobre Vila do Conde [68]. Apontemos, por fim, os mais recentes trabalhos de Manuel Laranja [69] e de António Amorim [70], um sobre a vida económica do município no século XVI, o outro sobre as suas estruturas administrativas no século XVII, e ainda a contribuição de José Marques incidente sobre a dinâmica municipal que se destaca do estudo do primeiro livro de vereações existente, do ano de 1466 [71]. Um vasto elenco de aportações pontuais, algumas delas pertinentes, mais pelo valor dos informes documentais que trazem à luz, do que pelo enfoque analítico que desenvolvem, foram cotejadas no *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Vila do Conde*, I e II Série, na *Ilustração Vilacondense*, no semanário *Renovação*, ou em cadernos culturais da imprensa periódica local, de que destacaremos o *Jornal de Vila do Conde* [72]. A globalidade da obra de Eugénio Andrea da Cunha Freitas apresentou, por sua vez, em estudos esparsos e difundidos em múltiplas publicações, valiosos contributos, revelando o profundíssimo conhecimento que o autor adquiriu, ao longo de décadas de estudo sobre a vila e o município, mas que, infelizmente, trabalho nenhum sistematizou até hoje de forma coordenada [73].

Coligidas as informações bibliográficas disponíveis, o essencial do nosso trabalho de investigação incidiu, porém, sobre as fontes documentais.

Procurou-se que o massivo recurso a fontes primárias não viesse a significar, em momento algum, sujeição a essas mesmas fontes. A sua diversidade e extensão foi, de resto, motivada pelo enfoque diversificado em que, por opção, centrámos o objecto de estudo. Sobre elas procurou-se

---

[67] FERREIRA, Mons., *Vila do Conde e o seu alfoz. Origens e monumentos*, Porto, Ed. Marques Abreu, 1923.

[68] FREITAS, Eugénio A. da Cunha; GUIMARÃES, Bertino Daciano R. S., *Azurara. Subsídios para a sua monografia*, Porto, Junta da Província do Douro Litoral, 1948 e *Subsídios para uma monografia de Vila do Conde*, 1.º vol., Porto, Junta da Província do Douro Litoral, 1953.

[69] LARANJA, Manuel Reis, *Vila do Conde no século XVI. Alguns documentos subsidiários para a sua história económica*, Coimbra, 1957 (dissert. de licenciatura polic.). Publ. *in* «Boletim Cultural da Câmara Municipal de Vila do Conde», Vila do Conde, II Série, Vol. 9 e sgs.

[70] AMORIM, António Augusto Gomes, *Vila do Conde no século XVII. Subsídios para a sua história administrativa e económica*, Coimbra, 1971 (Dissert. de licenciatura polic.).

[71] MARQUES, José, *A administração municipal de Vila do Conde em 1466*, «Bracara Augusta», Braga, n.º 83-84, 1983, pp. 5-116.

[72] Esses contributos pontuais serão referidos ao longo da dissertação, pelo que nos dispensamos de aqui os citar, já que o seu elenco exaustivo, pela sua extensão, se tornaria fastidioso.

[73] Encontra-se em preparação uma edição dos estudos do Dr. Eugénio da Cunha Freitas referentes a Vila do Conde, em paralelo ao que já ocorreu com os estudos sobre Azurara.

lançar um olhar problematizante, criticando-as em função das suas lacunas, faltas de rigor ou intencionalidades decorrentes do agente e das circunstâncias de produção. Filtrar as fontes de trabalho dos seus comprometimentos não é, como se sabe, tarefa fácil. Produzidas, muitas delas, pelo poder central, pelo Mosteiro de Santa Clara ou pelas estruturas de poder municipal, comprometidas com objectivos declarados de intervenção, oferecem, com frequên-cia, um quadro distorcido da realidade que só um confronto constante de argumentos e perspectivas evidencia.

A diversidade dos ângulos de análise, impositiva de incursões em domínios tão díspares como o da história das instituições; da gestão municipal; da fiscalidade; da demografia; do urbanismo; da história da família e das dinâmicas sociais; da história económica, englobante do estudo de indústrias como a dos velames e da construção naval, do movimento alfandegário ou das estratégias e mecanismos financeiros que suportam o comércio ultra-marino; dos mecanismos de transporte marítimo; das vias de formação profissional e de consolidação social de carreiras; ou ainda das próprias representações mentais e da cultura material obrigou-nos a assumir incursões em múltiplos domínios metodológicos.

Utilizámos, nessas diversas incursões, uma estratégia de economia de investimentos. Isto é, a profundidade de análise e a complexidade dos procedimentos metodológicos accionados não excederam nunca o estritamente necessário ao estudo da ou das variáveis em avaliação. Isto é, ainda que nos dispuséssemos, em cada um dos campos metodológicos, seguir modelos que em cada uma dessas áreas consideramos pertinentes, não esgotámos, frequentemente, as suas sugestões e potencialidades. Atribuímos-lhes, no fundo, uma funcionalidade operativa: deles nos servimos como referenciais teóricos e como manancial de hipóteses e de procedimentos, aplicando-os de forma estrita ao nível de averiguações que elegíamos como pertinentes ao nosso ângulo de abordagem. Isto aplica-se, de igual forma, à análise demográfica e ao método de reconstituição de famílias, ao estudo da indústria naval, à avaliação dos mecanismos financeiros, ao estudo das estruturas alfandegárias ou ao domínio das representações mentais.

Ainda que com estas opções pudéssemos estar a incorrer numa eventual simplificação de modelos, esta afigurou-se-nos ser a única estratégia possível num projecto de investigação que visa uma perspectiva global e relacionada dos múltiplos segmentos da história vivida. Cremos, de resto, que tal procedimento não é sinónimo de falta de rigor conceptual ou científico. São consabidas as limitações impostas a uma análise em extensão, desenvolvida necessariamente em detrimento de uma perspectiva afunilada em profundidade. Ao facultar uma leitura multidisciplinar, e ao prosseguir o objectivo, nunca totalmente cumprido, de delinear um modelo de «história total», alvo tão caro à Escola dos Analles e hoje tão profundamente contestado, o percurso seguido pode incorrer, é certo, em críticas severas, mas propor-cionou o delinear, em cortes coevos, do quadro global de um espaço, e de uma comunidade política e humana que directamente interagiu

com um fenómeno tendencialmente estudado numa perspectiva nacional: o da expansão ultramarina quinhentista. O resultado de tal percurso sistematizou-se numa estrutura analítica e expositiva que de seguida se caracteriza.

4. Estrutura de análise

A análise e sistematização dos resultados dividiu-se em duas partes. Na primeira procurámos focalizar a terra perante o desafio da expansão, numa abordagem centrada no espaço, nos homens e nas instituições. Foi nosso propósito avaliar as dinâmicas institucionais e políticas (os poderes tutelares, as transferências de jurisdição, a afirmação institucional da administração concelhia, as estruturas financeiras locais) de modo a perceber a definição político-administrativa do espaço em estudo. Do mesmo modo, tentaremos apreender os condicionalismos intervenientes na consolidação e afirmação deste espaço como estrutura política e financeira capaz de accionar e gerir processos de projecção marítima, comercial e financeira que, extrapolando a estrita área político-institucional, a exigem como estrutura de enquadramento, de controlo de processos, e de afirmação reivindicativa face a outros poderes e a outros espaços do reino.

Procurámos, em segundo lugar, quantificar os homens e tipificar as estruturas demográficas em que se inseriam, equacionando os condicionalismos encorporados pelo componente humano. Neste sentido, foi de importância nuclear o estudo dos fluxos populacionais, dos índices de crescimento populacional, da correlação entre eventos demográficos, a par da avaliação dos índices gerais de mobilidade populacional, articulados com os fenómenos migratórios.

Prosseguimos, em terceiro lugar, a intenção de equacionar as características espaciais do concelho, da vila, e em particular do porto de Vila do Conde, as quais se poderão constituir como condicionantes de fenómenos de implantação territorial, de projecção económica e da própria actividade de navegação. Neste último enfoque assumiu particular acuidade o estudo das infra-estruturas portuárias, a par da avaliação das dificuldades de acesso ao porto e da navegabilidade fluvial, em que o fenómeno do assoreamento se destaca.

O traçado destes quadros de referência partiu do pressuposto epistemológico da existência de uma articulação dialéctica entre condicionalismos contextuais, sejam eles de ordem geográfica, política, jurídica, financeira ou demográfica, e as respostas dadas pelas comunidades de homens que por eles são motivados e desafiados. Sem subscrever qualquer perspectiva determinista, e procurando evitar leituras lineares de natureza causal, procuramos apresentar, na I Parte do trabalho, os principais vectores que interferiam nessa dinâmica.

A II Parte, núcleo essencial do projecto, questionou o papel desempenhado pela vila no processo de expansão ultramarina, começando por

identificar o suporte logístico dessa intervenção: embarcações e técnicos de navegação. Procurou-se, assim, aferir a actividade dos seus estaleiros navais, tendo em conta a sua capacidade de resposta a solicitações internas, mas também externas; o perfil da frota naval da vila, identificada a partir do número, mas também da tipologia e volumetria das embarcações que a constituíam e, por fim, o número e ponderação dos vários segmentos profissionais em que se integram os técnicos de navegação. Essa tríplice abordagem, feita numa perspectiva diacrónica, procurou traçar evoluções que se apresentavam como responsáveis ou, eventualmente, como reflexo de tendências de projecção ou declínio do envolvimento em análise.

O segundo componente estrutural desse núcleo expositivo centrou-se na captação e caracterização do efectivo contributo das gentes da vila no processo expansionista a nível de navegação, comércio, evangelização e colonização, de modo a identificar fluxos, apetências, áreas de intervenção e perfis de actuação. Que circuitos de navegação e comércio se afirmam como predominantes? Que produtos de transacção são privilegiados? Que mecanismos financeiros suportam a actividade comercial do porto? Que tipo de vocação preferencial orienta a participação deste porto? Que espaços de fixação ultramarina são privilegiados? Que actividades desempenham os que emigram? Que evoluções diacrónicas e conjunturais conhecem estes fenómenos? Quais destes componentes estiveram na base da projecção e declínio do porto de Vila do Conde? Que tipo de especificidade, se existe, apresenta a actuação deste particular espaço na dinâmica conhecida e estudada para a globalidade do reino?

A intenção de averiguar o impacto interno dessas actividades e desse comprometimento orienta outra das vertentes da investigação, a qual integra o último componente de análise. Essa abordagem parte, ao que cremos, de um enfoque diverso daqueles que tradicionalmente foram seguidos pela historiografia dos descobrimentos e da expansão portuguesa. Com efeito, a atracção pelo estudo das repercussões externas da projecção marítima da Europa e do impacto causado pelo encontro, quando não confronto de culturas, e de civilizações; a necessidade de se definirem ciclos, conjunturas, e de se estudarem em pormenor rotas comerciais e formas de fixação económica e territorial, têm dominado os rumos da investigação portuguesa e europeia sobre a matéria.

A proposta de debate que nos orientou procurou apresentar um olhar diverso sobre o fenómeno da expansão ultramarina. Um olhar acima de tudo voltado para dentro, para o universo que gerou e alimentou todo o processo expansionista, e que não pôde ser imune a transformações demográficas, sociais, económicas, culturais, científicas e mentais dele decorrentes. As populações metropolitanas, em particular aquelas directamente ligadas às navegações oceânicas, porque residentes em burgos marítimos, foram, de facto, alvo de processos de transformação social, traçados na média ou na longa duração, com significativos efeitos de retroacção.

Note-se que não nos referimos apenas aos fenómenos tradicionalmente apontados por uma historiografia que insistentemente agita teses como a a

sangria de gentes, a dos efeitos ruinosos decorrentes da subalternização dos sectores primário e secundário da economia, ou da generalização de hábitos consumistas como caracterizadores de grupos económicos dos quais dependia, em grande medida, o investimento. Pelo contrário, apontamos aqui como áreas de estudo prioritárias aquelas centradas no quotidiano das estruturas populacionais e dos segmentos sociais que alimentaram todo o processo de colonização, navegações e comércio ultramarino.

5. Virtualidades e limites de uma grelha de trabalho

A aferição das potencialidades do modelo de análise e, acima de tudo, da qualidade dos resultados compulsados deverá ser preferentemente efectuada por terceiros, o que não invalida, em nosso entender, o seu cotejo pelo próprio autor. A leitura que de seguida apresentamos assume-se, pois, como uma reflexão de auto-avaliação desenvolvida a partir das expectativas de que se partiu.

A grelha analítica que apresentamos e as metodologias de pesquisa e tratamento de dados que até agora sumariámos revelaram-se consistentes. Os índices de medição e avaliação das realidades em estudo facultaram o cotejo de elementos de resposta pertinentes ao inquérito promovido e possibilitaram o cruzamento de ângulos de abordagem capazes de contribuir para a configuração de um quadro que se quis global, dinâmico e dialéctico. Global ao entrecruzar o político, o económico, o social, o demográfico, o cultural e o mental; dinâmico ao tentar captar a articulação entre esses domínios a partir de um particular ângulo de análise; dialéctico, ao delinear o estudo de um fenómeno, o do envolvimento local na expansão marítima e comercial ultramarina, numa perspectiva que não só caracteriza essa participação, definindo as suas características, ciclos e tendências, mas também a procura interrogar a partir das suas causas e efeitos, ainda que a complexidade histórica nos apresente, com frequência, o conceito operatório de «causa-efeito».

O plano de trabalho revelou-se capaz de identificar os factores geomorfológicos, espaciais, políticos e demográficos que condicionaram, impulsionando, o envolvimento do porto de Vila do Conde no processo expansionista. Do mesmo modo, permitiu sistematizar índices de avaliação da real dimen-são desse envolvimento nos domínios de navegação, comércio, colonização e evangelização, ao mesmo tempo que facultou uma aproximação às rotas de navegação e comércio, a par dos destinos de emigração preferenciais. Um cruzamento destes dados com os ciclos e tendências já identificados a nível nacional, sinónimos, por norma, dos sucessos e convulsões sentidos na cidade de Lisboa e protagonizados pelo poder central e pela comunidade de mercadores de grosso trato da capital, possibilitou a discussão de questões como a das diversas estratégias de investimento, dos eixos alternativos de

expansão comercial e colonial, da especificidade de respostas formuladas a nível local e por comunidades marítimas diversas daquelas que dominam os circuitos de poder das grandes urbes: Lisboa, Porto ou mesmo Viana do Castelo.

Tal grelha de abordagem possibilitou, ainda, aferir de que modo, e em que extensão, contextos políticos e militares interferiram nas tendências formuladas em períodos de apogeu no domínio dos mares. O corso e a pirataria, da primeira e segunda metade do século XVI, o declínio da Rota do Cabo, a perda de liderança no mercado comercial e financeiro de Antuérpia, ou a união dinástica, são fenómenos cujas implicações foram interrogadas nesta perspectiva local e microscópica. Para tanto contribuíram os índices de avaliação do movimento de navegação e comércio, para além daqueles que apontam para crises económicas e sociais, símbolos exteriores de riqueza, capacidade de liderança política e sócio-económica do grupo dos «homens do mar» ou movimentos migratórios, de drenagem de efectivos, desenvolvidos em sentido positivo, reveladores da capacidade de atracção de uma vila portuária, ou negativo, manifestando a atractividade de outros pólos, metropolitanos ou ultramarinos, catalisadores de contingentes técnicos e económicos que buscam no exterior o cumprimento de expectativas não concre-tizadas no contexto local.

Interrogadas foram também, e parcialmente respondidas, questões relativas à logística da expansão marítima do porto em estudo, na qual inserimos estudos em torno da construção e frota navais e do universo dos técnicos de navegação.

No primeiro domínio, o da construção naval, foi possível apresentar alguns apontamentos sobre: 1. os níveis de actividade dos estaleiros da vila, aferidos em relação, quer ao número de embarcações quer às tipologias e volumetrias dominantes; 2. a organização industrial do sector, resultantes da discussão de questões em torno dos espaços de construção, do acesso e disponibilização de matérias-primas e da organização profissional do corpo de técnicos que a suportam (extracção social e geográfica, processo de aprendizagem, organização corporativa, progressão na carreira, mobilidade geográfica); 3. a caracterização do universo dos contratadores de embarcações, através do estudo do seu perfil sócio-profissional, capitais envolvidos, vias de financiamento e actividades paralelas desenvolvidas.

Quanto à frota naval, a documentação trabalhada permitiu contar efectivos e captar a sua dimensão volumétrica e diversidade tipológica, assim facultando uma avaliação do seu significado como instrumento logístico, quer em termos absolutos quer relativos, aferidos no cômputo geral do reino. A sua avaliação na diacronia permitiu cruzar as oscilações identificadas com conjunturas marítimas e económicas mais vastas, condicionantes do tráfego marítimo, do mesmo modo que o estudo, feito também na diacronia da sua onomástica, revelou alguns traços de sensibilidade próprios do grupo dos proprietários navais.

As aquisições historiográficas em torno da caracterização do grupo dos «homens do mar», incluindo, em particular, os técnicos de navegação, afiguram-se-nos como das mais gratificantes do trabalho, pela eloquência das fontes quando questionadas sobre este enfoque. Através de estratégias de contagem e distribuição cronológica de efectivos, de distribuição por categorias profissionais, de aferição de mecanismos de formação, progressão na carreira e creditação profissional, cremos ter dado alguns contributos sobre o perfil profissional destes homens. Pela avaliação dos seus desempenhos económicos, níveis de riqueza, estratégias de investimento aproximámo-nos do seu perfil de actuação económica. Pela avaliação do seu efectivo protagonismo político e social dentro de uma pequena comunidade, representação social, estratégias de associação familiar e promoção social, níveis de alfabetização e representações mentais, procurámos avaliar outras facetas, geralmente negligenciadas, na caracterização deste instrumento nuclear da expansão ultramarina.

De igual modo, alguns esclarecimentos foram formulados em torno dos mecanismos comerciais e financeiros próprios de um pequeno porto de mar e de uma restrita e pouco capitalizada comunidade de mercadores: as formas de angariação de capital através do crédito, dos contratos de investimento e da constituição de parcerias e companhias comerciais; as interinfluências e drenagens de capital entre diversas comunidades mercantis, base de discussão de questões relativas à existência de eventuais redes comerciais; os problemáticos processos de emissão e cobrança de letras de câmbio, de câmbio de divisas, de realização (ou não) de seguros, de cobranças de capital a longa distância; a importância da mediação comercial como mecanismo central do negócio; as prioridades subjacentes aos critérios de aplicação e reinvestimento de capital, os traços mais marcantes da mentalidade mercantil própria do universo em estudo apresentam-se como algumas das áreas de discussão desta matéria.

Outro dos domínios documentados com suficiência pelas informações coligidas foi o relativo às implicações internas identificáveis como decorrências directas do envolvimento do porto em estudo na expansão demográfica, marítima e comercial para espaços ultramarinos, a nível urbanístico, social, demográfico, mental, ou da própria civilização material.

Salientemos, a título exemplificativo, as tendências apuradas em torno da estrutura populacional e do sistema demográfico, com alterações identificáveis a nível do saldo vital, intervalos intergenésicos, taxas de celibato feminino e de viuvez precoce, distorção das taxas de masculinidade, ou incremento das taxas de emigração masculina de longa duração. Ou aquelas de natureza familiar e social, que se prendem com fenómenos de instabilidade ou mesmo de marginalidade social causados pelas longas e frequentes ausências masculinas, entre os quais os casos de bigamia, a falta de provimento familiar, a desestruturação de células familiares, ou o reforço dos papéis desempenhados por mulheres de marinheiros, mestres, pilotos e mercadores, que na ausência de seus maridos, assumem, na vida familiar,

como no mundo dos negócios, um protagonismo acrescido e uma projecção assinalável nos universos económico e social [74].

Quando interrogados os resultados da investigação em torno de um tópico central da tese que se apresentou como base das perspectivas analíticas desenvolvidas, o da especificidade dos contributos deste particular espaço no todo nacional, algumas limitações, porém, se evidenciam pela dificuldade de se aferir a extensão da aplicabilidade do modelo histórico apurado.

É certo que se conseguiu esboçar um modelo que aponta para formas de participação marítima e estratégias de envolvimento económico próprias, marcadas, não tanto pela dinâmica da armação comercial, mas essencialmente pela do transporte marítimo através do fretamento. Ficou de igual modo provado que a disponibilização de actividades logísticas de apoio, como a construção naval, a par de um significativo número de técnicos qualificados, potenciaram o protagonismo deste pequeno espaço no todo nacional, projectando os seus contributos a um expoente que lhe é desproporcional, tendo em conta a dimensão, espacial e humana, do próprio porto. Apontaram-se algumas opções estratégicas que parecem individualizar-se daquelas conhecidas para núcleos marítimos de vulto de Entre-Douro-e-Minho, como a cidade do Porto, ou Viana do Castelo, ao mesmo tempo que se definiram laços de maior articulação com a cidade de Lisboa.

Muitas questões permanecem, porém, por responder, não tanto, ao que cremos, por incapacidades intrínsecas da grelha analítica, mas pelo facto de esta exigir, em ordem ao estabelecimento de modelos nacionais, a existência de estudos paralelos, com os quais este caso possa ser cotejado. Na verdade, o modelo configurado para Vila do Conde pode ser válido e testado neste particular espaço, mas desconhecemos qual a sua efectiva e paralela disseminação. No pressuposto de que a individualidade do núcleo condiciona a especificidade do contributo, será que tal modelo poderá ser de igual modo identificado em portos como Caminha, Esposende, Figueira da Foz, Peder-neira e Peniche ou, no Algarve, Tavira? Ou tratar-se-á de um caso específico, cujos contornos não sejam repetíveis noutros espaços marítimos? A falta de estudos do mesmo tipo, e de indicadores sobre outras localidades que permitam estudos comparativos inviabiliza a aferição do modelo no todo nacional.

---

[74] Esta matéria encontra-se sistematizada, para além da dissertação citada, nos seguintes estudos*: A mulher face à expansão ultramarina. Quotidiano feminino e ausências masculinas. O estudo de um caso: Vila do Conde no século XVI*, «Em torno da História das Mulheres. 2.º Encontro da Associação Portuguesa de Investigação Histórica sobre as Mulheres», Porto, 1999 (no prelo); *Women's occupation in maritime societies. Portugal. XVI century* (Comunicação apresentada na European Social Science Conference, Amesterdão, Abril de 2000); *Desempenhos femininos em sociedades marítimas. Portugal – Século XVI* (a publicar in *Mare Liberum*); «*Mulheres que partem e mulheres que ficam*». *O protagonismo feminino na expansão ultramarina quinhentista* (Conferência proferida no encontro da Associação dos Professores de História *Portugal-Brasil: 500 anos. Que relações?,* Porto, Maio de 2000).

Com efeito, as peças do puzzle que o projecto que aqui se apresenta foi capaz de identificar e posicionar num quadro global e altamente complexo, não reflectem, porventura, senão alguns traços de um modelo, válido para Vila do Conde e compreendido à luz dos condicionalismos espaciais, políticos, demográficos e sócio-profissionais que apontámos para esse burgo, mas que não estamos legitimados a aplicar a outras urbes costeiras, mesmo de Entre-Douro-e-Minho. O que se conhece para a cidade do Porto ou para Viana do Castelo assim o parecem sugerir [75].

Em suma, a inexistência de estudos de caso centrados em portos de mar, em número suficiente para serem cotejados entre si, dificulta a percepção de especificidades locais, regionais ou categoriais, e obsta a que se definam modelos-tipo de actuação e participação nesta particular dinâmica da projecção ultramarina. Só uma investigação colectiva e coordenada, dirigida por objectivos e grelhas de recolha e análise idênticas poderia potenciar as virtualidades do projecto de investigação que aqui se apresenta. A própria circunstância, paralela, de a sua concretização presumir o conhecimento global, do ponto de vista geográfico, topográfico, demográfico, político, económico, sócio-profissional e infra-estrutural de cada um dos núcleos em estudo aumenta, em muito, os obstáculos à sua concretização.

Duas linhas de investigação em curso, da responsabilidade do Instituto de História Moderna da Universidade do Porto (IHM-UP), sediado na Faculdade de Letras, poderão, porém, contribuir, através de uma participação convergente, para a discussão das virtualidades da aplicação deste modelo de abordagem aos portos do noroeste. Com efeito, uma das linhas de investigação, subordinada ao tema «Poder e Ordenamento Territorial», ao visar o estudo espacial, infra-estrutural, mas também institucional e político do espaço referido, poderá facultar a sistematização de alguns dos quadros imprescindíveis aos objectivos de pesquisa e interpretação que aqui se promovem, do mesmo modo que a segunda linha de trabalho do mesmo Instituto, intitulada «Os portos marítimos do Noroeste – Evolução nos séculos XVI e XVII» poderá potenciar, em concreto, o estudo de espaços portuários que se estendem de Caminha a Aveiro [76].

Do mesmo modo, o projecto mais concreto denominado HISPORTOS, resultante da confluência dessas duas linhas de investigação, ao promover, numa perspectiva multidisciplinar que envolve a História, a Geografia, a Antropologia, a Arquitectura e a Engenharia, para além da Cartografia, o

---

[75] Vejam-se, entre outros, os trabalhos de Manuel Fernandes Moreira sobre Viana do Castelo, e os de António Cruz sobre a cidade do Porto. Aguarda-se a apresentação, na Faculdade de Letras do Porto, de uma dissertação de doutoramento, da autoria de Amândio Barros, sobre o envolvimento desta urbe nas navegações e no comércio ultramarino no decurso do século XVI.

[76] O encontro marcado para os dias 6 e 7 de Novembro de 2000, a efectuar na Faculdade de Letras do Porto, ao contar com a presença de investigadores de história local, para além de académicos, orientados para estudos quer de História quer de Geomorfologia e Cartografia, pretende dar um efectivo contributo para uma discussão aberta sobre esta área de trabalho.

estudo de espaços portuários do específico ponto de vista infra-estrutural, mas também do das estruturas populacionais e das práticas sociais e religiosas, pretende direccionar contributos especializados para um projecto comum que tem os portos do Noroeste como objecto de trabalho. Trata-se, é certo, de desafios só concretizáveis através de um adequado apoio financeiro e da contribuição graciosa e altruísta de investigadores integrados numa carreira, a académica, que continua a promover, acima de tudo, o protagonismo individual em contextos de investigação ainda pouco permeáveis a projectos de participação colectiva e pluridisciplinar, os únicos que poderão reequacionar e ultrapassar os grandes bloqueios sentidos na investigação histórica nacional, mormente aquela direccionada para estudos sobre a expansão ultramarina.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 33-52

CONVERSAS COM ARTUR MAFUMO, *ÑANGA* DA MATOLA

por

ANA CRISTINA ROQUE *

> «Nasceu com a cabeça envolta em ânimos. "Há-de ser sempre feliz e terá o dom da adivinhação" disse a mais velha das que estavam acocoradas nos escabelos, junto à lareira já apagada, apesar de ter nascido hoje, vinte e quatro, dia de São Bartolomeu, em que o diabo anda à solta.»
>
> JOSÉ RIÇO DIREITINHO (1997), *Breviário das Más Inclinações*

Em Dezembro de 1955, estava preso em Marracuene (Moçambique) Artur Murimo Mafumo, conhecido como o *Ñanga* [1] da Matola, curandeiro que trabalhava com o *Tinhlolo* [2].

Todos os seus instrumentos, adereços e mezinhas lhe foram apreendidos e amontoados num canto do posto administrativo.

---

* Investigadora do Centro de Pré-História e Arqueologia do Instituto de Investigação Científica Tropical.

[1] Designação actual, corrente, no Sul de Moçambique para Médico Tradicional. Para o período a que se reportam os textos e o material aqui apresentado, o *Ñanga* era, no Sul de Moçambique, o curandeiro. Esta designação variava naturalmente consoante a região e o grupo «étnico» a que se pertencia, reflectindo as variantes linguísticas locais. Por outro lado, enquanto curandeiro, podiam-se adquirir igualmente designações particulares em função de outras actividades específicas directa ou indirectamente envolvidas na sua profissão, como a adivinhação e a prática da magia ou da feitiçaria ou ainda ligadas aos instrumentos com que se trabalha.

[2] *Tinhlolo* ou ossículos divinatórios é um dos principais instrumentos de adivinhação usado por curandeiros e adivinhos. É composto de conchas, búzios, sementes, ossinhos variados e até mesmo pedrinhas, cada um com o seu significado próprio, que se jogam no chão, sobre uma esteira. Depois de lançados, é a posição específica de cada um destes elementos, isolados e em associação com outros, que é então interpretada.

Sobre ele circulavam histórias em que os dons de curandeiro se entrelaçavam com os de adivinho e mesmo com os de feiticeiro.

Na prisão, com ele conversou a equipa da Missão Antropológica de Moçambique que, ao regressar a Portugal, trouxe na bagagem os seus pós, frasquinhos, colares, feixes de folhas, pauzinhos, cestos, panos… limpando-se o posto de materiais indesejáveis, quiçá maléficos. Veio também a sua imagem, em negativo, devidamente identificada, num dos muitos rolos fotográficos onde as paisagens, aqui e além, surgem apenas a afeiçoar imagens de homens, mulheres e crianças cujas medidas se registaram, ao milímetro, para estudos posteriores. Chegaram também os seus receituários, em notas mais ou menos apressadas, que, com a ajuda de um intérprete local, se passaram a português, pensando, talvez, que outros portugueses as poderiam ler um dia.

Todo este material, como muito do que então foi recolhido pela Missão Antropológica de Moçambique, entre 1936 e 1956 [3], encontra-se hoje no Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT) e constitui um dos espólios à guarda do Centro de Pré-História e Arqueologia (CPHA) onde, desde o início de 1996, se vem procedendo ao seu inventário e estudo, iniciado com a organização e o tratamento da informação [4].

Não é nosso objectivo avaliar os trabalhos efectuados por esta Missão, nem mesmo referir os pressupostos que condicionaram o desenrolar dos seus trabalhos ao longo das 6 campanhas que então foram realizadas em Moçambique. Referiremos apenas, porque se torna necessário um enquadramento mínimo, que a Missão Antropológica de Moçambique (MAM) foi criada em 1936, pelo Decreto Lei n.º 26 842, de 28 de Julho, obedecendo a interesses e objectivos específicos, ambos bem definidos no quadro de uma antropologia colonial típica do Estado Novo que, naturalmente, não cabe aqui discutir.

Desta Missão, para além de alguns dos seus relatórios e estudos parcelares, cuja publicação acompanhou o desenrolar dos trabalhos [5], resta hoje um vasto espólio onde, para além de um imenso manancial de tabelas e índices, destinado a avaliações de capacidades físicas e intelectuais de

---

[3] A equipa da Missão foi chefiada pelo Prof. Santos Júnior e desenvolveu os seus trabalhos um pouco por todo o território de Moçambique, ao longo de 6 campanhas, a saber: 1936, 1937/38, 1945, 1946, 1948 e 1955/56.

[4] Conscientes de incorrer em erros de ortografia que, naturalmente, será necessário vir a corrigir em função das actuais normas ortográficas das diversas línguas usadas em Moçambique, considerou-se que no trabalho de inventário se deveriam manter todas as designações originais constantes quer da documentação escrita e iconográfica quer das etiquetas que, em alguns casos, se encontravam apensas aos materiais. Desta forma, ao longo deste texto aparecem em itálico todos os nomes ou frases tal como foram então registados pela equipa da MAM.

[5] Veja-se, por exemplo, a *Lista dos Trabalhos da Missão Antropológica de Moçambique*, *in* SANTOS JÚNIOR, J. R. dos (1947b), «Alguns aspectos da 4.ª Campanha da Missão Antropológica de Moçambique», Sep. *Bul. de la Société Portugaise des Sciences Naturelles*, Tomo XV, 23:128-157.

gentes que então foram sujeitas a rigorosas medições e inquéritos, avultam objectos etnográficos e arqueológicos, e documentação escrita e iconográfica abarcando diversos aspectos culturais dos vários grupos humanos que, em Moçambique, foram então objecto de observação e estudo.

Do universo deste espólio, sem pretendermos discorrer sobre a sua natureza e características ou sobre a forma como parte dele foi obtido, ocupar-nos-emos aqui especialmente de um conjunto de materiais que nos apareceram sumariamente identificados como sendo «materiais de curandeiro». Sob esta designação encontravam-se materiais de natureza e proveniência muito diversa, tendo sido possível, em certos casos, pelo registo de nomenclaturas regionais específicas, identificar a sua origem [6]. Alguns deles, como no caso dos materiais do *Nhábezi* [7] de Tete, haviam mesmo sido objecto de uma exposição como parte integrante de um espólio que se justificava, no facto de se tratar de materiais apreendidos pelas autoridades portuguesas [8].

Desta exposição, embora tivéssemos tentado obter mais informações, não parece ter sido feito catálogo e não conseguimos obter imagens que pudessem, de certa forma, servir de complemento às referências anteriores. Todavia, tendo em conta outras exposições que versaram temáticas semelhantes, parece evidente que se pretendia mostrar todo um outro trabalho que, ainda que submetido aos objectivos específicos da Missão Antropo-lógica, tornava possível apresentar e dar a conhecer as outras gentes do Império, os seus usos, costumes e tradições.

Neste contexto, a medicina tradicional foi então, muitas vezes, cabeça de cartaz para a chamada de atenção de aspectos «mais ou menos selvagens» que cumpria erradicar, civilizar.

Em nome da ciência e do progresso foi esquecida toda uma tradição de medicina popular, também ela bem enraizada no espaço continental português, onde o uso de ervas, raízes e mezinhas prevalecia, em muitas regiões, como único meio para curar maleitas e moléstias de muitos portugueses, para purificar os «maus ares» e afastar más sortes e maus olhados.

Assim, quando na raia se usava seiva de celidónia (*Chelidonium majus* Lin.) para cicatrizar feridas, tirar verrugas e induzir o sono, e se tratava a

---

[6] Em função da proveniência dos materiais foi possível identificar pelo menos 6 curandeiros diferentes que, eventualmente, exerceriam a sua profissão nas áreas de Tete, Metolola, Beira, Gaza, Gorongoza e Matola.

[7] Nome dado ao curandeiro na área de Tete.

[8] «Nas várias campanhas da Missão Antropológica de Moçambique, temos colhido alguns interessantes materiais apreendidos pelas autoridades aos doutores indígenas. Dum *Nhábezi*, misto de doutor indígena e de feiticeiro, que havia sido preso por ter desenterrado os ossos do próprio pai para com eles fazer *mancuala*, trouxe um cesto com todo o seu instrumental de adivinhação e múltiplas coisas que constituíam a sua farmácia. Estão em exposição na "Sala Colonial" do Museu Antropológico do Porto», SANTOS JÚNIOR, J. R. dos (1950), «Notas etnográficas de Moçambique», *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, 4.ª Secção – C.N., Tomo V, fl. 617.

esterilidade feminina com infusões de romã e folhas de loureiro [9], quando na Serra algarvia Eugénio Cardoso usava essência de manjericão para tratar a epilepsia, defumava casas com misturas aromáticas para afastar o Diabo e o mau olhado e garantia que uma noz-moscada no bolso tinha poderes contra a má sorte [10], a medicina tradicional praticada em Moçambique foi apresentada nos seus aspectos mais exóticos. Sublinhou-se o recurso a práticas mais ou menos obscuras de curandeirismo e o curandeiro foi apresentado como charlatão. Conotou-se a componente mágica com espiritismo e feitiçaria e o curandeiro foi identificado como feiticeiro, legitimando-se assim, de *per si*, a apreensão do seu material uma vez que, não estando de facto proibidos de exercer a sua arte de «doutor», só a prática comprovada de actos envolvendo feitiçaria poderia conduzir à sua prisão e à apreensão do seu instrumental [11].

É assim que hoje, neste espólio, bastões, capulanas, cestos e cabaças ombreiam com colares, amuletos, talismãs, frasquinhos e pequenos sacos, onde pós, folhas, pauzinhos e raízes parecem esperar o momento de serem aplicados, bastando para tal as palavras de quem sabe deitar e interpretar os ossículos divinatórios, também eles esperando em vão a mão sábia e experiente do mestre que os usava e que, naturalmente, os não acompanhou nesta tão longa viagem.

De todo este conjunto, o material do *Ñanga da Matola* é, seguramente, um dos mais interessantes. Integra remédios, receituários e instrumentos que foram descritos, desenhados e fotografados e se fazem ainda acompanhar do registo escrito de uma longa entrevista que, durante 3 dias, manteve com ele o chefe da equipa da Missão [12].

Artur Murimo Mafumo estava preso por alegado envolvimento na morte de um cipaio [13] e desconhecemos os procedimentos que foram tomados no

---

[9] Direitinho, J. R. (1997), *Breviário das Más Inclinações*, Círculo de Leitores, Lisboa, p. 19.

[10] Cardoso, E. (1999), *Panaceias para livrar de angaranhos e más-sortes – Amuletos e talismãs, rezas e defumadoiros, prognósticos e adivinhações*, Col. Naturália, Portimão (1.ª ed. 1955).

[11] Veja-se a este respeito a Documentação do Fundo da Direcção dos Negócios Indígenas, existente no Arquivo Histórico de Moçambique. Desta documentação constam não só requerimentos de curandeiros locais pedindo autorização para exercer a sua profissão como também processos de curandeiros, presos por alegadas actividades ilegais de «adivinhação e feitiço», que não tendo sido possível comprovar são postos em liberdade.

[12] *Ñanga da Matola (1955)*, Manuscrito do acervo documental do Espólio da MAM, EspMAM Cx. D3 / 55-56, Capilha A, 122 fls.

[13] Transcreve-se aqui o único excerto do manuscrito em que se encontra implícito o motivo da prisão de Artur M. Mafumo:

«Dia 27 de Outubro 2 cipais e um auxiliar foram à Matola para apanhar os vadios, os que não tinham pago imposto e os que não tinham caderneta ou que não tinham patrão. Prenderam uns 15 e amarraram-nos de mãos atrás das costas.

Um tal Valente, preto desta quadrilha, quando viu virem presos e amarrados aqueles pretos voltou-se para os companheiros e disse:

– Vamos bater nos cipais e soltar os presos.

que respeita ao seu processo individual. Da entrevista fica a sugestão de se tratar de um charlatão ou, em última instância, de trabalhar numa área que lhe era hostil e onde o seu poder não era reconhecido nem respeitado, talvez até como resultado da missão civilizadora do poder colonial português.

Assente em pressupostos que relegam as práticas tradicionais para a categoria de folclore, o registo resulta por vezes impreciso, porque não se coaduna com os modelos ocidentais, ditos civilizados, revelando em simultâneo um desconhecimento profundo da natureza dessas mesmas práticas. Só assim é possível entender que, no início da entrevista, o *Ñanga* seja apresentado como marginal à comunidade, ignorando-se que este – seja ele curandeiro, adivinho ou feiticeiro – é portador de um poder específico, inerente à sua condição, um poder que a comunidade lhe reconhece e onde ela própria se reconhece e por isso ele constitui um elemento fundamental da sua própria coesão. Respeitado ou temido, «… pressente-se a sua presença em toda a vida da comunidade. Através dele se estabelece o contacto

---

Os outros disseram que não.

O Valente então disse:

– Eu vou sozinho bater nos cipais e depois volto e depois vou bater em voçês todos.

Nesta altura resolveram-se.

– Então vamos também.

Muniram-se cada qual de seu pau e foram-se aos cipais. O Valente levou um pau com uma grossa porca de parafuso ajustada na ponta. Chegaram ao pé dos cipais e sem mais «triste nem quarte» ai vai… O cipai caiu e perdeu os sentidos. Continuaram a zupar-lhe. Dois lanhaços na cabeça cada um cosido com sete pontos naturais e muitas pancadas pelo corpo. O outro cipai e o ajudante fugiram. O ajudante ao fugir caiu. Eles foram em cima dele e bateram-lhe de rijo. Também perdeu os sentidos. Tudo isto se passou no mato, longe da Matola e da estrada, em caminho de preto. Os caceteiros deixaram sair os cipais e vieram-nos esperar longe da povoação. O cipai que ficou tombado quiseram chegar-lhe o fogo. Um deles, o tal Valente disse:

– Vamos queimá-lo.

Então vamos buscar primeiro capim. Trouxeram o capim e cobriram com ele o cipai. O Valente ia a deitar-lhe fogo quando um deles disse:

– Não pode chegar fogo ao cipai porque ele já morreu e é pecado queimar um morto.

E foram-se.

O cipai (isto passou-se pelas 3 h. da tarde) passado umas 2 horas veio a si e veio para cá e passou por uma povoação e pediu à mulher que o deixasse ali ficar e que se alguém o viesse procurar dissesse que o não tinha visto. Os caceteiros, depois da façanha regressaram à Matola. Eram mais de 20. Só foram presos 9. Os outros fugiram. 3 destes 9 foram presos na fronteira, iam a fugir. Alguns eram da Moamba, tinham vindo à Matola para beber bebida cafreal. *Chaiína*, é feita de farinha de mexoeira e açucar Os caceteiros e o Valente quando regressaram à Matola encontrarm o *Ñanga* e disseram-lhe que tinham matado o cipai.

– Mas vocês mataram mesmo?

– Sim senhor

– Eu vou ver. Se não estiver mesmo morto e acabo com ele

Muniu-se de uma espingarda de calibre 12 de 1 cano e foi ao sítio. Quando o não viu seguiu-lhe o rasto até à povoação onde ele pediu guarida à mulher que negou ao curandeiro ter visto o cipai.

O curandeiro desistiu da perseguição e voltou à Matola.», *Ñanga da Matola*…, fls. 1-8.

permanente com os antepassados. A ele se recorre para afastar males e atrair as forças propiciadoras do bem» [14]. Por ele passam os limites da realidade e da magia, do sagrado e do profano e «é do sagrado, com efeito, que (a comunidade) espera todo o socorro e todo o êxito. O respeito que ela lhe testemunha é feito simultaneamente de terror e de confiança» [15] e por isso se torna incompreensível que alguém, deliberadamente, lhe sonegue uma informação quando solicitada.

> «… o domínio do profano apresenta-se como o do uso comum, o dos gestos que não exigem precaução alguma e que se conservam dentro da margem, por vezes estreita, deixada ao homem para exercer sem constrangimento a sua actividade. O mundo do sagrado, ao invés, aparece como o do perigoso ou do proibido: o indivíduo não pode aproximar-se dele sem pôr em movimento certas forças de que não é senhor e perante as quais a sua fraqueza se sente desarmada.» [16]

Assim, ao ler-se no manuscrito que, para verificar se o cipaio estava ou não morto se muniu «… de uma espingarda de calibre 12 e de 1 cano. e foi ao sítio. (e) Quando o não viu, segui-lhe o rasto até à povoação onde ele pediu guarida à mulher que negou ao curandeiro ter visto o cipai» [17], não é só a sua condição que não é reconhecida, é todo o equilíbrio e coesão da comunidade que é posto em causa.

Considerado ou não como um personagem marginal, o facto é que, de um entre muitos *Ñanga*, o *Ñanga da Matola* deixou de ser um curandeiro anónimo quando o seu nome, Artur Murimo Mafumo, foi inscrito a lápis preto nos pedaços de papel pardacento que trouxeram para Portugal as suas palavras, e a sua imagem viajou cativa dentro de uma máquina que várias vezes disparou sobre ele durante a conversa.

Mais do que a prisão a que estava sujeito ou do que as palavras que ficaram escritas, foi a apropriação da sua imagem e a apreensão dos seus instrumentos que ditou a sua condenação.

Todo o *Ñanga* dispõe de um instrumental próprio, sacralizado, porque indicado e reconhecido pelos espíritos [18], de natureza divina, de que é investido e que ele representa, sem o qual lhe não é possível trabalhar. Pela sua própria natureza esse instrumental é parte integrante de si próprio enquanto *Ñanga* e, por isso, quando instado a demonstrar as suas capacidades e o seu trabalho, o *Ñanga da Matola* só pôde dizer que «não pode adivinhar nada

---

[14] Roque, A. C. (1997), «Moçambique: O corpo e os corpos (olhares sobre o corpo através da colecção da Missão Antropológica de Moçambique)», comunicação apresentada ao Colóquio Internacional Culturas do Índico: Perspectivas Culturais e Artísticas, Lisboa, Julho de 1997.

[15] Caillois, R. (1976), *L'Homme et le Sacré*, Ed. Gallimard, Paris, p. 25.

[16] *Ibidem*.

[17] *Ñanga da Matola…*, fl. 8.

[18] Trata-se do espírito dos antepassados, regra geral designado por *chicuembo*.

porque o *chicuembo* já saiu dele. O *chicuembo* já fugiu no momento em que os cipais tiraram a ferramenta dele» [19].

Apesar de alguns aspectos menos precisos e dos comentários mais ou menos cépticos que em jeito de nota marginam, de longe em longe, as páginas em que se registou a entrevista, o registo pode considerar-se minucioso, testemunhando todo um percurso e práticas que estudos coevos e posteriores referenciam e se confirmam nos dias de hoje.

A forma como se adquire o estatuto de *Ñanga* e a aprendizagem necessária à sua prática [20], que longe de se esgotar neste período inicial está em evolução permanente, porque decorrente também de um quotidiano em que a mesma se aplica, as técnicas de diagnóstico utilizadas ou a escolha e preparação do remédio a aplicar aparecem aqui bem documentadas de par com a necessidade da invocação do *chicuembo*, que obriga à utilização de um instrumental específico mas nunca previamente definido. Neste caso, e porque Artur Murimo Mafumo trabalhava com dois *chicuembos* [21]: o *chicuembo* vandau e o *chicuembo* vanguni [22], o seu instrumental é mais diversificado e apela a procedimentos específicos para cada um deles [23]. A eles se

---

[19] *Ñanga da Matola…*, fl. 53.

[20] A qualidade de *Ñanga* é, em princípio, hereditária, embora possa igualmente ser «adquirida» por imposição de um espírito a qualquer homem ou mulher que não tenha nenhum *Ñanga* na família. Neste caso, embora o seu pai já tivesse esta profissão de *Ñanga*, Artur Mafumo não parecia interessado em segui-la e só posteriormente se apercebeu de que tinha de continuar a arte de seu pai. Um resumo da sua história aparece, assim, transcrita neste manuscrito: «Quando o pai morreu, por cima da sepultura colocaram todos estes artefactos de *Ñanga* numa palhotinha especial. Este *Ñanga* não queria continuar a arte do pai. Quando o pai morreu ele estava para o Natal. Voltou no 3.º ano após a morte do pai. Mathavathela Mafumo era o nome do pai que viveu na Matola e ali exerceu a actividade de *Ñanga* toda a sua vida. Voltou do Natal e adoeceu. Foi a um *Ñanga* que deitou os ossinhos: os ossinhos disseram que ele devia utilizar o material deixado pelo pai e continuar a sua arte de *Ñanga*. Esta doença passou-se em 1952. No ano de 1953 começou a ser *Ñanga*. É casado com duas mulheres que o ajudam na arte de ser *Ñanga*, cantam e tocam tambor.» Permaneceu então um ano junto de um "curandeiro grande" como aprendiz, a aprender e a praticar esta arte mas ainda há muitas coisas que ele desconhece… traz no peito algo semelhante a quistos e que foi, segundo ele afirma, devido a doenças que sofreu após a morte de seu pai, em cuja sepultura tinham posto todo o material do *chicuembo*, sendo que este queria que o filho tomasse conta de tudo, ao que ele desobedecia. Tomou conta de tudo, ficou bom», *Idem*, fl. 83.

[21] *Idem*, fl. 105.

[22] No manuscrito aparece indistintamente *Vandau*, *Vandzau*, *Bandau e Bandzau e Vanguni*, *Vangoni*, *Banguni e Bangoni*.

[23] Um divisão dos instrumentos e adereços usados pelos *Ñanga* consoante são propiciadores do espírito vanguni ou vandau é dada em Peixe, J. dos S. (1962), *op. cit.*, pp. 17-18. No caso do *Ñanga da Matola* são identificados como instrumentos e adereços propiciadores do espírito vandau: o banco *Chitshamo* e o banco *Ndlopfu* simples, o colar de *Mungamázi* e os colares de missangas brancas e vermelhas, as *Timbambas* (faixas enfeitadas com cauris para pôr em torno da cabeça, do tronco ou da cintura), as *N'hunguvana* (cabacinhas para guardar os medicamentos), a *Mississi* (cabeleira de fio algodão pintada de vermelho) e o *Ndjiti* (pano grande, estampado, que põe pelas costas). Como instrumentos e adereços propiciadores do espírito

junta o desenho e a descrição detalhada, individual, dos componentes do *Tinhlolo*, a explicitação do procedimento prévio à sua utilização [24] e a constatação das leituras possíveis dos seus resultados, quando conchas, búzios e ossinhos parecem aleatoriamente espalhados sobre a esteira. Nunca de leitura imediata nem fácil, lêem-se por si e/ou em articulação com o todo [25].

«Ao deitar fora os ossinhos fora do cesto ficaram 2 *Cyprea* grandes de boca para cima.

Este, imediatamente apontando-as:

– Vai chover.

Voltou a deitar e as ditas *Cyprea* ficaram de boca para baixo.

– Agora já não vai chover, disse eu.

– Vai, porque está aqui este ossinho de gume para o ar. É ossinho de peito de tartaruga» [26].

Observação de quem não estivera com atenção, terá pensado o *Ñanga*, pois no dia em explicara um a um os componentes do *Tinhlolo* fizera

---

vanguni: o *Ndlopfu* com penas, a *Shibalessa* (espingarda), a *Wissa* (moca), a *Chiéma* (machadinha), a *Gócha*, o *Ntcheha* (pano branco que põe pelas costas) e o *Palu* (pano cinzento de xadrez, com barra vermelha, que põe nos joelhos).

[24] Antes de deitar o *Tinhlolo* – *Ku hlahluba* – é necessário dar uma cuspidela nos ossinhos, seja para «acordar o *chicuembo*» seja «para o amarrar ao *chicuembo* para falar verdade» e só depois o invoca. «Quando o *Ñanga* vai lançar os ossinhos, no acto mesmo de os lançar» diz, com ênfase, a palavra *Vumani*. Os assistentes à consulta dirão no mesmo tom *Siyavuma*. O *Ñanga* deita os ossinhos a 1.ª vez, depois passa-os às mãos do consulente que, por sua vez, os lançará sobre a esteira. O *Ñanga* com o bastão *Shikhweketana* aponta os ossinhos e os puxa com a volta da bengala.

(*Vumani* – significa «aceitais», dirige-se à família do doente, aos consulentes; *Siyavuma* – significa «aceitamos») *Ñanga da Matola–Técnica de deitar o Tinhlolo, interpretação…* , fls. 54-55.

Um instrumento semelhante era na mesma época, e ainda hoje, usado em algumas regiões de Portugal onde é conhecido por «Sortes das Favas». É composto por um conjunto de «dezoito favas, noves "fêmeas" e nove "machas", a que se junta uma moeda de cobre, uma pedra pequena, um pau de lacre, um caco de porcelana, uma migalha de cera, um búzio da Guiné e um pedaço de papel». O seu uso obedece igualmente a preceitos específicos que se iniciam com a «conjuração das favas, proferindo as seguintes palavras: "minhas favas, minhas queridas, eu vos esconjuro não como favas, senão como pessoas, com Deus Padre, com Deus Filho, com Deus Espírito santo, com a Santíssima Trindade, com o padre revestido quando quer dizer a missa e com el-aire e com a hóstia consagrada e com todos os santos e santas que na corte do céu há e com todos os esconjuros de Maria Padilha vos peço que me faleis verdade nisto que eu vos pergunto e quero saber", após o que se deitam "as favas nove vezes seguidas e enunciando o propósito divinatório, pela leitura do posicionamento dos elementos divinatórios, a mestra interpreta a resposta"», Cardoso, E., *op. cit*., p. 43.

[25] «Quando quer fazer qualquer consulta quer seja de chuva, quer seja de destino, quer de doença deita sempre todos os objectos. O conjunto serve para enquadrar as peças que interessam ao caso», *Ñanga da Matola–Técnica de deitar o Tinhlolo, interpretação…*, fls. 54-55.

[26] *Idem*, fl. 56.

notar a existência de duas «peças de carapaça de tartaruga fêmea» [27], uma grande e uma pequena, e uma «peça de carapaça de tartaruga macho» [28]. As primeiras, se caem «de cutelo para cima» anunciam chuva, fartura, prosperidade e paz; se caem deitadas, então o calor há-de apertar e haverá seca, fome, desgraça [29].

Mais do que confirmar a validade de tais previsões meteorológicas, as notas tomadas no dia anterior, devidamente datadas, lá estavam a confirmar significados e associações relevantes do conhecimento prévio e da experiência que pressupõe o uso e a interpretação dos instrumentos usados no processo de «adivinhação», neste caso do *Tinhlolo*. Quanto à chuva que haveria de cair, apenas persistiu o comentário de quem, esquecendo a esteira e olhando o céu, escreveu: «Está dia de calor e trovoada em que se está a preparar uma chuvada mestra.» [30]

Enquanto instrumento de adivinhação, o *Tinhlolo* funciona igualmente como um auxiliar de diagnóstico no contexto da prática médica tradicional. A posição específica de cada peça no conjunto permite identificar febres, gravidez, doenças graves ou incuráveis, avaliar se a gravidade da doença obriga o paciente a consultar outro *Ñanga*, mais habilitado ao tratamento que deve ser feito – porque também entre eles existem especialistas –, ou ainda avaliar as diversas causas na origem do mal diagnosticado, associando-se a interpretação do *Tinhlolo* quer a perguntas específicas feitas ao paciente ou aos familiares que o acompanharam quer a uma observação cuidada e demorada do paciente [31].

Neste contexto, o *Ñanga* desempenha o papel de terapeuta que demonstra capacidade para jogar «com o comportamento do doente e dos presentes estabelecendo-se-lhes tal ligação psíquica que (estes) terminam por informar

---

[27] *Nsati wa tifuntyu*, que o intérprete traduziu por Mulher da Tartaruga, *Ñanga da Matola…*, fl. 30.

[28] *Numa wa tifuntyu*, traduzido por Marido da Tartaruga, *Ñanga da Matola…*, fl. 31.

[29] Assim, para significar chuva, «basta que fiquem de pé com o gume para cima. (e) Se as duas peças de tartaruga caem ambas para cima, a chuva há-de ser muita; pode no entanto ficar só uma em pé e então há-de combinar essa posição com a posição das conchas. Quando está de pé a *nsati* (a grande) e as conchas de boca para baixo mostra que a chuva há-de cair fortemente mas passar depressa. Quando está de pé a *nsáti* (a pequena) e as conchas de boca virada para baixo, a chuva há-de ser miudinha mas há-de chover muitos dias», *Ñanga da Matola…*, fl. 30.

[30] *Ibidem*.

[31] A sua actuação rege-se por princípios éticos que não podem ser negligenciados sob pena de vir a sofrer qualquer tipo de represália. A este respeito pode ler-se, num texto de 1921, escrito pelo *Ñanga* Zifania Madão: «Conselhos do meu avô: É preciso conservar os meus conselhos… Não tomar bebidas alcoólicas porque fazem perder a atenção aos doentes e ao juízo. Não fumar *mbangue*; enquanto estiver a tratar algum doente é preciso ter atenção, paciência e perseverança, perguntando sempre ao doente o seu estado e não deixando os seus parentes trazer comida, porque podem trazê-la envenenada; Não receber dinheiro antes de estar estabelecido, senão pode ter preguiça de tratar convenientemente. Se não fizeres caso…, hás-de sofrer por algumas pequenas doenças de fácil tratamento», MADÃO, Zifania Tomo (1971), «A Minha Medicina (13 de Janeiro de 1921)», *Voz de Moçambique*, 1971: 17-18.

sobre as causas profundas do mal ou males que afligem o seu paciente» [32]. É então que o *Ñanga*, para além de terapeuta, passa também a ser «sacerdote», intermediário entre o «sobrenatural e o humano», elo de ligação entre o sagrado e o profano.

O seu instrumental e vestuário próprios sublinham igualmente este estatuto, constituindo-se como parte do espaço sacralizado que decorre da sua presença e onde se desenrola a sua actuação. Uma actuação que obedece a tempos precisos, pautados por percursos mediáticos específicos e inerentes a cada momento.

Assim, a cerimónia inicia-se pela invocação – *Ku-bikela* [33]. O *chicuembo* responde ao toque do tambor – *Ingoma* – que um ajudante [34] do *Ñanga* toca, enquanto ele se veste. Para o receber o *Ñanga* escolhe o vermelho, que sabe ser a cor preferida pelo *chicuembo*, «põe a tiracolo, por baixo do braço esquerdo, dois colares de missangas, um de missanga branca miudinha e outro de missanga grossa branca e vermelha, ou um fio com muitos paus enfiados pela ponta. Põe na cabeça uma espécie de cabeleira de *chicuembo*, que segura, amarra, com uma espécie de diadema de conchinhas (*Cyprea*) que segura a cabeleira de *chicuembo*… Na cinta, um cinto das mesmas conchas» [35]. Pode então sentar-se no *Chitshamo* [36], para que o *chicuembo* lhe indique se ali deve ou não permanecer sentado já que este banco «é o preferido pelo espírito vandau branco, o elefante simples» [37] e, quase sem-pre, o primeiro a manifestar-se [38]. Por isso também tem um outro banco, em forma de elefante, *Ndlopfu* [39], que tal como o *Chitshamo* lhe serve de banco se quando possuído pelo espírito vandau este lhe indica que nele se deve sentar [40].

Possuído pelo *chicuembo* vandau, o *Ñanga* tem a possibilidade de potenciar a sua acção recorrendo a um outro meio auxiliar de diagnóstico: a identificação do mal através do cheiro: *Kufemba*. O *chicuembo* vandau permite-lhe identificar a presença das «almas do outro mundo» no corpo do paciente, razão do mal ou males de que este sofre, e proceder ao seu exorcismo. Para as localizar pode usar-se a cauda de um animal (hiena ou outro semelhante), que se vai passando sobre o doente ou, como fazia Artur Murimo Mafumo, cheirar directamente as várias partes do corpo do paciente, que deve permanecer sentado ou deitado numa esteira, mas «nu só

---

[32] Batalha, M. M. (1985), «Medicina e farmacopeia tradicionais bantu», *Muntu*, 3: 75.

[33] *Ku-bikela* – invocar o(s) Chicuembo(s), *Ñanga da Matola…*, fl. 98.

[34] Neste caso, ele tem como ajudantes as suas duas mulheres, com quem é casado.

[35] *Ñanga da Matola: Consultas…*, fl. 16.

[36] *Idem*. Banco de madeira, usado para chamar o *Chicuembo*. Comprou-o na Moamba a Alberto Nuamba que o fez e lho vendeu por 25$00, *Idem*, fl. 13.

[37] *Idem*, fls. 13-14.

[38] *Idem*, fl. 105.

[39] *Ndlopfu* significa aqui simultaneamente elefante-animal e elefante-banco.

[40] Este banco em forma de elefante também foi comprado na Moamba a Alberto Nuamba, que o fez, e lho vendeu por 35$00, *Idem*, fls. 13-14.

com as partes tapadas por uma pequena capulana» [41]. Ao cheirar a parte do corpo afectada, o *Ñanga* cai, perdendo os sentidos, sendo então necessário que um seu ajudante lhe dê um pouco de pó a cheirar para o acordar, para que este possa espirrar [42] e abanar a cauda que usou sobre o corpo do paciente e assim deitar fora a alma ou almas que nele encontrou.

Saída(s) do corpo do paciente, é através do *Ñanga* que ela(s) agora se manifesta(m) tornando-se este a voz dos espíritos que o possuem. Voz que necessita ser traduzida, interpretada, descodificada como oráculo que é, o que nos remete para todo o processo de aprendizagem dos *Ñanga,* que se iniciam na sua arte como *Thwasisa* [43] mesmo quando tal profissão é prerrogativa da sua família. O diagnóstico é tão importante quanto a capacidade de conhecimento do «psíquico do outro» e dos meios para agir sobre ele, sobretudo quando se torna necessário o recurso ao ritual mágico-religioso como forma de tratamento e se sublinha o seu papel como elemento aglutinador da comunidade, duplamente pólo do sagrado e do profano.

Exorcizado o mal, volta a sentar-se no banco e começa «a cantar satisfeito porque acabou o trabalho» [44] até que todo o seu corpo volta a ser sacudido. «O ajudante então dirá que está a chegar o *chicuembo vanguni*. Então o *Ñanga* tira aquelas roupas do *chicuembo vandau* e põe as do *chicuembo vanguni*… O ajudante veste e despe o *Ñanga*… (a ele) cabe preparar o vestuário do *chicuembo vanguni*» [45] que exige ainda, para seu ornamento, prazer e comodidade, outros adereços e instrumentos. É o caso do elefante de penacho, *Ndlopfu ya Gundu*, um elefante de madeira ornamentado com um chapéu de penas – preferência do *chicuembo vanguni* e por este pedido, a sua falta pode resultar em doenças mais ou menos graves do próprio *Ñanga*, incluindo o de ser abandonado por este *chicuembo* [46] –, o machado, a moca e a espingarda, o óleo para untar o doente ou a *gócha* [47], cuja cadência passa a acompanhar o ritmo do tambor. Mais exigente, o *chicuembo vanguni* fala, pergunta, potencializa diagnósticos, circunscreve o mal, isola-o para o poder extrair, neutralizar.

O texto não é claro quanto à presença e ou utilização conjunta e permanente dos dois *chicuembos* em todos os pacientes. Mas nele é evidente que cada um deles obriga a instrumentos e adereços específicos, que necessitam ser guardados separadamente, em espaços próprios, que asseguram e pre-servam o equilíbrio que devem proporcionar.

---

[41] *Ñanga da Matola: Consultas*, *Idem*, fl. c.

[42] Para este efeito, este *Ñanga* usava o remédio feito à base de «folhas de uma árvore chamada *Manunwelambéva* que costumava pilar, (e) levava para o local onde era chamado» a actuar, *Ñanga da Matola: Consultas*…, fl. 104.

[43] *Thwasisa* ou *Tuhassissa*, espécie de aprendiz, *Idem*, fl. 99.

[44] *Ñanga da Matola: Consultas*…, fl. 116.

[45] *Ibidem*.

[46] *Idem*, fl. 100.

[47] Instrumento idiofónico, tipo maraca usado para ritmar a sua actuação.

A vida do indivíduo e da própria comunidade depende, em última instância, desse equilíbrio. A doença, a desgraça, a má sorte, os acidentes, as más colheitas ou mesmo situações climatéricas adversas e pontuais, mais não são que o resultado de uma perda ou alteração desse mesmo equilíbrio. Por isso, desde o nascimento até à morte, é também o próprio corpo, individualmente, que se torna suporte e imagem dessa necessidade de equilíbrio, expressa no uso de diversos amuletos e talismãs que, em torno do pescoço, da cintura ou sobre o peito, reforçam a sua relação com o sobrenatural e com os espíritos protectores dos antepassados. «… os amuletos afastam o mau olhado, as doenças, os perigos, e desviam a ira dos mortos; os talismãs propiciam, atraem, favorecem certos acontecimentos que se ambicionam» [48]. Ambos são cuidadosamente preparados pelo «doutor», conhecedor das virtudes e benefícios que advêm da sua utilização [49].

Neste contexto, «… estar de boa saúde significa realizar em si mesmo o equilíbrio vital; estar em paz com os "deuses", com os antepassados, com os vizinhos e com o seu próprio corpo… Se este equilíbrio vital se quebra, quer por falta de forças mais fortes do que as do indivíduo quer por falta de cumprimento dos seus deveres para com os antepassados ou com o próximo, o indivíduo cai doente e deve fazer tudo para se restabelecer» [50].

A intervenção do *Ñanga* surge pois como indispensável ao restabelecimento do equilíbrio do indivíduo e, por inerência, da comunidade de que ele faz parte e sem a qual, isolado, não poderá subsistir.

Diagnosticado o mal, torna-se necessário prescrever a forma do seu tratamento, o que pode exigir do *Ñanga* outras formas de intervenção, seja no domínio mágico-religioso seja no domínio do conhecimento da farmacopeia tradicional [51] onde, de par com raízes e plantas medicinais variadas, se usam ossos, peles e gorduras de origem animal como se depreende do con-

---

[48] CASTRO, Soares de (1961), «Tatuagens, mutilações, adornos e vestuário no país da Macuana», *Boletim do Museu de Nampula*, 2, Nampula, p. 113.

[49] Abundam neste espólio os pequenos recipientes (sacos de pano ou fibra vegetal, corninhos de gazela, frasquinhos revestidos de missangas) guardando ainda os mais variados pós e mezinhas bem como os fios e os colares usados como amuletos e talismãs. Também neste domínio é ancestral o seu uso em Portugal onde figas, pedras da sorte ou patas de coelho são comuns até aos nossos dias. Em 1955 recomendava-se às mulheres: «quando lhe nascer um filho exija que lhe dêem o seu cordão umbilical. Guarde-o num frasco com álcool até que o possa pôr a secar num sítio seco e fresco. Faça um pequeno saco de seda branca e coloque-o ao pescoço da criança, ela ficará protegida dos infortúnios da vida», CARDOSO, E., *op. cit.*, p. 20.

[50] BATALHA, M. M., *op. cit.*, p. 70.

[51] Nem sempre quem adivinha e diagnostica tem capacidade de curar os males identificados. Em termos de Medicina Tradicional, apesar de uma mesma pessoa poder reunir a capacidade de diagnosticar e curar mediante a utilização simultânea de métodos mágico-religiosos e fitoterapêuticos, podem individualizar-se duas categorias distintas de acordo com o método utilizado. Assim, há os que se dedicam apenas à prática da fitoterapia e homeopatia, pelo conhecimento que têm do poder curativo das diversas plantas, e os que trabalham com os espíritos e cuja actuação é ditada por estes.

junto apreendido a Artur Murimo Mafumo (*Vd.* Quadro 1 – Remédios do *Ñanga da Matola*).

Neste domínio, o *Ñanga* revela um outro aspecto da sua arte: o conhecimento sobre as várias operações farmacêuticas necessárias à escolha e preparação dos medicamentos a utilizar consoante o objectivo ou mal diagnosticado. Colher, preparar e guardar requer tempos e espaços próprios, preparativos e procedimentos, conhecimento de locais, fórmulas e segredos antigos de um receituário que apenas se revela aos iniciados e a eles fica circunscrito.

O *Ñanga* não dispõe à partida de um leque muito diversificado de opções, já que, na generalidade, os medicamentos a utilizar lhe são indicados pelo *chicuembo*, durante a consulta [52]. Traz consigo apenas os componentes, simples ou misturados, para e do que se considera básico e, eventualmente, um ou outro componente mais difícil de encontrar ou preparar, de par com o que lhe é necessário para manter e preservar a sua capacidade de ligação com os antepassados.

Assim, na sua bagagem ele não esquece as raízes de *Manono*, *Mumgamázi*, *Shizalala* e *Manunwelambéna*, indispensáveis à invocação do *chicuembo*, à comunicação com ele, e sem as quais a sua actuação seria seguramente limitada. Seguem-se os elementos propiciadores, necessários à purificação de espaços, animais e pessoas: a raiz de *Muhlabakunse* para defumar os currais e o gado, o *Shinyuke* para defumar o amendoim que se semeia ou o composto *Ku Tybelela* indispensável à purificação de toda a criança, 6 dias após o seu nascimento. A estes junta os óleos, de rícino (*Ricinnus communis* L.) e mafurreira (*Trichilia emetica* Vahl.), e as gorduras, como a da gibóia, indispensáveis à preparação dos mais variados unguentos; leva ainda raiz de *Phumlselo*, cujas propriedades vomitórias facilitam a limpeza interna do corpo, prévia a outros tratamentos que venham a ser aplicados, um pedaço de *Tsumani* que há-de misturar com óleo de rícino para untar cabelos e tratar a sarna [53] e, em cabacinhas próprias [54], leva também o preparado de raiz de *Nzumzuluka*, que acalma as dores de

---

[52] Existem igualmente casos em que o *Ñanga* dispõe de uma verdadeira farmácia, onde uma grande provisão e variedade de mezinhas foi previamente preparada, como no caso do *Ñanga* Kokolo citado por JUNOT, H. A. (1996 reed.), *Usos e costumes dos Bantu*, Tomo II, AHM, Maputo, pp. 389 e segs.

[53] O uso de unguentos para o tratamento da sarna é igualmente referido por outros *Ñanga* ainda que usem na sua composição outras raízes que não a de *Tsumani*. Zifania Tomo Madão descreve as raízes que utiliza bem como o processo de preparação e aplicação. «Raízes de *hungula* e *xiheswane*, raspa-se e pila-se, pondo-se ao sol para secar. Depois de seco reduz-se a pó e torna a pilar com uma pedras de *gulogulo* e põe-se numa garrafa ou numa cabaça, deitando óleo de rícino cafreal, chamado *tihlafura* e deixa-se ao sol durante dois dias, e depois emprega-se para untar as feridas da sarna, depois de banhar com água de folhas de *klaklangati* e *nyamurekwase* fervidas, fazendo isto uma vez por dia até que o doente fique são», *op. cit.*

[54] Estas cabacinhas designam-se por *N'hunguvana*.

barriga [55], e o de *Xirimbyati*, que todas as mães devem ter para evitar as diarreias dos mais pequeninos. Um pedaço de pele de cobra *Mamba* que se aplica sobre braços e pernas deslocadas, um pedaço de pele e osso de gato bravo para preparar o *Ku Tybelela* e o *Xirimbyati* e o seu estojo de primeiros socorros está quase completo.

Faltam apenas os remédios herdados de seu pai que, como o antídoto para as mordeduras de cobra, acabou e é necessário providenciar à sua substituição.

A preparação dos medicamentos requer atenções e cuidados especiais. O *chicuembo* indica quais as plantas que devem ser utilizadas e onde devem ser colhidas – «Vai ao bosque… e aí colherás as raízes, cascas e folhas das árvores que eu te indicar» [56] –, traduzindo deste modo todo um conjunto de saberes ancestrais que passa pelo conhecimento de locais e pela identificação de plantas. Assim, há que saber procurar as raízes, folhas e ramos a utilizar, colhê-los no momento próprio e de acordo com preceitos específicos, prepará-los e acondicioná-los em função da sua utilização imediata ou futura.

O conhecimento das propriedades terapêuticas das várias plantas revela-se quer na escolha da parte da planta a utilizar quer na forma como esta virá a ser ministrada ao paciente. Há os que se usam directamente frescos, os que devem ser «cortados em pedaços pequenos, pilados frescos, pulverizado quando seco» [57], os que se secam cuidadosamente e se guardam, inteiros ou já em pó, depois de pilados, e que mais tarde serão misturados com água, gorduras ou óleos na preparação de infusões, xaropes, pastas, pomadas e unguentos que abundam na farmacopeia tradicional. Há ainda os que serão usados em banhos e suadouros, baixando febres e acalmando o corpo, ou em inalações e defumações, purificando o doente e os maus ares que se respiram.

Os receituários de Artur Murimo Mafumo informam detalhadamente sobre todo o processo. Destacam a importância do poder curativo das plantas. Insistem na sua eficácia. Sublinham que, quando usadas em asso-

---

[55] Sensivelmente na mesma época, uma mulher *Ñanga* vanguni usava «chá de raízes de Ka-hluane para as dores de barriga», Peixe, J. dos S. (1962), *Ligeiros apontamentos sobre curandeirice espírita entre o povo ba-tswua*, BSEM, p. 130, enquanto, em Portugal, se usava para o mesmo efeito uma infusão de folhas de diabelha e sementes de marmelo: «… Chorou todo o tempo com dores de barriga enquanto sujava os cueiros que a mulher mudava de duas em duas horas. A avó chegou no início da madrugada, envolta em dois xailes pretos, chamada pelo marido da ama. Trouxe vários potes com plantas e uma lata com sementes de marmelo. Deitou essas sementes, e folhas de diabelha, dentro de um púcaro de barro e juntou-lhe água que antes colocara ao lume. A diarreia desapareceu no princípio da manhã, depois de ele ter bebido litro e meio da infusão feita pela avó», Direitinho, J. R., *op. cit.*, p. 28.

[56] «Relato de um *Ñanga*, do sexo feminino, do grupo étnico Ba-Tsonga», *in* Peixe, J. dos S., *op. cit.*, p. 9.

[57] Batalha, M. M, *op. cit.*, p. 75.

ciação, a ausência de um dos componentes compromete o resultado final e pode pôr em causa a credibilidade de quem procedeu à sua preparação e o prescreveu como remédio [58].

A entrevista com Artur Murimo Mafumo revela a sua forma e processos de actuação no quadro da medicina tradicional, testemunha o reconhecimento de uma ética profissional no exercício das suas funções, destaca a importância da fitoterapia e das práticas mágico-religiosas nos processos de cura e terapia tradicionais, sublinha o papel do *Ñanga* no seio da comunidade.

Mas os seus receituários e prática médica também nos transportam a um mundo de conhecimentos mais amplo e abrangente que traduz, sob a mesma matriz, diferentes formas de organização e adaptação das comunidades, relevando valores, seja em função das suas necessidades e expectativas seja em função do *habitat* natural em que se inserem.

Nesta perspectiva, o espólio do *Ñanga da Matola* constitui um importante e diversificado repositório de informação sobre a problemática da medicina e farmacopeia tradicionais em Moçambique. Mas é também uma chamada de atenção para conhecimentos, comportamentos e procedimentos que, neste âmbito, ultrapassam as fronteiras de Moçambique, encontrando similitudes e réplicas em Portugal e por todo o mundo.

A sua análise e contextualização merece vir a ser enquadrada nas perspectivas actuais de investigação que sobre estas temáticas têm vindo a ser desenvolvidas e onde, de par com outras questões, se re-equaciona o papel dos terapeutas e médicos tradicionais, seja no contexto social actual seja no da prática médica, e se insiste na necessidade da identificação e estudo das várias plantas usadas pelas suas virtudes medicinais [59].

No dealbar de um novo milénio o espólio do *Ñanga da Matola* permite-nos sublinhar a importância de que se revestiu e reveste o conheci-

---

[58] Daí o cuidado extremo com que prepara, por exemplo, a receita, herdada de seu pai, contra as mordeduras de cobras: «a cabeça desta jibóia e o rabo, misturada com cabeças de outras cobras todas que possam arranjar. 1.º põe ao sol a secar depois junta-se tudo numa panela e queima. Quando estiver tudo bem torrado moí; aquele pó deitado num pouco de água é dado ao doente mordido de cobra e vai ao sítio da mordidela, corta com uma navalha e esfrega aquele pó. Aquele pó guarda-o numa cabacinha. O remédio que lhe veio do pai tinha-o acabado. Andava a juntar cabeças de cobra de muitas qualidades para fazer o remédio. Não o tinha feito porque se um doente viesse mordido por uma cobra de que ele não tivesse a cabeça, o remédio não dava nada e o doente irá morrer», *Ñanga da Matola: Instrumental…*, fl. 89v. Para além do processo aqui descrito, existem outros cujo tratamento passa, em primeiro lugar, por levar o doente a vomitar para se libertar do veneno, como refere Zifania Madão, que usa «fel de crocodilo cozinhado com raízes de *chanjawa e nyatimambana*, … (para) dar à pessoa mordida, para beber, uma colher grande ou de sopa. É bom este remédio porque se vomita o veneno todo», *op. cit*.

[59] Para o caso de Moçambique veja-se, entre outros, o recente trabalho de MENESES, M. P. (2000), *Medicina tradicional, biodiversidade e conhecimentos rivais em Moçambique*, Oficina do C.E.S., 150, Coimbra.

mento do meio natural não só para as práticas tradicionais utilizadas pelos curandeiros como também para um quotidiano em que soluções alternativas podem passar pela utilização de ervas, raízes e plantas cujas propriedades e usos perduram ainda na memória de uns e começam a interessar outros que delas não tinham memória.

NOTA: Por ser praticamente impossível a aposição das notas de rodapé n.os 60 e 61 na página seguinte, cujas chamadas se encontram no quadro 1, colocamo-las nesta onde a sua consulta está facilitada. [Nota da Tipografia].

---

[60] Sintomas de *Nhôngua* «… não respira bem, tem tosse, corpo não anda bem, anda um bocadinho frio, vai para comer não dá gosto, doente começa a ficar magro. Toma o remédio e o doente começa a vomitar. Quando acabar de vomitar volta o gosto à comida e pode comer à vontade», *Ñanga da Matola: Remédios*…, fl. 60.

[61] Segundo ALMADA, A. G. de (1930), *Plantas venenosas e medicinais dos indígenas de Moçambique*, Bol. Agro-Pecuário, 1-2:16, os rongas usam uma planta com um nome semelhante – Shimbyati (*Cissampelos parreira L.*) – no tratamento de blenorragia, disenteria, cólica intestinal…

QUADRO 1

Remédios de Artur Murimo Mafumo, *Ñanga da Matota*

(Marracuene, 23-27 de Dezembro de 1955)

Designação do remédio	Descrição / Composição	Utilização	Identificação	Obs
Shinyuke	Pedaço de carvão vegetal	Defumar o cesto com amendoim antes de semear para assegurar uma boa sementeira e colheita		
Manono	Raiz da árvore *Manono* que nasce perto de rios e lagos	Mastiga e cospe sobre o Tinhlolo antes de deitar os ossículos		
Mutsu wá Phirmbulo	Raiz de *Phumlselo*, de cor amarela, que nasce no mato	Provocar vómitos, quando o doente tem *Nhôngua*[60], para limpar o estômago e, a seguir poder comer bem novamente		
Shijalala ou *Shizalala*	Raiz e ramos da árvore *Shizalala*	Manter o poder de invocar o *Chicuembo*		
Mutsu wá Mumgamázi	Raiz da árvore *Mumgamázi*	Cortam-se pedaços pequenos para confeccionar colares que se usam para invocar o *Chicuembo*		
Mafuja iá timpono	Óleo de rícino	Preparação de unguentos	*Ricinus communis L.*	
Nzunzuluka	Raiz da árvore *Nzumzuluka*	Dores de barriga		Guarda-se em cabaça própria que se designa por *N´hunguvana*
Rambu deya nsimba	Osso de simba (gata bravo)	Entra também na composição do *Shirimbyati*		
Shikhumba sha nsimba	Pele de gato bravo	.Entra na composição de *Ku Tyibelela*		
Ku Tyibelela	Remédio composto onde se mistura *Shikhumba sha nsimba e Rambu deya nsimba* com raízes de *Mpêinsha, Nklangula, Manungwane, Shiklumba, Sirimbyati, Sha Ndhlopfu, Nishikhumba, Sha Nsimba*	Defumar / purificar a criança 6 dias depois desta ter nascido		
Shirimbyati ou *Shijimbjati*[61]	Raiz da árvore *Shirimbyati que se mistura* com *Rambu deya nsimba*	Dá-se a água a beber à criança durante 4 meses. Serve também para as crianças pequenas quando tem que viajar. As mães deverão levar sempre este remédio para evitar diarreias	*Helichrysum Kraussii Sch.Bip* (?)	*Cadernos de Saúde* (1981), Maputo, Moçambique. O mesmo que *Xirimbyati*. As raízes usam-se no tratamento de diarreias em crianças
Muhlabakunse	Raiz da árvore *Muhlabakunse* mais gordura e pele de jibóia picada	Defumar o curral e os bois que andam magros		
Remédio contra mordedura de cobra	Mistura de cabeças e rabos de giboía e de todas as variedades possíveis de cobras que se puder arranjar	Tudo reduzido a pó para se aplicar sobre mordedura de cobra		Só resulta se a mordedura for a de uma das cobras que entra na composição do remédio
Mamba	Pedaço de pele de cobra Mamba	Aplica-se sobre braço ou perna deslocada		
Nyokamati	Raiz da árvore *Nyokamati*, espécie de trepadeira			
Manunwelambéna	Folhas da árvore *Manunwelambéna*	Para "cheirar" e espirrar durante o acto de *Kufemba*		
Tsumani		Mistura-se com óleo de rícino para o tratamento da sarna	*Zamioculcas boivinii*	*Cadernos de Saúde* (1981), Maputo, Moçambique.

Fig. 1 **– Artur Murimo Mafumo, *Ñanga da Matola* – Adereços propiciadores do espírito vandau. Marracuene, 1955**
(CPHA MAMft 100/55-56)
Foto de Arquivo do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT

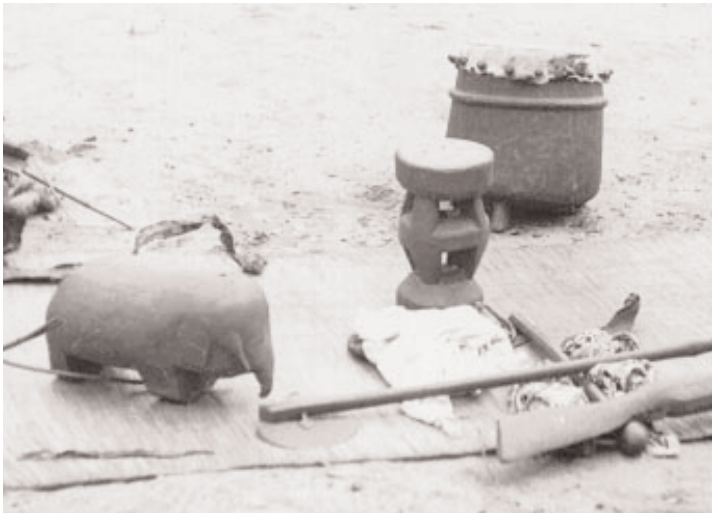


Fig. 2. Artur Murimo Mafumo, *Ñanga da Matola* – Instrumentos vários. Marracuene, 1955
(CPHA MAMft 101/55-56)
Foto de Arquivo do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT

Fig. 3. Banco em forma de elefante – *Ndlopfu*. Marracuene, 1955
(CPHA MAMmt 607/132) Arquivo do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT
Foto de L. Rosário, 2000

Fig. 4. Bolsa e ossículos divinatórios – *Shijava e Tinhlolo*. Marracuene, 1955
(CPHA MAMmt 605/05 e 607/24) Arquivo do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT
Foto de L. Rosário, 2000

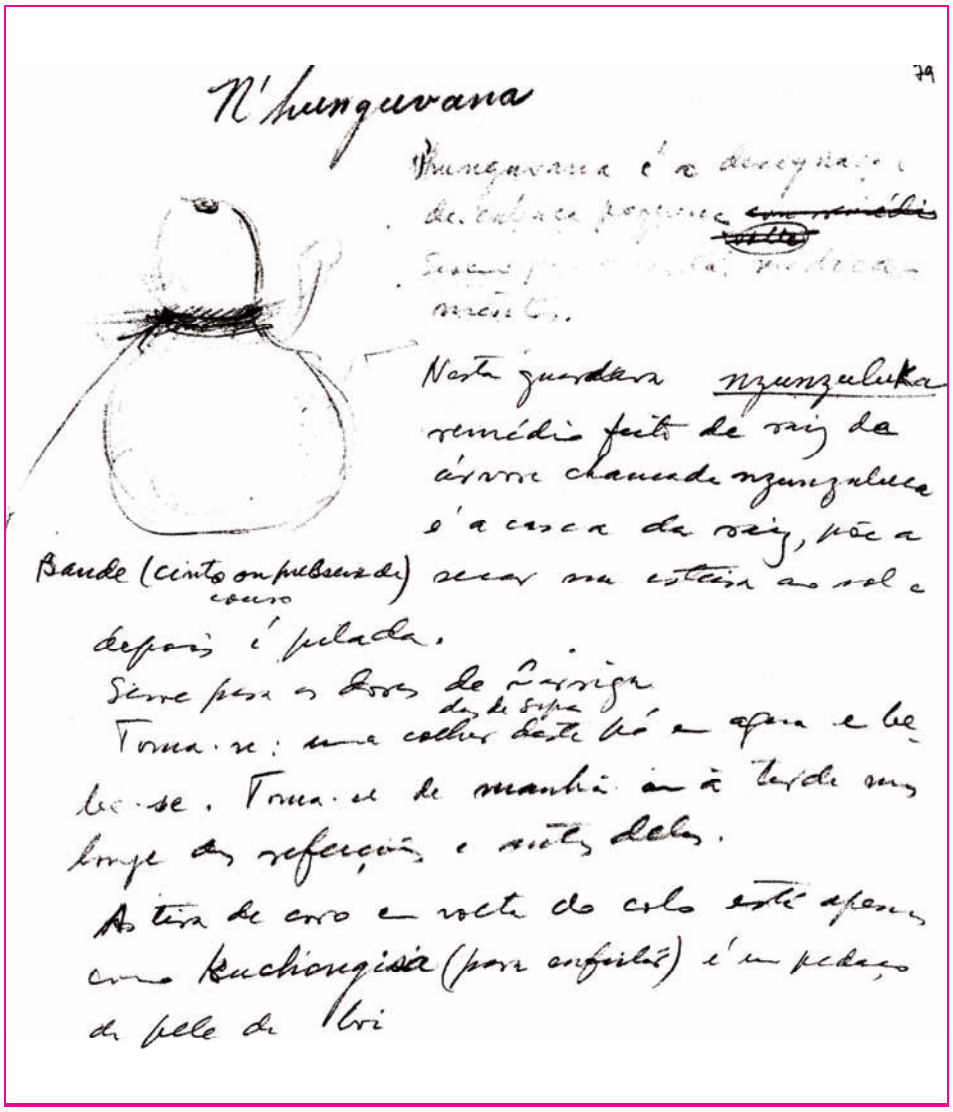


Fig. 5. Cabaça para medicamentos – *N'hunguvana*. Desenho e explicação dos vários componentes da cabaça bem como do remédio – *Nzunzuluka* – que a mesma contém. Marracuene, 1955

(CPHA EspMAM Cx. D3 / 55-56, Capilha A, f. 79)

Ñanga da Matola (1955), Manuscrito do Acervo Documental do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT

Foto de L. Rosário, 2000

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 53-58

ESTRANGEIROS NA ÍNDIA NO TEMPO DE AFONSO DE ALBUQUERQUE: OS ANÓNIMOS

por

ANA MARIA PEREIRA FERREIRA *

A Índia chamou muitos. Aí se construíram fortunas, aí se douraram brasões, aí se intrigou, aí casaram outros, aí, ainda, se perdeu a vida.

Terra cósmica, inclusive no sentido em que existia uma esperança maior, foi nos primeiros anos da descoberta do caminho marítimo, o alimento concreto e ilusório: dos poderosos, que já se inscreveram nos índices da história e da gente de «pequena sorte», os que ficam, na melhor das hipóteses, em rodapé.

Aqueles que o cronista recolhe como conchas. Nada ou quase nada os distingue, nada lhes dá forma, senão o nome, uma nacionalidade aqui e ali, peças de um jogo em que foram peões, xadrez complexo de xeques-mate variados.

É, exactamente, esse traço de anonimato que os une. Nos antípodas dos grandes interesses comerciais, desconhecendo, porventura, os Strozzi ou os Welser que, desde o início, também ferraram o dente no seu quinhão [1], são várias dezenas de bombardeiros e de homens de armas que serviram a empresa de D. Manuel, empresa multinacional nos capitais. Gente que só tinha a perder a vida o que, na época, era bem pouco, porque no Mundo Ocidental Cristão a descrença e a dúvida só serão servidas aristocraticamente quase dois séculos depois.

Para conhecer estes anónimos que fizeram o caminho desde os quatro cantos da Europa, utilizámos as cartas de Afonso de Albuquerque [2].

---

* Professora da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

[1] Veja-se, a título de exemplo, Manuel Nunes DIAS, «Dinâmica dos metais alemães na Rota do Cabo», in *Bartolomeu Dias* e a *sua Época. Actas*, vol. III, Economia e Comércio Marítimo, Porto, 1989, pp. 564-584.

[2] *Cartas de Afonso de Albuquerque*, dir. de Raymundo António de Bulhão PATO, vols. I a VII, Lisboa, 1884-1915.

De 1509 a 1514, o Leão dos Mares da Ásia, como lhe chamou Geneviève Bouchon [3], assinou ordens de pagamento e, também, palavras de louvor.

Se bem contados, o rol inclui cento e quarenta e dois nomes. A haver erro será por defeito e não por excesso, já que as personagens se repetem em vários cenários de guerra e que, por vezes, o mesmo escrivão ou escrivães diferentes utilizam grafias ao sabor do momento [4]. O cruzamento de dados permite, quase sempre, não inflacionar as resultados. As percentagens dizem-se em poucas palavras. Os anónimos são modestos. Cerca de 57%, sendo obviamente estrangeiros, não indicam a origem. Porém, nomes como Anis de Lipre [5], Anes Triquer [6], Henrique de Bramar [7], entre tantos outros, sugerem que o grosso desta coluna procedia da chamada Europa do Norte.

Daí vieram muitos a que se juntou a nacionalidade. Nove holandeses e doze flamengos – 14,8%, quinze alemães 10,6%, de localidades diversas, de Bruges [8], de Antuérpia [9], de Bremen [10], quando para as distinguir não bastava dizer Gilis flamengo [11] ou Clemente alemão [12]. Mas também de Espanha: – 8,4% – provenientes de zonas raianas ou próximas, como a Corunha, Salamanca, Galiza, embora ainda Navarra e Castela estejam representadas [13]. Relevantes os franceses com nove presenças – 6,3% – menos os italianos, corsos e saboianos que, no conjunto, somam cinco indivíduos [14].

Qual o peso destes homens de guerra no cômputo total? Confessamos ter procedido, apenas, a sondagens. Os números parecem, contudo, reveladores. Em Goa, em finais de Dezembro de 1509, para vinte e quatro

---

[3] *Albuquerque le Lion des Mers d'Asie*, Paris, 1992.

[4] São muitos os exemplos. Veja-se o caso de Cornelles de Tollo, bombardeiro em Goa em 6 de Dezembro de 1511 (*C.A.A.*, T. V, Lisboa, 1915, pp. 170-171), referenciado como Corniles de Tollo, em Banastri, em 27 de Novembro de 1512 (*Idem*, T. II, Lisboa, 1898, p. 101). Também, Hermão de Lamden (*Idem*, T. V, pp. 170-171), dito em outro documento, Herman de Lemdem (*Idem*, T. II, p. 101).

[5] *C.A.A.*, T. II, p. 102.

[6] *Idem*, T. V, pp. 170-171.

[7] *Idem*, T. II, p. 101.

[8] Nicolau de Bruges, bombardeiro em Goa (*C.A.A.*, T. V, pp. 408-410).

[9] Miguel Danvers, bombardeiro em Cochim (*Idem*, T. IV, pp. 229-230).

[10] Henrique de Breman, bombardeiro em Banastri (*Idem*, T. II, pp. 102-103).

[11] Gilis Flamengo, bombardeiro em Banastri (*Ibidem*, p. 104).

[12] Clemente Alemão, bombardeiro em Goa (*Idem*, T. V, pp. 408-410).

[13] A título de exemplo, Garcia Fernandes Castelhano, homem de armas em Calecut (*Idem*, T. VI, pp. 119-121); Luis Ortiz de Salamanca, homem de ordenança em Goa (*Ibidem*, pp. 107-115); João de Corunha, bombardeiro em Cochim (*Ibidem*, p. 102); António Navarro, bombardeiro em Goa (*Idem*, T. V, pp. 170-171).

[14] Silvestre Corço era capitão de uma galé grande e servira o rei de França (*Ibidem*, pp. 302-303). João Baptista Corso era grumete da nau «Nazaré» e encontrava-se em Calecut no mês de Agosto de 1514 (*Idem*, T. VI, pp. 119-121).

bombardeiros estrangeiros aparece igual número de portugueses [15]. Nos que foram a Banastri e são pagos em Novembro de 1512, a percentagem é maior: aos vinte e três nacionais, juntaram-se quarenta e dois forasteiros [16].

Enfim, só em Cochim, em 1514, os portugueses estão em maioria [17].

Dados os números, importa tentar alguma aproximação ao homem.

Traindo, de certa forma, o título da comunicação, começamos por alguns que ultrapassaram a fasquia do desconhecimento. É o caso de Corbinelli, o Francisco Corvinel das cartas, italiano e comerciante, que começou por capitanear a nau «Santo Agostinho» em 1510, e em Novembro do mesmo ano é nomeado feitor de Goa onde fica até 1515, voltando depois [18]. Corbinelli não pertence, propriamente, ao grupo e no entanto faz de fronteira entre os que vão pelo pagamento e os que vão pelo serviço ou pelo gosto de aventura. Antes dele, os exemplos são múltiplos, como o caso do barão de Longuy, servindo em África e que D. João II fará conde de Gaza [19].

Mas, ao tempo de Corbinelli, dois outros nomes se destacam: os dos frades alemães, Henrique e João, que, por razões óbvias, não contabilizámos nos números apresentados. Se, em relação ao primeiro, apenas sabemos que deveria receber um cruzado por mês [20], a história de Frei João ficou melhor contada. Em Janeiro de 1511 está em Goa servindo no hospital [21]. A 25 de Outubro do ano seguinte preparava-se para partir e Afonso de Albuquerque escreve ao rei uma carta de recomendação, onde relata parte do seu percurso. Na prosa do governador surge o religioso dividido entre o espiritual e o temporal. Talvez mais servindo o temporal, tendo tomado parte na tomada de Goa e de Malaca e em «todollos feitos depois de sua chegada (…)», de tal modo que lhe rogou que ficasse com ele. Acaba por se tornar seu confessor: «lhe dey sempre comta de meus malles e pecados, e lhe tenho alguum amor e afeiçam». É, pois, com pena que o vê partir e espera que volte [22].

Mais difíceis de apreender, são os outros. A documentação, na sua secura, não ajuda. Com efeito, é plausível que muitos dos bombardeiros e

---

[15] 28 de Dezembro de 1509 (*Idem*, T. IV, pp. 229-230).

[16] *Idem*, T. II, pp. 101-102.

[17] Nas naus temos oito bombardeiros estrangeiros em vinte e cinco e, no Castelo, estavam oito bombardeiros sendo três estrangeiros (*Idem*, T. VI, p. 98).

[18] Cf. Maria Emília Madeira Santos, «O Feitor e a sua Carreira. Alguns casos no Estado Português da Índia», in *Estudos Orientais*, III, *O Ocidente no Oriente através dos Descobrimentos Portugueses*, ed. Instituto Oriental, U.N.L., Lisboa, 1992, pp. 15-22.

[19] Cf. Ana Maria Pereira Ferreira, *Problemas Marítimos entre Portugal a a França na Primeira Metade do Século XVI*, Redondo, 1995, p. 121.

[20] Carta de 1 de Janeiro de 1513 (*C.A.A.*, T. V, p. 248).

[21] Carta de 26 de Janeiro de 1511 para que Francisco Corbinelli lhe dê um fardo de açúcar, dos pequenos, para os doentes do hospital (*Ibidem*, p. 34).

[22] *Idem*, T. I, p. 93.

alguns condestáveis que estavam em Goa tomassem parte na campanha de Banastri. Certos serão louvados, caso de Gilis flamengo, bombardeiro e condestável da «Frol de la Mar», agraciado com trinta cruzados, em nome de sua alteza, «por o servir muito bem de seu officio nestas partes e matar muitos mouros e derrubar o muro de benestarym» [23]. Este Gills já estava, contudo, em 1510 em Cochim [24]. Há na verdade vários casos de longevidade e de mobilidade nestas paragens. O Clemente alemão [25], o Cristóvão alemão [26], ou o João de Sabóia que, servindo em Cochim em 1509, ainda em finais de 1512 está em Goa [27]. Apenas exemplos, aos que acrescentaremos um caso insólito, o de João de França, bombardeiro de mérito e por isso é recompensado [28], que aparece em Abril de 1514 como cozinheiro de Afonso de Albuquerque. Não, não é sobreposição de nomes. Especificamente o Senhor da Guerra indica «bombardeiro, meu cozinheiro» [29]. Talvez já nessa altura algum requinte da cozinha francesa lhe tivesse tocado o paladar.

O que faria esta «Legião Estrangeira» arriscar uma ida tão longa para mergulhar no desconhecido? Em Quinhentos, Georges Buchanan, professor no Colégio das Artes em Coimbra, salientava que fora preciso muito tempo para que a «insaciável sede de ouro» se sobrepusesse ao medo do frio, do calor, dos animais ferozes e dos povos selvagens» [30]. Buchanan era um humanista, um homem das letras. A sua lógica erudita não captou várias outras gradações que fazem parte de uma mentalidade menos formal. Em primeiro lugar, a Índia era um espaço conhecido. As memórias antigas de suas riquezas tornaram-se palpáveis para o homem comum logo após as primeiras viagens. Atenda-se no exemplo de Gonneville [31]. Não é, pois, de estranhar que já na armada de Lopo Soares, entre 1504-1505, este tenha conseguido levar cerca de cinquenta e um estrangeiros [32]. Na verdade, é provável que alguns ou todos se tenham arrependido durante e após os seis meses de mar onde, nas palavras de Pero Fernandes Tinoco, se passavam «dous invernos e dois verões» [33]. Porém, à partida, era, acreditamos, o

---

[23] *Idem*, T. II, p. 104.

[24] *Idem*, T. IV, p. 204.

[25] Cf. *Idem*, T. V, pp. 170-171; T. II, p. 101; T. V, pp. 408-410.

[26] *Ibidem*, pp. 170-171; pp. 408-410; *Idem*, T. II, p. 101.

[27] *Idem*, T. IV, pp. 129-130; *Idem*, T. V, pp. 110-111; *Idem*, T. II, p. 102.

[28] 3 de Dezembro de 1502 (*Idem*, T. V, pp. 272-273).

[29] 8 de Abril de 1514 (*Idem*, T. VI, p. 57).

[30] Citado por R. Hooykaas, Os *Descobrimentos e o Humanismo*, Lisboa, p. 45.

[31] Cf. Ana Maria Pereira Ferreira, *ob. cit*.

[32] Cf. Maria do Rosário S. Themudo Barata, «A 1.ª Viagem de Lopo Soares à Índia (1504-1505). Um termo e um começo», in *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e sua Época. Actas*, vol. III, Porto, 1989, pp. 253-273.

[33] *C.A.A.*, T. II, pp. 335-337. Carta para o Rei. A personagem acompanhou, em 1505, o Vice-Rei D. Francisco de Almeida. A respeito das viagens e seus problemas, para além dos valiosos trabalhos de Artur Teodoro de Matos, veja-se o despretensioso artigo de Elaine

salário que variava entre os quarenta e os vinte reais por dia [34] e, também, essa outra benesse chamada «quintalada» [35]. Acrescente-se a mobilidade comum ao homem desta época, bem espelhada na variada proveniência dos próprios portugueses e o espanto terá de ser mitigado.

Se os motivos do apelo indiano foram múltiplos, incluindo, talvez, excesso de oferta [36], as razões por que a Coroa recorreu a tanta gente de toda a Europa, também merecem algumas linhas.

Poucas, porque vários autores, nomeadamente Luis Filipe Reis Thomaz, demonstraram as especificidades do projecto manuelino [37]. Ora, Afonso de Albuquerque fora «mandado para o Oriente quando o soberano e seus conselheiros pensaram ser a altura oportuna para desencadear o assalto ao bloco islâmico» [38]. Era preciso gente. Repetidamente, aquele o diz lamentando-se. Algumas das suas cartas mostram o desespero de quem precisa de mais e mais braços: «se me vosa alteza mandase os aparelhos, jemte e armas, que cumpre pera ho que mandares fazer, nam metera eu a jemte duas vezes no faguo em malaca, nem em gooa duas vezes, nem os mouros de urmuz nam tiveram a vossa fortaleza, que eu comecey, em seu poder» [39]. Contas feitas, pedia três mil homens e só tinha mil e quinhentos, metade deles «sem proveito» [40].

Neste contexto, as especialistas – fosse qual fosse a origem – seriam sempre bem vindos, atendendo a que quando pela segunda vez chegou à Índia, em 1506, depressa Albuquerque compreendeu a fragilidade de uma estratégia baseada apenas no poder naval e em alianças precárias com os poderes locais [41].

SANCEAU, «Tribulações do viajante nas naus de quinhentos», in *Boletim da Biblioteca Pública de Matosinhos,* n.º 22, Matosinhos, 1978, pp. 17-25.

[34] Há, com efeito, discrepâncias. Tome-se, contudo, um documento de 17 de Julho de 1514, referente a Cochim: João da Câmara, que é condestável, 30 reais por dia; Fernão de Álvares, condestável do Castelo, 40 reais; os bombardeiros da fortaleza, 20 reais e, os das naus, 14 (*C.A.A.*, T. VI, p. 102). No entanto, parece ser usual os bombardeiros receberem 20 reais por dia (*Idem*, T. V, pp. 408-410).

[35] Quintalada, isto é, o transporte gratuito de deterrninada quantidade de mercadorias nas naus do Rei.

[36] O apelo parece ser menor aquando das guerras entre a França e o Império, como sugere a documentação publicada por António Dias FARINHA, *Os Portugueses no Golfo Pérsico* (*1507-1538*). *Contribuição Documental* e *Crítica para a sua história*, Lisboa, 1991. No entanto, trata-se de uma mera hipótese a necessitar de verificação.

[37] Veja-se, nomeadamente, «A Política Oriental de D. Manuel I e suas contra-correntes», in *De Ceuta a Timor,* ed. Difel, Lisboa, 1994, pp. 189-206.

[38] *Ibidem*, p. 197.

[39] *C.A.A.*, T. I, p. 37 (carta IX).

[40] *Ibidem,* p. 40.

[41] Tem interesse sobre estes aspectos o livro de Fernando Gomes PEDROSA, *Afonso de Albuquerque e a Arte da Guerra,* Prémio do Mar 1995, Cascais, 1998.

Concluindo o que é apenas um esboço necessário, «não podemos esquecer o papel das personagens individuais, nem o das circunstâncias específicas, nem negligenciar factores subconscientes ou irracionais tantas vezes relevantes. Afinal, em derradeira análise, a história é feita por homens» [42].

Outras circunstâncias, que antecedem e ultrapassam o curto período cronológico tratado, deram azo a doutrinas e políticas de exclusão. Referimo-nos, obviamente, ao «Mare Clausum» coadjuvado pelo sigilo, fonte de acesas polémicas. A pergunta que fazemos é simples: perante a amostragem, complementada por tantas outras fontes que provam a peneira que foi o Índico e a Índia nesta etapa decisiva, como situar os esquemas teórico-práticos do Estado português? [43] A resposta é, também ela, simples.

O «Mare Clausum» nunca foi proibitivo em termos absolutos. Apenas expressava, quer a estrangeiros quer a nacionais, que só o soberano podia permitir o percurso. Quanto ao sigilo, com tudo o que ele tem de ambíguo, não foi pensado, assim o cremos, para os profissionais da guerra. O perigo de se perder a vantagem da invenção era pensado pela Coroa como um problema de dentro para fora, limitada às coisas do mar. Porém, enquanto mapas e pilotos, mau-grado a repressão e as forças, se volatilizavam pelos principais centros marítimos, outro caudal de conhecimentos se ia arquitectando, fruto da experiência *in loco*, saber tão imprescindível como o desenho da rota.

Dez anos depois qual terá sido a importância deste fundo de experiências anónimas para as viagens programadas pelos financeiros de Além-Pirenéus?

---

[42] Cf. nota 37, p. 206.

[43] Relembro, apenas, o capítulo I sobre o comércio português no Malabar entre 1506-1508, do livro de António Teodoro de Matos, *Na Rota da Índia*, in *Estudos de História da Expansão Portuguesa*, Instituto Cultural de Macau, 1994, pp. 15-58. Vários estrangeiros aí aparecem, incluindo um veneziano que comprou quantidades apreciáveis de pedras preciosas.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 59-76

OS BENS ECLESIÁSTICOS NA ÉPOCA MODERNA. BENEFÍCIOS, PADROADOS E COMENDAS

por

ANTÓNIO MANUEL HESPANHA *

1. Introdução

Nenhum historiador ignora a importância que tinham, na sociedade moderna, os bens eclesiásticos, incluindo aqui seja os bens imóveis seja coisas mais imateriais como benefícios e prebendas. Não apenas por se tratar de uma mole imensa de recursos, como pelo facto de se encontrarem distribuídos, sob múltiplas formas, por toda a sociedade.

Mesmo na época, o regime dos bens eclesiásticos era complicadíssimo. Isso explica – tanto quanto a apetência por eles e os conflitos que isso provocava – a quantidade de litígios existentes acerca deles e, por isso, a abundância e complexidade da doutrina jurídica sobre o assunto.

O regime dos benefícios, dos padroados e das comendas era dos mais discutidos no foro, pois dizia respeito a instituições centrais de redistribuição dos rendimentos da Igreja.

No texto que se segue, procurarei sistematizar e esclarecer esse regime, ilustrando-o com alguns casos extraídos de colecções de jurisprudência da época.

2. Benefícios, padroados e comendas. Regime institucional

De acordo com a tradição que corre na época moderna, o sistema beneficial teria sido introduzido na alta idade média. Nos tempos primitivos, os eclesiásticos (tal como os pobres) teriam sido sustentados directamente pelos fiéis. No séc. V, o Papa S. Simplício (ano 467) teria dividido os bens eclesiásticos em quatro massas: uma destinada aos bispos, outra aos clérigos,

* Professor da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa.

outra aos pobres e outra, finalmente, às despesas de culto («fábrica da Igreja»). A partir daí, os clérigos começam a ser sustentados pela atribuição, em princípio pelos bispos, de bens da Igreja, de cujos rendimentos possam viver decentemente. Esta atribuição de alimentos teria sido feita ou quase quotidianamente, à medida das necessidades concretas do clérigo (*annonnae*, *praebendae*, de *praebeo*, apresentar; esta designação era dada aos alimentos dados aos soldados [1]), ou por concessões precárias de bens, a que se passou a chamar *benefício* [2].

A origem do modelo do benefício está no direito romano tardio, que utilizava a designação para referir a atribuição de bens àqueles que se distinguiam na guerra, quer como prémio quer como incentivo para feitos futuros (cf. C., 11, 59). Interessante é, neste momento, destacar o carácter gratuito e benevolente do benefício, o que o distinguia de qualquer pagamento mercenário (*beneficium est benevola actio gaudium vel honorem tribuens capienti*, Seneca, *De benef.*, 1) [3]. Isto fazia com que o beneficiado ficasse ligado ao concedente por uma relação de gratidão e fidelidade que lhe vedava, nomeadamente, a prática de actos que envolvessem desrespeito, como contrariar a palavra jurada do concedente ou depor contra ele (Amaral, 1740, «Beneficium», n. 54).

Mas, apesar desta componente de precariedade e liberalidade da concessão, a tendência teria sido a de entender progressivamente esta atribuição de rendimentos como um direito patrimonial do tipo do usufruto, doravante integrado perpetuamente no património do beneficiado e, assim, por ele disponível como coisa patrimonial sua.

Nos finais da época moderna, quando já é muito forte a reacção da opinião pública contra esta progressiva patrimonialização das rendas dos eclesiásticos, a doutrina insistirá no carácter por assim dizer público da obrigação de sustentar os clérigos. Sustentação essa que, não podendo já competir directamente à comunidade, como nos tempos primitivos, deveria estar a cargo do soberano [4].

Seja como for, antes de o iluminismo e, mais tarde, o liberalismo terem re-imaginado um sistema novo de retribuição dos eclesiásticos, o sustento destes estava baseado nesta concessão quase patrimonial de rendas, a que se chamou benefício.

---

[1] Em sentido estrito, a *praebenda* ou *canonica portio* é aquela parte que se toma da massa dos bens e proventos dos eclesiásticos e se dá a cada um como parte sua (VALLENSIS, 1632, 442, n. 1); mas que, embora se preste pelos bens da Igreja, não se presta em razão do ofício divino, mas em razão de trabalho temporal.

[2] A primeira referência no C.I.C. reporta-se ao Concílio de Mogúncia (813) (*Decr. Greg.*, III, 48, 1).

[3] TELES, 1693, III, tít. v, «De praebendis et dignitatibus», n. 12.

[4] GMEINEIRI, 1835, II, 90, §§ 62 ss.

De acordo com uma definição comum, o benefício é um direito perpétuo, atribuído por uma autoridade eclesiástica, de receber frutos (rendimentos) de certos bens da Igreja, em virtude de um ministério (ou ofício) sagrado, ao qual esses frutos foram consignados ou anexados.

A perpetuidade do benefício reside no facto de, tanto a concessão dos ofícios como a dos benefícios, ser feita sem qualquer limitação temporal e em firme, não podendo ser retirada arbitrariamente. Por isso é que as concessões temporárias (*v.g.*, enquanto não se der o provimento definitivo, como nas *vigararias*, que são administrações temporais de benefícios, ou enquanto o ofício carecer de certa protecção, como nas *comendas*) não são, rigorosamente, benefícios. Como não o são os ofícios livremente reassumíveis pelos concedentes (como os ofícios dos regulares de ordens monásticas, também chamados *manuais* ou *obedenciais*, justamente porque está na mão do concedente dá-los ou tirá-los livremente; ou os ofícios meramente delegados, como os dos legados papais) [5].

A doutrina da época apresentava dos benefícios diversas classificações, algumas delas prenhes de consequências institucionais.

Os benefícios podiam ser *electivos*, providos por eleição canónica, ou *colativos*, providos por simples doação ou colação. *Maiores* (como os de Papa, arcebispos, bispos, abades) ou *menores* (os restantes). *Curados*, se incluíam a cura de almas (administrar sacramentos e difundir a palavra de Deus, exercer a jurisdição espiritual), ou *não curados*, se não a incluíam (o que se presumia). *Regulares*, atribuídos a membros de uma ordem ou regra monástica, obrigando a uma mais estrita obediência ao superior e livremente dependentes, quanto às funções e quanto ao período de concessão, do arbítrio deste [6]; *seculares*, se atribuídos a clérigos regulares, não sujeitos a regra e militando no século (o que se presumia). *Familiares*, se o seu provimento tem que se verificar no seio de certa família, ou *não familiares*, no caso contrário [7].

O provimento dos benefícios era levado a cabo, nas mais importantes dignidades eclesiásticas (*ecclesiae viduae*: bispos e abades de ordens), por eleição canónica (*i.e.*, respeitadas as normas do direito canónico, nomeadamente quanto à forma de efectuar a eleição e quanto aos requisitos do eleito [8]), a efectuar dentro dos três meses seguintes à vacatura. A eleição podia ser substituída por uma escolha (*compromissum*) por um grupo mais restrito de eleitores (*compromissários*) ou pela nomeação pelo titular do poder secular, como acontecia, para os bispos, em Portugal. Devia ser confirmada pelo titular do direito de nomear o ofício.

---

[5] GMEINEIRI, 1835, II, 92, § 66; VALLENSIS, 1632, III, 5, 1, n. 7.

[6] De facto, os ofícios monacais (ou manuais) são dados e revogados *ad nutum* (à discrição); o conteúdo das suas atribuições também depende em absoluto do concedente, FRAGOSO, II, 854, § 12.

[7] Sobre este tema, v., *v.g.*, BARBOSA, 1632, cap. IV; .; Vallensis, 1632, III, 5, 2, p. 444; mais recentes, GMEINEIRI, 1835, II, 93, §§ 69 ss.; Carneiro, 1869, 121 ss.

[8] Sobre as eleições e os requisitos dos eleitos, v. GMEINEIRI, 1835, II, 104, §§ 88 ss.

Nos restantes ofícios, o provimento era feito por nomeação (ou *colação*), por via de regra, episcopal. Apesar de o Papa ser, como vigário de Cristo, o titular natural do provimento dos ofícios da Igreja, os bispos teriam adquirido, com o decurso do tempo, uma expectativa jurídica (*fundata intentio*) de os poder conceder, embora isto não prejudicasse os direitos papais (Fragoso, 1641, II, 655, ns. 2/5). Daí que, embora ordinariamente coubesse aos bispos a concessão dos ofícios, este direito estava limitado pelos direitos cumulativos de colação que competiam ao Papa. Assim, este era titular de uma *reserva geral* que lhe permitia prover os benefícios que vagassem em certos meses (meses ímpares) ou que vagassem na cúria [9]. Para além de eventuais reservas especiais, no caso de certos benefícios (Gmeineiri, 1835, II, § 127) [10]. Além de que o Papa, como vigário de Cristo e usando de seu poder absoluto, podia prover qualquer benefício, em qualquer circunstância e mês, como também podia privar dele o beneficiado [11].

Por outro lado, o direito de provimento dos bispos podia estar ainda limitado por direitos de apresentação (*i.e.*, de proposta de nomes) que competissem aos eventuais patronos do benefício, nos termos do direito de padroado (v. *infra*).

O direito de padroado [12] – que competia a quem tivesse fundado ou dotado substancialmente uma igreja (*jus patronatus est jus honorificum, onerosum, & utile, alicui competens in ecclesia, pro eo, quo de diocesani consensu eccle siam contraxit, fundavit vel donavit*, Amaral, 1740, n. 1) – incluía, entre outras coisas, o direito de apresentar pessoa idónea para um benefício vago.

Embora a prática anterior fosse diferente e mais permissiva, o Concílio de Trento procurou restringir o direito de padroado, limitando a sua concessão aos casos de fundação ou dotação substancial de uma igreja ou capela. Em todo o caso, continua a admitir-se, embora relutantemente, que o Papa, usando do seu poder absoluto (*i.e.*, superior ao direito), pudesse conceder padroados (*de vi potestatis de camera*) a quem não tivesse fun-

---

[9] Dado que esta reserva prejudicava os direitos dos patronos, havia quem restringisse fortemente o âmbito da reserva pontifícia, não a admitindo nos benefícios em padroado leigo, nos obtidos onerosamente, nos benefícios das ordens militares (cf. Pegas, 1669, XI, ad 2,35, c. 117, 149 ss.). Além de que a reserva pontifícia não existia nos benefícios regulares ou manuais das ordens (cf. Pegas, 1669, XI, ad 2,35, c. 117, ns. 35 e 36).

[10] Nos benefícios de padroado eclesiástico, a Santa Sé gozava de oito meses de reserva, ficando aos padroeiros apenas os meses de Março, Junho, Setembro e Dezembro (*Conc. Tridentini*, sess. 24, cap. 18).

[11] Vallensis, 1632, III, 7, § 2, pp. 451 ss.

[12] Decretum, II, p., C. XVI, Q. VII, c. 33: «O mosteiro ou oratório instituído canonicamente não deve ser tirado do domínio do instituidor contra a sua vontade, devendo-se permitir-lhe que o encomende ao presbítero que quiser para a celebração dos ofícios sagrados, com o consentimento do bispo da diocese.» Cf. também Decretais, III, 38 («De iure patronatus»). Sobre o padroado, v. Osório, 1736; Amaral, 1740, v. «Jus patronatus»; Cabedo, 1603; Fragoso, 1641, II, 689, § 7; Vallensis, 1632, ad III, 38; Gmeineiri, 1835, II, 136 ss.

dado igrejas (Gmeineiri, 1835, p. 139). Simultaneamente, estabelecem-se condições mais rigorosas para a prova do direito de padroado, exigindo documento autêntico ou posse imemorial, com única ressalva dos padroados imperiais ou régios, para os quais se continuavam a admitir todas as provas admitidas em direito [13].

Além do direito de apresentação, o direito de padroado incluía, desde logo, o direito de pedir alimentos, por força das rendas do benefício, no caso de pobreza; mas a avaliação da sua pobreza dependia da «qualidade» do patrono. Embora o Concílio de Trento (sess. XXII, de reformat, cap. ult.) tenha – na sequência de determinações canónicas anteriores (cf. *Decr. Greg.* IX, cap. *extirpandae*, III, 5, 30) – proibido terminantemente os patronos de se intrometerem na percepção dos frutos do benefício, a doutrina segue admitindo, mesmo nos finais do séc. XVII, que os patronos podem receber censos nos limites da igreja fundada (cf. Gmeineiri, 1835, II, p. 138, § 160). No plano simbólico, os patronos têm direito a lugares de destaque na igreja, no coro e nas procissões (*ibid.*).

Estes direitos obrigam o patrono à cura, inspecção e defesa da igreja, para que esta não seja prejudicada nos seus direitos. Em síntese, costumava recitar-se o seguinte brocardo:

Patronos debetur honos, onus, utilitasque;
Praesentet, praesit, defendat, alatur egenus

(deve-se ao patrono a honra, o ónus e a utilidade; apresente, presida, defenda e seja alimentado na miséria). Neste brocardo, destacam-se as caracterís-

---

[13] *Concílio de Trento*, «Padroado», sess. 25, cap. 9: «Assim como não é justo prejudicar os legítimos direitos de padroado e violar as pias vontades dos fiéis quanto à sua instituição, também não é de permitir que, debaixo desta aparência, se coloquem os benefícios da Igreja em servidão, o que muitos fazem de forma impudica. Assim, para que se observe em tudo um equilíbrio devido, o Santo Sínodo reconhece como título do padroado a fundação ou a doação que se demonstre provada por documento autêntico e outras provas requeridas por direito; ou também por múltiplas apresentações por tempo antiquíssimo que exceda a memória dos homens ou de outro modo equivalente, segundo a disposição do direito. No entanto, naquelas pessoas, comunidades ou universidades nas quais aquele direito as mais das vezes costuma ser obtido sobretudo por usurpação, exige-se uma prova mais plena e exacta como título verdadeiro. Nem a posse imemorial lhes valerá senão quando, além de outras coisas necessárias, se provarem apresentações, continuadas, e pelo espaço não inferior a cinquenta anos, e sortidas de efeito. Todos os restantes padroados nos benefícios, tanto seculares como regulares, ou paroquiais, ou dignidades, ou quaisquer outros benefícios, em catedral, ou igreja colegiada, ou privilégios concedidos, tanto com efeito de padroado como qualquer outro direito de nomear, eleger ou apresentar para quando vaguem, são totalmente revogados, sendo tida como nula qualquer posse deles, excepto os padroados sobre igrejas catedrais e outros que pertençam ao imperador ou aos reis ou possuidores de reinos, bem como outras entidades sublimes e príncipes supremos que tenham nos seus domínios direitos imperiais; assim como os concedidos em favor de estudos gerais. Assim, os benefícios são concedidos como livres pelos seus colatores, tendo as provisões destes pleno efeito.»

ticas fundamentais do sistema de direitos e deveres incluídos no padroado. Ou seja, o seu carácter honorífico, oneroso e utilitário. Honorífico, pois encerra certas honras, como a de apresentar o titular do benefício (normalmente o reitor ou capelão da Igreja), a de ter a precedência nos actos de culto (como as procissões, os ofícios, a bênção, etc.), a de ter direito a preces, a cadeira especial na Igreja ou no coro, a ter sepultura em lugar de destaque, etc. (Osório, 1726, res. I, ns. 7/11). Oneroso, porque sobre o patrono recai o ónus de defender a igreja ou capela do seu padroado e de impedir que os seus bens se dilapidem (n. 12). Utilitário, pois o patrono, sua mulher e família têm direito a ser socorridos pelos rendimentos da Igreja se caírem na miséria (n. 14).

Os padroados podiam competir a muitas entidades. Desde comunidades paroquiais ou poderosos locais a entidades eclesiásticas (como sés ou cabidos). A distinção entre padroados leigos e eclesiásticos era a mais importante, decorrendo da origem dos rendimentos com os quais se tinha construído ou dotado da igreja ou da vontade do instituidor leigo no sentido de ser padroeiro o próprio abade da igreja (Cabedo, 1603, n. 11) e era relevante de diversos pontos de vista. Não apenas quanto aos prazos de apresentação (seis meses nos eclesiásticos; quatro meses nos leigos; em ambos os casos, sob pena de devolução ao superior, se não exercido a tempo), mas também no modo de fazer a apresentação. Nos eclesiásticos, o concurso entre os concorrentes era de regra, estando dispensado nos leigos. Estes últimos, por sua vez, tinham regras menos estritas quanto à idoneidade do apresentado (não tinham que abrir concurso, bastava escolher digno, mas não o mais digno) e quanto à sua designação concreta, pois, antes da confirmação do apresentado, podiam mudar a escolha (*Decr. Greg.* IX, III, 38, 24 e 29; Gmeineiri, 1835, II, p. 140, § 163).

Os padroados transmitiam-se, desde logo, por sucessão. Neste plano, não se afastam do direito sucessório normal, não exigindo, designadamente, masculinidade ou progenitura. São inclusivamente divisíveis, quanto aos direitos de percepção de rendas. Naturalmente que a apresentação, em si mesma, é indivisível. Mas, sendo vários os herdeiros titulares do direito de padroado, eles podiam combinar entre si uma forma de gerir o direito de apresentar (por exemplo, por eleição entre os co-titulares ou, o que era mais frequente, pelo exercício alternado) (Gmeineiri, 1835, II, p. 145, § 177). Alguns, podem ser gentilícios ou familiares, não podendo sair de certa família (Amaral, 1740, nota p. 695, col. 1). O patrono pode doar o padroado à igreja de que é patrono que, assim, fica padroeira de si mesma (Amaral, 1740, n. 30).

Para os que consideravam que o padroado era algo de meramente temporal, este podia mesmo ser vendido, sem perigo de simonia [14]. Outros

[14] Tal é a opinião de GMEINEIRI, 1835, II, p. 144, § 173.

exigiam que o patronato estivesse anexo a uma universalidade de bens de natureza temporal, para poder ser assim transaccionado; porque em si mesmo, considerado como prerrogativa de apresentar ofício eclesiástico ou de obter honras numa igreja, seria um direito espiritual (Amaral, 1740, n. 5).

No sentido de manter os ofícios e benefícios livres para serem concedidos, no momento da vacatura, estava proibida a promessa de concessão de ofícios não vagos (*cartas de expectativas*). O Concílio de Trento (sess. 24, *de reform*., cap. 19) ainda sublinhou esta proibição, no âmbito de uma política de ampliação da liberdade de colação que incluía também a introdução de restrições aos direitos de padroado (v. *infra*).

O sistema beneficial baseava-se, como se viu, na conjunção entre um ofício ou função eclesiástica, com a correspondente atribuição de poderes ou jurisdições, e um benefício ou renda.

No plano dos poderes conferidos pelos benefícios, por vezes eles correspondiam a uma certa primazia ou preeminência jurisdicional, nomeadamente nos actos litúrgicos ou capitulares («no coro ou no capítulo»); falava-se, nestes casos, de uma *dignidade*. Em contrapartida, se esta primazia era meramente honorífica, não comportando qualquer jurisdição (*i.e.*, não se unindo a qualquer ofício, como um lugar honorífico no coro, procissões ou sufrágios), falava-se de uma simples *pessoa* (*personatus*). No caso de esta primazia se limitar à percepção de um rendimento, falava-se de uma *prebenda* ou *conezia* [15]. Finalmente, se os poderes conferidos fossem de mera administração, sem jurisdição ou dignidade, como no caso dos sacristães ou porteiros, custódios, tratava-se de um *mero ofício*.

Neste modelo administrativo, ao desempenho de uma função correspondia sempre a percepção de uma renda, de um «benefício». Na verdade, os ofícios eclesiásticos nunca são conferidos sem rendas (sem *titulum* [ou causa de possuir]). A razão seria tanto a justiça («é justo que quem vive para o altar, viva também do altar», Vallensis, 1632, l. 3, tít. 5, § 1, n. 5) como a necessidade de evitar que surjam «clérigos vagos e acéfalos» (Teles, 1693, p. 116, n. 13) [16]. Apesar de paradoxal com a lógica inicial do instituto, a situação inversa de existirem benefícios sem a correspondente função podia verificar-se, nomeadamente por se ter entretanto extinto, permanecendo a titularidade dos rendimentos. Assim, *ofício* e *benefício* passam a constituir sinónimos, designando a mesma coisa, embora sob perspectivas diferentes. Mas, no mundo semântico da administração eclesiástica, a designação de benefício (que remete para uma perspectiva patrimonial) suplanta franca-

---

[15] Falava-se de pensão ou porção a respeito de uma prestação periódica imposta sobre o rendimento de certo benefício pelo titular da sua colação (*i.e.*, por aquele a quem compete prover esse benefício) a favor de uma pessoa eclesiástica ou leiga (cf. Lobão, 1825, 21 ss.). As pensões podiam ser impostas pelo Papa, pelos bispos, pelos grão-mestres das ordens militares e pelos reis (como grão-mestres ou padroeiros). V. Amaral, 1740, v. «Pensio», n. 2 ss.

[16] Se o bispo ordenar clérigos sem titulum tem que lhes prestar alimentos dos seus bens, Teles, 1693, p. 118.

mente a de ofício (que remete para uma perspectiva funcional ou ministerial), embora a lógica institucional hesite entre uma e outra visão.

Por um lado, a ligação essencial do benefício a uma função subjacente, a um *ministerium*, de natureza espiritual, tinha como consequência a obrigatoriedade da residência no lugar do benefício, a fim de poder desempenhar presencialmente as inerentes funções, nomeadamente as que revestissem um carácter de urgência, como a administração da confissão ou da extrema-unção [17]. Daí que ninguém pudesse ter mais do que um benefício, pelo menos se estes fossem entre si incompatíveis [18]. Por outro lado, o facto de algumas das funções subjacentes serem essencialmente espirituais levava à incapacidade dos leigos para serem titulares de certos benefícios anexos a este tipo de funções (Gmeineiri, 1835, II, 92, § 66) [19]. Ainda nesta perspectiva, os rendimentos do benefício deviam servir sempre a função subjacente. Assim, entendia-se os beneficiados aplicar ao seu múnus os frutos do benefício; e que, mesmo os rendimentos supérfluos, deveriam ser consumidos em gastos piedosos (Gmeineiri, 1835, II, p. 164). Também os réditos dos benefícios vagos deveriam permanecer consignados ao benefício, sendo entregues ao sucessor ou gastos em benefício deste; de modo a que os bispos não se pudessem apropriar deles para gastos gerais (Gmeineiri, 1835, II, p. 174). Embora esta perspectiva interessasse também, mesmo de uma óptica puramente patrimonial, aos futuros beneficiados.

Mas a consequência talvez mais notável da lógica ministerial diz respeito aos critérios de selecção dos beneficiados. Aqui, é muito presente a ideia de que o beneficiado não é um mero arrecadador de rendas, mas uma pessoa que, tendo que desempenhar um ministério, tem que ter as qualidades requeridas para tal. Essas qualidades (morais, intelectuais, físicas e de idade [20]) estavam fixadas pelo direito canónico e enfaticamente sublinhadas pelo Concílio de Trento (sess. 24, c. 12) (cf. Amaral, 1740, v. «Beneficium», n. 9). Mas, para além do cumprimento de requisitos absolutos, havia ainda que ponderar os méritos relativos dos potenciais candidatos. Nos ofícios eclesiásticos mais importantes – como os bispos e superiores de ordens religiosas – isto obriga a que o provimento se faça mediante concurso, constando de um exame formal, devendo ser aprovado o melhor (*dignior*).

---

[17] Amaral, 1740, v. «Beneficium», n. 9. Este é um dos grande temas do Concílio de Trento em matéria beneficial: cortar com os abusos de beneficiados ausentes (cf. obrigações do beneficiado: residência assídua, Gmeineiri, 1835, II, 156 § 200; Trento: sess. 23, cap. 1). No entanto, a prática continuou a ser bastante permissiva, admitindo, nomeadamente, a falta de residência nos benefícios sem cura de almas (Amaral, 1740, «Beneficium», n. 63).

[18] Amaral, 1740, v. «Beneficium», n. 17.

[19] Já no caso das simples prebendas (v. *supra*) não milita esta razão, pelo que podem ser auferidas por leigos.

[20] O benefício curado exige 25 anos e ordem clerical; os outros exigem pelo menos 14 anos (Trento, sess. 23, c. 6 de reformat). Sobre os requisitos pessoais para ter benefícios, v. Fragoso, 1641, II, 663, § 2, ns. 4 ss.

No plano dos princípios, isto impediria – segundo alguns, mas não todos – a concessão de benefícios por preferências pessoais, clientelares ou familiares [21]. Nos benefícios inferiores a exigência era menor, havendo quem – embora contra a letra dos decretos de Trento (sess. 24, c. 18) – dispensasse o concurso for-mal, nomeadamente nos benefícios que fossem apresentados por patronos laicos [22]; mas, de qualquer modo, exigia-se que o apresentado fosse digno (embora não o mais digno), em termos de virtude (mais do que em termos de nascimento [23]. Em todo o caso, o princípio de que o ofício eclesiástico tinha uma natureza espiritual, devendo ser exercido pelo mais digno e meritório, e de que a concessão do correspondente benefício era um acto gratuito e liberal fazia com que qualquer motivação interesseira ou qualquer pacto acerca da concessão fossem arguíveis de simonia (*i.e.*, o pecado que consistia na venda de função espiritual). Pelo que os critérios objectivos do mérito sempre foram muito mais exigidos na colação dos benefícios eclesiásticos do que na concessão dos ofícios ou mercês da república.

Em contrapartida, uma visão patrimonialista do benefício tende a considerá-lo como uma mera renda, semelhante a tantas outras, gravando sobre certos bens, existentes no mundo medieval e moderno. E, daí, que se concebesse a existência de benefícios sem ofício subjacente (prebendas ou conezias) ou a venda de benefícios (entendidos como meros réditos temporais, Vallensis, 1632, l. 3, tít. 5, § 1, n. 5) sem perigo de simonia. Admitida a venda (ou a troca), aceitava-se também a renúncia a favor de outrem, embora autorizada pelo colator. Entendendo-se mesmo que este não podia conceder o benefício a outrem (Amaral, 1740, v. «Beneficium», n. 46). Tais renúncias eram muito vulgares.

Numa lógica puramente patrimonial, também se entendia que o concedente do benefício pudesse reservar para si uma porção do rendimento, a título de pensão. Isto foi frequente até ao Concílio de Trento, o qual, seguindo a lógica espiritualista, proibiu estas pensões, a não ser que ficassem votadas a fins também espirituais (como, *v.g.*, a reparação da igreja do padroado) (Gmeineiri, 1835, II, 172 ss.). Mas, mesmo depois, não só se admite que o fundador de uma igreja reserve uma pensão sobre os bens doados (Amaral,

---

[21] Cf. Amaral, 1740, v. «Beneficium», n. 8. Em contrapartida, Baptista (Fragoso, 1641, II, 663, § 2, ns. 4/5) defende que o bispo pode conceder ofícios a seus consanguíneos idóneos, desde que o não faça com escândalo; apenas não lhes pode conceder os ofícios renunciados em suas mãos por outrem, n. 2.

[22] No padroado real português, a apresentação precedia exame e informação, normalmente tirada pelo deão da capela real (Cabedo, 1601, c. 19, n. 1 [p. 69]).

[23] Discute a questão de se nos ofícios seculares ou eclesiásticos são de preferir os nobres, Teles, 1693, p. 167, n. 4 (não são de preferir os nobres pois não é a nobreza do nascimento mas das virtudes e da vida honesta que tornam o servidor grato e idóneo para Deus; para o governo da Igreja devem ser eleitos não os nobres pela carne mas os humildes e pobres, n. 4); apoia-se em S. Tomás, *De regim. principum.*, lib. 4, cap. 15.

1740, «Pensio», n. 6), como se mantém-se a prática de, em certos benefícios, se exigir, no momento da confirmação, o pagamento de uma soma equivalente a metade do rendimento anual (*meia anata*). Daí que, perante a generalidade da prática, a doutrina prefira fixar limites às pensões, estabelecendo a regra de que estas não deviam ser de tal modo graves que o beneficiário não se pudesse sustentar comodamente, observando os preceitos de uma vida honesta e da hospitalidade; em geral, a pensão não deveria exceder a terça parte dos frutos do benefício (Amaral, 1740, «Pensio», ns. 8/9).

Uma forma especial de atribuição de benefícios era a comenda. Em rigor, não se tratava de uma concessão de benefício, mas apenas da sua «encomendação» (ou entrega como que em depósito) [24] temporária a alguém, que o deve proteger e curar, entregando-o, quando isso lhe for pedido, ao concedente, e pondo os frutos à disposição do benefício (Vallensis, 1632, p. 462).

O alemão Justus Henning Boehmer [25] descreve assim a origem da instituição: «Nos tempos primitivos não era possível pôr logo à frente das igrejas um pastor idóneo; entretanto, para evitar todos os incómodos que normalmente nascem da anarquia, costumava-se encomendar e cometer a igreja vaga a alguém probo que, como tutor ou procurador, se encarregasse de boa fé dos actos a ela relativos. Este não era pastor da igreja e só era nomeado por certo tempo» (sec. 8, cap. 2, n. 25). E prossegue, dando conta das críticas que os protestantes dirigiam a todas estas formas de transferência para leigos das funções e rendas da Igreja, «pouco a pouco, esta instituição degenerou em rapina, verificando-se uma reacção contra ela [...] obrigando-se os bispos a, no prazo de um ano, proverem as igrejas ou a substituir o comendador [...]. Mas hoje estas comendas (ou *beneficia commendatae*) justificam-se mais pelos réditos que dão do que pelo bem da cura de almas» (sec. 8, cap. 2, ns. 25/27).

Solorzano Pereira [26], que trata longamente da instituição da *encomienda*, pela qual se distribuíram aos colonizadores as terras das Américas, define ainda a comenda como o recebimento de «alguma coisa em guarda ou depósito, amparo e protecção» (Pereira, 1972, III, 1,1). Mas também já lhe acrescenta a outra dimensão patrimonial, mais próxima da realidade prática da época, ao defini-la como o «direito de perceber o tributos dos índios, conferido por mercê» (III, cap. 3, 2 ss.). Na verdade, como refere, estas nomeações «não davam nem conferiam título algum ao que servia o benefício, só o constituindo como seu depositário, guardador ou administrador por certo tempo e por causa de evidente utilidade da Igreja; mas com a faculdade de que pudesse gozar e dispor dos frutos, como se fosse um beneficiado» (IV, cap. 15, 5 ss.).

---

[24] *Commendare* é depositar, l. commendare, D. 50, 16.

[25] *Ius parochiale ad fundamenta genuina ius ecclesiasticum protestantium*, Hallae, 1721.

[26] Juan Solorzano PEREIRA, *Politica indiana*, Madrid, Bib. de autores españoles, 1972.

Em Portugal [27], a comenda é definida como um «benefício de coisa imóvel, retida a propriedade no concedente, de modo a que o usufruto passe para o aceitante em virtude da fidelidade deste» (Carvalho, 1693, II, p. 10, n. 7). Discutia-se a sua natureza beneficial, sendo dominante a opinião de que não se tratava de benefícios eclesiásticos, já que o múnus que estava subjacente à percepção de frutos nada tinha de espiritual, consistindo na obrigação de fazer a guerra aos infiéis (Carvalho, 1693, I, en. 2, ns. 18 ss.). Era aos párocos das igrejas da comenda que competiam todas as funções espirituais, para o que lhes era atribuída uma certa pensão (ou «cota») extraída dos frutos e rendimentos da comenda, de que os comendadores eram meros administradores (*ibid.*, n. 22).

Estavam atribuídos em comendas os benefícios, jurisdições e rendas das ordens militares. Com a integração dos mestrados das Ordens na Coroa, esta torna-se padroeira destas comendas [28]. O rei, como mestre, apresenta a comenda (que não é um benefício) e o comendador apresenta um vigário perpétuo ou reitor que provê os benefícios [29]. Aí, os comendadores repartiam com os curas (ou vigários perpétuos) os réditos eclesiásticos, de acordo com os disposto na carta de concessão (Osório, 1726, p. 90, n. 2). Frequentemente, os comendadores tinham os frutos das igrejas e os vigários as suas porções (Amaral, 1740, v. «Beneficium», n. 11).

Em Espanha, foi este, além disso, o sistema de distribuição das terras das Américas pelos colonos. O comendador foi originariamente um encarregado temporário da administração de um território, com a percepção dos respectivos tributos e as jurisdições espiritual e secular correspondentes, enquanto não se provessem definitivamente os respectivos ofícios. Mas esta ideia de precariedade foi-se obliterando progressivamente.

3. O caso do curato de Santa Maria de Vouzela, da Ordem de Malta

O benefício curado de Santa Maria de Vouzela vagou por morte em Outubro de 1663 [mês do Papa]. Matias de Araújo Bahia obteve-o por concurso do Ordinário. No entanto, o Bailio de Leça, da Ordem de S. João de Jerusalém, que tinha direito de padroado no mesmo benefício, apresentou Manuel de Sousa. Este foi chamado a juízo [pelo Procurador da Mitra] para apresentar as cartas apostólicas [*i.e.*, de nomeação pontifícia], tendo o juiz

---

[27] Sobre o regime das comendas em Portugal, v. Carvalho, 1693.

[28] V. lista das comendas de Cristo do padroado da coroa («as cinquenta comendas do padroado»), em Cabedo, 1603, cap. 18, n. 1 (p. 66).

[29] Cabedo, 1603, cap. 18, ns. 2 a 5; Bento Cardoso Osório diz que «os reitores das igrejas do padroado real, nas quais foram constituídas comendas, continuam a apresentar os curas e demais benefícios, como antes» (Osório, 1726, p. 91, n. 1; p. 106, n. 4). V. diploma sobre a repartição das apresentações dos benefícios das comendas e seus rendimentos entre comendadores e reitores em Osório, 1726, p. 93.

[delegado do Tribunal da Nunciatura] revogado a sua posse do ofício, já iniciada [por faltarem ao possuidor as cartas pontifícias de nomeação, assumindo, portanto, a competência papal para a nomeação]. O Senado da Relação [de Braga], por via de recurso a ele dirigido pela Mesa da Ordem [por não reconhecer a existência de uma reserva pontifícia neste ofício] que […], declarou injustas as sentenças do dito juiz [dando razão ao recurso do apresentado pelo Bailio] [30].

Toda a questão está em saber se a apresentação deste benefício está reservada à Santa Sé, nos seus meses, ou se esta reserva nunca vale, por se tratar de um benefício de Ordem Militar (*ibid*., n. 32).

Esta questão liga-se à natureza do ofício conexo com o benefício, pois era claro que os ofícios regulares, manuais [31] ou amovíveis não estavam reservados (n. 32). Discutível era, porém, se isto valia também para os ofícios perpétuos da Ordem. Segundo uma opinião, a Ordem podia apresentar, sem reserva pontifícia, benefícios manuais, relacionados com o múnus específico da Ordem, e amovíveis *ad nutum*. Mas já não gozava dessa isenção no que respeita aos benefícios perpétuos (ns. 35 e 36). A opinião de Pegas é, contudo, diferente e oposta (cf. n. 156, p. 210) [32].

A sentença final do recurso para ela interposto da sentença da Relação Arquiepiscopal de Braga foi a seguinte.

«O benefício da Igreja de Santa Maria de Souzelas vagou em Outubro, que é um dos meses reservados [à Santa Sé]; o provimento dele pertence à Sé Apostólica, pela regra oitava da Chancelaria [Apostólica]. Quanto mais que desde o ano de 1566, está a Mitra daquele Arcebispado de posse de pôr em concurso o dito benefício, sem embargo dos privilégios que por parte daquela religião [de Malta] se alegam, pois [estes] falam nos benefícios regulares e manuais, como são as preceptorias e vigararias unidas às comendas, nas quais a Religião tem dízimos e rendas e se costumam dar aos clérigos de hábito dela […]. Nada do que tem [do que ocorre] no benefício da contenda, pois se não mostra que em tempo algum fosse servido por clérigos regulares, antes por seculares do hábito de S. Pedro, nem menos ser unido às comendas, nem que a Religião tenha nele frutos […]. Nem obstam as cláusulas, e derrogações dos ditos privilégios [*i.e.*, dos privilégios de Inocêncio VIII relativos aos benefícios das Ordens], pois a dita regra oitava tira e suspende com exuberantíssimas cláusulas e derrogações os efeitos de todos e quaisquer privilégios, de sorte que não tenham lugar, nem vigor contra a reserva geral dos benefícios [a favor da cúria] nos oito meses reservados […]. Julgamos e declaramos o título que o apresentado pelo Venerando Bailio tem no dito benefício por ilegítimo e não canónico, e não

---

[30] PEGAS, 1669, XI, ad 2,35, c. 117, n. 31.

[31] A *manualitas* consiste na obediência devida pelos regulares (n. 34).

[32] Para um outro conflito deste tipo entre a Ordem de Avis e o Arcebispo de Évora, cf. *ibid*., n. 102.

pertencer por esta razão à Religião o direito de apresentar no dito benefício, e mandamos que sejam conservados em sua posse a Santa Sé Apostólica, e o Senhor Arcebispo de o proverem por concurso na forma da dita regra oitava e do Sagrado Concílio Tridentino […], Lisboa, 27.02.1677.» (*Ibid.*, n. 29.)

A tese que faz vencimento é, portanto, a de que o benefício curado da Igreja era do padroado compreendido numa comenda da Ordem de Malta, mas funcionalmente autónomo dela, já que visava a cura de almas e não a missão de protecção e administração que competia ao comendador. E não, consequentemente, um ofício regular ou manual, parte integrante da mesma comenda, relativo às funções que o comendador devia desempenhar.

Em todo o caso, a opinião dominante era a de que, depois da união das Ordens à Coroa, os reis de Portugal ficaram com o direito de, como patronos, apresentar os benefícios e as comendas que se compreendem nas coisas eclesiásticas das ordens (priorados, comendas, benefícios e capelanias), (*ibid.*, n. 71). Pelo que, em virtude deste padroado régio, estes benefícios ficariam isentos de reserva pontifícia (*ibid.*, ns. 72, 125 a 130, 151). Tanto mais que os bens que são unidos à Coroa (como os mestrados das ordens), ganhariam a natureza de bens da Coroa, pois esta seria mais forte do que a sua anterior natureza (n. 118, p. 203) [33].

4. O caso da Comenda de Santa Maria de Pereiro

Embargos de Diogo Soares [neto de Diogo Soares] e João Alvares Soares e Miguel Soares e Vasconcelos a um alvará de D. Afonso VI que dava a comenda de Santa Maria de Pereiro ao Marquês de Cascais [34].

«Mostra-se pelos embargantes contra o embargado ter El Rei de Espanha, ainda que católico, injusto possuidor deste Reino, no tempo que o governava, feito mercê a Diogo Soares da Comenda de Santa Maria de Pereiro em 4 vidas mais, efectivas e de livre nomeação, além da sua [alv. 14.11.1636] […]. Defende-se o embargado [Marquês de Cascais, genro do Marquês de Marialva], dizendo que o Marquês de Marialva fora comendador da sobredita comenda, por mercê do Senhor Rei D. Afonso VI, o qual lhe concedeu em duas vidas mais, e dando-a depois em dote ao embargado, que por mercê do dito Senhor fora sub-rogado na mesma vida do Marquês seu sogro […].»

Descrição do caso. Diogo Soares, Secretário do Conselho de Portugal em Madrid, constitui um morgado com os bens que tem da Coroa e Ordens, incluindo a comenda de Santa Maria de Pereiro (cf. p. 134, n. 270). Nomeia nas quatro vidas que tem nesta comenda Lucas Soares, que instituíra como

---

[33] Em todo o caso, existe, noutros contextos, a opinião exactamente contrária, de que os bens da coroa, quando doados à Igreja, perderiam a sua primeira natureza.

[34] Manuel Alvares Pegas, *Tractatus de exclusione, inclusione, successione & erectione maioratus*, Ulyssipone, 1685, I, 116 ss.

administrador do morgado e seus sucessores de acordo com o pacto de instituição do mesmo morgado e, depois das quatro vidas, os sucessores destes segundo a Lei Mental (p. 134, n. 270). Depois da Restauração, Diogo Soares fica em Espanha. A comenda é dada, por D. Afonso VI, ao Marquês de Marialva, que a dá de dote a seu genro, o Marquês de Cascais. Depois da paz de 1668, cujas condições estipulavam o retorno dos bens confiscados ou perdidos por causa da guerra aos seus anteriores titulares, os herdeiros de Diogo Soares – que, no entanto, se disputam entre si acerca de quem tem o melhor título de herdeiro – reclamam do Marquês de Cascais a comenda de Santa Maria.

A primeira decisão (Doutor Jerónimo Vaz Vieira, Juiz dos Cavaleiros [?], 8.7.1680, p. 119) é favorável a Diogo Soares, cuja posição é patrocinada por Pegas.

As questões incidentais que se levantam são:

(a) A da legitimidade da concessão feita a Diogo Soares por um rei tirano.

(b) A do alcance da reintegração dos bens nos seus originários titulares estabelecida pelo tratado de paz de 1668.

(c) A da legitimidade da constituição de um morgado com bens da Coroa ou das ordens. As questões que aqui se levantavam eram: (i) a da compatibilização do carácter vinculado (na descendência do instituidor) dos bens do morgado com o carácter precário da concessão dos bens da Coroa e (ii) a da eventual contradição entre as regras de sucessão de bens da Coroa estabelecida pela Lei Mental e as contidas no título de instituição do morgado. Quanto à primeira questão, a saída era exigir a autorização de constituição de morgado por parte do rei ou mestre, que valeria como confirmação prévia das sucessões futuras e dispensa das normas sucessórias da Lei Mental (p. 147, n. 332) [35].

Mas a questão principal, pelo menos do ponto de vista que aqui mais interessa, é a de saber se uma comenda pode ser concedida por mais do que uma vida, já que isso equivaleria à concessão de cartas de expectativa, proibidas nos ofícios e benefícios eclesiásticos (mas não nos ofícios seculares, de que se davam alvarás de lembrança) (cf. p. 131, ns. 292 a 312). Se triunfasse este ponto de vista, logo a primeira vida a mais seria ilegítima, ficando a comenda vaga e podendo ser concedida de novo a outrem. Se não triunfasse, a sucessão das nomeações feita por Diogo Soares seria válida, de modo que a comenda não estaria vaga no momento da sua concessão ao Marquês

[35] «Nos bens da coroa, se o Príncipe os concede para um morgado, ficam vinculados e regulam-se pelas vocações do morgado» (cf. IV, ad I, 50, gl. 1, p. 192, n. 12 ss.). Ou se a doação foi feita a alguém e seus filhos fora da Lei Mental em perpétuo, pode fazer-se um vínculo de tais bens», PEGAS, 1669, *ibid.*, p. 151.

de Marialva. E, como a concessão de benefícios não vagos é nula, nula seria esta última doação. A posição que faz vencimento é a de que as comendas não são benefícios eclesiásticos, pelo que não se lhes aplica a regra da proibição de expectativas, que aliás era corrente conceder em Portugal, justamente sob esta forma de concessão em vidas (ns. 294/295/312). A justificação avançada para o carácter não beneficial das comendas é a de que os comendadores se limitam a perceber frutos separados do benefício, não sendo por isso beneficiados, mas administradores ou depositários do benefício («os comendadores só gozam dos frutos temporais, que se separam dos benefícios nelas incluídas, os quais são governados por clérigos, a quem somente compete o título espiritual», n. 295) [36].

A sentença definitiva é dada a favor do Marquês de Cascais (p. 146), com o fundamento de que «os Senhores Reis destes Reinos como Mestres das Ordens não podem validamente dar vidas nas Comendas, nem expectativas a elas, por se regularem na opinião de direito por benefícios eclesiásticos, nos quais são proibidas e reprovadas as expectativas e futuras sucessões pelos Sagrados Cânones, em que o Mestre não pode dispensar por ser Prelado inferior ao Sumo Pontífice» (p. 146, n. 331).

5. O caso da Comenda de Sousa, da Ordem de Santiago [37]

«Como se refere no privilégio papal, [o padroado da Igreja de Sousa] era do Mosteiro de S. Miguel, da Ordem de S. Bento, e em vida do dito João de Sousa, foi transformada em comenda de S. Tiago, de modo que depois da morte deste voltasse à Ordem de S. Bento e ao dito mosteiro […]. E depois disto, por constituição de Xisto IV, foi determinado que, depois da morte de D. João de Sousa, D. Afonso V obtivesse a dita preceptoria ou comenda [agora perpetuamente incorporada na Ordem de Santiago], sendo concedido a este rei que ficasse aos seus sucessores e dos outros reis apresentar para a dita comenda pessoa idónea [38] […]. E assim, [antes que a comenda fosse incorporada nos bens da Coroa], o rei doou este padroado e direito de

---

[36] A questão da natureza beneficial ou não das comendas é objecto de larga controvérsia nos finais do séc. XVII, conforme se pode ver em CARVALHO, 1693, enucl. 2 e 5. O autor inclinava-se para a opinião negativa, fundado principalmente (i) no facto de que os comendadores não tinham qualquer múnus espiritual e (ii) na existência de um costume inveterado de atribuir expectativas das comendas (v. exs. em CARVALHO, 1693, I, pp. 357 ss.). Mas, em contrapartida, existiam também determinações explícitas em contrário, quer em diplomas papais quer em decisões da Mesa da Consciência e Ordens, *v.g.*, em 8.9.1574: «nula toda a promessa de comenda, ainda que seja com a declaração, que haverá efeito, sendo hábil a pessoa a quem se prometeu, e assim é nula a tença em defeito de comenda» (CARVALHO, 1693, en. 2, n. 4).

[37] PEGAS, XI, 1669, ad 2,35, c. 117, n. 1 ss.

[38] Ou seja, o rei e sucessores ficaram com o direito de padroado, com direito a apresentar o comendador.

apresentação para a dita comenda ao dito João de Sousa e seus herdeiros em perpétuo [39], doação confirmada por Inocêncio VIII, o qual, por cautela, reservou perpetuamente para o Mestre o direito de padroado e apresentação de pessoa idónea para a dita preceptoria» [40] (n. 5) [41].

A Comenda de Sousa era, portanto, uma Comenda da Ordem de Santiago, em direito de propriedade, por privilégio dos Papas, com a terra e toda a jurisdição temporal e alguns outros bens (n. 4) [42]. Os reis de Portugal tinham o padroado da comenda, podendo apresentar comendador, o qual, enquanto patrono da Igreja de Sousa, apresentaria os seus benefícios, salvo reserva cumulativa do Mestre de Santiago. Uma vez doada a comenda a D. João de Sousa, este ficou sub-rogado nos direitos do rei doador. Com a incorporação do Mestrado de Santiago na Coroa, o rei passa a gozar da reserva cumulativa que competia ao Mestre. Há, portanto, que distinguir aqui: (i) o direito de apresentação do comendador, que compete a João de Sousa e seus sucessores; (ii) o direito eminente do Mestre (rei) de nomear comendador na falta ou dilação da apresentação; (iii) o direito de apresentação dos benefícios da Igreja de Sousa, de que era titular o comendador [43].

A primeira questão que surge refere-se à devolução sucessória. Enquanto que uns dos litigantes pretendiam que a devolução se fazia por linha primogenitural, como nos bens da Coroa, outros defendiam a devolução sucessória comum, como nos padroados e, outros, finalmente, a inexistência de devolução sucessória, como nos benefícios. Tudo dependia, então, da natureza que prevalecesse no objecto da concessão (bem da Coroa, padroado, benefício). Ora neste caso, existem três dignidades distintas: a de patrono da comenda, na titularidade da família dos Sousas, em que se sucede por via sucessória; a dignidade de comendador, em que se é investido por apresentação do patrono, confirmada pelo Mestre (rei); os benefícios do padroado da

---

[39] Que, assim, ficaram patronos da comenda.

[40] Trata-se de uma reserva cumulativa e não privativa, podendo o Mestre de Santiago prover a comenda na falta ou dilação da apresentação do patrono (cf. n. 5).

[41] «[…] consta que sendo comendador do Mosteiro e Igreja de Sousa, João de Sousa, a que chamarão o Romanisco, em sua vida somente, a fez o Summo Pontífice comenda in perpetuum e concedeu o direito de padorado dela ao senhor rei D. Afonso V, para ele e para seus sucessores, e o mesmo senhor, antes que este padroado se incorporasse na Coroa, o transferio e fez doação dele ao dito João de Sousa, para ele e seusherdeiros e sucessores, jure hereditario, assim como pelo Papa lhe fora concedido, ordenando que os Senhores Reis seus sucessores lhe nam puzessem a isso dúvida, porquanto demitia de si antes de ser património real, e se incorporar na Coroa».

[42] «Na qual não só há dízimos, que foram da Igreja, mas bens próprios, e aquella villa, e jurisdição, que os Senhores Reis deste Reino de seu património secular, e da Coroa lhe doaram», p. 211, col 1.

[43] Note-se que, nas comendas, o Papa não goza da reserva pontifícia. De facto, «as comendas e benefícios das Ordens não costumam devolver-se ao ordinário, nem ao Papa, mesmo que os benefícios vaguem na Cúria; existe uma bula e privilégio de Inocêncio VIII, segundo o qual não se aceitam provisões apostólicas para o provimento das comendas, pelo que a sua provisão nunca fica reservada ao Pontífice, mas sim ao Mestre e patrono», PEGAS, *ibid.*, n. 21.

comenda, em que se é provido por apresentação do comendador. De qualquer modo, como a comenda foi doada a João de Sousa antes da sua incorporação nos bens da Coroa (neste caso, no padroado real), transferia-se por direito hereditário comum e não por primogenitura, como os bens da Coroa, devendo manter-se nos herdeiros até que estes faltassem de todo ou dela fossem privados por delito; só então retornando à Ordem (*ibid.*, ns. 2/3) [44].

Eis uma das opiniões. «Neste processo [sobre a Comenda de Sousa] não se litiga sobre bens da coroa, nem de tal qualidade que se haja de suceder neles, e devolver-se a sucessão […] como em bens vinculados, mas trata-se de uma comenda, que se deve reputar por benefício eclesiástico, e na qual se não pode entrar sem os legítimos e canónicos títulos de apresentação do padroeiro, e confirmação do mestre da Ordem, a que a dita comenda pertence […] do que se convence inevitavelmente não poder entrar nesta comenda quem não for apresentado pelos sucessores de João de Sousa o Romanisco, e confirmado pelo mestre da Ordem, porque isto importa ao direito de padroado e o declaram expressamente as palavras da concessão. Mostra-se que nesta forma se foram sucedendo os comendadores que houve depois do dito João de Sousa, como se vê de seis nomeações, e apresentações: a primeira de André Freire [comendador], nomeado por seu pai João Freire [patrono da comenda], e confirmado por El Rei como Mestre; a segunda de João de Sousa [comendador], apresentado por falecimento de Manuel Freire [comendador anterior] por D. Mécia de Sousa, e D. Guiomar de Sousa, padroeiras [da comenda] […]; a terceira, de Manuel Freire [comendador], apresentado por D. Francisca de Sousa [padroeira] […]; a quarta, de João Freire [comendador], coadjutor de seu pai Manuel Freire [comendador anterior], confirmada pelo Sumo Pontífice [45]; a quinta por Manuel de Sousa [comendador], apresentado por D. Francisca, D. Cecília, filhas e herdeiras de João de Sousa [padroeiras] […]. O Autor, Alexandre de Sousa [comendador], apresentado por D. Francisca e D. Ursula, religiosas do mosteiro de Jesus de Aveiro, como padroeiras e descendentes do primeiro dito adquirente João de Sousa, e mais próximas um grau no parentesco com o último possuidor Diogo Freire [do direito de padroado sobre a comenda] que o opoente Conde de Miranda (…) As religiosas não são ilegítimas e, conforme a direito, capazes de apresentar, sem que lhe obste a disposição da Lei Mental, que dispõem que os padroados da coroa andem em uma só pessoa, e no filho varão masculino, porque como fica considerado este padroado não é da coroa, e foi dado antes de se incorporar nela, e ficou sendo hereditário, e

---

[44] Segundo uma outra opinião, constante do processo, «estes bens, por uma vez que foram doados à Igreja, perderão a natureza de bens da Coroa, e não ficam sujeitos à Lei Mental», n. 160, p. 212, col 1.

[45] Trata-se, aparentemente, de uma colação abusiva e conflitual com a anterior, pois não se verifica a apresentação pelo patrono, além de que o Papa não dispunha de reserva nos benefícios das Ordens Militares.

podem suceder nele as fémeas, e se divide o direito de apresentação por todos os parentes, que estão em igual grau [46] […]. O que visto com o mais que dos autos consta, omitindo outros fundamentos menos substanciais, revogam a sentença embargada, e julgam a apresentação feita na pessoa do Autor Alexandre de Sousa por legítima e bem feita, e que se lhe deve a confirmação da comenda de que se trata, e suas pertenças […], Lisboa, 19.08.1653.»

6. Bibliografia

Amaral (1740), António Cardoso do, *Liber utilissimus judicibus et advocatis*, Conimbricae, 1740, 2 vols. (ed. orig. 1610).

Bernhard (1990), Jean *et al*., *L'époque de la réforme et du concile de Trente*, t. xiv de G. Le Bras e Jean Gaudemet, *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, Paris, Cujas, 1990, 346 377

Cabedo (1603), Jorge de, *De patronatibus ecclesiarum regiae coronae Lusitaniae*, Ulyssipone, 1603.

Carvalho (1693), Lourenço Pires de, *Enucleationes ordinum militarium* […], Ulyssipone, 1693.

Fragoso (1641), Baptista, *Regimen reipublicae christianae*, Collonia Allobrogum, 1641-1652, 3 vols.

Gmeineiri (1835) Xav, *Institutiones iuris ecclesiastici*, Conimbricae, 1835.

Mendo (1693), Ancreas, *De ordinibus militaribus, disquisitiones canonicae*, Lugduni, 1668.

Noronha (1641), Carlos de, *Allegação de direito em favor da exempção das Ordens militares, e cavalleiros dellas*, Lisboa, 1641.

Osório (1726), Bento Cardoso, *Praxis de patronatu regio, & saeculari*, Ulyssipone, 1726.

Pegas (1669), Manuel Alvares, *Commentaria ad Ordinationes Regni Portugalliae*, Ulyssipone 1669-1703, 12 tomos + 2.

Teles (1693), Manuel Gonçalves, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum decretalium*, Lugduni, 1693, III, tít. v, «De praebendis et dignitatibus», pp. 115 ss.

Vallensis (1632), Andrea (del Vaulx, Andrea), *Paratitla sive summaria et methodica explicatio decretalium*, Lovaii, 1632 (maxime, l. 3, tit. 5, § 1 [»De praebendis et dignitatibus»]).

[46] Usando dele, ou por votos ou por turno.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 77-99

DAMÃO: A MISERICÓRDIA E A CIDADE ATRAVÉS DAS PLANTAS E DA DOCUMENTAÇÃO

por

CARLA ALFERES PINTO *

Completam-se agora cem anos sobre a data em que António Francisco Moniz iniciou a publicação da sua monografia em 4 volumes sobre a cidade e território de Damão. Desde então, muitas foram as alterações políticas, históricas, sociais e económicas vividas naquele pacato território; naturalmente maiores nestes últimos 100 anos do que nos 300 anteriores de presença portuguesa.

No entanto, como já então, não têm sido muitos os estudos produzidos sobre esta tão interessante cidade. Com efeito, na introdução do 1.º volume do seu *Noticias e Documentos para a História de Damão, Antiga Provincia do Norte*, queixava-se o autor da inexistência de uma publicação que abordasse o tema que então se propunha, o que muita estranheza lhe causava, face ao crescente interesse que as outras cidades portuguesas na Índia de então suscitavam.

A monografia de Moniz é ainda hoje a base fundamental para os estudos sobre a antiga cidade portuguesa da costa do Guzarate, nomeadamente porque esta não voltou a ser alvo de um trabalho autónomo ou parcial que ultrapassasse a informação e documentação fornecida pelo autor damanense. Uma das razões para a exiguidade dos capítulos (e repetição da informação) e para a ausência de novos estudos no que diz respeito a Damão, é a inexistência (não catalogação e difícil acesso, mais provavelmente) de documentação escrita sobre a cidade. Este aspecto torna-se ainda mais

---

* Bolseira da Fundação Oriente e investigadora do Centro de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. O tema desenvolvido neste artigo faz parte do projecto de investigação sobre *As Misericórdias na Índia Portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, patrocinado pela Fundação Oriente, sob a orientação do Professor Doutor Rafael Moreira.

visível quando o objecto de estudo é a Misericórdia, incidindo na sua vertente artística, e não assistencial ou social [1].

A fundação de Misericórdias, acompanhando a instalação das comunidades de portugueses nas áreas de expansão, era uma constante quase inevitável, independentemente da importância ou riqueza das praças conquistadas (e até do tempo que permaneciam efectivamente sob o jugo português), fazendo juz à anedota publicada por Ferreira Martins num dos seus estudos segundo a qual: «Quando dois portugueses se encontravam davam um abraço, quando eram três faziam uma pândega, se se encontravam quatro fundavam uma Misericórdia.»

Damão não foi excepção, e embora desconheçamos as datas originais ou até qual o verdadeiro alcance da expressão «Misericórdia» – se se trata de uma igreja, de um equipamento assistencial, de uma casa da Misericórdia [2] – na documentação escrita ou iconográfica, esta instituição acompanhou desde cedo os sucessos e angústias da praça portuguesa.

As dúvidas e incertezas sobre a Misericórdia são, portanto, em maior número, que os dados concretos. A este facto não é alheia alguma especificidade da história damanense: para começar, o porquê e a forma como a cidade foi conquistada e depois o papel económico e social que desempenhava no conjunto do Estado Português da Índia. Com efeito, acompanhada por várias peripécias e episódios diplomático-militares, Damão foi primeiro cedida – pelo reino de Cambaia em 1534 –, e depois ocupada – por D. Constantino de Bragança a 2 de Fevereiro de 1559, dia de Nossa Senhora da Purificação [3] – para garantir a segurança de Baçaim e do comércio para Norte. Nem assim a paz se instalou no território e a cidade foi, ao longo dos anos, alvo de ataques e tentativas de conquista por parte dos diferentes poderes autóctones [4].

---

[1] Veja-se a este propósito o recente estudo de Isabel dos Guimarães Sá sobre as Misericórdias no Império Português onde, não obstante a quantidade de documentação citada e trabalhada, Damão não vem sequer mencionada nos quadros. SÁ, *As Misericórdias no Império Português (1500-1800)*, 2000, p. 103. Esta autora tem vindo a produzir uma série de trabalhos que muito contribuem para o entendimento da instituição Misericórdia no Oriente: SÁ, Isabel dos Guimarães, 1997 – *Quando o rico se faz pobre:* «Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800», Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, pp. 149-211; 1998, «As Misericórdias», in *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 1, pp. 360-368, e vol. 2, pp. 350-360 (direcção de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri).

[2] Sobre este assunto e as suas implicações veja-se MOREIRA, *As Misericórdias: um património artístico da humanidade*, 2000, pp. 134-164.

[3] Que deu o nome à cidade: Cidade de Nossa Senhora da Purificação de Damão. MONIZ, *Notícias e Documentos para a História de Damão, Antiga Província do Norte*, 1900-1917, vol. 2, p. 58. Quase 500 anos depois o dia 2 de Fevereiro continua a ser a data da grande festa de Damão.

[4] MONIZ, *Notícias e Documentos…*, 1900-1917, vol. 1, pp. 11-29; LEÃO, *A Província do Norte do Estado da Índia*, 1996, pp. 116-120; CHOUKROUN, *Damão: A Fortaleza e o seu Distrito*, 1999, pp. 124-137.

Os portugueses instalaram-se então junto à primitiva fortaleza muçulmana onde D. Constantino de Bragança mandou consagrar a mesquita e aí celebrar a primeira missa no novo território sob dominação portuguesa. Esta ficou a cargo da única pessoa «capaz» em toda a expedição, o jesuíta D. Gonçalo da Silveira que recebeu, também, espaço para a construção da primeira igreja e colégio da praça. Na fortaleza ficou igualmente reservado o local de residência do governador e a sua capela, a feitoria e a cadeia.

Quando de regresso a Goa deixou Diogo de Noronha como governador da cidade, o vice-rei havia lançado os fundamentos da administração pública e económica, estabelecendo um corpo de funcionários e o governo, criando a alfândega e aforando as terras em redor da praça. Lançou, assim, as bases daquele que viria a ser o principal papel da cidade: abastecer géneros às restantes praças portuguesas na Índia, mas principalmente garantir «ao Estado rendas fixas – de origem fundiária – que lhe permitissem sustentar regularmente a administração, independentemente dos sempre aleatórios lucros do comércio» [5].

D. Constantino de Bragança deixou também os planos para a construção da nova cidade.

Um dos aspectos determinantes para a construção desta nova cidade foi a edificação de uma muralha, que logo em 1559, e sob a enorme pressão exercida pelos Abissínios que tinham sido expulsos da sua fortaleza, se mandou erguer sob a forma de paliçadas [6] e que iria (pelo moroso processo de construção) servir como espelho das dificuldades que a cidade desde cedo viveu e (depois de substituída por panos de pedra) condicionar o crescimento e vivência de Damão Grande [7].

Com efeito, vinte e dois anos mais tarde, em 1581, aquando do famoso cerco de seis meses à cidade e que granjeou fama de coragem e valentia aos habitantes de Damão, esta era ainda descrita como «aberta em muitos lados» [8]. Até cerca de 1611, são vários os documentos de origem real que, por um lado, ordenam a mobilização de todos os pedreiros da região para a construção do muro e, por outro, criam mecanismos financeiros – impostos ou parte do lucro no comércio de viagens – no sentido de completar tão urgente desígnio [9].

---

[5] THOMAZ, *De Ceuta a Timor*, 1994, p. 215.

[6] CHOUKROUN, *Damão: A Fortaleza e o seu Distrito*, 1999, p. 134. Em 1565 é esta, ainda, a descrição que Diogo do Couto nos dá na VIII *Década*, no capítulo IV.

[7] Sobre as origens das designações Damão Grande e Damão Pequeno veja-se *Os Espaços de um Império: Catálogo*, 1999, p. 147. Sobre as definições e implicações dos conceitos de «território» e de «cidade portuguesa» veja-se ROSSA, *Cidades Indo-Portuguesas*, 1997, pp. 16-30. Damão Grande (a sul e muralhada) distingue-se de Damão Pequeno (pré-existente que se estende para Norte por trás do Forte de São Jerónimo). Neste artigo, «Damão» denomina a praça ou Damão Grande salvo referência explícita.

[8] CHOUKROUN, *Damão: A Fortaleza e o seu Distrito*, 1999, p. 134.

[9] RIVARA, *Archivo Portuguez-Oriental*, 1992, fasc. 3, doc. 105 e doc. 78; *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, pp. 212-217, ver também as pp. 218-225.

No entanto, este arrasta-se gerando conflitos entre os poderes civil e militar da cidade e os jesuítas, então encarregados da guarda e administração do dinheiro para a construção da fortaleza e que, por volta de 1605, foram acusados de lentidão e má gestão na sua tarefa.

Em 1582 na descrição feita no *Livro das Cidades…*, o autor refere não só os já conhecidos impostos cobrados para a construção da muralha como que esta teria sido começada havia pouco:

> «He lugar raso sem muro nem cerca alguma. Sómente tem huma fortaleza pequena antigua que foy dos Mouros com quatro baluartes em que pousa o capitão e de poucos annos a esta parte se começou a cercar toda a cidade em roda com muitos baluartes á custa de huma imposição que se pós nas mercadorias de hum por cento, e nos mãtimentos que saem para fora, e correse com esta forteficação com muita breuidade per ordem da camara da cidade.» [10]

Em 1610, data da mais antiga planta desta praça que se conhece, Manuel Godinho de Herédia apresenta já os dez baluartes que caracterizam a fortaleza, mas um deles não tem o desenho ainda bem definido [11]. Aliás, o autor como que nos apresenta as duas soluções possíveis para o ângulo que trata, à imagem da forma dos restantes baluartes. Esta planta permite-nos ainda perceber mais duas coisas: que a cidade é planeada com a construção da muralha seguindo uma malha ortogonal e racionalizada [12] e que a Misericórdia ocupava já o seu quarteirão, sendo das poucas construções não militares aqui nomeadas; é designada pela letra «P», isto é, o quarteirão mais próximo da torre oeste da primitiva fortaleza muçulmana.

A referência documental mais antiga que temos sobre a Misericórdia de Damão diz respeito ao *Regimento das Fortalezas*, de 6 de Abril de 1566 (f.º 129), onze anos depois da ocupação da cidade. Este texto dá-nos também a primeira pista concreta sobre a natureza da Misericórdia damanense; diz-nos o cronista que:

> «A caza da st.ª Mya da dita Cidade […] Pera a despeza do hospital delrrey meu sor. da dita fortz.ª se dara […] por mez p.ª a cura dos doentes

---

[10] *Livro das Cidades, e Fortalezas, qve a Coroa de Portvgal tem nas Partes da India, e das Capitanias, e mais Cargos qve Nelas ha, e da Importancia Delles*, edição de Francisco Paulo Mendes da Luz, 1960, Centro de Estudos Ultramarinos, ff.º 26-26 v.º

[11] «Plantas das Praças das Conquistas de Portugal Feytas por ordem de Ruy Lourenço de Tavora Vizorey da India. Por Manoel Godinho de Eredia Cosmographo em 610». O atlas original está hoje na secção de estampas da Biblioteca do Rio de Janeiro com a cota 3-1-33. Este exemplar está reproduzido fotograficamente no Arquivo Histórico Militar com a seguinte cota: 3.ª Divisão, 47.ª secção, n.º 3730, AV2. Esta planta corresponde ao n.º 552 do livro de Luís da Silveira, 1957, *Ensaio de Iconografia das Cidades Portuguesas do Ultramar*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, vol. III, p. 340 (a partir desta nota este título será indicado como Silveira, 1957, vol. III).

[12] Sobre este assunto veja-se o trabalho criterioso e sistematizador de Rossa, *Cidades Indo-Portuguesas*, 1997, pp. 78-79.

> e sua comedia delles, en pera pagamto. do fizico, e sorurgião, e botica, e outros officiaes, e servidores da caza, o qual o feitor da dita fortz.ª o hira entregando ao Prouedor, e Irmãos da casa da Sancta Mya da dita Cidade como administradores do dito hospital.» [13]

Ou seja, existiria uma «casa», provavelmente a provedoria anexa à igreja e um hospital administrado pela Misericórdia. Estes dados mostram a vitalidade da instituição, que respondia às necessidades dos seus habitantes portugueses, apesar das carências de ordem financeira que desde cedo se fizeram sentir. A sua fundação ter-se-á, pois, dado pouco após 1560.

O vice-reinado de D. Antão de Noronha (1564-1568) foi fértil em acontecimentos determinantes para a história de Damão. Começou então o processo de concessão dos mesmos privilégios da cidade de Évora, continuado pelo vice-rei D. Luís de Ataíde (1576-1581) e confirmados em 1611 por Carta Régia [14]. Foi também D. Antão de Noronha quem deu Regimento à fortaleza e quem regulamentou o serviço militar dos foreiros da cidade, obrigando-os a «deterem armas, e caualos arabios» para pronta defesa da cidade sempre que necessário [15]. Esta característica é uma das chaves para o sucesso na defesa e manutenção da cidade durante os primeiros anos de domínio português, face aos constantes ataques dos povos vizinhos. Será também um dos exemplos apresentados para justificar a perda de importância da cidade quando a decadência se começava a instalar serena mas perenemente [16].

A planta seguinte que apresenta a praça é também da autoria de Herédia, tendo sido publicada em 1666 na *Ásia Portuguesa* de Manuel de Faria e Sousa [17]. Essa gravura data de cerca de 1620 e retoma as cartas com fortalezas anteriores, ainda que a qualidade das mesmas seja desigual, nomeadamente no caso da imagem de Damão que se apresenta demasiado esquemática e crua, alterando o ponto da tomada de vista e não mantendo as hesitações no desenho dos baluartes, sem que a definição das formas da fortaleza ganhe muito com isso face à quase puerilidade do desenho. Disto é exemplo, mais uma vez, o quarteirão da Misericórdia, cujo nome está grosseiramente gravado num dos blocos incaracteristicamente representados através da frontaria de uma série de casas, e que nos revela a sua posição dentro

---

[13] *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, p. 306.

[14] Pato, *Documentos Remettidos da Índia…*, 1880-1885, vol. II, p. 28; *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, p. 6.

[15] *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, p. 210.

[16] De que o documento transcrito in *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, p. 226 dá conta em data tão recuada quanto 1615, 56 anos após a posse da cidade. Ver também pp. 230-234.

[17] «Plantaforma de la Fortaleza de Daman», no *Livro de Plantaformas das Fortalezas da Índia*, com 22 plantas e que se guarda no Forte de São Julião da Barra. Corresponde ao n.º 556 de Silveira, 1957, vol. III, p. 341.

da estrutura urbana: à sombra da antiga fortaleza muçulmana adaptada a Palácio do Governador, mostrando a proximidade da irmandade com o poder civil.

Em 1614 – em pleno período de luta com os mongóis –, o engenheiro-militar Júlio Simão iniciou a construção do Forte de São Jerónimo na outra margem do rio Damangangá [18] com o objectivo de completar a defesa da cidade e da foz do rio. Estes trabalhos prolongam-se por treze anos, como indica a inscrição colocada do lado esquerdo da porta; em 1635 os baluartes da praça ainda não estavam terminados. «Nesta data, estando em construção o de São Francisco Xavier, muito perto do rio, foi preciso escavar por baixo para substituir a areia – que não tinha consistência para suportar as paredes – por terra. Na mesma ocasião, tomou-se a decisão de cavar um fosso em redor da cidade.» [19]

Uma carta de 14 de Fevereiro de 1615 escrita em Lisboa pelo arcebispo Dom Estevão de Faro, dá-nos conta dos confrontos de poder em torno dos gastos com as obras da fortaleza, em termos que permitem datar a construção ou ampliação da Misericórdia:

> «Per carta de vinta [sic] quatro de dezembro de seiscentos e treze dizeis que mandei applicar pera as obras da fortaleza de Damão oito mil pardaus, com os quaes e as imposições que aquella cidade poz sobre si, se continuava com ellas; e que succedendo a jornada que o viso-rey Dom Martim Afonso de Castro fez ao Sul, por respeito de se poder aviar pera ella, e haver falta de rendimento n'aquelle Estado, suspendeu o pagamento dos ditos oito mil pardaus; e como aquella cidade viu que lhe não acudia com elles, houve que podiam tambem deixar de o fazer com a imposição, entendendo que pois lhe faltavam com este dinheiro, que era contrato para ambas as partes o cumprir, trataram em outras obras do bem publico da cidade, como foi a casa da Misericordia, e ajuda que deram pera as de alguns conventos e egreja matriz, […]» [20]

Em 1632, o vice-rei Conde de Linhares recebeu um pedido do rei Filipe III de Portugal para que lhe enviasse as descrições das várias fortalezas e locais do Estado da Índia. António Bocarro é então encarregado da tarefa que terminou por volta de 1635 e que foi completada com uma série de plantas

---

[18] Na documentação portuguesa o rio é normalmente nomeado Sandalcalo. O autor da monografia sobre Damão apresenta uma explicação para tal facto e introduz um outro nome: «O rio que banha Damão tem o mesmo nome que a cidade: "Foi Pedro Paulo Pinto, natural de Candolim de Goa, tenente e secretário do prefeito Peres, quando êste esteve refugiado em Damão, que primeiro deu o nome Sandalcállo ao rio de Damão"», MONIZ, *Notícias e Documentos* …, 1900-1917, vol. 1, p. 12 e p. 12, nota 1.

[19] CHOUKROUN, *Damão: A Fortaleza e o seu Distrito*, 1999, p. 134; BOCARRO, *O Livro das Plantas de Todas as Fortalezas, Cidades e Povoações do Estado da Índia Oriental*, 1992, vol. 2, p. 85.

[20] *In* PATO, *Documentos Remettidos da Índia…*, 1880-1885, vol. 3, p. 213.

pintadas por Pedro Barreto de Resende [21]. No referido texto Bocarro dá-nos a descreve a muralha, mencionando que os muros e/ou os baluartes ainda não estavam todos concluídos.

Mais à frente confirma os dados que o *Livro* de 1582 já nos fornecera, esclarecendo as dúvidas sobre o edifício a que correspondia a Santa Casa:

> «E, no tocante ao eccleziastico, […] ha…, huma Igreja de Sancta Caza da Mizericordia, com seus capelões…»

– pormenorizando as receitas da Casa da Misericórdia e do Hospital que esta regia –

> «Pagão-ce em cada hum anno a Sancta Caza de Mizericordia desta cidade seiscentos pardaos de larins da moeda corrente desta cidade o pardao, a rezão de sincoenta pardaos por mes, da valia de des candis de arros, pera esmolas de veuvas e pobres dezemparados. Pagão-ce em cada hum anno a dita Sancta Caza da Mizericordia mil cento vinte e oito pardaos e dous larins da dita moeda corrente, da ordinaria do Hospital Real.» [22]

Quanto às plantas de Damão, verifica-se que estas são demasiado esquemáticas, como se o autor as tivesse feito através da descrição escrita ou oral acentuando a fortaleza de origem muçulmana no centro e a divisão racional dos quarteirões, a largura das ruas que se cruzam em linhas paralelas e perpendiculares, os edifícios religiosos mais emblemáticos, mas sem rigor cartográfico ou sequer iconográfico, como é notório no exemplar de Évora que apresenta onze baluartes ao invés dos dez que o texto descreve e as plantas até então conhecidas mostravam.

Ainda com estas mesmas características, existe na Biblioteca do Paço de Vila Viçosa – Fundação da Casa de Bragança uma série de desenhos aguarelados onde o desenho da praça de Damão repete o «erro» do original de Évora [23].

---

[21] *Livro das Plantas de todas as Fortalezas Cidades e Povoações do Estado da India Oriental*. Desta obra fizeram-se duas vias: uma está actualmente na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, N.º Inv. CXV-2-1 (com 48 plantas publicadas no vol. 4 in Bocarro, António, 1992 que corresponde ao n.º 510 de Silveira, 1957, vol. III, p. 340) e a outra, na Biblioteca Nacional de Paris (publicadas a p/b in *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2). A partir destes livros, foram feitas cópias ou adaptações: é o caso do exemplar da Biblioteca Nacional de Madrid feito por João Teixeira Albernaz I; o dos Arquivos Governamentais de Ceilão, por um autor de identidade ainda desconhecida; o Atlas de 1663, da Biblioteca da Ajuda, com plantas de João Nunes Tinoco; um exemplar de 1646, no Museu Britânico de Londres.

[22] Bocarro, *O Livro das Plantas de todas as Fortalezas…*, 1992, vol. 2, p. 87 e p. 90.

[23] *Livro das Plantas das Fortalezas, Cidades e Povoações do Estado da India Oriental*, 1633-c. 1641 com a cota: Cód. n.º 1471. Corresponde ao N.º 555 de Silveira, 1957, vol. III, pp. 340-341. Publicado *in* Luís da Silveira, 1991, *Livro das plantas das fortalezas das cidades e povoações da Índia Oriental*, Lisboa, IICT.

Por fim, o Atlas do cosmógrafo-mor do Reino, António de Mariz Carneiro, e que se baseou também no trabalho de 1635 de Pedro Barreto de Resende para fazer o seu *Livro das Plantas*, usando provavelmente o exemplar de Évora como modelo, uma vez que coloca onze baluartes na muralha de Damão [24], e copiando ou resumindo as palavras originais de Bocarro nos pequenos textos com que acompanha os desenhos. Estes últimos sofreram algumas variantes que nada devem à realidade, mas sim ao gosto ou propósitos do autor: uma peça de artilharia nos baluartes, uma bandeira nos mastros das praças, igrejas mais altas e casas em maior quantidade [25].

Neste género de plantas, a Misericórdia (ou qualquer outra instituição) não aparece salientada nem mencionada através de uma legenda ou de um ícone, pelo que pouco ajuda a perceber o desenvolvimento ou funcionamento da Santa Casa.

Este tipo de «omissão» verifica-se também na documentação escrita. Disto é exemplo o relato de Manuel Godinho, padre jesuíta que parte a caminho da Índia em 1655 e que, não obstante o interesse da descrição e acutilância das observações na sua *Relação*, não faz qualquer menção à Igreja da Misericórdia nas suas parcas referências a Damão:

> «Duas são as igrejas paroquiais, a Sé e outra [26]; quatro religiões – a de S. Domingos, a de S. Agostinho, a de S. António e da Companhia, cujo reitor é administrador das obras da fortaleza.» [27]

Só voltamos a ter notícias da mesma em 1673 quando o francês Claude Dellon, homem viajado e habituado ao exotismo e luxo asiáticos, passa pela cidade de Damão e a descreve da seguinte forma, salientando a Igreja da Misericórdia:

> «Daman… elle est petite, mais forte et propre; les rues en sont droits, on ne les pave point, afin de marcher plus commodement pendant les pluyes. Toutes les maisons sont bien bâties et les Eglises extremement parées, surtout la Paroisse et la Chapelle de la Misericordie.» [28]

---

[24] *Descripçam da Fortaleza de Sofala, e das mais da India com uma Rellaçam das religiões todas, que há no mesmo Estado, pelo Cosmografo Mor Antonio de Mariz Carneiro*, 1639, cujo original se encontra na Biblioteca Nacional de Lisboa com a cota Cód. Ilu. 149. Está publicado *in* António de Mariz Carneiro, *Descrição da Fortaleza de Sofala e das Mais da Índia*, 1990, Lisboa, Fundação Oriente (edição fac-similada do códice n.º 149 da Biblioteca Nacional de Lisboa. Nota introdutória de Pedro Dias). Corresponde ao N.º 554 de Silveira, 1957, vol. III, p. 340.

[25] Carneiro, *Descrição da Fortaleza de Sofala e das Mais da Índia*, 1990, p. 12.

[26] O autor referir-se-ia, provavelmente, a Nossa Senhora dos Remédios: «Antes, como hoje, Damão esteve sempre, eclesiasticamente, dividido em 3 paróquias: Sé Matriz, da invocação do Bom Jesus (Praça), de N. S. dos Remédios (Damão Grande) e de N. S. do Mar (Damão Pequeno)», Figueiredo, *Damão*, 1947, n.º 10, p. 346.

[27] Cit. in Figueiredo, *Damão*, 1947, n.º 9, pp. 310 e 313.

[28] Cit. in *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, p. 3.

Também datadas de finais do século XVII existe uma série de cartas régias que nos dão conta da actividade da Misericórdia de Damão: no primeiro documento datado de 22 de Dezembro de 1694, o rei estende às Misericórdias da costa do Industão as mercês concedidas às órfãs do Recolhimento de Nossa Senhora da Serra de Goa:

> «Hey por bem de declarar que as [órfãs] poderão prover [as mercês] não só das Feytorias, mas tambem de outras capitanias conforme a qualidade de suas pessoas excepto as capitanias de Chaul, Baçãy, Mombaça, Dio, Damão, Mousabique e Capitão da cidade de Goa e daquy para baxo as mayores se não dottarão com ellas se não as orphãs de mayor suposição e com esta declaração mando se cumpra..» [29]

e no segundo, uma carta régia de 20 de Fevereiro de 1688 [30], o hospital da fortaleza – que a documentação nos diz estar até então sob gestão da Misericórdia [31] – é confiado aos religiosos de São João de Deus. Contudo, estes só se estabelecem na fortaleza em 1695:

> «Em 14. de Março de 695. do gouerno do Conde de Villa Verde quando foy vizitar as terras do Norte, entregou a Casa de Santa Misericordia ao Reverendo Padre Comissario geral Frei Luis da Cunha por ordem do dito Conde Vice Rey o Hospital da Praça de Damão com a roupa, e mais consernente a elle. As rendas que tem o dito Hospital são mil e dusentos reis por anno que Sua Magestade sempre deo ainda quando a dita casa de Santa Misericordia administraua, acrecentando na mesma forma que em Dio, huma praça, e quartel de soldado a Cada Relligiozo que por todos são tres athe quatro, e pello dito Hospital estar em sitio pouco conueniente, e ter huma // Capella muy limitada se mudou junto a Sé para junto ao Pellourinho, […]» [32]

São várias as questões que a leitura deste documento nos suscita. Ficamos a saber que o hospital da Misericórdia de Damão se situava junto à Sé e que o novo se muda para o Pelourinho e que teria pelo menos uma capela interior, de dimensões reduzidas e, provavelmente, muito pobre, uma vez que o documento não salienta objectos artísticos ou alfaias litúrgicas.

---

[29] *In* MONIZ, *Notícias e Documentos…*, 1900-1917, vol. 2, p. 11.

[30] *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, p. 410.

[31] Veja-se como mais um exemplo o resumo do documento publicado in *Documentos Remetidos da Índia…*, 2000, p. 17: «Em carta de 16 de Março de 1623, o Rei tratava da queixa do provedor da Misericórdia de Damão contra o vice-rei conde de Redondo, por este ter nomeado o escrivão do hospital (o que já fizera o governador Fernão de Albuquerque), cabendo tal decisão, por contrato, à mesma Misericórdia. O Rei relembrou o assunto, ordenando a sua rápida resolução (fl. 15, n.º 8).» Lisboa, 1 de Março de 1625, do «Livro das Monções», n.º 21.

[32] *Rellação…*, Lisboa, Biblioteca Nacional, Cód. 177, ff.º 372-372 v.º Para mais informações sobre o novo hospital ver *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, pp. 410-411.

Ficamos também a saber que, por volta de 1688, a Misericórdia de Damão deixara de ser capaz de acorrer às necessidades hospitalares da cidade, e a pressão da Ordem de São João para aí se instalar era tal que lhe foi confiado um equipamento pré-existente [33]. Com efeito, é o próprio documento que no-lo atesta ao descrever como muito precário o estado do hospital; e depois, por esta altura, já as dificuldades financeiras da fortaleza eram inúmeras e a cobrança das rendas da Misericórdia ou a contribuição dos irmãos deveria ser diminuta.

É, contudo, outro documento – sem o ónus do relato panegírico – que nos dá uma versão mais avisada do que realmente se terá passado:

> «Porquanto os Religiosos de São João de Deos me pedirão que querião asistir no hospital desta cidade para nelle exercitarem a sua profissão assistindo os enfermos e ser o dito Hospital mantido com as rendas que sua Magestade lhe tem aplicado e por parte da Mesa da Misericórdia que até agora o administraua não se pos duuida algua a se dar o dito Hospital aos ditos Religiozos e ser assym conveniente ao seruiço de sua Magestade ordeno ao Provedor da Misericórdia mande emtregar o dito Hospital com tudo aquillo que lhe pertençer aos ditos Religioens tomando delles conta de tudo o de que lhe fizer entrega Damão 14 de Março/ de 1695 Rubrica do Senhor Conde ViceRey. […] e por as rendas não serem suficientes para abranzerem a sustentação dos ditos Religiosos ordeno ao Feitor desta cidade pague a cada hum dos ditos Religiosos huma Praca de soldado na mesma forma que faz o pagamento aos do 3.º emquanto se lhe não consignão mayores rendas.» [34]

Ou seja, no mesmo dia do relato hospitalário – 14 de Março de 1695 – o vice-rei confirma que já não é do serviço de Sua Majestade manter a administração do hospital da cidade nas mãos da Misericórdia mas, ao mesmo tempo, não vê inconveniente e ordena que seja a fazenda real a pagar as despesas que a mudança e manutenção do novo hospital exigiam.

Todavia, não se pode deixar de admitir que algum interesse teriam os Hospitalários em instalar-se em Damão e ficar com a administração do hospital local, uma vez que para isso usam uma doação de casas que poderiam utilizar para outra situação.

Por outro lado, a Misericórdia recebe no mesmo ano – a 23 de Março – a autorização para fundar um recolhimento à imagem do da Serra de Goa [35].

---

[33] Na documentação que temos vindo a recolher com vista à prossecução do nosso projecto, é possível verificar que este exemplo não é único. Durante as décadas de 80 e 90 do século XVII os frades hospitalários desenvolveram um esforço considerável para se instalarem, pelo menos, na Província do Norte do Estado da Índia, normalmente à custa de equipamentos da Misericórdia.

[34] In *Livro do Norte: do tempo dos senhores Vice Reis Conde de Alvor e Conde de Vila Verde (1686-1696)*, Goa, Arquivo Histórico de Goa, f.º 68 v.º (copiado em 1737).

[35] MONIZ, *Notícias e Documentos*…, 1900-1917, vol. 2, p. 12, e *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, p. 412.

O recolhimento, que acarretava também despesas – «e no que respeita ao Patrimonio que os ditos Irmãos da Santa Caza de Mya pretendem empregar em bens de Rais pera o sustentação das orfans e recolhidas do d. recolhimento são trinta mil xes. segundo o que os mesmos Irmaos me escreuem em carta de 25 de Mrco. Deste anno [1708]» [36] –, vinha preencher uma óbvia lacuna na cidade – nomeadamente pelo seu carácter bélico – e que as ordens religiosas masculinas teriam maior dificuldade em suprir, ao mesmo tempo que vinha dar consistência à ordem emanada pelo rei em Dezembro de 1694, quando estendera às Misericórdias indostânicas o privilégio da goesa.

Parece que, mais uma vez, a história deste edifício não foi a mais feliz; durante o governo de Sebastião de Azevedo e Brito (1776-1779)), que ficou conhecido pelo interesse e cuidado que colocou na recuperação dos edifícios damanenses, e apenas cerca de 81 anos depois do alvará de fundação, já era necessário reedificar o recolhimento:

> «Sendo informado que na Praça de Damão havia hum recolhimento das Mulheres o qual achando-o cahido o Govor. Sebastião de Azevedo, e Brito o mandara rehedificar no tempo do seu Governo em beneficio das meninas orphans, viuvas, e mulheres de officiaes, que andavão fora nos embarques»

e em 1782 o então governador da cidade, João Gomes da Costa, recebia instruções de Goa recomendando que:

> «examine qual foi o motivo de se extinguir [o recolhimento] procurando concorrer da sua parte para que se renove esta obra tão pia e se continue nele a caridade para as filhas e viuvas dos benemeritos» [37].

Não obstante, a situação que a documentação nos mostra não era favorável. Com efeito, o fundo do Recolhimento de Nossa Senhora das Três Necessidades:

> «sobre o qual fiz hum exacto exame não tem mais fundo que de 1756, que estão no giro, cujos juros não abrange a pequena despeza de hum sacristão e outras ocurrentes, e não pode tolerar o estabelecer-se elle com este pequeno fundo de Regente da Porteira e de vultos serventes que carecem de sufrivel despeza para a sua sustentação» [38].

Ou seja, em menos de 100 anos o recolhimento tinha sido instituído e extinto.

---

[36] *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, p. 414.

[37] *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV; vol. 2, p. 414.

[38] Damão, 12 de Fevereiro de 1786. In *Livro de Damão*, Goa, Arquivo Histórico de Goa, n.º 3, f.º 385. Este fólio refere-se à primeira paginação.

Esta situação não é de todo estranha, se atendermos ao estado de penúria e abandono que se instalava na cidade. As descrições que conhecemos por estes anos são elucidativas do rápido desenrolar dos acontecimentos que conduziriam ao vertiginoso eclipsar de Damão [39].

Mas o mais impressionante é o testemunho do autor das *Noticias do Arcebispado de Goa* em1726. Depois de fazer uma breve descrição da cidade e das suas instituições, refere a miséria económica, moral e social que se instalava na mesma:

> «em outros tempos foy ja mais ricca; e hoje não só experimenta nos cabedaes a penuria de todo este Estado, mas tambem sente a falta de seos moradores, a cuja bizarria deo na India a fama; o nome de bons caualeiros; tudo desordenado// e atropela a nossa pobreza.// […] E naõ falta quem diga que se deminuio muito o respeito desta cidade, com a tal mudança; por que com ella se deraõ seos moradores a tal poltrice; que ja naõ ha quem tenha cauallo, nem o saiba bem montar; e o que mais he perdendo os inimigos o espanto que lhe cauzaua verem se acometidos de sincoenta caualeiros dos principais de Damaõ acompanhado cada hum de trinta ou mais criados, todos com suas armas, que sem dificuldade faziaõ hum pee de exercito a qualquer rebate que se daua; naõ hauendo para sahir hoje a elle mais que trinta, ou quarenta caualos ingreas; e estes taluez taõ mal ajaezados, que a dous galopes se lhes espedação os arreios não reprouo a disposição: digo taõ somente o que se pratica, por estar ainda muito fresca na memoria dos homens a referida mudança//» [40].

Como o texto facilmente deixa perceber, são inúmeras as razões apontadas para a decadência da cidade. Primeiro, as económicas, com a evidente perda de importância do porto de Damão face à concorrência de Bombaim, e, de não menor importância, o abandono das profissões mecânicas que haviam granjeado à cidade meios de subsistência e que agora a deixavam ao desamparo. Depois, as do foro social provocadas pelo não cumprimento do foral da cidade, suas normas e costumes, que conduziram a um desleixo moral e social que muito indigna o religioso.

Aliás, não deixa de ser interessante ser um religioso a apontar como causa da decadência da cidade um dos aspectos que os mesmos mais tinham exigido, ou seja, a restrição à actividade produtora e comercial dos gentios [41]. A população cristã de Damão fora sempre minoritária, mas sempre lhe foram reservadas as actividades mais lucrativas e a capacidade de restringir, através de éditos de pendor religioso, a fixação das populações autóctones.

---

[39] A este propósito vejam-se as descrições de Careri, Francesco Gemelli, *Giro del Mondo*, 1700, A Napoli, Nella Stamperia di Giuseppe Roselli, vol. III, e de Alexandre Hamilton, citado in *Arquivo Português Oriental*, 1936-1940, Tomo IV, vol. 2, p. 4

[40] *Noticias do Arcebispado de Goa*, Lisboa, Biblioteca Nacional, f.º 14-14v.º

[41] Castelo-Branco, *Subsídios para a história económica de Damão no século XVIII*, 1995, p. 97.

O autor do texto faz inclusive menção a este aspecto, não só numerando a reduzida população recenseada como católica, como acentuando o facto de em todo o enorme distrito não haver mais «Igreja, nem cristãos».

A situação não iria melhorar. Em 1739, após a queda de Baçaim, os maratas tentam invadir também Damão. Estes exércitos vitoriosos vão conquistando sucessivamente as fortalezas de Tarapor, Danu, Umbargaum, Catalvará e São Gens. Em 1751 a cidade assiste a um dos seus momentos mais graves: a população estava a morrer de fome pois as fazendas que a alimentavam tinham sido tomadas pelos maratas. [42] Com efeito, após a queda da Província Portuguesa do Norte, a jurisdição de Damão ficara reduzida a 20 aldeias e a produção «dessas aldeias não era suficiente para a manutenção por mais de quatro meses dos habitantes da Praça que tinham de buscar géneros nas terras do marata que punha todas as dificuldades. A situação era tal que tendo falecido muitos oficiais, as suas mulheres tinham de pedir esmola para dar enterramento aos cadáveres pois os soldos eram pequenos e não davam para uma vida decente» [43].

Do recolhimento de Damão não há também memória nas plantas. Seja naquela de 1733 impressa no livro de Joseph François Lafitau, *Histoire des Découvertes et Conquestes des Portugais dans le Nouveau Monde* [44] que apresenta um retrato de D. Constantino de Bragança e a praça, demasiado gráfica, com os quarteirões bem delineados e sem qualquer elemento distintivo – chega ao cúmulo de apresentar a primitiva fortaleza muçulmana sem qualquer das construções interiores –, ainda que os edifícios se mostrem mais diferenciados.

Seja na outra, de finais do século XVIII inícios do XIX, que se encontra no Arquivo Histórico Ultramarino e que será «o mais antigo levantamento

---

[42] MONIZ, *Notícias e Documentos…*, 1900-1917, vol. 2, p. 44.

[43] XAVIER, *A cidade e o porto de Damão nos séculos XVIII e XIX*, 1987, p. 290. Ver também MONIZ, *Notícias e Documentos…*, 1900-1917, vol. 2, p. 86, e LEÃO, *A Província do Norte do Estado da Índia*, 1996, pp. 126-131. A 10 de Junho de 1783 a situação melhora com a cedência de 72 aldeias de Praganá Nagar-Aveli. A esta situação não são alheias, também, as alterações na política imperial do Reino e a perda do poderio naval de Portugal: «Com os meados do século XVIII começa na história de Goa um período novo em muitos aspectos. Começa por se verificar uma mudança na natureza do império oriental português. Na origem, como se sabe, ele mais não era do que uma rede de rotas marítimas, possuindo apenas, como indispensáveis pontos de apoio em terra, alguns pequenos espaços descontínuos, que só tinham razão de ser em função dessa rede. […] Quando Portugal perdeu a supremacia naval e portanto o senhorio da rede que tecera, as escalas disseminadas pelas suas rotas perderam gradualmente razão de ser. […] Os outros estabelecimentos, como Diu e Damão, uma vez exaurida a fonte da sua prosperidade, tornaram-se cidades adormecidas, impregnadas dessa atmosfera silenciosa e um pouco nostálgica dos centros moribundos, onde o presente parece estar como que esmagado pelos escombros demasiado abundantes de um passado grandioso.» THOMAZ, *De Ceuta a Timor*, 1994, p. 259.

[44] «Don Constantin de Bragance. La Ville de Daman», publicada em Paris na Chez Saugrain Pere. Corresponde ao n.º 557 de SILVEIRA, 1957, vol. III, p. 341.

do traçado urbano de Damão realizado com instrumentos rigorosos de cartografia» [45].

Esta planta, para além da razão já mencionada, é de extrema utilidade por fazer o registo da plantas dos edifícios, nomeadamente os mais significativos, entre os quais a Misericórdia. A planta é tomada do mar para terra, com a praça à direita, o rio a dividir os dois braços de terra, com o forte de São Jerónimo à esquerda.

Nesta planta do Arquivo Histórico Ultramarino, o quarteirão da Misericórdia apresenta no seu interior um rectângulo no sentido horizontal, sem qualquer outra marcação neste espaço identificado pela cruz latina nomeando a igreja. Com efeito, nem sequer uma incipiente capela-mor aparece representada. A porta da igreja abrir-se-ia para a rua paralela ao baluarte da Madre de Deus.

Na mesma planta aparece ainda um espaço rectangular no sentido vertical, a ocupar o canto inferior esquerdo do quarteirão. Provavelmente a sala de reuniões da Mesa e de Despacho.

A planta levanta problemas, não só porque não aparece nela o Recolhimento da Misericórdia – e o espaço que este ocupava não apresenta qualquer construção –, mas, principalmente, porque as plantas posteriores apresentam o traçado da igreja da Misericórdia de Damão com diferenças de direcção da porta e cabeceira nítidas.

No mesmo Arquivo Histórico Ultramarino, existe uma outra «Planta da Praça de Damão» (sem datação nem autoria) com o n.º de inventário 756 que apresenta uma legenda mais completa, um desenho mais cuidado e os dois equipamentos da Misericórdia que temos vindo a tratar: a igreja com a sua casa e o recolhimento.

Com o n.º 20 aparece então a «Igreia da Mizericordia» agora no sentido vertical, com porta para a rua fronteira à primitiva fortaleza muçulmana; com o n.º 22, o «Recolhimento de N. S. das Necessidades» que ocupa todo o quarteirão que fecha o ângulo da praça formada pela Capela da Mãe de Deus e o Senado, pelo Hospital de São João e pela Sé, em frente ao baluarte de Santo Inácio. Pelo desenho sabemos, também, que o recolhimento tinha uma pequena capela, assinalada com a cruz.

Pelo que atrás ficou dito, é possível que esta planta seja anterior (ou copie outra) a 1782 uma vez que foi nesse ano (na noite de 21 de Abril) que

---

[45] «Planta da Praça e Cidade de Damão», s/d., Arquivo Histórico Ultramarino – Cartografia Índia, n.º 720. Foi publicada por Helder CARITA in *Os Espaços de um Império: Catálogo*, 1999, Lisboa, pp. 144-145. A datação aqui apresentada segue o estudo deste autor que a justifica, também, com os seguintes períodos: «Junto à entrada principal da fortaleza, do lado interior, é assinalada a presença de três grandes edifícios referidos como "a Alfândega". Nas cartas posteriores já não aparecem representados estes edifícios, o que documenta a anterioridade desta carta e o progressivo declínio económico da cidade.» Todavia, estes edifícios aparecem em plantas posteriores, nomeadamente uma datada de 1846 que se encontra na Biblioteca Nacional em Lisboa e de que adiante falaremos.

um temporal medonho assolou a cidade levando à queda do telhado de vários edifícios, nomeadamente, o do Senado, o da Igreja da Misericórdia e o da Igreja de São João de Deus:

> «Partida a Armada cuidarey em dar prompta execução a ordem de Vossa Excelência de 10 de Dezembro de 85, em mandar fazer os reparos e Consertos necessarios na Sala do Senado cujo sualho esta todo abatido. Bem entendido não fazendo falta o dinheiro para o pagamento das Tropas, e mais despezas inevitaveis da Fazenda Real.
>
> Igoalmente aplicarey o mesmo cuidado em mandar pôr em sima o tecto da Igreja de São João de Deos, aproveitando de alguns barrotes do outro da de Mizericordia, que não servem para a propria Igreja por esta levar mayor altura e os seus barrotes curtos, asi quebrados quando a tromenta de 21 de Abril de 82, precipitou o seu tecto no chão.//» [46]

Esta carta de Cristóvão de Castro ao vice-rei em Goa é exemplo da situação financeira não só da cidade, mas da própria Misericórdia. A missiva data de 1786, as ordens para iniciar as obras haviam chegado no ano anterior e o desastre tinha já quatro. O governador ainda se sente na necessidade de salientar que as obras só se farão caso o dinheiro não seja necessário para o funcionamento normal da cidade e da sua tropa. Depois, não obstante o problema do tamanho dos barrotes, a anteriormente tão apreciada igreja da Misericórdia é preterida pela, provavelmente ainda recuperável, de São João de Deus.

É mais uma vez a documentação que atesta a insolvência da Santa Casa da Misericórdia de Damão:

> «A dita Caza de Mizericordia não possue prezentemente dinheiro algum; porque todo o seu fundo se acabou de extinguir ate o anno de 1777.
>
> Dada pelo Tezoureiro da Santa Caza de Misericordia de Damão aos 7 de Fevereiro de 1786.
>
> Francisco Manoel Alves//» [47]

Ainda que não tenhamos uma data concreta, é natural que a extinção da Misericórdia de Damão date desta altura; a Casa não tinha fundos, a população estava depauperada, a administração da cidade tinha problemas mais graves e urgentes para resolver e onde gastar o seu também parco orçamento.

A planta seguinte que identificámos nos arquivos nacionais mostra a igreja da Misericórdia em ruína. Trata-se de uma planta que se encontra na

---

[46] Assinada por Cristóvão de Castro, governador da Praça, a 12 de Fevereiro de 1786 in *Livro de Damão*, Goa, Arquivo Histórico de Goa, n.º 3, f.º 381. Este fólio corresponde à segunda numeração. A primeira carta a fazer o relato deste temporal – 3 de Maio de 1782 – está transcrita *in* Moniz, *Notícias e Documentos…*, 1900-1917, vol. 2, pp. 103-104.

[47] *Livro de Damão*, Goa, Arquivo Histórico de Goa, n.º 3, f.º 386. Este fólio refere-se à primeira paginação.

secção de Iconografia da Biblioteca Nacional em Lisboa, e que vem referida no trabalho de Ayres de Carvalho sobre a série de desenhos da biblioteca [48].

A Misericórdia já não aparece mencionada, identificámo-la porque o quarteirão que ocupava continua bem delineado e sem qualquer construção, a não ser aquela dos vestígios que a igreja ainda mostrava – com a sua forma vertical, a abrir a porta para a fortaleza (como atrás vimos na planta do AHU, n.º 756) e agora com uma capela-mor desenhada [49] – e que o autor na sua coerência militar deixa a tracejado, em confronto com o traço contínuo dos edifícios ainda existentes.

Em 1892, 50 anos depois, a «Planta Topographica da Cidade e Praça de Damão» de José Maria de Mendonça e Souza Vidigal [50], já não tem sequer memória arqueológica da construção da Misericórdia; no seu antigo local aparece agora o «Quartel Militar» com o n.º 18 da legenda.

Esta planta, cuja legenda é das mais completas e que se revela de extrema importância por mostrar o traçado urbano de Damão Pequeno, tem problemas na nomeação dos baluartes, possivelmente devido a alguma gralha de impressão ou, talvez, por desconhecimento.

No entanto, e no que diz respeito à praça, é muito útil porque nomeia as ruas – agora acostumadas ao gosto liberal – e, principalmente, porque quando comparada com as plantas do AHU, n.º 756, e da BNL, D. 155 R. possibilita a compreensão da evolução e reocupação do espaço no interior da muralha, desde o momento em que os edifícios mais emblemáticos se tornam ruínas [51]. Assim, uma comparação das legendas das plantas permite-nos a leitura do seguinte quadro:

---

[48] «Carta Topographica da Praça de Damão levantada em 1842 de ordem do Illmo., e Exmo, Sr. Jose Joaquim Gomes de Lima Gor. Geral da India. Pelo 2.º Tenente d'Engenharia Francisco José d'Araujo», 1842-1846, Lisboa, Biblioteca Nacional, D. 155 R. Esta planta tem uma cópia a carvão, provavelmente decalcada, no Centro de Estudos Históricos e Cartografia Antiga com o título «Carta Topographica da Praça de Damão. Copiada e Desenhada no Archivo Militar em Junho de 1856. Pelo 2.º Sargento d'Artilharia Manoel da Cunha Maldonado» «Extrahida em 1868 por A. da Silva Costa» [nota manuscrita acrescentada ao lado da legenda] com a cota Pasta 29-010A. Corresponde ao n.º 558 de Silveira, 1957, vol. iii, p. 341, na altura com a cota: Junta de Investigação do Ultramar, Pasta 44, n.º 10.

[49] Esta planta mostra-se, por fim, a mais útil para estabelecer um paralelo construtivo com as outras igrejas de Misericórdia edificadas em Portugal ou nos espaços do Império. Com efeito, esta igreja enquadra-se na proposta de tipologia recentemente sistematizada e apresentada *in* Moreira, *As Misericórdias: um património artístico da humanidade*, 2000, pp. 158-159.

[50] Na Sociedade de Geografia de Lisboa, com o n.º de inventário: Cartografia 7-G-2. Corresponde ao N.º 560 de Silveira, 1957, vol. iii, p. 342.

[51] Em 1900 o autor do único estudo monográfico dedicado a Damão ainda nos diz: «Os conventos da Misericordia, de S. Francisco e outros, ha dez anos, tinham os muros para demarcar a sua extensão; hoje o segundo conserva pequenos vestigios, enquanto que o outro está nivelado por completo e do seu material se serviu para a construção do novo e vasto edificio do aquartelamento da força militar do distrito.» I*n* Moniz, *Notícias e Documentos…*, 1900-1917, vol. 1, p. 8.

AHU: n.º 756	**BNL: D. 155 R.**	**SGL: 7-G-2**
Século XVIII (?)	**1842**	**1892**
4. São Francisco	3. São Francisco	4. São Francisco
5. São Miguel	2. São Miguel	3. São Miguel
6. São Martinho	1. São Martinho	2. São Martinho
7. São Sebastião	10. São Sebastião	1. São Sebastião
8. Santo Inácio	9. Santo Inácio	10. São Jorge
9. São Jorge	8. São Jorge	9. São Jorge
10. São Tiago	7. São Tiago	8. São Tiago
11. São Domingos	6. São Domingos	7. São João
12. São Filipe	5. São Filipe	6. São Filipe
13. Madre de Deus	4. Madre de Deus	5. Madre de Deus
14. Armazéns e Fábrica da Pólvora	23. Trem ou depósito do trem de artilharia	–
15. Armazéns de Pólvora e Munições	–	–
18. Sé ou Igreja Matriz	15. Sé	15. Sé Episcopal
19. Colégio São Paulo	– [nomeia a Rua S. Paulo]	–
20. *Misericórdia*	–	18. *Quartel Militar*
21. Convento de São Domingos	–	Sem numeração mas com a inscrição sobre o desenho na carta: «Ruinas do convento de S. Domingos»
22. *Recolhimento de Nossa Senhora das Necessidades*	16. *Cadeia Pública*	*17. Cadeia Civil*
23. Capela de Madre de Deus	13. Casa da Câmara Municipal 38. Capela de Nossa Senhora da Saúde	Sem numeração mas com a inscrição sobre o desenho na carta: «Capela». Ao lado está um edifício com a inscrição «Câmara Municipal».
24. Hospital de São João de Deus	14. Convento de São João Baptista, hoje Hospital Militar	16. Hospital Militar
25. Convento de Santo Agostinho	19. Convento de Santo Agostinho, hoje Quartel da Bateria de Artilharia	21. Seminário Diocesano
26. Convento de São Francisco	20. Convento de São Francisco, hoje Quartel da Companhia de Caçadores	Sem numeração mas com a inscrição sobre o desenho na carta: «Ruinas do convento de São Francisco d'Assis»

A planta de Vidigal que está na Sociedade de Geografia, é aquela que mais se assemelha à derradeira planta de Damão da autoria de Luís Benavente [52]. Esta última, sem legendas, constitui um levantamento precioso feito por um arquitecto onde é possível ver algumas ruínas memoráveis e as novas estruturas – decadentes ou não – que escondiam os edifícios ancestrais. Em ambas, o terreiro que ocupava o espaço em frente da Câmara Municipal é agora um jardim de traço moderno, emblematicamente chamado Infante D. Luís.

A história da cidade de Damão daqui para a frente é de decadência e abandono, em favor do núcleo urbano que se desenvolvia a bom ritmo de Damão Pequeno.

Dos 2524 habitantes registados no interior da muralha em 1745, restavam apenas 385 em 1900 [53]. A 5 de Novembro de 1801 haviam chegado a Damão – a pretexto de possíveis ataques franceses – tropas inglesas que vinham ajudar à defesa da cidade. O governador da cidade na altura – Cândido José Mourão Garcês Palha – e grande parte da população discordavam desta ingerência e são vários os testemunhos documentais que dão conta da polémica. Contudo, estes soldados só se retiram em 1808, depois de grande parte deles ter sido dizimada pela doença.

O final do século XIX assistiu também ao apogeu e fim do último fôlego económico de Damão – construído sobre a duvidosa e instável troca de ópio – e à cessação quase total do comércio da cidade. Em cinco anos, o rendimento da alfândega de Damão diminui para menos de metade, e a decadência agrava-se à medida que a prosperidade do porto de Bombaim se afirma [54]. Esta situação conduz a outros factores de crise, como por exemplo a extinção do arsenal de Damão – 11 de Agosto de 1871 – levando à cessação dos estaleiros, de onde saíram durante anos e anos os inúmeros barcos e navios encomendados na cidade, famosa pela excelente qualidade da madeira de teca.

Em 1892 é o próprio governador da Índia Portuguesa que no seu relatório aponta o estado caótico em que encontrou a cidade e a sua administração. Nessa altura a população de origem europeia era apenas a dos funcionários da administração central e algum clero [55].

Apenas oito anos depois, em 1900, António Francisco Moniz escreve na sua obra sobre os ténues vestígios da Misericórdia que já não viu mas que ainda reconheceu, enquanto criança, nas ruínas que lhe apontavam na rua. A memória das acções e invocações da Misericórdia de Damão durou ainda menos do que a dos seus espaços. Com efeito, o autor já não consegue asse-

---

[52] «Planta da Cidade de Damão» da década de 1960, Lisboa, Arquivos Nacionais/Torre do Tombo – Espólio Luís Benavente, pasta 2156.

[53] XAVIER, *A cidade e o porto de Damão nos séculos XVIII e XIX*, 1987, p. 287.

[54] XAVIER, *A cidade e o porto de Damão nos séculos XVIII e XIX*, 1987, p. 297.

[55] Cfr. PIMENTEL, *O Districto de Damão: apontamentos d'uma Administração Colonial*, 1892.

gurar com certeza qual o antigo cemitério da instituição, ainda que nos forneça uma derradeira informação que foi omissa em toda a documentação assinalada – o orago da igreja da Misericórdia –, ou seja, Igreja da Madre de Deus, ao que se acrescentou o «Velha» para diferenciar daquela que ainda hoje é visível:

> «Vimos em alguns assentos a denominação "Semiterio da Madre de Deus velha". Não podemos asseverar se este local é o mesmo desta Ermida ou se fazia alguma diferença entre esta e o cemiterio da Egreja da Misericordia, da mesma invocação talvez, cujos grandes muros tivemos ocasião de vêr quando creança. Cremos, que os cemiterios eram diferentes, pois os *pobres do hospital de Mizericordia* eram enterrados neste local.» [56]

Num texto posterior, de 1923, em que retoma o tema de Damão, fornece mais algumas informações embora, ao contrário do que era seu hábito, não tenha fornecido o local onde as buscou:

> «A igreja era sob a invocação da Madre de Deus e sua dimensão 149 x 52 pés. O hospital anexo [57] com 113 x 82 pés. Tinha o seu cemitério especial e uma rua que se denominava "Rua da Madre de Deus a velha" para diferenciar esta Igreja da Capela da mesma denominação, próxima ao Mosteiro, que é de rara beleza artística nos quadros da vida de Cristo.» [58]

Uma última informação, ainda no estudo de 1900, sobre os altares da igreja da Misericórdia:

> «Chegou ao nosso conhecimento a tradição de que os altares desta igreja [o autor refere-se à capela dos Remédios] eram da antiga igreja da Misericordia. Confrontando varios documentos existentes, viemos à conclusão da falsidade ou inexactidão dela, pois, depois da capela dos Remedios ser igreja, a Misericordia funcionava com sua confraria. Para a tradição cahir de base basta a leitura do documento publicado no nosso vol. II da Historia de Damão a pg. 103, onde consta que a igreja da Misericordia foi destruida por um temporal na noite de 21-4-1782, isto é, 109 anos mais tarde.» [59]

Com efeito, a documentação diz-nos que o tecto da igreja caiu com o temporal de 1782, mas isto não implica que os altares tenham ficado inutilizados. Sabemos, também, que os barrotes que seguravam a instável estrutura foram utilizados para o mesmo efeito na igreja de São João de Deus, o que poderá indicar que a igreja da Santa Casa estava de facto condenada.

---

[56] *In* MONIZ, *Notícias e Documentos*..., 1900-1917, vol. IV, p. 172, n. 1.

[57] Sabemos também pela documentação anteriormente apresentada que o hospital não era anexo à casa da Misericórdia, mas sim junto à Sé.

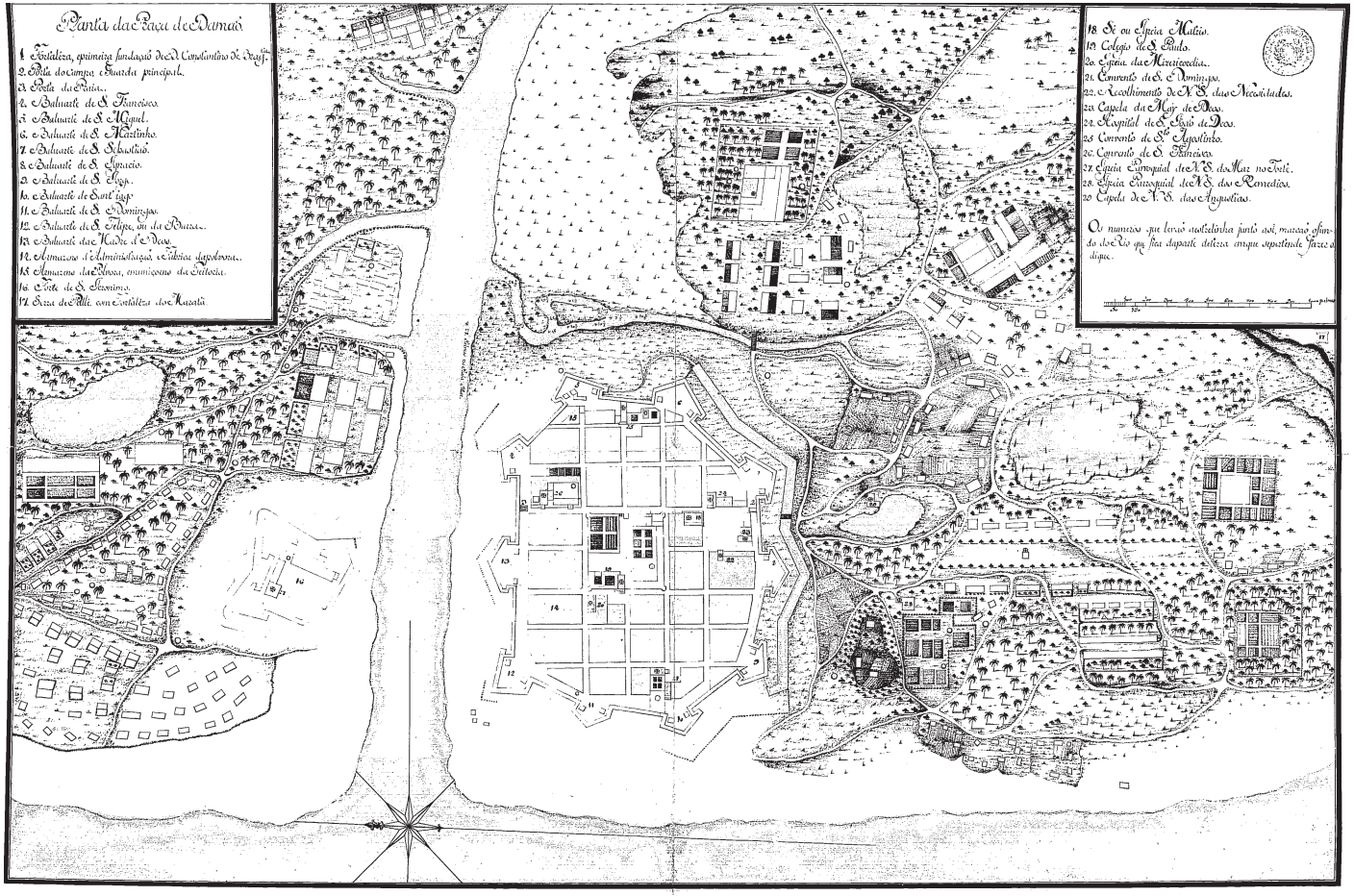
[58] *In* MONIZ, *Resumo da História de Damão*, 1923, p. 206, n. 1.

[59] *In* MONIZ, *Notícias e Documentos*..., 1900-1917, vol. IV, p. 161, n. 1.

Contudo, não temos certeza se o seu recheio se perdeu na intempérie ou se foi reutilizado por outra instituição, a documentação que poderia dar-nos essa informação perdeu-se e sem um estudo aprofundado sobre o patrocínio da capela de Nossa Senhora dos Remédios – fundada pelo capitão e governador da cidade Rui de Mello Sampayo em 1607 – nada mais podemos acrescentar que não o lançar destas pistas para pesquisas futuras.

«Carta Topographica da Praça de Damão levantada em 1842 de ordem do Illmo., e Exmo, Sr. Jose Joaquim Gomes de Lima Gor. Geral da India. Pelo 2.º Tenente d'Engenharia Francisco José d'Araujo» (pormenor)
1842-1846, Francisco José de Araújo

Biblioteca Nacional de Lisboa, Iconografia – D. 155 R.



«Planta da Praça de Damão» s/d; s/a
Arquivo Histórico Ultramarino, Cartografia – Damão, n.º 756

Bibliografia

Arquivo Português Oriental, 1936-1940, Bastorá, Tipografia Rangel, Tomo IV, vol. 2 (nova edição dirigida por A. B. Bragança Pereira).

Bocarro, António, 1992, *O Livro das Plantas de todas as Fortalezas, Cidades e Povoações da Estado da Índia Oriental*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2 vols. (Estudo histórico, codicológico, paleográfico e índices de Isabel Cid).

Carneiro, António de Mariz, 1990, *Descrição da Fortaleza de Sofala e das Mais da Índia*, Lisboa, Fundação Oriente (edição fac-similada do códice n.º 149 da Biblioteca Nacional de Lisboa. Nota introdutória de Pedro Dias).

Castelo-Branco, Fernando, 1995, *Subsídios para a história económica de Damão no século XVIII*, *in* «Mare Liberum», Lisboa, CNCDP, n.º 9, Julho, pp. 95-98.

Choukroun, Sabine, 1999, *Damão: A Fortaleza e o seu Distrito*, *in* «Os Espaços de um Império: Estudos», Lisboa, CNCDP, pp. 124-137.

Costa, Constâncio Roque da, 1929, *O Distrito de Damão*, *in* «Boletim da Agência Geral das Colónias», Lisboa, Agência Geral das Colónias, ano 5, n.º 49, Julho, pp. 3-23.

Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções (1625-1627), 2000, Lisboa, CNCDP / Centro de Estudos Damião de Góis.

Os Espaços de um Império: Catálogo, 1999, Lisboa, CNCDP.

Figueiredo, Pe. Nuno de, 1947, *Damão*, *in* «Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Goa», Bastorá, Tipografia Rangel, série II, ano V, n.º 9-10, Março-Abril, pp. 306-315; pp. 344-347.

Leão, Mário César, 1996, *A Província do Norte do Estado da Índia*, Macau, Instituto Cultural de Macau.

Livro das Cidades, e Fortalezas, qve a Coroa de Portvgal tem nas Partes da India, e das Capitanias, e mais Cargos qve Nelas ha, e da Importancia Delles, 1960, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 2.ª edição (fac-similada) (edição preparada por Francisco Paulo Mendes da Luz).

Livro de Damão, n.º 3 (1785-1786), Goa, Arquivo Histórico de Goa, N.º 1057.

Livro do Norte: do tempo dos senhores Vice Reis Conde de Alvor e Conde de Vila Verde (1686-1696) (copiado em 1737), Goa, Arquivo Histórico de Goa, N.º 1376.

Mendes, António Lopes, 1992, *A Índia Portuguesa: Breve descripção das Possessões Portuguezas na Asia*, Lisboa, Fundação Oriente, vol. II (edição fac-similada da edição de 1886).

Moreira, Rafael, 2000, *As Misericórdias: um património artístico da humanidade*, *in* «500 Anos das Misericórdias Portuguesas: Solidariedade de Geração em Geração», Lisboa, Comissão para a Comemoração dos 500 Anos das Misericórdias, pp. 134-164.

Moniz, António Francisco, 1900-1917, *Noticias e Documentos para a História de Damão, Antiga Provincia do Norte*, Bastorá, Tip. «Rangel», 4 vols. (com um prólogo por J. A. Ismael Gracias).

Moniz, António Francisco, 1923, *Resumo da História de Damão*, *in* «A Índia Portuguesa», Nova Goa, Imprensa Nacional, vol. 1, pp. 183-209.

Noticias do Arcebispado de Goa, Lisboa, Biblioteca Nacional, Cód. 176.

Pato, Raimundo António de Bulhão, 1880-1885, *Documentos Remettidos da Índia ou Livro das Monções*, Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 5 vols.

PIMENTEL, Jayme Pereira de Sampaio Forjaz de Serpa, 1892, *O Districto de Damão: apontamentos d'uma Administração Colonial*, Lisboa, Typographia Castro Irmão.

Rellação do Cathalogo dos Conuentos e Hospitaes que tem/ na India oriental a Relligião de São João de Deos: Quem forão seus fun/dadores, e o anno em que foy fundado cada hum dos ditos conuentos.//, Lisboa, Biblioteca Nacional, Cód. 177.

RIVARA, J. H. da Cunha, 1992, *Archivo Portuguez-Oriental*, Nova Deli – Madrasta, Asian Educational Services, 10 vols. (edição fac-similada da 2.ª edição, Nova Goa, Na Imprensa Nacional, 1876-1877).

ROSSA, Walter, 1997, *Cidades Indo-Portuguesas*, Lisboa, CNCDP.

SÁ, Isabel dos Guimarães, 2000, *As Misericórdias no Império Português (1500-1800)*, *in* «500 Anos das Misericórdias Portuguesas: Solidariedade de Geração em Geração», Lisboa, Comissão para a Comemoração dos 500 Anos das Misericórdias, pp. 100-132.

THOMAZ, Luís Filipe F. R., 1994, *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel.

XAVIER, Carlos, 1987, *A cidade e o porto de Damão nos séculos XVIII e XIX*, *in* «Studia», Lisboa, n.º 47, pp. 287-301.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 101-131

CHIPONDA, A «SENHORA QUE TUDO PISA COM OS PÉS». ESTRATÉGIAS DE PODER DAS *DONAS* DOS PRAZOS DO ZAMBEZE NO SÉCULO XVIII [1]

por

EUGÉNIA RODRIGUES *

Introdução

No século XVII, os Portugueses controlavam extensas terras no sertão da África Oriental – os prazos – cujo domínio útil foi cedido pela Coroa aos conquistadores e mercadores. Embora algumas europeias tivessem participado na colonização, a sua escassez conduziu os colonizadores a ligarem-se cada vez mais frequentemente a mulheres africanas. No final do século XVII, um número crescente de mulheres, na maioria mestiças, entrou na posse das terras dos seus ascendentes europeus. Essa tendência foi reforçada no século seguinte por sucessivas normas administrativas tendentes a privilegiar a concessão dos prazos às mulheres. O domínio das terras e dos seus habitantes africanos conferiu a estas mulheres uma grande importância. Diversos historiadores salientaram a singularidade do seu estatuto, nomeadamente C. Boxer que afirmou: «The Donas de Zambesia were, I presume, something unique in the Portuguese colonial world or, for that matter, in any other.» [2]

Os estudos de género têm salientado a necessidade de compreender o papel da mulher no âmbito das mudanças sociais. O objectivo desta comunicação é fazer uma primeira abordagem das estratégias de poder das *donas* dos prazos do Zambeze no século XVIII, num contexto de redefinição

---

* Assistente de investigação do Centro de Pré-História e Arqueologia, do Instituto de Investigação Científica Tropical e bolseira da Fundação Oriente.

[1] Comunicação apresentada ao I Simpósio Internacional O Desafio da Diferença: Articulando Gênero, Raça e Classe, S. Salvador da Bahia, 9-12 de Abril de 2000. Agradeço a anuência da organização do simpósio à presente publicação.

[2] BOXER, C. R., *Mary and misogyny. Women in Iberian Expansion Overseas 1415-1815. Some facts, fancies and personalities*, Londres, Duckworth, 1975, p. 84.

do seu papel económico e social. O texto começa por introduzir a sociedade colonial dos Rios de Sena, destacando o reduzido papel da emigração feminina europeia para a região. De seguida, foca o modo como as mulheres construíram um papel equivalente ao dos homens numa sociedade colonial assente em estruturas patriarcais que reproduziam as metropolitanas e como o estatuto alcançado por estas mulheres influenciou a representação das *donas* dos prazos. Finalmente, ilustra este processo através do percurso de uma destas mulheres, D. Francisca Josefa de Moura Meneses. Relativamente a este grupo específico da elite dos prazos, tentar-se-á articular as categorias de género, raça e classe.

1. As mulheres e a colonização portuguesa nos Rios de Sena

Na sequência do processo de expansão iniciado no século XV, os Portugueses chegaram ao sertão da África Oriental por volta de meados do século seguinte, perseguindo os míticos ouro e, depois, prata do império Monomotapa. Durante o século XVII, espalharam-se pelo território deste Estado, no planalto karanga a sul do rio Zambeze, onde se estabeleceram em diversas feiras e adquiriram territórios. No entanto, por diversas circunstâncias históricas, o coração da presença portuguesa na África Oriental localizou-se no vale do Zambeze. Aproveitando a instabilidade política da região, os Portugueses acabaram por ocupar numa larga área ao longo da margem sul do rio e também a norte na zona do delta, em terras conquistadas aos chefes africanos ou cedidas por estes, geralmente em troca de auxílio militar. Estes chefes eram anteriores vassalos dos Estados chonas do Monomotapa, Quiteve, Manica ou Barue de cujas tendências autonomistas os Portugueses beneficiaram. Já em Setecentos, os *moradores* de Tete expandiram-se para o norte do Zambeze, comprando terras a vários chefes maraves e, posteriormente, adquirindo-as pela guerra.

Os Portugueses conseguiram assim dominar, ainda que por vezes apenas formalmente, toda a região do vale do Zambeze desde o Índico até cerca de 120 léguas da costa. Esta zona – localizada no actual Estado de Moçambi-que – era conhecida ao longo de Seiscentos por Rios de Sofala ou Rios de Cuama – o nome africano do baixo Zambeze. Já no século XVIII, vulgarizou-se a designação de Rios de Sena e posteriormente, em meados de XIX, a de Zambézia. Ao longo do rio localizavam-se as povoações portuguesas de Quelimane, no delta, Sena, a 60 léguas da costa e capital dos Rios até 1767, e finalmente Tete, a nova sede administrativa, 60 léguas mais acima. Ademais, durante o século XVIII, administravam duas feiras, Manica e Zumbo, pelas quais passava grande parte do comércio com os Estados africanos.

Até 1752, Moçambique integrou o Estado português da Índia, mas com a autonomia decretada em 19 de Abril desse ano, passou a depender directamente de Lisboa. A colónia era administrada por um governo-geral,

sediado na Ilha de Moçambique, ao qual se subordinava o tenente-general e governador dos Rios de Sena. Esta região esteve dividida em capitanias-mores até à instauração das câmaras na segunda metade de Setecentos. Além dos senados municipais, geriam estas vilas os comandantes sujeitos ao governador dos Rios.

O extenso território dominado pelos Portugueses no vale do Zambeze constituía as Terras da Coroa que, desde o início do século XVII, eram aforadas pela administração portuguesa por prazos de três vidas a particulares – de onde também a designação de prazos – em troca de um foro em ouro pago anualmente à Fazenda Real. Para além destas concessões enfitêuticas, os Portugueses detinham também as chamadas terras de fatiota compradas por particulares aos chefes africanos. Estas eram propriedades livres que não pagavam foro e cuja transacção não estava sujeita à autorização da Coroa. Na sua maioria, localizavam-se em território marave, a norte do Zambeze, no distrito de Tete, mas também existiam em Quelimane e Sena. Tanto as terras foreiras à Coroa como as de fatiota eram habitadas por africanos, escravos ou livres, estes designados *colonos*. Os senhores exerciam autoridade sobre as populações africanas das suas terras a quem exigiam diversos tributos, em serviços e géneros. Os africanos, em particular os escravos, eram utilizados, para além do trabalho doméstico, em diversas actividades como o comércio, a mineração e a guerra [3].

Nos primeiros tempos da expansão portuguesa no Índico, as mulheres participaram em escasso número, sendo raras as que acompanharam os maridos ou os pais. A sua presença era proibida a bordo das naus, o que não impediu o embarque clandestino, comprovado pela presença de mulheres reinóis em diversas cidades da Índia. Apenas em 1545 foi autorizado o envio de um grupo de órfãs, desde então uma solução ocasional da Coroa para colonizar o império do Oriente. Além disso, as autoridades recorreram a prostitutas retiradas ou a degredadas. O destino das mulheres idas do reino era em geral as cidades da Índia – em particular Goa e Baçaim – onde a presença portuguesa estava mais estruturada [4].

---

[3] LOBATO, Alexandre, *Evolução administrativa e económica de Moçambique. 1752-1763*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1957; LOBATO, Alexandre, *Colonização senhorial da Zambézia*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1962; ISAACMAN, Allen, *Mozambique: the africanization of a european institution. The Zambezi Prazos 1750-1902*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1972; NEWITT, M. D. D., *Portuguese settlement on the Zambezi*, Londres, Longman, 1973; NEWITT, Malyn, *A History of Mozambique*, Londres, Hurst & Company, 1995, pp. 217-242; REA S.J., William Francis, *The Economics of the Zambezi Missions 1580-1759*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1976; CAPELA, José, *Donas, Senhores e Escravos*, Porto, Afrontamento, 1995; RODRIGUES, Eugénia, «Mercadores, Conquistadores e Foreiros: a construção dos prazos dos Rios de Cuama na primeira metade do século XVII», *Congresso Internacional Vasco da Gama. Homens, Viagens e Culturas*, Lisboa, 4-8 de Novembro de 1998 (no prelo).

[4] Sobre a participação feminina na expansão, nomeadamente no Estado da Índia, ver SANCEAU, Elaine, *Portuguese women during the first two centuries of expansion overseas*, Lisboa, 1961; SANCEAU, Elaine, *Mulheres Portuguesas no Ultramar*, Porto, Livraria Civilização, 1979;

Na África Oriental, a presença de mulheres do reino parece ter sido ainda mais insignificante. Todavia, foi registada desde 1506 em Sofala [5], a primeira fortaleza construída pelos Portugueses, e nas demais povoações no decurso de Quinhentos. Mais fortuitamente do que para o resto do Estado da Índia, a Coroa intentou a colonização da região com mulheres do reino, quer promovendo a fixação de casais quer enviando órfãs para ali casarem. O maior empreendimento deste tipo ocorreu em 1677 quando foi enviada uma expedição integrando, para além de vários casais, oito órfãs [6]. Todavia, estes projectos de povoamento orientados pela Coroa fracassaram e a Moçambique chegaram sobretudo homens, voluntários ou degredados.

Atenta a escassez de europeias, os Portugueses ligaram-se a africanas de diferentes estatutos sociais. Algumas seriam escravas adquiridas pela guerra, por compra ou por oferta dos chefes africanos. Outras eram filhas de chefes locais com quem os Portugueses casavam seguindo uma estratégia de alianças matrimoniais para se implantarem no continente. Um tratado com o Monomotapa, em 1629, estabelecia mesmo a proibição dos matrimónios entre os Portugueses e as filhas dos chefes africanos [7], o que provavelmente mereceu a aquiescência das duas partes. Tais casamentos, pela sua frequência, deveriam implicar uma desordem nas estruturas sociais africanas, embora houvesse casos de integração bem sucedida. Para os Portugueses, essas alianças constituíam uma vantagem competitiva dificilmente aceite pelas autoridades coloniais que sempre tentaram coarctar a constituição de potentados.

A principal consequência demográfica e social deste processo de miscigenação foi a prevalência de mulheres mestiças nos estratos superiores da sociedade dos Rios de Sena. De facto, a alta incidência de doenças tropicais entre os europeus acabava por os dizimar, afectando particularmente o reduzido número de mulheres do reino chegadas à região. Para além das reinóis, deslocaram-se também para os Rios, em número crescente no

---

BOXER, C. R., *Mary and misogyny…*, pp. 63-96; COATES, Timothy J., *Degredados e Órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português. 1550-1755*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 191-274. Sobre a presença de mulheres nas naus, ver MICELI, Paulo, «"O zelo da virtude contra a Peçonha do diabo" – Sospeitosas, virtuosas e impudentes: a visibilidade feminina nas viagens portuguesas à época da expansão», in *O Rosto Feminino da Expansão portuguesa*, Lisboa, Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, 1995, vol. I, pp. 187-196; D'ARMADA, Fina, «As mulheres nas naus da Índia (século XVI)» in *O Rosto Feminino da Expansão portuguesa*, Lisboa, Comissão Para a Igualdade e Para os Direitos das Mulheres, 1995, vol. I, pp. 197-230.

[5] J. Capela sugere que seriam prostitutas. CAPELA, José, *Donas, Senhores…*, pp. 69-70.

[6] CAPELA, José, *Donas, Senhores…*, p. 73; COATES, Timothy J., *Degredados e Órfãs…*, p. 220; Sobre esta expedição ver AXELSON, Eric, *Portuguese South-East Africa 1600-1700*, Joanesburgo, Witwatersrand University Press, 1969, pp. 144-154; NEWITT, M. D. D., *Portuguese settlement…*, pp. 64-66.

[7] *Arquivo Português Oriental* (org. de PEREIRA, A. B. Bragança), Bastorá, 1937, tom. IV, vol. II, p.te II, pp. 99-101.

século XVIII, mulheres da Índia – sobretudo de Goa – já provavelmente luso-asiáticas, embora não seja de excluir a presença de Indianas católicas. Por conseguinte, as mulheres que integravam a elite da sociedade dos Rios eram maioritariamente mestiças de origem africana, europeia e asiática, mas no grupo integraram-se também Indianas e muito raramente europeias.

2. As *donas* setecentistas

Foi provavelmente no final do século XVII que estas mulheres adquiriram um protagonismo singular em resultado de circunstâncias históricas que lhes permitiram aceder à posse da maioria dos prazos. No decurso desse século, a afluência de Portugueses, do reino ou de Goa, assegurara o domínio masculino tanto político-militar como económico. Apesar de geralmente as mulheres viúvas e órfãs sucederem aos homens nas Terras da Coroa, elas perdiam os títulos quando casavam. Isso aconteceu, por exemplo, em 1634-1637 quando o provedor da Fazenda, Francisco Figueira de Almeida, tombou os prazos da região. Nessa altura, inúmeras mulheres estavam na posse de terras na sequência de um confronto militar que, em 1631, vitimara os seus parentes masculinos. Essas mulheres, na sua maioria, casaram novamente e as cartas de aforamento emitidas pelo provedor foram passadas no nome dos maridos e não no delas. Em resultado, dos 81 prazos existentes, apenas 13 foram titulados em nome de mulheres – correspondendo a cerca de 16 % –, incluindo as órfãs cujas terras eram administradas pelos seus familiares masculinos [8]. Aliás, a viúva Madanela Pires, senhora de terras extensíssimas, acabou por ter de as trespassar devido à sua presumível incapacidade militar. Os senhores dos prazos deveriam ser capazes de controlar os africanos das suas terras e recrutar entre eles soldados para o serviço militar dos fortes, aspecto tão mais importante quanto se estava no início da conquista. As mulheres eram consideradas incapazes de responder ao serviço militar e, nestas circunstâncias, tentava-se encontrar foreiros masculinos.

Todavia, nas últimas décadas de Seiscentos, os Portugueses sofreram vários desaires militares e foram confinados à região dos prazos do Zambeze. Perdiam, assim, acesso directo às minas de ouro do sul do rio, apenas em parte compensado pelas novas explorações auríferas a norte, ao mesmo tempo que, finalmente, o fito secular de encontrar prata se desvanecia. Os investimentos colonizadores na África Oriental deixaram de ser tão atractivos quanto noutras partes do império, como o Brasil, onde então se descobria o ouro. Por esta altura, diminuíram os contingentes militares chegados à África Oriental onde se recrutava a maioria dos colonizadores.

---

[8] Dos restantes prazos, 2 permaneciam na posse de chefes africanos vassalos da Coroa portuguesa, 7 estavam nas mãos de corporações religiosas e 59 entregues a homens. RODRIGUES, Eugénia, «Mercadores, Conquistadores e Foreiros…».

Os historiadores indicam esse período na viragem do século XVII para o século XVIII como o momento em que a administração colonial passou a privilegiar as mulheres na atribuição e sucessão dos prazos dos Rios de Sena. A dotação de órfãs com terras ou cargos para os homens que se tornassem seus maridos estava instituída na Índia desde finais do século XVI. Esta era uma forma encontrada pelo Estado para recompensar os serviços prestados à Coroa pelos familiares dessas mulheres e atrair homens do reino para casarem com elas. Além disso, uma carta régia de 14 de Fevereiro de 1626 ordenava que os foreiros das Províncias do Norte do Estado da Índia nomeassem os prazos em filhas coagidas a casarem com reinóis [9]. Tratava-se de uma medida, pouco acatada, para atrair colonizadores capazes de defenderem aquela região.

Foi provavelmente uma extensão desta medida à África Oriental que resultou na preferência dada às mulheres na concessão das Terras da Coroa. Todavia, uma suposta ordem régia nesse sentido não foi ainda identificada pelos historiadores [10]. Existem, de facto, diversas instruções da Coroa para as autoridades da Índia dotarem com terras as mulheres entradas nos Rios. A primeira disposição nesse sentido terá sido a ordem de 14 de Março de 1675 para distribuir terras e dotar com cargos as órfãs chegadas aos Rios que casassem com Portugueses [11]. Todavia, esta e outras instruções não impunham a feminilidade na concessão e sucessão dos prazos dos Rios de Sena. É verdade que desde finais de Seiscentos diversas cartas de aforamento incluíam a obrigatoriedade de os foreiros nomearem as terras nas filhas, tendo-as, para casarem com Portugueses oriundos do reino [12]. Porém, esta não era uma cláusula generalizada e muitas cartas continuaram a consagrar a livre nomeação das restantes vidas. Na falta de uma ordem régia específica, é de supor que os vice-reis e procuradores da Coroa e Fazenda tenham integrado nos títulos de aforamento dos Rios a condição referente às Províncias do Norte. Saliente-se que pelos finais do século XVII eram insistentes as ordens régias a exigirem o cumprimento da

---

[9] Carta régia para o vice-rei da Índia, 14 de Fevereiro de 1626, IAN/TT (Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, Lisboa), Livro das Monções, n.º 23, fl. 314.

[10] J. Capela defende que a lei foi introduzida com o objectivo de dotar as mulheres chegadas aos Rios de Sena na expedição de 1677. Tratar-se-ia da aplicação da lei de 1626 dirigida ao Estado da Índia e, portanto, a Moçambique. Porém, aquela lei referia-se especificamente às Províncias do Norte. Ver CAPELA, José, *Donas, Senhores…*, pp. 21-22. M. Newitt indica as primeiras décadas do século XVIII como o período provável da introdução dessa alegada obrigatoriedade. No entanto, como se verá adiante, já antes algumas cartas de aforamento incluíam a condição de a sucessão se fazer por linha feminina. NEWITT, M. D. D., *Portuguese settlement…*, pp. 66-67; 97.

[11] Carta do príncipe para o vice-rei, 14 de Março de 1675, *in* THEAL, G. M. (ed.), *Records of South Eastern Africa*, 1898-1903, Cape Town, vol. IV, pp. 366-367.

[12] Vejam-se, por exemplo, as confirmações de aforamentos feitas pelo vice-rei D. Pedro António de Noronha, conde de Vilaverde, entre 1696 e 1699, HAG (Historical Archives of Goa, Panjim), Cód. 429, *passim*.

legislação de 1626 em relação àquele território [13]. As autoridades de Goa, que tinham de confirmar os aforamentos de todo o Estado da Índia, terão decidido incluir aquela obrigação nos títulos dos Rios. Contudo, depois de finais do século XVII, os vice-reis continuaram a confirmar cartas, até as relativas a novas doações, sem incluir aquela cláusula.

Mesmo após a separação de Moçambique do Estado da Índia não foram enviadas ordens nesse sentido. A instrução régia de 20 de Abril de 1752 ao primeiro governador-geral, Francisco de Melo e Castro, repetidamente evocada para defender a primazia das mulheres na atribuição e sucessão dos prazos, também não estabelecia essa norma. Como acontecera antes, a instrução referia-se a uma situação específica, no caso a chegada de um contingente de soldados que se pretendia fixar na colónia dada a falta de *moradores*, isto é, *moradores* reinóis. Com esse objectivo, obrigava os foreiros europeus e goeses a casarem as filhas com homens do reino sob pena de perderem as terras da Coroa [14]. Três anos mais tarde, um aviso régio insistia para que

> «nenhum morador branco, ou natural tendo filhas as não podesse cazar, senão com Portuguezes, impondo-lhe a pena de que fazendo o Contrario perderião as terras da Coroa que possoissem, e que os Brancos, no cazo de Cazarem com negras, os filhos que tiverem serão habeis a Sucederem nas terras da Coroa que possuirem os Pais» [15].

Nenhuma destas ordens implicava a obrigatoriedade da nomeação das terras em mulheres, mas difundiu-se a certeza de que a legislação assim o determinava e essa cláusula continuou a ser incluída em várias cartas de aforamento e a ser evocada pelos candidatos às terras que julgavam legitimar desta forma as suas pretensões. Essa convicção entrou de tal modo no discurso sobre os prazos do Zambeze que os historiadores aceitaram essa obrigatoriedade como um elemento central do regime jurídico dos prazos [16].

No século XVIII, as autoridades coloniais esforçaram-se, de facto, por promover o povoamento da colónia concedendo terras às mulheres na esperança de que elas aliciassem novos *moradores* para os Rios. Todavia,

---

[13] Não cabe aqui enumerar todas as ordens relativas a este assunto. No entanto, vejam-se, por exemplo, as que são referidas na Carta régia para o vice-rei D. Pedro António de Noronha, 20 de Dezembro de 1692, HGA, Livro das Monções, n.º 58, Cód. 67, fl. 202.

[14] Cópia do § 18.º das Instruções Régias de 20 de Abril de 1752, AHU (Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa), Moç. (Moçambique), Cx. 11, doc. 17. Ver igualmente Carta de Francisco de Melo e Castro para o secretário de Estado, 22 de Novembro de 1753, AHU, Moç., Cx. 8, doc. 45.

[15] Cópia do Aviso Régio de 7 de Abril de 1755, AHU, Moç., Cx. 11, doc. 17.

[16] Entre os autores modernos, A. Lobato foi o que mais insistiu nesse aspecto. Veja-se, por exemplo, LOBATO, Alexandre, *Evolução administrativa e económica…*, pp. 216-218. Em certa medida, também M. Newitt perfilha essa tese. Ver NEWITT, M. D. D., *Portuguese settlement…*, p. 68; NEWITT, Malyn, *A History of Mozambique*, pp. 224; 229.

na falta de homens do reino, muitas acabaram por casar com os seus compatriotas mestiços ou com homens da Índia, sem que isso tivesse implicado a perda dos títulos fundiários. Os próprios governadores, por seu lado, também faziam concessões directamente a homens. Acresce que, do mesmo modo, por vezes os foreiros não respeitavam a sucessão das terras da Coroa na linha feminina quando as suas cartas assim o determinavam. O mais comum era o detentor de um prazo – que deveria indicar a vida seguinte por nomeação em vida ou por testamento – transferi-lo para o cônjuge e só posteriormente ele passava à geração seguinte [17].

Pese embora a ambivalência da administração, uma mudança importante, provavelmente em consequência da alegada orientação para observar a feminilidade na concessão e sucessão dos prazos, foi o reconhecimento do direito das mulheres a manterem os títulos das terras diferentemente do sucedido no século XVII. Dado a sua esperança de vida ser superior à dos homens, um número significativo de mulheres pôde ascender à posição de titular de prazos, mesmo contraindo novos casamentos. Embora seja difícil averiguar a percentagem de terras nas mãos das mulheres, já que as relações de prazos indicam por vezes não a titular mas o seu marido, saliente-se que, durante a segunda metade do século XVIII, elas detinham a maioria das terras aforadas. Por exemplo, em 1760, 52 prazos estavam na posse de mulheres enquanto os homens apenas possuíam 29 [18]. As mulheres tinham, portanto, oportunidades pelo menos semelhantes às dos homens no acesso às terras e à mão-de-obra, os principais recursos económicos e a base do poder na sociedade dos Rios.

As autoridades coloniais, apesar de reconhecerem a posse dos prazos pelas mulheres, esperavam que fossem os maridos, como cabeças de casal, a assumir a gestão dos bens e a exercer o poder. Porém, ao contrário do papel de apenas esposas e mães que as autoridades lhes destinavam, as mulheres foram ganhando ascendência na sociedade dos Rios, de tal forma que desempenharam um papel semelhante ao dos foreiros masculinos. Elas encontraram-se não só a administrar as terras e as suas populações como se envolveram nas actividades de mineração e comércio associadas à economia dos prazos. Esse papel terá sido desempenhado sobretudo por mulheres viúvas, embora algumas casadas tivessem ganho igual notoriedade. As informações sobre o papel económico da maioria das mulheres casadas são escassas, mas elas participariam provavelmente na gestão dos bens do casal já que tinham o conhecimento das sociedades locais que faltava a muitos

---

[17] NEWITT, M. D. D., *Portuguese settlement*…, p. 159.

[18] Não se consideraram as terras aforadas a instituições, como as ordens religiosas e as Câmaras, as arrendadas – neste caso, a homens –, e as que estavam em comisso bem como as oferecidas pouco antes pelo rei do Barue, mantidas pelos Portugueses durante pouco tempo. Ver Relação das Terras da Coroa dos Rios de Sena, 14 de Agosto de 1760, AHU, Moç., Cx. 18, doc. 57.

homens europeus e indianos. Existem, por exemplo, testemunhos da sua participação na negociação de conflitos com as populações africanas dos prazos por incumbência dos próprios maridos [19]. Elucidativo do novo estatuto das *donas* é o facto de muitas *casas* [20] dos Rios serem identificadas pelo nome das mulheres e não dos seus sucessivos maridos. A sua inclusão numa classe social dispensava, assim, a associação a um intermediário masculino. Na verdade, na sociedade dos Rios, as mulheres apenas não preencheram os cargos da administração colonial. Na Província do Norte do Estado da Índia, em particular em Damão e Baçaim, as mulheres encontraram-se também em situação de administrar prazos – as aldeias – mas o seu poder sobre estes pequenos territórios não parece ter sido comparável ao das *donas* da Zambézia [21]. Um equivalente seriam as senhoras das plantações de S. Tomé e Príncipe, outra colónia portuguesa onde os homens eram escassos ou estavam ausentes. As *donas*, como também aqui eram chamadas, habituaram-se a resolver os constantes conflitos – inclusivamente pelo recurso às armas – com os escravos, os outros proprietários e os atacantes estrangeiros [22].

O historiador José Capela defende que esse poder foi favorecido pela titulação das terras nas mulheres depois da expedição de 1677. Precocemente viúvas, elas teriam sido obrigadas a enfrentar os problemas colocados pela administração dos prazos e dos seus escravos armados [23]. No entanto, como salientou M. Newitt, esse papel deve também ser entendido no âmbito dos sistemas sociais africanos onde as mulheres tinham grande influência [24]. Nas sociedades matrilineares a norte do Zambeze

---

[19] Rodrigues, Eugénia, «Senhores, Escravos e Colonos nos Prazos dos Rios de Sena no Século XVIII: as Revoltas de Tambara», *Conference The Evolution of Portuguese Asia: Quincentenary Reflections: 1498-1998*, Charleston, Carolina do Sul, 18-20 de Março de 1999 (no prelo).

[20] Adopta-se aqui o conceito de *casa* abrangendo não apenas os bens materiais como também o património simbólico a cuja reprodução estavam compelidos os familiares biológicos, dependentes e criados. Ver Monteiro, Nuno Gonçalo Freitas, *O crepúsculo dos grandes. A casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1998, pp. 79-97.

[21] Boxer, C. R., *Mary and misogyny*..., pp. 75-77.

[22] Boxer, C. R., *Mary and misogyny*..., pp. 16-23. Sobre as mulheres em S. Tomé e Príncipe ver também Caldeira, Arlindo Manuel, «As mulheres no quotidiano da ilha de São Tomé nos séculos XV e XVI», in *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, vol. I, pp. 491-506; Caldeira, Arlindo Manuel, *Mulheres, Sexualidade e casamento em São Tomé e Príncipe (séculos XV-XVIII)*, Lisboa, Cosmos – Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999; Sousa, Maria Filomena Rodrigues Coelho Almeida de, «A mulher na construção da história de S. Tomé e Príncipe (1770-1807)», in *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, vol. I, pp. 507-521.

[23] Capela, José, *Donas, Senhores*..., pp. 71-79.

[24] Newitt, Malyn, *A History of Mozambique*, pp. 230-231.

– como os Macuas ou os Maraves – o poder da linhagem da mãe traduzia-se pela ascendência dos seus elementos femininos. Por exemplo, na sociedade macua, que incluía a zona dos prazos de Quelimane, as mulheres controlavam as terras e as colheitas enquanto os homens recorriam à caça, ao comércio e à obtenção de escravos. Entre os Maraves, a mulher do imperador exercia jurisdição sobre parte do território e existiam mulheres à frente de chefados, as «fumo-acáze» [25]. Mesmo na sociedade patrilinear dos Chonas, as várias esposas do imperador Monomotapa tinham também os seus próprios territórios e eram enviadas como embaixadoras [26]. M. Newitt sublinhou o «carácter dual» do sistema hereditário dos Rios resultante da combinação do sistema patrilinear português com a supremacia local da linhagem materna. Segundo ele, este sistema favorecia as mulheres enquanto herdeiras de terras e escravos, obrigando os homens a procurarem concubinas e cargos na administração portuguesa. Trata-se provavelmente de uma interpretação exagerada da importância do contexto africano na elaboração do sistema hereditário da elite dos Rios de Sena e, em particular, da sucessão dos prazos que obedecia ao direito português, mesmo quando obrigava à sucessão por linha feminina, introduzida antes noutras partes do Estado da Índia.

Todavia, o estatuto adquirido pelas mulheres na sociedade dos Rios parece poder relacionar-se com a sua preponderância nas sociedades africanas da região e, em particular, com os laços forjados com os seus dependentes africanos. Elas aproveitaram a influência que detinham nas sociedades africanas – diferentemente do que acontecia nas sociedades patriarcais do reino ou da Índia de onde muitos foreiros eram originários – para construir um papel diverso do que lhes fora atribuído na sociedade colonial. Ao disporem do apoio das populações dos prazos que os seus maridos, sobretudo os recém-chegados, tinham mais dificuldade em obter, elas puderam negociar o poder tanto com os outros foreiros como com as autoridades, portuguesas e africanas [27]. Se bem que, até pelo seu peso

---

[25] GAMITO, A. C. P., *O Muata Cazembe*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1937, vol. I, p. 37. Por desconhecimento da grafia actual, optou-se por manter a original. Os homens no mesmo cargo designavam-se *afumu*. Ver também CASTRO, Dionízio de Mello e, «Notícia do Império Marave e dos Rios de Sena», 1763, *in* DIAS, Luiz Fernando de Carvalho, *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique (Séc. XVIII)*, Lisboa, 1956, p. 140.

[26] MUDENGE, S. I. G., *A political History of Munhumutapa c 1400-1902*, Harare, Zimbabwe Publishing House, 1988, pp. 104-110.

[27] O conceito de negociação nas relações de género foi desenvolvido por P. Mohammed. Trata-se de um processo dinâmico que envolve tanto compromisso e acomodação como resistência e subversão. Tem lugar quer a nível individual quer nas relações entre indivíduos e as instituições. Ver MOHAMMED, Patricia, «Writing Gender into History: The Negotiation of Gender Relations among Indian Men and Women in Post-indenture Trinidad Society, 1917-1947», *in* SHEPHERD, V., BRERETON, B. & BAILEY, B., *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*, Londres & Kingston, James Currey & Ian Randles Publishers, 1995, pp. 20-47.

demográfico, este poder tivesse sido construído pelas mestiças, também um grande número de Goesas e talvez algumas reinóis participaram nesse processo [28].

O facto de estas mulheres desempenharem um papel idêntico ao dos homens chocou os observadores masculinos, suscitando uma representação das *donas* como invariavelmente poderosas, insubmissas à administração, dominadoras dos maridos e sexualmente promíscuas. Os testemunhos disponíveis indicam que esta imagem terá sido construída na primeira metade do século XVIII, prolongando-se pelo menos até ao princípio do século XX. Em meados de Setecentos, por exemplo, um foreiro europeu notava a altivez das *donas* independentemente da sua origem étnica:

> «Todas que sejão europeas, filhas da terra, ou tragão a sua origem de Goa, são commumente altivas, e de condição soberba. Tambem sem excepção de algua tem dons e senhorias.» [29]

Pela mesma altura, um padre dos Rios acrescentava às observações anteriores a convicção de que as *donas* «Governão seus maridos fiadas no dominio, e respeito, q*ue* tem sobre os seus famulos» [30]. Já no início de Oitocentos, o Brasileiro de origem italiana Luis Vicente de Simoni, então médico em Moçambique, observava:

> «Os cafres são geralmente perfidos, trahidores, e ladrões, e barbaros. Não respeitão senão a lei da força, e não tem outro extimulo nas suas acções senão, o proprio interesse: matão-se huns aos outros com a maior indifferença: nas suas guerras não dão quartel a ninguem, excepto ás mulheres, e as crianças <as quaes respeitão> ainda que sejão brancas. Elles tem para as mulheres huma especie de veneração, de maneira que respeitão mais as Senhoras do que os maridos dellas: he tal a influencia que as vezes as mulheres brancas tem sobre elles que huma destas mulheres pode naquelles paizes mais do que os Governadores» [31].

Note-se que mulheres «brancas», como elas próprias também se viam, reivindicando a sua ascendência europeia e, mais frequentemente, a condição de súbditas da Coroa portuguesa, designava as que de algum modo eram influenciadas pela cultura europeia sem relação com a cor da pele.

---

[28] Um recenseamento das donas mais conhecidas dos séculos XVIII e XIX encontra-se em CAPELA, José, *Donas, Senhores…*, pp. 81-99.

[29] MIRANDA, António Pinto de, «Memória sobre a Costa de África», c. 1766, *in* ANDRADE, António Alberto de, *Relações de Moçambique Setecentista*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955, p. 254.

[30] Frei João de SANTANA, «Escuridades Ethiopicas», 1786 (escrito em 1767), BN-L (Biblioteca Nacional, Lisboa), Reservados, Fundo Geral, Cód. 11.550, fls. 16-17.

[31] SIMONI, Luís Vicente de, «Tratado Medico sobre Clima e Enfermidades de Moçambique», 1821, BN-RJ (Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro), Secção de Manuscritos, Cód. I-26-18-22, fl. 46v.

Na verdade, a representação das *donas* presente em diversos autores valoriza sobretudo a sua inclusão numa classe social e numa cultura a despeito da sua pertença a uma raça.

Todavia, os procedimentos considerados específicos das *donas* dos prazos faziam parte do padrão de comportamento dos senhores dos Rios, de reconhecida independência, mas que na sua versão masculina não suscitaram tanta perturbação nos estrangeiros chegados à região. De facto, a construção desta imagem das *donas* está associada à ideologia do género da sociedade colonial patriarcal que esperava das mulheres um papel mais submisso e doméstico. Sem prejuízo de uma investigação mais aprofundada, essa representação parece ter surgido quando as mulheres passaram a deter o controlo de um grande número de prazos em resultado das sucessões ou da concessão directa da Coroa. A concorrência feminina ameaçou o estatuto dos homens que chegavam aos Rios e cuja posição dependia do domínio das terras e das gentes.

Com efeito, durante o século XVII, os inúmeros memorialistas da África Oriental, tal como a documentação oficial, não fizeram eco do protagonismo que as mulheres adquiririam posteriormente. Contudo, referem-se já comportamentos indiciadores de um processo de construção das relações de género que se afirmariam no século seguinte. Por exemplo, cerca de 1644, um dos principais conquistadores dos Rios, Sisnando Dias Baião, lamentava ter sido atacado com outro foreiro – António de Oliveira, que acabaria por falecer –, a mando de Antónia Cardosa e Maria Gonçalves [32]. Já no início de Setecentos, D. Catarina Gomes Nobre, uma viúva, provavelmente portuguesa, usou os seus cativos para atacar outros foreiros e o governador dos Rios, o que acabou por lhe valer a prisão por algum tempo [33]. Estes casos, entre outros, mostram que as *donas* dos prazos já anteriormente tinham recorrido ao uso da força armada na resolução de conflitos e, no entanto, o seu papel foi relativamente silencioso durante Seiscentos.

A posição das *donas* na sociedade dos Rios suscitou a hostilidade do poder patriarcal. Cerca de 1720, o tenente-general dos Rios, a propósito do aumento da sucessão feminina nos prazos, defendia junto do vice-rei D. Luís de Meneses a conservação das terras nas mãos dos homens. O vice-rei considerou o sistema de sucessão dos bens da Coroa nos Rios uma «diabólica introdução» e, na impossibilidade de alterar os testamentos, prometia

---

[32] Carta de Sisnando Dias Baião para Belchior Teixeira, 22 de Julho de 1644, *in* BOXER, C. R., *Sisnando Dias Bayão; conquistador da «Mãe de Ouro»*, Lisboa, Separata do I Congresso da Expansão Portuguesa no Mundo, Sociedade Nacional de Tipografia, 1938, pp. 11-13.

[33] Carta do vice-rei D. Luís de Meneses para D. Catarina Gomes Nobre, 20 de Janeiro de 1720, HAG, Cód. 784, fl. 124; Carta do vice-rei Francisco José de Sampaio e Castro para o tenente-general Anselmo Morais da Fonseca, 20 de Janeiro de 1721, HAG, Cód. 784, fl. 126-126v; Carta do vice-rei João de Saldanha da Gama para D. Francisco de Alarcão Soutomaior [...], Janeiro de 1729, HAG, Cód. 2323, fl. 33.

reservar para os homens a concessão de todas as terras em comisso [34]. Sem recorrer a práticas tão drásticas, a administração tentou combater por diversos modos o poder crescente das *donas*. Em alguns casos, o governo interveio directamente em apoio dos maridos, como aconteceu em meados de Setecentos em relação a D. Inês Gracias Cardoso, uma Goesa casada em terceiras núpcias com o Português António Teles de Meneses. Depois de ter perdido um processo de divórcio interposto por não consumação do casamento, D. Inês reuniu os seus escravos para atacar o marido e os seus seguidores, conseguindo expulsá-lo dos Rios, apesar da sua carreira como militar e administrador no Oriente. Em apoio de Teles de Meneses, o governador-geral, Francisco de Melo e Castro, evocou a decisão judicial, mas sobretudo sustentou um argumento político tendente a diminuir a preponderância das *donas*:

> «a rezão q*ue* havia p*ar*a se sustentar o respeitto que se deve conservar aos homens brancos, e distintos entre a cafreria, e t*am*bem tira llos do mao estillo em q*ue* está de reconhecerem só a S*enho*ra, e não ao S*enho*r» [35].

A política mais usual da administração era, porém, tentar casar essas mulheres, sobretudo as detentoras de largos tratos de terras e de inúmeros dependentes, com maridos julgados apropriados para gerir os seus bens. Evidentemente, pretendia-se também conseguir para estes homens, geralmente ligados aos governantes por laços de parentesco ou de clientelismo, uma situação económica e social adequada. Por vezes, a intervenção das autoridades falhava quando as candidatas casavam secretamente e à rebelia das directivas de governadores e eclesiásticos. Isso ocorreu, por exemplo, com D. Inês Pessoa Almeida Castelbranco, afilhada e herdeira da referida D. Inês Gracias Cardoso, cujo terceiro casamento o governador Baltazar Pereira do Lago não conseguiu impedir, depois de os anteriores terem da mesma forma contrariado os ditames administrativos [36]. Apesar dos esforços da administração, o poder das *donas* foi crescendo à medida que a sociedade dos prazos se africanizava.

---

[34] Carta do vice-rei D. Luís de Meneses para o tenente-general dos Rios, Anselmo da Fonseca Freire, 25 de Janeiro de 1718, HAG, Cód. 784, fl. 114.

[35] Carta do governador-geral Francisco de Melo e Castro para o secretário de Estado Tomé Joaquim da Costa Corte Real, 11 de Agosto de 1756, AHU, Cód. 1309, fls. 17v-20. Sobre a história de D. Inês Gracias Cardoso ver ANTUNES, Luís Frederico Dias, «D. Ignez Gracias Cardozo: uma mulher de armas», in *O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, vol. I, pp. 789-798.

[36] Carta do governador dos Rios, José Caetano da Mota, para o governador-geral Baltazar Pereira do Lago, 19 de Fevereiro de 1767, AHU, Moç., Cx. 27, doc. 32; Carta do governador-geral Baltazar Pereira do Lago para o secretário de Estado, 19 de Agosto de 1767, AHU, Moç., Cx. 27, doc. 90.

3. D. Francisca Josefa de Moura Meneses: a Chiponda

3.1. *As origens familiares*

O percurso de D. Francisca Josefa de Moura Meneses [37], uma mestiça de Tete, é ilustrativo do processo de construção do poder das *donas* dos Rios de Sena. Tanto mais que o estatuto que alcançou não encontra aparentemente raízes na linhagem familiar, como no caso de outras mulheres igualmente celebrizadas.

Sabe-se pouco sobre os ascendentes de D. Francisca, neta, provavelmente por via materna, de Pascoal de Meneses e de Filipa de Sousa. Cerca de 1723, a avó obteve o prazo Cande pelos serviços prestados à Coroa pelo seu primeiro marido [38]. O casal acompanhou a expansão de Tete para o norte do Zambeze onde, por esta altura, os *moradores* compravam terras aos chefes maraves, adquirindo aí as terras de fatiota Pandoe e Benga [39]. D. Francisca, nascida por volta de 1738, era a mais velha das três filhas de António Pascoal de Moura e presumivelmente de Maria do Rosário, natural dos Rios [40]. Embora aparentemente sem grande preeminência social, os seus progenitores investiram na educação das filhas. Todas as irmãs aprenderam pelo menos a assinar o nome, o que não era comum entre as mulheres dos Rios.

A família seguiu a estratégia habitual da elite dos Rios de conseguir terras e maridos, preferencialmente reinóis, para as filhas. Esta aliança era vantajosa para as duas partes. De facto, se as famílias dos Rios dominavam terras e gentes e possuíam o conhecimento local necessário ao manejo dos negócios, a união com homens vindos do reino oferecia uma maior proximidade face à administração e, portanto, a possibilidade de influenciar as

---

[37] Uma referência biográfica a D. Francisca Josefa de Moura Meneses e às suas irmãs encontra-se em CAPELA, José, *Donas, Senhores…*, pp. 83-85.

[38] D. Filipa de Sousa fora antes casada com Paulo Nunes e obteve carta de confirmação do vice-rei a 21 Agosto de 1723. Posteriormente nomeou a terra na filha menor Maria do Rosário que teve confirmação em 6 de Janeiro de 1738. Carta de confirmação do aforamento da terra Cande, 21 de Agosto de 1723, HAG, Cód. 437, fl. 4v; Carta de aforamento da terra Cande, 6 de Janeiro de 1738, HAG, Cód. 7573, fl. 190-190v. Numa relação de prazos de c. 1750, a terra Cande é atribuída a Pascoal de Meneses, ou porque aquela tinha morrido e o pai lhe sucedera no prazo ou, mais provavelmente, porque o autor da relação refere o chefe de família e não a titular da terra. A relação de prazos de c. 1750 pode ser vista em LOBATO, Alexandre, *Evolução administrativa e económica…*, p. 232

[39] «Rellação das Terras da Coroa, e Emfatiotas, que pessuem os Moradores da Villa de Tette», c. 1777, AHU, Moç., Cx. 32, doc. 23. Sobre a expansão dos moradores de Tete para o território a norte do Zambeze, ver RODRIGUES, Eugénia, «Os Portugueses e o Bive: Um Caso de Formação de Prazos da Coroa no Século XVIII», in *Actas do Seminário Moçambique: Navegações, Comércio e Técnicas*, Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 235-260.

[40] Carta de confirmação de aforamento da terra Dossa, 6 de Janeiro de 1749, HAG, Cód. 2828, fls. 126v-127v.

autoridades, quer na nomeação de terras e de cargos quer na obtenção de distinções como, por exemplo, os hábitos das ordens militares. O plano delineado pela família para as suas filhas foi executado com sucesso, já que todas casaram com Portugueses recrutados entre os poucos voluntários que então chegavam a Moçambique.

D. Francisca Josefa de Moura Meneses consorciou-se, em data incerta, com João Moreira Pereira, um natural de Ovar que chegara à colónia em 1749 [41] e em Janeiro do ano seguinte já era capitão-mor dos Rios de Sena [42]. Antes, D. Francisca obtivera o prazo Dossa, pelos serviços do avô e do pai, com a condição de casar com um Português do reino, e o avô oferecera-lhe, como bens parafernais, a terra de fatiota Pandoe [43]. A irmã, D. Filipa Antónia de Moura Meneses, casou com Inácio Octaviano dos Reis Moreira, oriundo da nobreza da terra das Caldas da Rainha, que rumara a Moçambique em 1754 [44]. Para além do prazo Cande, no qual sucedera à mãe, foi igualmente beneficiada pelo avô com a terra de fatiota Benga [45]. Finalmente, D. Catarina de Moura Meneses, a mais nova, conseguiu o prazo Zangoe [46], casando com Bento da Cunha Rego antes de 1760. Fixou residência em Sena, acabando por enviuvar muito cedo [47].

3.2. *As alianças matrimoniais*

A associação de D. Francisca Josefa de Moura Meneses com João Moreira Pereira trouxe bons resultados, possibilitando-lhe a ascensão ao

---

[41] Courtois, Victor, *Notes Chronologiques Sur les Anciennes Missions Catholiques au Zambèze*, Lisboa, 1889, p. 38; Lista dos voluntários para a Índia na monção de 1749, BN-L, Reservados, Fundo Geral, Cód. 1603, fls. 44-45.

[42] Carta patente de capitão-mor dos Rios, 12 de Janeiro de 1750, HAG, Cód. 444, fl. 127.

[43] Carta de confirmação de aforamento da terra Dossa, 6 de Janeiro de 1749, HAG, Cód. 2828, fls. 126v-127v. Sobre a terra Pandoe, ver «Rellação das Terras da Coroa, e Emfatiotas, que pessuem os Moradores da Villa de Tette», c. 1777, AHU, Moç., Cx. 32, doc. 23.

[44] Filho do Dr. Lourenço dos Reis Moreira e de D. Maria Antónia Teodora de Carvalho ofereceu-se como voluntário provavelmente por influência do irmão, José Procópio dos Reis Moreira, capitão do barco de viagem para a Índia com 18 anos de serviço. Consulta do Conselho Ultramarino, 22 de Março de 1754, IAN/TT, Ministério do Reino, Maç. 312, Cx. 417 (s/n.º de doc.).

[45] «Rellação das Terras da Coroa, e Emfatiotas, que pessuem os Moradores da Villa de Tette», c. 1777, AHU, Moç., Cx. 32, doc. 23.

[46] Miranda, António Pinto de, «Memória sobre a Costa de África», p. 297.

[47] D. Catarina era já viúva em 1767 quando o governador-geral a tentou casar com um militar de Moçambique, Dionísio José Velho. Este exigia que ela lhe pagasse as dívidas e o recompensasse pela perda do cargo. Faltam informações sobre este casamento que provavelmente não se concretizou. Carta do governador de Moçambique, Baltazar Pereira do Lago, para o governador dos Rios, Inácio de Melo e Alvim, 13 de Outubro de 1767, AHU, Cód. 1328, fls. 161-161v. Ver também a Carta do comandante de Tete Manuel Gomes Nobre para o governador-geral Pedro Saldanha de Albuquerque, 12 de Abril de 1760, AHU, Cód. 1317, fls. 220v-222; Miranda, António Pinto de, «Memória sobre a Costa de África», p. 261.

estrato superior da elite dos senhores de prazos. O marido percorreu todos os postos militares e administrativos possíveis para os *moradores* dos Rios, desfrutando do prestígio e das oportunidades proporcionadas por esses cargos. Como foi referido, iniciou a sua carreira como capitão-mor dos Rios de Sena, cargo imediatamente abaixo do de governador dos Rios. Em 1762, conseguiu a patente de capitão-mor do presídio do zimbabué [48], como era designada a guarda do imperador do Monomotapa instituída pelos Portugueses no início do século XVII. Este posto – sem efectivas funções militares no século XVIII, mas remunerado com 17 bares de fato – era um dos mais apetecidos dos Rios [49]. Em 1764, Moreira Pereira tornava-se o juiz da Câmara de Tete, então criada em substituição da capitania-mor [50]. Finalmente, em 1771, a sua preeminência e alegada capacidade de gerir a conflituosa sociedade local levaram-no a governador dos Rios [51], exercendo o cargo até falecer, em 14 de Julho 1776 [52].

A par das funções inerentes aos cargos ocupados, Moreira Pereira foi enviado em importantes missões diplomáticas aos Estados africanos vizinhos. Em 1769, dirigiu as negociações de paz com o chefe marave Bive por ser um dos principais *moradores* [53]. Nesse ano, ainda, foi preso à ordem do ouvidor-geral para responder, na ilha de Moçambique, pela sua actuação como juiz [54]. Todavia, por decisão do adjunto dos *moradores* de Tete, foi solto para executar a missão de que fora incumbido pelo governador-geral. Tratava-se de encetar conversações com o Monomotapa para restabelecer o comércio no Zumbo, a principal feira do sertão onde os *moradores* de Tete – e ele próprio – tinham grande parte dos seus interesses comerciais então afectados pelas guerras de sucessão naquele Estado. Juntamente, Moreira Pereira deveria negociar a reabertura de Dambarare que fora a principal feira de Seiscentos. Essa iniciativa diplomática granjeou-lhe pres-

---

[48] Provisão passada a João Moreira Pereira [...], Abril de 1762, AHU, Cód. 1324, fl. 6-6v.

[49] A nomeação para o cargo suscitaria ofertas de três mil cruzados. Ver, por exemplo, Carta do governador-geral, Baltazar Pereira do Lago, para o capitão-mor do Zimbabué, João Moreira Pereira, 2 de Dezembro de 1765, AHU, Cód. 1325, fls. 105-106.

[50] Certidão passada pelo escrivão da Câmara de Tete, Pascoal Ferreira, 3 de Maio de 1764, IAN/TT, Ministério do Reino, Mç. 316, Cx. 424.

[51] Carta do governador-geral, Baltazar Pereira do Lago, para o secretário de Estado, 10 de Agosto 1772, AHU, Cód. 1332, fls. 74-75. Já em 1759, Moreira Pereira obtivera a via de sucessão desse cargo mas não chegou a desempenhá-lo na altura. Segunda via de sucessão no governo dos Rios de Sena, 25 de Janeiro de 1759, BN-L, Reservados, Avulsos, Ms. 42, n.º 34.

[52] COURTOIS, Victor, *Notes Chronologiques*..., p. 38.

[53] Carta do governador dos Rios, Inácio de Melo e Alvim, 3 de Fevereiro de 1769, in *Inventário do Fundo do Século XVIII. Arquivo Histórico de Moçambique*, (ed. de MONTÊS, Caetano), Lourenço Marques, 1958, pp. 115-118.

[54] Sobre os senados dos Rios e, em particular, a administração da justiça, ver RODRIGUES, Eugénia, «Municípios e poder senhorial nos Rios de Sena na segunda metade do século XVIII» in *O Município no Mundo Português*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico, 1998, pp. 587-608.

tígio, pese embora o posterior desinteresse português pela reocupação de Dambarare [55].

Ao longo da sua carreira, Moreira Pereira conseguiu aumentar consideravelmente o património fundiário da mulher, prosseguindo a estratégia familiar de expansão para o território marave. É possível que se tenha aproveitado também da influência dos cargos desempenhados. Por exemplo, em 1759, foi nomeado depositário dos bens dos jesuítas expulsos. No leilão que se seguiu, alcançou o arrendamento de três terras, no que apenas foi igualado pelo cunhado, Reis Moreira [56]. A integração de novas propriedades nos bens familiares fez-se pela compra de terras de fatiota aos chefes maraves [57] e pela obtenção de prazos, através da nomeação por outros foreiros ou por concessão directa da Coroa como recompensa de serviços, nomeadamente a participação nas guerras levadas ao território marave [58]. Entre estas terras estava o prazo Camucope, a que depois foi acrescentado Panzoe, pertencente ao padroado da igreja do Espírito Santo de Tete. Além dos réditos proporcionados, com a inerente obrigação de sustentar o capelão e conservar a igreja, a sacristia e a residência eclesiástica, o padroado oferecia prestígio social [59]. Note-se que, diversamente da presumida obrigatoriedade de concessão das terras da Coroa às mulheres, todos estes prazos foram titulados em seu nome enquanto D. Francisca mantinha as terras adquiridas antes do casamento.

Como todos os *moradores* dos Rios, Moreira Pereira inseriu-se nas redes de comércio e exploração mineira. Todavia, os seus investimentos comerciais não foram tão bem sucedidos. O comércio dos Rios era de alto risco e terá sido aqui que Moreira Pereira contraiu dívidas elevadas – nomeadamente pelo crédito fornecido a um anterior governador dos Rios, Marco António Azevedo Coutinho Montaury – mas esta era uma constante da economia

---

[55] Ver, por exemplo, Cartas (duas) do governador-geral, Baltazar Pereira do Lago, para o governador dos Rios, Inácio de Melo e Alvim, 5 de Abril de 1769, AHU, Cód. 1328, fls. 222v-223v; Carta do governador-geral, Baltazar Pereira do Lago, para o governador dos Rios, Inácio de Melo e Alvim, 5 de Abril de 1769, AHU, Cód. 1336, fl. 14-14v.

[56] Provisão do governador dos Rios, Bernardo Caetano de Sá Botelho, 25 de Setembro de 1759, AHU, Moç., Cx. 16, doc. 43; Auto de inventário, sequestro e leilão dos bens dos jesuítas da casa de Marangue, 22 de Abril de 1760, AHU, Moç., Cx. 17, doc. 72; Auto de inventário, sequestro e leilão dos bens dos jesuítas da casa de Tete, 22 de Abril de 1760, AHU, Moç., Cx. 17, doc. 73.

[57] Castro, Dionízio de Mello e, «Notícia do Império Marave e dos Rios de Sena», 1783, *in* Andrade, António Alberto de, *Relações de Moçambique Setecentista*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1955, p. 148; Relação das terras do distrito de Tete, 3 de Maio de 1780, AHU, Moç., Cx. 33, doc. 78.

[58] Moreira Pereira participou nas campanhas contra o régulo Bive em 1753 e contra a princesa Sazora cerca de 1770. Ver Rodrigues, Eugénia, «Os Portugueses e o Bive…»; Carta de aforamento da terra Chivoze, 8 de Janeiro de 1772, AHU, Moç., Cx. 42, doc. 33.

[59] Carta de aforamento da terra Camucope, 7 de Outubro de 1766, AHU, Cód. 1330, fls. 3v-6.

dos Rios. Assim, em 1767, já o governador-geral considerava que, tratando-se de um dos dois *moradores* de maior crédito nos Rios, Moreira Pereira não podia subsistir sem os rendimentos das terras, tal era a extensão das suas dívidas [60].

Findo o primeiro casamento, D. Francisca prosseguiu o projecto matrimonial iniciado pela família. Pouco depois, em 1777, casava com outro Português, José Álvares Pereira, cuja ascensão na administração dos Rios foi mais rápida. Era comandante de Tete cerca de 1780 [61] e em Janeiro de 1786 tornou-se governador dos Rios, acabando por falecer em Julho ou Agosto do ano seguinte [62].

De novo viúva, D. Francisca insistiria ainda nas alianças com os governantes dos Rios. Alegadamente terá tentado o casamento com Agostinho de Melo e Almeida, que governou os Rios cerca de três anos entre 1787 e 1790. Tratava-se de mais um passo na sua ascensão social. Melo e Almeida era oriundo das melhores famílias de Goa e primo do então governador-geral António de Melo e Castro. O governador dos Rios, que deixou um rasto de embusteiro entre as mulheres da região, ter-lhe-á extorquido ouro, prata e marfim sem a almejada contrapartida matrimonial [63]. É possível que, como sugere Almeida d'Eça [64], tenha considerado igualmente o consórcio com Francisco José Lacerda e Almeida, um Brasileiro de S. Paulo nomeado governador dos Rios, em 1797, e incumbido pela Coroa de realizar a travessia de África. D. Francisca teria por essa altura cerca de 60 anos e o pacto com o novo governante acabou por concretizar-se através do casamento com uma sua sobrinha. A morte quase imediata de Lacerda e Almeida a caminho de Angola, na corte do Kazembe, acabou por frustrar os planos da viúva.

Com efeito, D. Francisca usou igualmente o seu papel como chefe da linhagem familiar para consolidar a sua influência e o seu poder através

---

[60] Carta do governador-geral, Baltazar Pereira do Lago, para o secretário de Estado, 18 de Agosto de 1767, AHU, Moç., Cx. 27, doc. 75; Cartas do governador dos Rios, João Moreira Pereira, para o governador-geral, Baltazar Pereira do Lago, 7 e 8 de Fevereiro de 1774, AHU, Moç., Cx. 31, doc. 2.

[61] Carta do comandante de Tete, José Alves Pereira, para o governador dos Rios, António de Melo de Castro, 6 de Maio de 1780, AHU, Moç., Cx. 33, doc. 78.

[62] Em 4 de Setembro de 1787, na sequência da sua morte, foi nomeado outro governador. Ver Instrução do governador-geral, António M. de Melo e Castro, para o governador dos Rios, José Álvares Pereira, 30 de Janeiro de 1786, AHU, Cód. 1358, fls. 51v-55; Carta do governador-geral, António M. de Melo e Castro, para o governador dos Rios, Cristóvão de Azevedo e Vasconcelos, 4 de Setembro de 1787, AHU, Cód. 1358, fls. 60v-61; Carta do governador-geral, António Melo e Castro, para o secretário de Estado, Martinho de Melo e Castro, 22 de Agosto de 1786, AHU, Moç., Cx. 52, doc. 30.

[63] Denúncia de Manuel do Nascimento Nunes, posterior a 28 de Novembro de 1795, AHU, Moç., Cx. 72, doc. 58. Esta denúncia é confirmada pela informação à margem do governador-geral, D. Diogo de Sousa.

[64] Eça, Filipe Gastão de Almeida de, *Lacerda e Almeida. Escravo do dever e mártir da ciência (1753-1798)*, Lisboa, 1951, pp. 98-99.

da criação de uma rede de relações de parentesco na sociedade dos Rios. Aparentemente teve apenas uma filha, do seu primeiro casamento, Ana Francisca Pereira de Moura, falecida em 1760 [65]. Esse facto compensou-o o casal investindo nos sobrinhos, nomeadamente na vasta prole de D. Filipa Moura Meneses e de Inácio Octaviano Reis Moreira. As sobrinhas mais velhas, D. Maria Antónia Teodora de Carvalho e D. Ana Felisberta Peregrina de Carvalho, foram dotadas com terras, escravos e casas. A escritura sujeitava a doação ao casamento com Portugueses, invalidando-a no caso de esta cláusula levantar a oposição dos pais. Na morte das dotadas, aqueles bens passariam para irmãs seguintes já sem aquela condição [66]. Embora o casamento de mulheres dos Rios com Portugueses funcionasse por vezes como condição de preferência na atribuição dos prazos, não era de modo algum excluidor do acesso às terras da Coroa. Porém, o casal insistiria nesse ponto reproduzindo, assim, o sistema colonial vigente.

Já viúva, D. Francisca criaria em sua casa outros sobrinhos. D. Leonarda Octaviano Reis Moreira, também filha da sua irmã, D. Filipa, entretanto igualmente viúva, foi dotada pela tia com terras para casar com o já referido governador dos Rios, Lacerda e Almeida. Logo após a morte do governador, a tia contratou-lhe novo casamento com um dos principais herdeiros dos Rios, Domingos Francisco Pereira Gajo, cujo falecimento imediato a obrigou a um último consórcio com Joaquim Francisco Colaço [67]. Além de D. Leonarda, educou igualmente o seu sobrinho-neto, Vitorino José Gomes de Araújo, a quem pretendia constituir como herdeiro da sua *casa*. Tentou casá-lo com a filha de Lacerda e Almeida, a seu cargo depois da morte do governador, o que provavelmente não chegou a acontecer [68]. No início de

---

[65] Ana Francisca foi baptizada em 31 de Outubro de 1756 e faleceu antes de 29 de Junho de 1760. Ver Courtois, Victor, *Notes Chronologiques…*, p. 27; Provisão da terras Inhamatantoe e Damoe passada a João Moreira Pereira, 29 de Junho de 1760, AHU, Cód. 1318, fls. 144-145.

[66] Saliente-se que o casal usufruiria desses bens até ao casamento das sobrinhas. Requerimento de José Gomes de Araújo ao governador-geral, Pedro Saldanha de Albuquerque, anterior a 13 de Maio de 1783, Instrumento público de doação feita por João Moreira Pereira e Francisca Josefa de Moura Meneses, 21 de Dezembro de 1775, Carta de aforamento da terra Chivoze, 8 de Janeiro de 1772, AHU, Moç., Cx. 42, doc. 33; Requerimento de D. Filipa Maria Xavier de Moura Meneses ao governador-geral, Francisco Guedes de Carvalho Meneses da Costa, anterior a 9 de Junho de 1799, AHU, Moç., Cx. 83, doc. 2.

[67] «Carta que Dona Francisca Josefa de Moura e Meneses enviou de Tete ao P.e José Craveiro de Faria», 9 de Março de 1800, *in* Eça, Filipe Gastão de Almeida de, *Lacerda e Almeida…*, pp. 202-205; Relação das terras que possui Joaquim Francisco Colaço por cabeça de D. Leonarda Octaviano Reis Moreira, 2 de Junho de 1801, AHU, Moç., Cx. 88, doc. 18.

[68] Era seu sobrinho-neto, filho da sua sobrinha, Ana de Carvalho, e de José Gomes de Araújo. Requerimento de Vitorino José Gomes de Araújo ao governador dos Rios, Cristovão Azevedo Vasconcelos, anterior a 26 de Julho de 1783, AHU, Moç., Cx. 65, doc. 4; «Carta que Dona Francisca de Moura e Meneses enviou de Tete ao P.e José Craveiro de Faria», 9 de Março de 1800, *in* Eça, Filipe Gastão de Almeida de, *Lacerda e Almeida…*, pp. 202-205; Carta do governador-geral, Isidro Almeida Sousa e Sá, para o governador dos Rios, Jerónimo Pereira, 16 de Outubro de 1801, AHU, Cód. 1358, fls. 239v-240.

Oitocentos, era tutora de três menores, Manuel, Ana e Dionísio, certamente também seus sobrinhos-netos [69].

Todo o percurso matrimonial de D. Francisca, tal como o que projectou para os familiares dependentes dela, obedecia a uma estratégia de poder e inseria-se nos modelos de reprodução familiar e social da elite dos senhores dos prazos. Em ambos os casos, ela visava a associação aos reinóis presumivelmente mais habilitados para obterem mercês da administração da colónia. No casamento da sobrinha, D. Leonarda, com Lacerda e Almeida, as contrapartidas oferecidas pelo governador incluíam, como se referirá, o acesso à própria corte e o reconhecimento do seu papel na ligação das duas costas de África. Na impossibilidade de efectivação destas alianças, D. Francisca optou por escolher herdeiros de outras casas importantes dos Rios, quer pelo prestígio que detinham quer pelas oportunidades económicas oferecidas.

3.3. *As estratégias económicas*

Embora grande parte da sua riqueza tivesse sido adquirida durante o primeiro casamento, D. Francisca soube administrá-la, sendo considerada, mesmo depois de perdas do seu património, uma mulher muito rica. Nos Rios, o poder de qualquer senhor dependia da posse das terras que, para além de possibilitarem rendimentos, permitiam manter os escravos utilizados nas actividades económicas e militares. Quase no fim da vida, Moreira Pereira fora obrigado a vender algumas terras de fatiota [70] para pagar dívidas. As restantes foram confiscadas após a sua morte e leiloadas logo a 16 de Outubro de 1776, mas foram imediatamente readquiridas pela viúva, coagida ao seu pagamento por soluções. Esse processo era frequente nos Rios, sobretudo no caso dos *moradores* mais poderosos. De facto, quer por incapacidade quer por conivência, os bens leiloados nestas circunstâncias não eram arrematados pelos outros *moradores*. A administração, por seu lado, anuía a este desenlace porque eram esses *moradores* que mantinham a segurança e a actividade económica nos Rios [71]. Apesar de tudo, à morte de Moreira Pereira, a viúva herdava uma das principais casas dos Rios e a maior de Tete.

---

[69] Carta de João Batista Octaviano dos Reis Moreira para o governador dos Rios, João Filipe de Carvalho, 27 de Maio de 1803, AHU, Moç., Cx. 99, doc. 83.

[70] «Rellação das Terras da Coroa, e Emfatiotas, que pessuem os Moradores da Villa de Tette», c. 1777, AHU, Moç., Cx. 32, doc. 23; Relação das terras do distrito de Tete, 3 de Maio de 1780, AHU, Moç., Cx. 33, doc. 78.

[71] Carta do governador dos Rios, Evaristo José Pereira da Cruz, para o governador-geral, Baltazar Pereira do Lago, 3 de Novembro de 1776, AHU, Moç., Cx. 32, doc. 14; «Rellação das Terras da Coroa, e Emfatiotas, que pessuem os Moradores da Villa de Tette», c. 1777, AHU, Moç., Cx. 32, doc. 23.

Assim, cerca de 1777, já casada novamente, D. Francisca possuía oito terras da Coroa e cinco de fatiota. Duas daquelas terras – Dossa e Inhamatantoe e Domue – situavam-se a sul do Zambeze e estavam alegadamente «desertas» pelos ataques dos príncipes do Monomotapa. Na mesma região tinha arrendado a terra Inhambanzoe. A norte do rio, em território marave, localizavam-se os prazos Camucope, Chioza e Domba, Inhamacaza e Tundo e as terras de fatiota, Chipasse, Bamboe, Nhancoma, Pandoe e Inhaufa, esta com os *incumbes* Sonte, Cuve Cabuabua, Canjanda, Nhamitondo e Chigoza [72]. Em 1798, continuava a ser a maior proprietária de Tete com sete prazos e um chão na vila, igualmente foreiro à Coroa, num total de 57 prazos existentes no distrito, para além das terras de fatiota [73]. Aparentemente em 1801, os dotes dos sobrinhos tinham privado D. Francisca de parte dos seus bens fundiários, possuindo apenas os prazos Camucope e Nhamacaza e as terras de fatiotas [74].

Mesmo considerando a alta concentração fundiária existente nos Rios, D. Francisca possuía um elevado número de terras. Eram quase todas pequenas, se comparadas com os grandes prazos de Sena, mas a maioria localizava-se na margem esquerda do rio Zambeze, na altura as mais produtivas do distrito de Tete. Estas terras produziam cereais (milho, meixoeira, arroz e trigo) e algodão bem como legumes e frutas [75], obtidos através dos tributos pagos pelos africanos que as habitavam – sobretudo pelos *colonos* – ou da produção directa das escravas nas hortas existentes junto às residências dos senhores nos prazos. Esta produção permitia sustentar a mão-de-obra usada noutras actividades e, eventualmente, disponibilizar cereais para o mercado.

Tal como os outros *moradores*, D. Francisca possuía inúmeros escravos empregados, para além do trabalho doméstico e agrícola, nas actividades de guerra e segurança e na exploração de vários serviços como a mineração, o comércio e a condução de embarcações [76]. É difícil averiguar a quantidade de escravos de cada morador, não só devido à incerta fiabilidade das estatísticas no século XVIII, mas também à relativa mobilidade geográfica da população africana e à imprecisão da documentação portuguesa quanto ao seu estatuto social. Ainda assim, D. Francisca foi sempre uma das principais

---

[72] «Rellação das Terras da Coroa, e Emfatiotas, que pessuem os Moradores da Villa de Tette», c. 1777, AHU, Moç., Cx. 32, doc. 23.

[73] Relação de prazos da Coroa, 28 de Janeiro de 1798, AHU, Moç., Cx. 84, doc. 13.

[74] É possível que não estejam incluídas as terras consideradas «desertas» ou «invadidas» pelos príncipes do Monomotapa. «Relação das terras que possue D. Francisca Josefa de Moura Meneses», 2 de Junho de 1801, AHU, Moç., Cx. 88, doc. 15.

[75] MIRANDA, António Pinto de, «Memória sobre a Costa de África», pp. 294-300.

[76] «Carta que D. Francisca Josefa de Moura e Meneses enviou de Tete a D. Rodrigo de Sousa Coutinho», 10 de Março de 1880, *in* EÇA, Filipe Gastão de Almeida de, *Lacerda e Almeida*..., pp. 205-209.

senhoras de escravos dos Rios. Na década de 1760, possuiria cerca de 1000, apenas ultrapassada pela irmã, D. Filipa, com 1200 e por D. Inês Castelbranco, moradora em Sena, com 6000 [77]. Nos anos de 1790, ou talvez antes, tinha ascendido à posição de principal detentora de escravos de Tete, como indicia uma relação dos cativos a fornecer para uma expedição militar. Era a única obrigada ao envio de 80 combatentes, existindo apenas dois *moradores* a enviar 70 e todos os outros um número muito inferior [78]. Cerca de 1798, teria perto de 2000 escravos, dos quais cerca de 300 acompanhariam Lacerda e Almeida na malograda travessia de África [79]. Aquele quantitativo terá diminuído na viragem do século com a mortalidade ocorrida durante a expedição e a intensificação das fomes na região de Tete [80]. Mesmo assim, nessa altura, D. Francisca era capaz de fornecer ao governador dos Rios 150 soldados, número muito superior ao indicado por outros *moradores*, apenas equivalente aos 100 disponibilizados pela sua irmã, D. Filipa [81].

Grande parte dos seus escravos ocupava-se da exploração do ouro. Na África Oriental, o trabalho de mineração era feito pelas mulheres, assegurando os homens a defesa do local. No início do século XIX, D. Francisca era a principal mineradora da Machinga, uma mina a cerca de 22 léguas a nordeste de Tete, localizada na década de 1770. Quando o explorador baiano, Manuel Galvão da Silva, ali se deslocou, em 1788, já o ouro extraído acusava diminuição e os *moradores* retiravam a sua escravatura para outros locais [82]. Dez anos depois, apenas D. Francisca e outros dois *moradores* exploravam a mina. Ignora-se quantas pessoas tinha D. Francisca nesta actividade. Mas, em 1798, Lacerda e Almeida pôde levar daqui 200 escravas para a sua expedição, deixando ainda as mulheres velhas, doentes e grávidas [83]. Existia uma espécie de contrato entre os senhores e as escravas que exigia a cada grupo de cinco mulheres (*ensaka*) uma entrega semanal de 14 grãos de ouro, guardando o excedente para se manterem [84]. Apesar da alegada

---

[77] Ver MIRANDA, António Pinto de, «Memória sobre a Costa de África», pp. 255-265.

[78] «Rellação da Gente que hão de dar os Moradores da Villa de Tette», 16 de Outubro de 1794, AHU, Moç., Cx. 69, doc. 16.

[79] Carta (fragmento) não assinada para António da Cruz e Almeida, s/d [1798], AHU, Moç., Cx. 81, doc. 92.

[80] Carta de D. Francisca Josefa de Moreira e Meneses ao Capitão-General, 9 de Março de 1800, in *Inventário do Fundo do Século XVIII*, pp. 252-256; Carta de Joaquim Colaço para o governador dos Rios, João Filipe de Carvalho, 27 de Maio de 1803, AHU, Moç., Cx. 99, doc. 83.

[81] Carta de Joaquim Francisco Colaço para o governador dos Rios, João Filipe de Carvalho, 16 de Maio de 1803, AHU, Moç., Cx. 99, doc. 79.

[82] SILVA, Manuel Galvão da, «Diario ou Relação das Viagens Philosophicas, que por Ordem de Sua Magestade Fidelissima tem feito nas Terras da Jurisdição da Vila de Tette, e em algumas dos Maraves», 1788, *in* DIAS, Luiz Fernando de Carvalho, *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique (Séc. XVIII)*, Lisboa, 1956, p. 316.

[83] ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e, *Diários de viagem*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944, p. 202.

[84] SILVA, Manuel Galvão da, «Diario ou Relação das Viagens Philosophicas…», p. 316.

decadência da mina, as escravas da Machinga tirariam 40 pastas de ouro por ano, ou seja, 4000 meticais [85], o que representava uma quantia considerável.

Os seus escravos eram igualmente utilizados no comércio, área em que não só continuou a actividade dos maridos como passou a operar em novos mercados. Na década de 1790, integrou o reduzido grupo de *moradores* de Tete a encetar relações comerciais directas com o longínquo reino do Kazembe. A importância desta iniciativa é sublinhada pelo facto de apenas terem participado na missão comercial mais dois *moradores*, o seu sobrinho Rebelo Curvo e Manuel Caetano Pereira, este em representação do pai, o famoso Gonçalo Caetano Pereira. D. Francisca associar-se-ia também à expedição de 1798, conduzida por Lacerda e Almeida, enviando mercadorias com as quais esperava obter lucros superiores aos dos mercados habituais [86]. Esta actividade prolongou-se pelos anos seguintes, apenas interrompida pelos períodos de guerra. Em 1811, D. Francisca, tal como Gonçalo Caetano Pereira, expediu nova delegação ao Kazembe na companhia dos pombeiros angolanos, Pedro João Baptista e Amaro José, de regresso à costa ocidental [87].

Os comerciantes dos Rios actuavam como intermediários entre os mercadores grossistas da Ilha de Moçambique – nesta altura, eram os banianes do Guzerate que controlavam as ligações comerciais com a Índia – e os Estados africanos. As redes comerciais que penetravam no sertão funcionavam graças ao crédito fornecido pelos mercadores da Ilha aos foreiros e outros negociantes. Estes importavam tecidos e contas indianos que pagavam, no ano seguinte, principalmente em ouro, marfim e, desde as últimas décadas de Setecentos, também em escravos. Recorrendo ao mesmo sistema de crédito dos seus pares masculinos, as mulheres dos Rios puderam envolver-se do mesmo modo nas actividades comerciais. De facto, como as suas *casas* dominavam os escravos enviados para o sertão com as mercadorias, os comerciantes eram obrigados a recorrer a elas para penetrarem

---

[85] GAMITO, A. C. P., *O Muata Cazembe*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1937, p. 43. Cada pasta continha 2 marcos, três onças e 4 oitavas, o equivalente a 1000 cruzados. Ver SILVA, Manuel Galvão da, «Diario ou Relação das Viagens Philosophicas…», p. 316.

[86] ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e, *Diários de viagem*, pp. 190-192; PINTO, P.e Francisco João, «Viagem do Cazembe a Tete em 1798 e 1799», *in* MÚRIAS, Manuel, *Travessia da África pelo Dr. Lacerda e Almeida*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1936, pp. 302-303. As relações comerciais com o Kazembe foram iniciadas em 1793 através dos mercadores bisa sujeitos àquele rei. Em 1796, os moradores de Tete enviaram a primeira expedição comercial àquele reino. Ver «Noticias dadas por Manoel Caetano Pereira», *in* MÚRIAS, Manuel, *Travessia da África pelo Dr. Lacerda e Almeida*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1936, pp. 384-395.

[87] D. Francisca e Caetano Pereira respondiam também a um pedido do rei para lhe enviarem porcos, o que indicia um contacto regular com o Kazembe, apenas suspenso pelas guerras naquela rota como acontecera nos quatro anos anteriores. Ver BAPTISTA, Pedro João, «Relatórios do pombeiro Pedro João Baptista», 1811, *in* AMARAL, Ilídio do, e AMARAL, Ana, «A viagem dos pombeiros angolanos Pedro João Baptista e Amaro José entre Mucari (Angola) e Tete (Moçambique), em princípios do século XIX, ou a história da primeira travessia da África central», in *Garcia de Orta*, Série Geografia, n.º 9 (1-2), 1984, p. 46.

nos mercados africanos. Tal como os detentores masculinos das *casas* dos Rios, D. Francisca beneficiava do crédito dos mercadores de Moçambique, sobretudo banianes [88].

Como ficou dito, à sua morte o primeiro marido legou à viúva, para além de um vasto património, as dívidas contraídas na sua actividade comercial e creditícia. Segundo alguns observadores coevos, a situação de falência de D. Francisca resultara de ela ser mulher velha e, no fim da vida, cega. Ter-se-ia tornado, assim, uma presa fácil de embusteiros [89]. É certo que ela adquiriu novas dívidas, mas esses observadores ignoram em geral o peso dos débitos herdados e a situação de endividamento da generalidade dos mercadores dos Rios.

Aparentemente, o seu primeiro investimento mal sucedido foi o tentado casamento com o governador Melo e Almeida, cujas alegadas extorsões – provavelmente a título de créditos – se traduziram no endividamento da viúva junto dos comerciantes da Ilha de Moçambique. Além disso, D. Francisca fez sociedades comerciais nem sempre bem sucedidas. Por exemplo, no final de 1790, na parceria com o seu sobrinho, José Francisco de Araújo, acabou lesada em mais de 30 pastas de ouro. A sua participação na travessia de África foi igualmente ruinosa. Para além da perda do valor de mais de um ano de mineração, o tempo em que as suas escravas estiveram ocupadas com a expedição, vários escravos seus faleceram na viagem e outros foram represados na volta pelo chefe Mucanda, obrigando D. Francisca ao seu resgate. No entanto, por esta altura ela mantinha crédito suficiente junto dos ricos comerciantes banianes de Moçambique, como Lacamichande Motichande, que lhe continuavam a fornecer as fazendas para o comércio [90].

Finalmente, parte dos seus rendimentos provinha da prestação de serviços à rede comercial que ligava Moçambique aos Rios. D. Francisca alugava as suas embarcações para o transporte de mercadorias no rio Zambeze [91]. Além disso, construíra três casas num terreno na vila foreiro à Coroa para alugar aos viajantes e comerciantes que se deslocavam a Tete [92].

---

[88] Ver, por exemplo, Denúncia de Manuel do Nascimento Nunes, posterior a 28 de Novembro de 1795, AHU, Moç., Cx. 72, doc. 58; Carta do governador dos Rios, Jerónimo Pereira, para o governador-geral, 22 de Julho de 1800, in *Inventário do Fundo do Século XVIII…*, pp. 181-182; Carta de D. Francisca Josefa de Moreira e Meneses ao Capitão-General, 9 de Março de 1800, *Inventário do Fundo do Século XVIII…*, pp. 252-256.

[89] Denúncia de Manuel do Nascimento Nunes, posterior a 28 de Novembro de 1795, e a informação à margem do governador-geral, D. Diogo de Sousa, AHU, Moç., Cx. 72, doc. 58; GAMITO, A. C. P., *O Muata Cazembe*, p. 44.

[90] Carta do governador dos Rios, Jerónimo Pereira, para o governador-geral, 22 de Julho de 1800, in *Inventário do Fundo do Século XVIII…*, pp. 181-182; Carta de D. Francisca Josefa de Moreira e Meneses ao Capitão-General, 9 de Março de 1800, in *Inventário do Fundo do Século XVIII…*, pp. 252-256.

[91] Ver, por exemplo, os pagamentos feitos pela feitoria de Tete no Balanço da feitoria da vila de Tete de 1800, 1 de Janeiro de 1801, AHU, Moç., Cx. 87, doc. 1.

[92] Carta do governador dos Rios, João de Sousa e Brito, para o governador-geral, D. Diogo de Sousa, 17 de Março de 1796, AHU, Moç., Cx. 73, doc. 78.

Apesar das suas dívidas, em 1798 D. Francisca tinha ainda a *casa* mais opulenta de Tete [93]. A sua ascensão social traduziu-se em sinais exteriores como a sua residência. Na década de 1760, vivia em casas de pedra, cal e adobe, cobertas de palha, como a generalidade das habitações dos *moradores* de Tete [94]. Posteriormente, essas casas foram cobertas de telha, uma das quatro existentes na vila em 1811 [95].

A actividade e a estratégia económica de D. Francisca enquadram-se na perseguida por outros *moradores* dos Rios. Antes de mais, o domínio das terras que, para além dos réditos moderados, eram fundamentais para manter a mão-de-obra empregada em actividades económicas consideradas mais lucrativas – o comércio e a mineração – e para assegurar o poder militar de cada senhor. Perante as dívidas que ameaçavam a sua situação económica, a sua estratégia foi conseguir adiar o seu pagamento através de precatórias judiciais ou portarias governamentais, evitando assim desfazer-se do património que lhe dava prestígio e acumulava para os sobrinhos. O caso de D. Francisca é elucidativo do papel das *donas* na economia dos Rios envolvendo-se, em maior ou menor grau, em diversas actividades, mesmo aquelas que, como o comércio, eram tradicionalmente reservadas aos homens.

3.4. ***A «senhora que tudo pisa com os pés»***

D. Francisca adquiriu o nome africano Chiponda, «senhora que tudo pisa com os pés» [96], provavelmente apenas depois da viuvez. Os seus maridos foram, pelo menos aparentemente, súbditos respeitosos [97]. João Moreira Pereira, se usou de firmeza enquanto governador dos Rios, nunca alcançou o protagonismo da mulher, tal como o seu sucessor, na casa de D. Francisca e na cadeira do governo, José Álvares Pereira. A notoriedade de D. Francisca, tanto no espaço português como no africano, foi ganha no confronto com a administração portuguesa, com os outros foreiros e provavelmente também com os chefes africanos. Com efeito, a viúva soube usar o seu poder militar,

---

[93] Carta do governador dos Rios, Francisco de Lacerda e Almeida, para a rainha, 22 de Março de 1798, AHU, Moç., Cx. 80, doc. 86.

[94] Miranda, António Pinto de, «Memória sobre a Costa de África», p. 264.

[95] As outras pertenciam a sua irmã, D. Filipa, a D. Paula de Mascarenhas e Joaquim Correia Craveiro Sá Barreiros. Ver Baptista, Pedro João, «Relatórios do pombeiro…», p. 53.

[96] Almeida, Francisco José de Lacerda e, 1944, *Diários de viagem*, p. 211; Simoni, Luís Vicente de, «Tratado Medico sobre Clima e Enfermidades de Moçambique», 1821, BN-RJ, Secção de Manuscritos, Cód. I-26-18-22, fl. 46v. Na versão do pombeiro angolano, P. J. Baptista, seria Quibonda. Ver Baptista, Pedro João, «Relatórios do pombeiro…», p. 53.

[97] É certo que João Moreira Pereira e o cunhado, Inácio Octaviano Reis Moreira, foram acusados de intriguistas pela «demasiada soberba, que praticam querendo ser mais fidalgos, e mais ricos, que os outros». Carta do governador dos Rios, Inácio de Melo e Alvim, 23 de Janeiro de 1770, in *Inventário do Fundo do Século XVIII…*, pp. 146-149.

enquanto senhora de africanos, para ameaçar uns e outros, não se distinguindo de outros foreiros poderosos. Terá sido em particular pelo uso da força armada que D. Francisca ganhou o nome Chiponda.

O seu poder começava junto dos seus próprios dependentes africanos e, em particular, da sua escravatura, a «mais obediente entre as mais» [98]. A escravatura nos Rios, diferente da existente noutros espaços coloniais como o Novo Mundo ou as ilhas, baseava-se num sistema de dependência clientelar. Era difícil a utilização de meios de coacção, em particular a violência, pelo que o controlo social dos africanos dos prazos dependia em larga media de processos de negociação [99]. A identificação com o senhor – traduzida no reconhecimento desfrutado entre os seus dependentes – era fundamental na mobilização das populações dos prazos para as actividades económicas e militares, assegurando assim o poder do foreiro. D. Francisca conseguiu criar laços de identidade com os seus dependentes africanos, beneficiando talvez da preponderância feminina na sociedade matrilinear marave, onde se localizava a maior parte das suas terras e de onde provavelmente era originária a maioria dos seus cativos.

Usando os seus escravos armados, D. Francisca entrou em confronto com o governo dos Rios, iniciativa que lhe valeu uma celebridade ofuscadora de outros papéis desempenhados por ela. Num episódio pouco esclarecido, entrou em conflito, supostamente nos primeiros anos de 1780, com o então governador dos Rios, António Manuel de Melo e Castro [100]. Ignoram-se os motivos que conduziram D. Francisca às suas terras da margem setentrional do rio Zambeze, onde juntou os seus dependentes e ameaçou destruir as casas do governador e arrasar a vila de Tete. Num relato oitocentista, ela teria mesmo reunido 30 000 combatentes, número manifestamente exagerado, obrigando assim à capitulação de uma expedição ida de Moçambique, confundindo-se neste particular o incidente com outro anterior. O litígio parece não ter deixado testemunhos directos que permitam avaliar os seus contornos [101]. Embora casada e podendo o marido mediar a sua relação

---

[98] Cópia de uma carta (fragmento) não assinada para António da Cruz e Almeida, s/d, [1798], AHU, Moç., Cx. 81, doc. 92. Ver igualmente ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e, *Diários de viagem*, pp. 208-210.

[99] Tal não significa que a violência não tivesse sido usada pelos foreiros e pela administração.

[100] António de Melo e Castro foi nomeado, por alvará régio, a 18 de Março de 1779 e governou entre, provavelmente, o final desse ano e o início de 1786, quando abandonou os Rios para tomar posse do governo-geral a 11 de Março. Alvará régio, 18 de Março de 1779, AHU, Moç., Cx. 32, doc. 76; Carta do governador-geral, António Melo e Castro, para o secretário de Estado, Martinho de Melo e Castro, 22 de Agosto de 1786, AHU, Moç., Cx. 52, doc. 30.

[101] Não consegui encontrar qualquer documento coevo sobre este conflito, mesmo no prolixo epistolário do governador Melo e Castro. É, contudo, possível que o episódio tenha ocorrido durante o governo do seu primo, Agostinho de Melo e Almeida, quando Melo e Castro já era governador de Moçambique, e fosse relacionado com as alegadas extorsões a D. Francisca. Sobre o episódio, ver Carta do governador dos Rios, Francisco de Lacerda e Almeida, para a

com a administração colonial, D. Francisca não se intimidou, agindo como outros senhores poderosos. Aliás, as notícias posteriores deste acontecimento centram-se na sua personalidade omitindo qualquer alusão ao marido. O episódio foi provavelmente ampliado e passou a fazer parte da representação das *donas* dos Rios, ilustrando o seu enorme poder face à administração.

Apesar da possível sobrevalorização daquele incidente, existem indícios de que o estatuto de D. Francisca continuou a ser construído na oposição às autoridades dos Rios. Anos depois, em 1793, outro governador dos Rios, Cristovão de Azevedo Vasconcelos, um senhor de prazos, informava o governo-geral de que a maior parte dos *moradores* de Tete era

> «muito obediente exceptuando D. Francisca de Jozefa Moura e Menezes, [que] não deixa de ter genio arrogante, e soberbo, e muitas vezes oposto a execução de algumas ordens como tem sucedido» [102].

É certo que D. Francisca era nesta altura suficientemente poderosa para não acatar as ordens do governador. Todavia, conhecendo-se a independência dos senhores dos prazos face aos governantes e nomeadamente os violentos conflitos que durante a década de 1790 opunham diversos foreiros e estes à administração [103], a «obediência» de que fala o governador visava acentuar a imagem de D. Francisca como uma mulher rebelde.

A par do confronto directo, a sua relação com as autoridades coloniais pautou-se noutras circunstâncias pela colaboração. O caso mais conhecido é o do auxílio prestado a Francisco de Lacerda e Almeida na sua viagem através do continente africano. O apoio da foreira começou pelas informações prestadas ao governador por um seu escravo – que integrara uma anterior embaixada – sobre a rota até ao Kazembe. Depois, perante a resistência dos *moradores* em disponibilizar escravos para servirem como carregadores e soldados na viagem, D. Francisca não só forneceu os 40 que lhe couberam por rateio, como se apressou a enviar mais 60 e, finalmente, dispensou 200 das suas escravas de mineração, assim incumbidas de um trabalho mas-culino. Por fim, graças às suas ordens, a sua escravatura terá sido a única a não abandonar o governador nos dias seguintes à partida de Tete [104].

---

rainha, 22 de Março de 1798, AHU, Moç., Cx. 80, doc. 86; SIMONI, Luís Vicente de, «Tratado Medico sobre Clima e Enfermidades de Moçambique», 1821, BN-RJ, Secção de Manuscritos, Cód. I-26-18-22, fls. 46v-47.

[102] Carta do governador dos Rios, Cristóvão de Azevedo Vasconcelos, para o governador-geral, D. Diogo de Sousa, 13 de Julho de 1793, AHU, Moç., Cx. 65, doc. 2.

[103] Ver RODRIGUES, Eugénia, «Municípios e poder senhorial nos Rios de Sena…».

[104] ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e, *Diários de viagem*, pp. 190-210; Cópia de uma carta (fragmento) não assinada para António da Cruz e Almeida, s/d [1798], AHU, Moç., Cx. 81, doc. 92. A deserção dos escravos recrutados para diversos serviços da administração era uma estratégia usada por eles e pelos seus senhores para se eximirem às ordens dos governantes sem os afrontarem directamente.

A cooperação colhida pelo governador, em contraste com a oposição da maioria dos foreiros pouco interessados em desviar os seus escravos para actividades consideradas incertas, conduziu-o a opinar que D. Francisca «tem o timbre de não negar-se a qualquer coisa que seja necessário para o bem do Real Serviço, e nisto tem a sua vaidade» [105]. O apoio dispensado pela viúva servia, no entanto, o mesmo objectivo de preservação do seu estatuto na sociedade dos Rios. Com efeito, ela terá visto a sua participação no plano régio de ligação das duas costas de África como uma ocasião de enorme prestígio cujos ecos chegariam à corte. Tratava-se de obter da rainha o seu reconhecimento «como sua fiel, e amante vassala», numa iniciativa geralmente apenas admitida aos homens. Além disso, a sua ajuda visava vantagens mais imediatas. De facto, o governador, já viúvo nos Rios e com uma filha menor, prestou-se a casar secretamente com D. Leonarda, a sobrinha educada por D. Francisca, o que era certamente um casamento muito acima das expectativas de ambas. Ademais, comprometera-se a ajudar a viúva a resgatar os débitos crescentes com os seus soldos. Por conseguinte, para D. Francisca, como ela alegava, estava também em causa o «desempenho» da sua *casa* e a manutenção do seu «respeito» [106]. Ou seja, através do apoio ao governador ela visava preservar o seu património material e simbólico.

A morte precoce de Lacerda e Almeida na corte do Kazembe frustrou os planos da viúva, e as vicissitudes posteriores da expedição afectaram o seu investimento comercial. Assediada pelos credores, ela não hesitou em apelar para o governador de Moçambique e em escrever para o reino, para o cunhado do falecido governador e para o secretário de Estado, D. Rodrigo de Sousa Coutinho [107]. O seu objectivo era alcançar uma moratória na cobrança das dívidas de modo a conseguir recuperar a sua situação económica. Pelo menos a sua iniciativa junto do governador-geral conduziu a recomendações que fizeram suster a pressão dos credores. Poder-se-ia supor que D. Francisca, já envelhecida nesta altura, estava mais disposta a acatar os ditames das autoridades. Todavia, ela afrontava com a firmeza habitual o juiz de Tete recusando o pagamento de uma alegada dívida ao seu sobrinho e impedindo a execução dos seus bens [108].

---

[105] Almeida, Francisco José de Lacerda e, *Diários de viagem*, p. 190.

[106] Carta de D. Francisca Josefa de Moreira e Meneses ao Capitão-General, 9 de Março de 1800, in *Inventário do Fundo do Século XVIII…*, pp. 252-256. Ver também «Carta que D. Francisca Josefa de Moura e Meneses enviou de Tete a D. Rodrigo de Sousa Coutinho», 10 de Março de 1880, *in* Eça, Filipe Gastão de Almeida de, *Lacerda e Almeida…*, pp. 205-209.

[107] Carta de D. Francisca Josefa de Moreira e Meneses ao Capitão-General, 9 de Março de 1800, in *Inventário do Fundo do Século XVIII…*, pp. 252-256; «Carta que Dona Francisca Josefa de Moura e Meneses enviou de Tete ao P.e José Craveiro de Faria», 9 de Março de 1800, *in* Eça, Filipe Gastão de Almeida de, *Lacerda e Almeida…*, pp. 202-205; «Carta que D. Francisca Josefa de Moura e Meneses enviou de Tete a D. Rodrigo de Sousa Coutinho», 10 de Março de 1880, *in* Eça, Filipe Gastão de Almeida de, *Lacerda e Almeida…*, pp. 205-209.

[108] Carta do governador dos Rios, Jerónimo Pereira, para o governador-geral, 22 de Julho de 1800, in *Inventário do Fundo do Século XVIII…*, pp. 181-182.

Provavelmente, o poder de D. Francisca foi também construído no confronto com outros senhores dos Rios. Ignora-se a ocorrência de anteriores litígios, mas ela protagonizou um conflito armado já no início de Oitocentos. Nesta altura, a sua terra de fatiota Bamboe foi leiloada, talvez por dívidas, e o novo proprietário tomou posse legal da terra. Tal não impediu D. Francisca de armar os seus escravos, mantendo-se na posse efectiva da terra de que se arrogava proprietária [109].

Sabe-se menos sobre o relacionamento da Chiponda com as sociedades africanas vizinhas onde desfrutava igualmente de grande notoriedade. Quando Lacerda e Almeida preparava a expedição para atingir Angola, encontrava-se em Tete o príncipe Mussidansaro, um Bisa que chefiava uma missão comercial do Kazembe à vila portuguesa. O rei pedira pelo seu embaixador que D. Francisca lhe mandasse um filho e ela recomendou-lhe o governador. Mussidansaro terá aceitado que Lacerda e Almeida era filho ou pelo menos sujeito a D. Francisca porque, como explicou o governador,

> «tendo a dita Senhora entre os cafres, e brancos tambem, o justo epiteto de grande e como tal, considerando-me eles inferior a ela me tinham por seu filho, bem como eles chamam filhos a todos que estão sujeitos» [110].

O qualificativo «grande» de D. Francisca chegara por esta altura ao Kazembe quer através das caravanas bisa que asseguravam o comércio entre aquele reino e Tete quer pela embaixada que ela enviara antes. As relações entre os Portugueses e o Kazembe passaram, por conseguinte, pela mediação de D. Francisca. Ela assumia, assim, um papel informal de carácter diplomático absolutamente singular na sociedade colonial portuguesa. Tal era possível pelo papel institucional que as mulheres desempenhavam na diplomacia dos Estados africanos da região.

O prestígio que granjeou entre africanos e Portugueses, manteve-o até à sua morte em 1824 ou 1825 [111]. Numa representação ao ouvidor-geral contra um seu sobrinho, os *moradores* de Tete ressalvavam a posição de D. Francisca, assegurando que a ela todos respeitavam «com seria veneração» [112]. O estatuto alcançado por D. Francisca exemplifica o processo de construção das relações de género na sociedade dos Rios. Num sistema patriarcal como

---

[109] Carta de Pascoal José Rodrigues para o governador dos Rios, João Filipe de Carvalho, 26 de Maio de 1803, AHU, Moç., Cx. 99, doc. 83.

[110] ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e, *Diários de viagem*, p. 214. Sobre a embaixada do Kazembe ver também Cópia de uma carta (fragmento) não assinada para António da Cruz e Almeida, s/d [1798], AHU, Moç., Cx. 81, doc. 92.

[111] GAMITO, A. C. P., *O Muata Cazembe*, p. 43.

[112] Representação dos moradores de Tete ao ouvidor-geral, s/d [c.1817], AN-RJ (Arquivo Nacional, Rio de Janeiro), Cx. 669, Pac. 1a, doc. 32.

o introduzido pelos Portugueses na região dos Rios de Sena, as mulheres tinham de negociar constantemente o poder, tal como fez D. Francisca Josefa de Moura Meneses.

Conclusões

Provavelmente na viragem para o século XVIII, ocorreram transformações históricas que possibilitaram uma redefinição do papel das senhoras dos prazos dos Rios de Sena. Nessa altura, novas orientações na política colonial associadas a uma alta mortalidade dos colonizadores europeus, cuja substituição não foi assegurada, permitiram às mulheres entrar na posse de um elevado número de terras. Durante Setecentos, e provavelmente também depois deste período, elas tiveram, assim, oportunidades semelhantes às dos homens no acesso aos recursos económicos. A maioria destas mulheres eram mestiças, descendentes de africanos, Portugueses e Indianos, mas também existiam Goesas e provavelmente um número insignificante de reinóis. Nesta altura, a questão da raça não era, em geral, relevante no processo de concessão dos prazos, desde que as beneficiadas fossem consideradas súbditas da Coroa portuguesa e pertencessem à elite dos Rios ou de outras regiões do império.

As autoridades esperavam que as mulheres detentoras de títulos fundiários se confinassem à vida doméstica enquanto os seus maridos geriam os bens como cabeças de casal. No entanto, aproveitando o controlo das terras e das suas populações e beneficiando do preponderância das mulheres nas sociedades africanas da região, elas definiram para si um desempenho diverso. Muitas administravam as terras da Coroa e os negócios que lhes estavam associados, não dispondo apenas de influência mas cumprindo um papel institucional reconhecido. Elas encontraram-se, assim, a desempenhar papéis semelhantes aos dos seus parceiros masculinos. O estatuto das *donas* foi construído principalmente pelas mestiças, mas mulheres estrangeiras, principalmente Goesas, adquiriram uma posição semelhante. Mais do que a cor da pele, na construção do poder destas mulheres importava a sua capacidade de inserção na sociedade dos Rios.

De facto, nos Rios de Sena, onde as forças militares regulares eram reduzidas e a autoridade colonial frágil, o poder estava principalmente nas mãos dos senhores dos prazos capazes de mobilizar as populações africanas das suas terras não só para as actividades económicas, como também militares. As mulheres tiveram, assim, oportunidades idênticas, ou provavelmente superiores, às dos seus parceiros masculinos de recrutar as populações para construir o seu poder. Na verdade, devido à preponderância feminina nas sociedades africanas da região, elas foram, por vezes, capazes de dispor do apoio dos seus dependentes africanos mais facilmente do que os homens, sobretudo os recém-chegados. No cumprimento do papel

de foreiro não existiam aparentemente diferenças entre homens e mulheres, isto é, o exercício do poder era indistinto do género.

Parece ter sido fundamentalmente a classe – com o controlo de terras, bens e gente que lhe estava associado – a possibilitar o enorme poder das *donas* como dos outros foreiros. É necessário, contudo, ter em conta que no seio da elite dos senhores dos prazos existiam também diferenciações sociais. As *donas* mais notórias eram certamente as que dispunham de mais terras e dependentes. Todavia, um conhecimento mais aprofundado dos papéis e dos estatutos das mulheres nos Rios de Sena implica não só mais estudos sobre as *donas* dos prazos como também sobre os restantes grupos de mulheres que não faziam parte da elite detentora de prazos.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 133-159

LES ABRÉGÉS PORTUGAIS DU *REFUGE DE L'ÂME*. UNE APOLOGIE DE LA FOI MONOPHYSITE ADRESSÉE PAR LES MOINES DU TIGRÉ AU ROI SUSƎNYOS,LE 20 JUIN 1620

por

HERVÉ PENNEC *

Les missionnaires jésuites et la renaissance d'une littérature de controverse en Éthiopie

Aux XVI[e] et XVII[e] siècles, les contacts entre l'Éthiopie et l'Europe relancèrent les controverses religieuses, d'une nature différente de celles qu'avait connues l'Éthiopie sous le règne de Zär'a Ya'qob (1434-1468) [1]. De 1520 à 1526, au cours de l'ambassade envoyée par le roi du Portugal Manuel I (1495-1521) et conduite par Rodrigo da Lima, le prêtre Francisco Alvares fut interrogé par le roi Ləbnä Dəngəl (1508-1540) au sujet des différences de rites et de pratiques entre la religion catholique et l'Église éthiopienne [2]. Comme le fait remarquer Pierluigi Piovanelli, «ce fut une chrétienté monophysite qui fut découverte en Éthiopie par un des premiers voyageurs européens (…), Francisco Alvares» [3]. La relation de voyage, qui parut à Lisbonne en 1540 [4], renforça l'intérêt pour le royaume du mythique Prêtre Jean. Les quelques chapitres consacrés à la religion éthiopienne intéressèrent également Ignace de Loyola, préoccupé par le rassemblement des chrétientés dissidentes au sein de l'Église romaine, qui en reçut un exem-

---

* Assistant à l'Université de Paris – Panthéon-Sorbonne, Centre de Recherches Africaines. Je tiens à remercier de son aide Pierluigi Piovanelli sans qui cet article n'aurait vu le jour.

[1] À propos des dissidences arbitrées par Zär'a Ya'qob, voir maintenant la synthèse de PIOVANELLI 1995.

[2] Voir son récit dans la réédition d'AGUAS 1989, pp. 151-155, 159-160 et 162-166. Voir également le compte rendu de l'interrogatoire auquel Pero Gomes Teixeira soumit le supérieur du monastère eustathéen de Däbrä Bizän, Sämrä Krəstos, à propos des pratiques «judaïques» des Éthiopiens, dans THOMAS – CORTESÃO 1938, pp. 17-20, 46-49 et 78-80.

[3] PIOVANELLI 1995, p. 190.

[4] Sur le personnage et l'histoire du texte de cette relation, voir HIRSCH 1990, pp. 363-501.

plaire en 1553 [5]. Le fondateur de l'ordre des jésuites put obtenir d'autres renseignements en entretenant des rapports assez étroits avec le religieux éthiopien Täsfa Ṣəyon, du couvent San Stefano dei Mori, comme en témoigne une lettre qu'il écrit au père L. de Grana, le 17 janvier 1549[6] . Le projet d'une mission en Éthiopie, dès 1546, se fit en collaboration avec le pape et le souverain portugais João III (1521-1557), dont le désir était de répandre la foi chrétienne dans les nouveaux territoires de la Couronne [7]. Pour différents motifs, la mission fut retardée de plusieurs années[8].

En 1555, Ignace de Loyola rédigea ses instructions à l'intention du patriarche jésuite, João Nuñez Barreto, et de douze autres pères qui devaient l'accompagner [9]; dans ces instructions [10], il insistait tout particulièrement sur le rapprochement entre l'Église éthiopienne et Rome. Par ailleurs, il adressait à l'empereur Gälawdewos (1540-1559) une lettre dans laquelle il invitait ce dernier à reconnaître que «l'Église catholique n'est qu'une dans le monde entier et ne peut qu'être une sous le pontife romain et non pas une autre sous celui d'Alexandrie» [11]. Ce fut le 13 septembre 1556 que le patriarche João Nuñez Barreto et l'évêque André de Oviedo arrivèrent à Goa, la plaque tournante des missions d'Orient [12].

---

[5] Voir la lettre de Diego Miron à Ignace de Loyola du 17 juillet 1553, *MHSI*, *Epistolæ Mixtæ* III, 1900, pp. 398-99.

[6] Arrivé à Rome en 1536, et mort à Tivoli, le 28 août 1550, on lui doit notamment la première édition de la version guèze du Nouveau Testament, publiée en 1548. Sur ses activités romaines et ses rapports avec Ignace de Loyola, voir LEFEVRE 1969-1970, pp. 96-98.

[7] Pour les jésuites, présents à la cour de João III dès 1540, le Portugal représentait un formidable lieu d'essor et d'innovation voir MARQUES 1996.

[8] J.A. de Polanco, proche collaborateur d'Ignace de Loyola, rapporte dans sa chronique: «Le Sérénissime roi de Portugal, sur les instances de Claude (Gälawdewos), roi d'Éthiopie, demandait au souverain pontife qu'un patriarche fût envoyé dans ces régions (…). Mais, pour différents motifs, la nomination et l'envoi d'un patriarche furent retardés pour plusieurs années» (RAVIER 1991, p. 66).

[9] Sur Barreto, voir principalement *RÆSOI* 2, 1905, pp. XXX et 410-412; 3, 1906, pp. 35-37; PAIS 2, 1945, pp. 60-62, 273-275, *RÆSOI* 5, 1907, pp. 241, 327, 336, 343-344, 408 et 414; 6, 1907, pp. 1, 77 et 446; 10, 1910, pp. 101, 137-138, 165-166, 199 et 301.

[10] On possède deux rédactions de ces instructions pour João Nuñez Barreto conservées dans l'Archivum Romanum Societatis Iesu. La première dans Goa 39 I, *Historiæ Æthiopiæ*, doc. 4, fol. 9-13v, et éditée par Beccari dans *RÆSOI* 1, 1903, pp. 237-54 (avec une traduction italienne). Il s'agit d'un brouillon abondamment corrigé avec des ajouts dans la marge et des paragraphes supprimés. La seconde rédaction de ces instructions se trouve dans *Decret. et instructiones*, fol. 87-89v, et tient compte de toutes les corrections apportées au doc. 4 de Goa 39 I. Ce manuscrit a été édité en 1909 dans MHSI, *Monumenta Ignatiana*, 1909 (rééd. 1966), t. 8, pp. 680-90. Une traduction française assez libre motivée davantage par le souci d'élégance que de littéralité se trouve dans I. DE LOYOLA 1991, pp. 927-934.

[11] Lettre d'Ignace de Loyola adressée au roi Gälawdewos et écrite à Rome, le 23 février 1555, éditée dans MHSI, *Monumenta Ignatiana*, 1909 (rééd. 1966), t. 8, pp. 460-467 (traduction française dans I. DE LOYOLA 1991, pp. 918-922). Une version espagnole se trouve également chez Manoel d'Almeida (*RÆSOI* 5, 1907, pp. 349-356).

[12] *RÆSOI* 5, 1907, p. 369. Pour le récit événementiel, voir KAMMERER 1949, pp. 275-279.

Entre-temps, le gouverneur de Goa, Pedro Mascarenhas, avait envoyé en éclaireurs à la cour du roi Gälawdewos, le 7 février 1555, les missionnaires Gonçalo Rodrigues et Fulgence Freire, ainsi qu'un militaire portugais, Diogo Dias, qui avait participé aux côtés de Christovão da Gama à la guerre contre les musulmans conduits par l'*imam* Grañ [13]. À leur arrivée, le 17 mai 1555, ils rencontrèrent l'empereur, auquel ils remirent les lettres du roi João III dont ils étaient chargés. Ces dernières lui expliquaient, raconte Gonçalo Rodrigues, que «dans l'année, le roi (João III) comptait lui envoyer un personnage de sa maison, avec un certain nombre de religieux de vie sainte et de doctrine éprouvée. Le roi (Gälawdewos) se montra confus et hésitant à ce sujet et ne nous donna aucune réponse. Ainsi nous nous séparâmes de lui et nous retournâmes à nos tentes. Après deux ou trois jours, le roi partit pour rendre visite à une de ses aïeules qui se trouvait à huit ou dix jours de là. Nous restâmes dans un camp, fort désemparés, sans installation, sans nouvelles de lui et sans qu'il nous fît faire un compliment. (…) Après un mois, le roi revint. Pendant ce temps, je fis, pour le présenter au roi, un traité des erreurs religieuses des Éthiopiens et un exposé de la vraie foi. Un Portugais me fit savoir que le roi n'avait pas besoin des pères (missionnaires jésuites), et qu'il voulait encore moins prêter obédience à la sainte Église romaine. Les gens m'affirmaient que la plupart des Grands du royaume préféraient être sujets des musulmans plutôt que de changer leurs coutumes et prendre les nôtres» [14].

Ce passage montre bien la surprise d'un côté comme de l'autre l'empereur n'était absolument pas disposé à prêter obédience à Rome, ni à recevoir un patriarche pour les Éthiopiens, à la limite pour les Portugais, comme il s'en explique dans une lettre qu'il adressa à dom Pedro Mascarenhas, vice-roi de l'Inde, le 23 juin 1555 [15], et les missionnaires, persuadés de conclure cette affaire le plus rapidement possible, durent prendre leur mal

---

[13] *RÆSOI* 3, 1906, p. 27; Pais 2, 1945, p. 266; *RÆSOI* 5, 1907, p. 357. Voir le texte de la lettre du gouverneur Pedro Mascarenhas adressée à l'empereur Gälawdewos, du 1er février 1555, dans *RÆSOI* 10, 1910, pp. 46-47.

[14] Passage d'une lettre écrite par Gonçalo Rodrigues de Goa, à son retour d'Éthiopie, le 13 septembre 1556, et adressée aux pères de la Compagnie du Portugal. Lettre éditée, en 1611, au Portugal par Fernão Guerreiro dans *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia nas partes da India oriental, et em alguas outras da conquista deste Reyno nos annos de 607 et 608 et do processo de conversão et Christandade daquellas partes, com mais hua addiçam à relaçam de Ethiopia…* (Guerreiro 1611, réédit. 1942, pp. 305-311). Lettre citée partiellement par Pero Paes, qui déclare s'être appuyé sur l'édition de Guerreiro en donnant des références précises (*RÆSOI* 3, 1906, pp. 27-32; Pais 2, 1945, pp. 266-271). Ce missionnaire en Éthiopie depuis 1603, dut recevoir l'ouvrage de Guerreiro entre 1613 et 1614, dont il se servit afin de rédiger son *Historia…* (cf. Pennec 1998). En revanche, Manoel d'Almeida qui ne donne aucune référence cite la lettre dans son intégralité telle qu'on la trouve dans l'ouvrage de Guerreiro (*RÆSOI* 5, 1907, pp. 358-365) Je cite d'après la traduction française de Kammerer 1949, p. 280, légèrement modifiée.

[15] Lettre publiée par Merid Wolde Aregay 1964, pp. 363-373.

en patience. Ils tentèrent de placer le débat sur le plan théologique, et profitèrent de l'absence du roi pour composer un traité des erreurs religieuses des Éthiopiens en langue portugaise, qu'ils firent traduire en guèze par Affonço da França [16]. Ce traité devait répondre, d'après Gonçalo Rodrigues, à l'ouvrage de polémique connu sous le titre d'*Adultère des Francs*, composé à Alexandrie et diffusé en Éthiopie par l'*abunä*, le métropolite égyptien de l'Église éthiopienne [17].

Cet affrontement dogmatique par traductions interposées, de l'arabe ou du portugais en guèze, marqua la reprise des controverses religieuses en Éthiopie, menées à l'aide d'une vaste et considérable littérature de propagande. Du côté éthiopien, furent rédigés des ouvrages de circonstance, spécialement destinés à répondre aux missionnaires, et ensuite des traductions de livres existant en arabe et visant à défendre la doctrine monophysite. On peut citer en ce qui concerne le premier domaine, la *Confessio Claudii*, un opuscule qui présentait une argumentation en faveur de ce que les missionnaires appelaient «les pratiques judaïques des Éthiopiens [18]. Comme le fait remarquer Maxime Rodinson, «dès 1555, l'empereur Gälawdewos, dans le texte appelé la *Confession de Claude*, bien connu depuis Ludolf, estime nécessaire de répondre à ces accusations. Il explique la célébration du sabbat (qui n'est pas selon lui équivalent au dimanche pour les Éthiopiens), de la circoncision (c'est une ancienne coutume du pays et non une imitation des Juifs), l'abstention de porc (c'est une simple question de goût)» [19]. Dans le droit fil des discussions survenues à la cour de Gälawdewos, à l'époque de Gonçalo Rodrigues mais également un peu plus tard, à l'arrivée du jésuite André de Oviedo et de cinq autres missionnaires, en 1557 [20], un autre ouvrage vit le jour, le መዝገበ: ሃይማኖት:, «Trésor de la Foi», qui aurait été rédigé, selon Enrico Cerulli, entre 1555 et 1559 [21].

---

[16] Sur ce personnage, il existe peu d'indications; on sait seulement qu'il servit d'interprète à Gonçalo Rodrigues quand il s'adressa à l'empereur, qu'il traduisit en guèze le traité composé par le père (*RÆSOI* 2, 1905, p. 411; Pais 2, 1945, p. 61), et qu'il écrivit une lettre à Gälawdewos dans laquelle il prenait position pour l'Église romaine (*RÆSOI* 5, 1907, pp. 365-67). Il s'agit probablement d'un militaire qui avait débarqué en Éthiopie en 1541.

[17] Guerreiro 1611 (réédit.) 1942, p. 306; *RÆSOI* 3, 1906, p. 28; Pais 2, 1945, p 267; *RÆSOI* 5, 1907, p. 359. Gonçalo Rodrigues signale seulement que le livre condamnait le concile de Chalcédoine (de 451), «disant qu'il (ce concile) déclarait quatre personnes dans la sainte Trinité et (contenait) beaucoup d'autres erreurs».

[18] Sur ce texte, voir en dernier Ullendorff 1987.

[19] Rodinson 1964, p. 11.

[20] *RÆSOI* 5, 1907, pp. 336-37.

[21] Le *Trésor de la foi* est un opuscule formé de deux parties distinctes: la première est un abrégé des quatre conciles (Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine) selon la tradition de l'Église monophysite d'Alexandrie et d'Éthiopie, probablement traduit à partir de l'arabe; en revanche, la seconde partie est proprement éthiopienne, et répond directement aux objections des jésuites. Pour son édition, voir Cerulli 1960, pp. iii-viii, 1-65 (texte guèze) et 67-101 (traduction italienne).

Jusque vers 1582, la traduction d'ouvrages dogmatiques arabes en guèze, à l'initiative du clergé égyptien, fut relativement importante. Il faut signaler la traduction du *Livre de l'extrême-onction* du *Rite de pénitence pour ceux qui ont renié la foi, ou qui ont eu commerce avec des femmes non chrétiennes*, par un moine de l'ordre de Täklä Haymanot, dans le couvent de saint Antoine, du temps du patriarche Gabriel et de Gälawdewos, roi d'Éthiopie [22] du ሃይማኖተ: አበው:, la «Foi des Pères», un recueil de citations patristiques confortant la doctrine monophysite quant à la Trinité, l'Incarnation et la nature de Jésus Christ, traduit par Mäbaʾ Ṣəyon, fils du *ras* ʿAmdu, toujours durant le règne de Gälawdewos [23]. Le ፍትሐ: ሐዊ , «Livre du «*ḥawi*», encyclopédie de théologie morale et ascétique, composée de passages tirés de la Bible, des Pères et des canons, fut traduit en guèze dans la vingtième année du roi Śärṣä Dəngəl (1563-1597), en l'an 1574 de l'Incarnation de Notre Seigneur [24]. Remarquons que les missionnaires envoyés avec l'évêque André de Oviedo ne signalèrent pas dans leurs lettres l'existence de ces ouvrages.

Du côté missionnaire, jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle, la production d'ouvrages de controverse fut quasi inexistente. Les jésuites engagèrent des discussions à la cour, mais n'écrivirent pas d'ouvrages (à part celui mentionné plus haut), et ne firent pas de traductions de livres de théologie. Dans les lettres qu'ils adressèrent à l'empereur, ils présentaient le credo de la foi romaine, en condamnant sans appel les positions éthiopiennes qu'ils jugeaient hérétiques [25]. Les pères ne semblaient pas disposés à dialoguer,

---

[22] Voir ZOTENBERG 1877, p. 84.

[23] Voir ZOTENBERG 1877, p. 107; GUIDI 1932, p. 72; PIOVANELLI 1997, note 22 (avec bibliographie). Dans les instructions qu'Ignace de Loyola donna à João Nuñez Barreto, en février 1555, un ouvrage devait retenir leur attention «Qu'ils s'emploient (les pères) à ruiner adroitement l'autorité du livre d'Abitilis qui, selon leur (des Éthiopiens) dire, renferme les canons des Apôtres. Il est l'origine de leurs abus et de leurs exagérations et, comme ils le tiennent pour une Écriture canonique où il ne saurait y avoir de dispense, leurs erreurs ont été jusqu'à maintenant sans remède». Le traducteur de cette lettre, G. Dumeige, signale en note que «le livre qu'Ignace appelle d'Abitilis est «La foi des pères», traduction éthiopienne d'une anthologie en langue arabe qui comprenait des passages des Pères de l'Église allant de saint Irénée au patriarche Cristodoulos, mort en 1077 (I. DE LOYOLA 1991, p. 933). Pourtant on trouve déjà la mention d'*Abitilis* dans un récit antérieur au règne de Gälawdewos, la relation de voyage de Francisco Alvares (voir BECKINGHAM – HUNTINGFORD 1961, p. 302) aussi bien que les mentions de *Manda* et *Abetilis* dans la *Confession de foi* rédigée par Ṣäga Zä-ʾAb, l'envoyé du roi Ləbnä Dəngəl, au retour de l'ambassade portugaise, en 1526 (voir LUDOLF 1691, p. 239). En réalité, il s'agit des *Abṭəlisat*, deux recensions de canons pseudo-apostoliques faisant partie du *Senodos*, la célèbre collection canonique traduite de l'arabe au XIII^e^ siècle et revisé par la suite, voir l'édition de BAUSI 1995, I, pp. 180-283 (texte guèze) vol. II, pp. 73-108 (traduction italienne) et pour une histoire du *Senodos*, voir CONTI ROSSINI 1941; BAUSI 1992^a^, 1992^b^, 1994, 1997.

[24] Du 29 août 1581 au 28 août 1582, d'après CONTI ROSSINI 1948, pp. 20-21. Voir la notice dans ZOTENBERG 1877, pp. 99-106; cf. D'ABBADIE 1859, p. 41.

[25] Voir la lettre de dom Andre de Oviedo du 22 juin 1557, que Paes déclare avoir trouvé en Éthiopie et dont il propose une copie espagnole dans son ouvrage (*RÆSOI* 3, 1906, pp. 43-46 PAIS 2, 1945, pp. 280-283 *RÆSOI* 5, 1907, pp. 377-380). Voir la lettre de M. Fernandez de 1562,

mais plutôt à affirmer haut et fort qu'il fallait que les Éthiopiens reconnaissent la tutelle de Rome. Ils étaient venus en Éthiopie avec la certitude que l'empereur allait se soumettre à la papauté, il fallait donc aller jusqu'au bout. Très rapidement, les relations se dégradèrent, chacun restant sur ses positions. L'empereur renouvela son refus de prêter obédience à Rome, comme le signale à sa manière la *Chronique de Gälawdewos* «Le but de ce voyage de l'évêque (André de Oviedo) était de critiquer la vraie foi qui avait été apportée d'Alexandrie en Éthiopie et de proclamer hautement la fausse croyance issue de Rome. (…) Gälawdewos les vainquit, les confondit et flétrit leurs faux errements. Il composa à cette occasion un grand nombre de dissertations» [26]. À l'encontre des Éthiopiens, André de Oviedo prononça un mandement, le 2 février 1559, dans lequel il déclarait que, puisque l'empereur refusait d'adopter la doctrine catholique et la foi de Rome, et qu'il défendait à ses sujets d'entrer dans les églises catholiques, il se voyait obligé de constater que les Éthiopiens et les Grands ne voulaient pas obéir à Rome, et qu'ils maintenaient des usages contraires à la foi. «Pour toutes ces raisons nous admonestons nos fils spirituels et nous remettons les Éthiopiens à la justice de l'Église et de ses supérieurs, pour être châtiés dans leur personne et leurs biens, en public ou en secret, ou pour recevoir la miséricorde de l'Église selon qu'il paraîtra meilleur» [27].

Ce manifeste à l'encontre de l'Église éthiopienne remettait en cause une quelconque union. Alors commencèrent les persécutions contre les jésuites, sous le règne de Minas (1559-1563) et, avec moins d'intensité, sous celui de son successeur Śärṣä Dəngəl (1563-1597). Jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle, les jésuites furent écartés de la cour et durent rester dans le nord du pays, dans la province du Tigré, à May Gogwa (Fremona) [28]. Cette deuxième moitié du XVI^e^ siècle (1555-vers 1580) semble avoir été une période où la réflexion religieuse, alimentée par des traductions en guèze d'ouvrages théologiques rédigés en arabe, contribua largement à préparer les pouvoirs politique et religieux éthiopiens à répondre aux accusations lancées par les missionnaires. À l'inverse, du côté des jésuites la production d'une littérature de propagande resta relativement pauvre. La perte de relations avec Goa a certainement dû éliminer les possibilités de traduire des ouvrages théologiques qui auraient alimenté leur réflexion. De plus, persuadés que l'empereur allait se soumettre à Rome, ils considéraient que leur rôle était plus de faire appliquer un traité que de conquérir des âmes.

---

dans GUERREIRO 1611, réédit. 1942, pp. 322-324 et reprise partiellement par Paes dans *RÆSOI* 3, 1906, pp. 41-43 et 47-48; PAIS 2, 1945, pp. 278-279 et 283-284; en revanche, Almeida la cite intégralement d'après Guerreiro sans le signaler dans *RÆSOI* 5, 1907, pp. 373-376 et 381-382; 10, 1910, pp. 150-151 (version espagnole avec quelques variantes).

[26] CONZELMAN 1895, pp. 158-159.

[27] *RÆSOI* 2, 1905, p. 414; PAIS 2, 1945, p. 63; *RÆSOI* 5, 1907, p. 384; voir KAMMERER 1949, p. 286 (traduction française).

[28] GIRMA BESHA – MERID WOLDE AREGAY 1964, pp. 61-68.

Le *Refuge de l'âme*, écrit en 1603 ou en 1620?

La littérature religieuse éthiopienne, qui se développa dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle, était destinée à répondre aux attaques missionnaires. En revanche, de la fin du XVI^e^ siècle au début du XVII^e^ siècle, il semble y avoir une période de répit [29]. Les jésuites n'étaient plus présents à la cour depuis 1564 [30]. Leur influence étant quasi nulle, ils ne représentaient plus véritablement une menace intellectuelle sérieuse [31]. Quand Francisco Lopez mourut, en mai 1597 [32], aucun missionnaire n'était parvenu à atteindre l'Éthiopie [33]. Il fallut attendre 1603 pour que le jésuite Pero Paes réussisse à entrer dans ce pays et prenne contact avec la cour de l'empereur Zä-Dəngəl, monté récemment sur le trône [34]. C'est à cette époque que, selon E. Cerulli, le souverain aurait reçu une lettre, connue sous le titre éthiopien de ፀወይ፡ ነፍስ, «Refuge de l'âme» [35], d'un certain Nəwayä Mäsqäl, un clerc éthiopien qui aurait émigré en Égypte [36]. Dans cet écrit, l'auteur insiste particulièrement pour que l'empereur ne se détache pas de la christologie monophysite orthodoxe et de l'observance du sabbat [37].

Cette datation a été remise en cause par Tewelde Beiene [38] et plus récemment par P. Piovanelli, qui renvoie à la toute première édition de ce texte, procurée par Job Ludolf, en 1691.

---

[29] Il faut tout de même signaler pour le début du XVII^e^ siècle, la *Chronique de Jean de Madabrar évêque de Nikiou*, qui selon ZOTENBERG 1877, p. 240, «a été traduite de l'arabe en éthiopien, en l'an 1602, sous le règne de Malak Sagad II (Yaʿqob) et de la reine Malak Mogasa (Maryam Səna), par le diacre Gabriel, fils de Jean, de Qalyoub. La traduction a été exécutée sur l'ordre d' ʾAtənatewos, général en chef de l'armée éthiopienne». D'après CHERNETSOV 1994, p. 206, cet ouvrage écrit par un auteur égyptien du VII^e^ siècle, relatant la conquête de l'Égypte par les musulmans, expliquait la raison de la défaite des chrétiens par l'abandon de la vraie foi. Sa traduction constituerait donc une sorte d'avertissement pour l'Éthiopie du XVII^e^ siècle.

[30] Voir KAMMERER 1949, p. 287.

[31] Six jésuites arrivèrent en Éthiopie en 1557. En 1562, ils restèrent à cinq, en 1574 à quatre, en1577 à trois, en 1583 à deux, en 1593 à un, jusqu'en 1597, voir PENNEC 1994, p. 80.

[32] *RÆSOI* 3, 1906, p. 122; PAIS 2, 1945, p. 345.

[33] Sur les différentes tentatives avortées d'envoyer des missionnaires en Éthiopie, voir PENNEC 1994.

[34] Je ne m'attarde pas ici sur l'entrée en Éthiopie du prêtre séculier indien Melchior da Silva. Pour plus de renseignements sur ce personnage, voir PENNEC 1994, pp. 102-115; sur l'arrivée de Paes, voir PENNEC 1995.

[35] Pour la description du manuscrit, voir ZOTENBERG 1877, p. 141 à compléter avec les renseignements donnés par PIOVANELLI 1997. Le *Refuge de l'âme* a été publié par CERULLI 1960, pp. 103-117 (texte guèze) et 119-135 (traduction italienne) il avait été déjà édité et traduit en latin par LUDOLF 1691, pp. 493-508 et une troisième édition avec une traduction anglaise a été réalisée par LESLAU 1964.

[36] Voir CERULLI 1960, pp. IV et 125.

[37] Les principaux arguments de la lettre sont donnés par CERULLI 1960, pp. VIII-XI et repris par LESLAU 1964, pp. 448-450.

[38] Voir TEWELDE BEIENE 1983, pp. 124-125, 190-191.

> [Ludolf] avait déjà su identifier correctement cette apologie avec une lettre, envoyée à Susənyos, citée par le père Baltasar Tellez et connue en version abrégée. La paternité tigréenne et la date exacte de sa rédaction sont assurées par le témoignage de deux autres jésuites, l'Espagnol Pero Paes (1564-1622) et le Portugais Diogo de Mattos (1555-1639), qui en donnèrent des extraits, le premier dans son *Histoire d'Éthiopie* (*RÆSOI* 3, 1906, pp. 375-377; le même texte, repris par Manoel d'Almeida, se lit aussi dans PEREIRA, 1900, pp. 511-513; *RÆSOI* 6, 1907, pp. 338-340), et le second dans une lettre du 2 juin 1621 (*RÆSOI* 11, 1911, pp. 479-480) une traduction espagnole avait été déjà publiée à Madrid, en 1621) [39].

De plus, il réfute la thèse «mikaëlite» proposée par E. Cerulli, quant à l'origine de l'ensemble des écrits contenus dans le manuscrit Éthiopien 119 de la Bibliothèque Nationale de Paris, le seul témoin éthiopien du *Refuge de l'âme*.

> Ses affinités stylistiques [du *Refuge de l'âme*] avec les écrits qui la précèdent, spécialement avec l'*Explication de la Divinité*, sont telles que, s'il est peut-être risqué de parler d'un seul et même auteur, leur origine commune est, néanmoins, presque certaine. Tous les ouvrages contenus dans ce *codex* proviendraient donc d'un milieu monastique éthiopien d'obéissance monophysite orthodoxe, localisable dans le Tigré autour de 1620.
>
> Il s'ensuit que, selon toute vraisemblance, l'auteur de l'*Explication de la Divinité*, aussi bien que les «mikaëlites» de l'époque de Zärʾa Yāʿqob, loin d'être des hérétiques de tendance gnostique, étaient plutôt des théologiens éthiopiens formés aux doctrines orthodoxes du patriarcat d'Alexandrie, ayant poursuivi leurs études soit en Égypte, dans les monastères coptes, soit en Éthiopie, auprès du métropolite [40].

L'objet de la présente étude visera d'une part, à établir la relation qui existe entre le traité du *Refuge de l'âme* et les abrégés portugais en apportant d'autres pièces convaincantes à ce dossier et d'autre part, de nous interroger sur la nature de ces derniers et sur leur valeur. Il s'agira ensuite de considérer ce que cette nouvelle datation apporte à nos connaissances de cette période de l'histoire éthiopienne.

L'abrégé portugais de Pero Paes et ses copies

Une comparaison entre l'*incipit* et l'*explicit* de l'abrégé de Pero Paes et le texte guèze publié par J. Ludolf, E. Cerulli et W. Leslau permet de conclure que le *Refuge de l'âme* a été traduit en partie par le jésuite Pero Paes. Si c'est bien le cas, l'introduction du jésuite espagnol qui figure dans son ouvrage,

---

[39] PIOVANELLI 1997.
[40] PIOVANELLI 1997.

contribue à dater avec plus de précision la lettre, et intègre celle-ci dans un contexte d'opposition aux mesures royales.

Voici comment débute le chapitre XXI de l' *Histoire d'Éthiopie* «En plus de ce que nous disions au livre deux, particulièrement aux chapitres quatre et cinq, ce que l'empereur Seltan Sagad fit pour que les siens reçoivent notre très sainte foi et les périls de mort que pour cette cause il y eut; ce qu'il désira le plus, entre autres choses, fut d'ôter l'observance du sabbat, pour voir combien les ecclésiastiques et les séculaires y tenaient, et voyant que, donnant l'ordre plusieurs fois, ils ne l'observaient pas, il fut déterminé à les chasser avec dureté et ordonna, en juin 1620, qu'il prendrait les terres des seigneurs, qui ne feraient pas nettoyer à leurs villageois, le jour du sabbat, et infligerait des punitions sévères aux habitants. Ce qui fâcha de nombreux moines et ceux du royaume du Tigré, qui lui envoyèrent une lettre le 20 du même mois, qui disait ceci…» [41]

De leur côté, les sources éthiopiennes ne restent pas silencieuses à propos de l'interdiction du sabbat proclamée par le souverain. La *Chronique de Susənyos* signale «Au moment de la saison des pluies le roi ordonna que fut aboli le sabbat des Juifs» [42]. Il s'agit à n'en pas douter du même événement, même si la date n'est pas identique pour les deux documents. Retrouver dans ces deux types de sources un fait similaire est un phénomène assez rare, la règle suivie par les scribes à la cour du roi étant plutôt la discrétion sur l'introduction du catholicisme en Éthiopie [43]. En revanche, la *Chronique de Susənyos* ne mentionne pas la réaction des moines du Tigré, mais la logique nous permet de penser que les milieux ecclésiastiques manifestèrent leur hostilité à l'égard de cet édit proclamé par l'empereur.

C'est uniquement dans les écrits jésuites que nous retrouvons la traduction partielle de la lettre des moines du Tigré. Tout d'abord chez Pero

---

[41] *RÆSOI* 3, 1906, p. 375; Pais 3, 1945, p. 146. Dans l'ouvrage de Pero Paes, l'abrégé de la lettre se trouve aussitôt après la traduction de la *Chronique de Susənyos*, livre IV, chapitres 16-20. Au chapitre 22, il est question des soulèvements contre le sabbat dans la province du Goǧǧam.

[42] Pereira 1892-1900, II, p. 195. Dans son commentaire (p. 528), Francisco Maria Esteves Pereira indique qu'il s'agit de la saison des pluies de l'an 7113. Selon Conti Rossini 1948, pp. 22-23, l'an débuta le 8 septembre 1620 et s'achèva le 7 septembre 1621. La saison des pluies s'étale sur plusieurs mois, de juin à septembre. L'absence de date précise permet de proposer deux possibilités, soit il s'agit du mois de septembre 1620, soit du mois de juin 1621. Dans les deux cas il y a de toute manière un décalage avec les informations données par Pero Paes.

[43] «Le clergé éthiopien orthodoxe a certainement cherché après la restauration de la confession d'Alexandrie sous Fasilädäs à effacer tout souvenir de cet empereur [Susənyos] jugé hérétique et traître à son peuple ou, du moins, a cherché à corriger et à réécrire l'histoire de son temps, qui avait l'*azzaj* Tino, catholique et ami de Susnəyos, comme auteur. J'ai trouvé un fragment qui prouve ce processus de censure et d'émendation. Il s'agit du chapitre 99 de la chronique, très altéré par rapport au texte publié par Pereira, qui raconte la proclamation du retour à l'orthodoxie» (Kropp 1983-1984, p. 53).

Paes, mais également dans une lettre de Diogo de Mattos, écrite le 2 juin 1621 [44], au préposé général de la Compagnie de Jésus. En introduisant l'abrégé de la lettre, Diogo de Mattos faisait les mêmes remarques que celles de Pero Paes [45]. Selon toute vraisemblance, c'est à la cour de l'empereur [46] que ce dernier avait eu l'occasion d'avoir entre les mains une copie de la lettre et d'en traduire certains passages [47]. Le Portugais Diogo de Mattos, quant à lui, arrivé en Éthiopie à la résidence de May Gogwa (Fremona) au Tigré, le 11 juin 1620 [48], se rendit à la cour, au Dambya, à la fin de la saison des pluies de la même année. Il y rencontra également les pères de la résidence de Gorgora [49]. Ce fut probablement à cette occasion qu'il eut connaissance de la lettre des moines du Tigré. Cependant, sa récente arrivée en Éthiopie ne lui permettait pas de traduire facilement du guèze en portugais. Cet exercice était davantage à la portée de Pero Paes, présent en Éthiopie depuis dix-sept années.

La lettre du 2 juin 1621, que le jésuite portugais adressa au préposé général de la Compagnie, contient des informations sur les actions missionnaires des différentes résidences d'Éthiopie (au Tigré, au Goǧǧam et au Dambya) pour les années 1619 et 1620 [50]. Parmi les renseignements concernant ces résidences, figure une reprise de l'abrégé de la lettre des moines du Tigré donné par Pero Paes. Diogo de Mattos corrigea celles qu'il considérait comme des fautes de portugais, lui-même possédant mieux cette langue que son collègue castillan. Cependant, il ne reprit pas intégralement sa traduction, mais supprima certains passages et les commentaires du père. Les phrases éliminées sont quelquefois remplacées par la locution *et cetera*. Il fit donc le résumé du *compendium* de Pero Paes. Mais l'histoire de ces deux résumés ne s'arrête pas là.

L'abrégé de Pero Paes fut repris par un autre jésuite, Manoel de Almeida [51], qui se présentait comme un continuateur de l'œuvre de Pero

---

[44] «Cette lettre dans le codex duquel est écrit la «lettre de l'année 1620», laquelle étant transcrite en espagnol est éditée à Madrid en 1621, parce que les exemplaires de cette édition sont maintenant très rares, je pensai qu'il fallait la rééditer en portugais d'origine. La copie, cependant, fourmille de nombreuses erreurs, qui seront signalées dans celle-ci», remarquait C. Beccari (*RÆSOI* 11, 1911, p. 468, note 2).

[45] *RÆSOI* 11, 1911, p. 479.

[46] *RÆSOI* 11, 1911, p. 442.

[47] *RÆSOI* 3, 1906, pp. 375-377; Pais 3, 1945, pp. 146-148.

[48] Le Sicilien Antonio Bruno entrait avec lui en Éthiopie.

[49] *RÆSOI* 11, 1911, p. 475.

[50] *RÆSOI* 11, 1911, p. 469.

[51] D'après C. Beccari, Manoel d'Almeida naquit en 1580, à Viseu, au Portugal. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1594, étudia à Coimbra et fut envoyé, à la fin de ses études, en 1601, vers les Indes où il prit ses quatre vœux en 1612, et devint supérieur d'une mission à Ceylan. Il fut envoyé en Éthiopie en tant que *Visitator* («Ufficio straordinario, creato piú o meno spesso dai Generali per rimediare a situazioni difficili. I poteri e la missione del Visitatore vengono definiti secondo le circostanze» [Gramatowski 1992, p. 57]), en 1623 (*RÆSOI* 5, 1907, pp. v-viii).

Paes [52]. Ce n'est qu'à partir de 1907 que le jésuite Camillo Beccari édite la copie du manuscrit de Manoel d'Almeida [53]. En revanche, avant cette date, en 1660, le père Balthasar Tellez avait déjà publié un *compendium* de l'ouvrage de Manoel d'Almeida à Coimbra [54]. Balthasar Tellez reprend quelques passages de l'abrégé qu'il intègre dans un commentaire explicatif [55]. La filiation entre ces trois auteurs est relativement simple: le père Manoel d'Almeida s'est appuyé sur la traduction de Pero Paes, tandis que le père Balthasar Tellez a repris des citations du texte de Manoel d'Almeida.

De l'autre côté, l'abrégé de Diogo de Mattos, réalisé à partir de la traduction portugaise de Pero Paes, fut repris dans une version espagnole, traduite à son tour en italien [56], où l'auteur semble s'être autorisé quelques libertés, certainement pour rendre plus accessible aux lecteurs ce texte difficile. Mais, de toute évidence, l'abrégé dont il se servit était bien celui de Diogo de Mattos. En 1628, paraissait en français la traduction de ces lettres annuelles. Le père Jean Darde, en tant que traducteur, signalait qu'il s'appuyait sur le texte italien [57].

Le schéma suivant résume ces explications.

---

[52] «Comme sa principale intention était la réfutation (du livre d'Urreta) il n'a pas conduit l'Histoire [de manière] aussi cohérente et ordonnée qu'il était souhaitable. En même temps, comme il était Castillan, il commit des fautes avec la langue portugaise dans laquelle il écrivit, étant en train d'oublier considérablement la [langue] espagnole, dont il ne s'était pas servi depuis des années…», Denison Ross 1921-23, p. 786 (version anglaise) et p. 794 (texte portugais). Je me suis appuyé sur le texte portugais pour la traduction française de cet extrait. Cf. également Beckingham & Huntingford 1954, p. xxxiii, qui reprennent la traduction et la transcription de Denison Ross en y apportant de précieuses modifications.

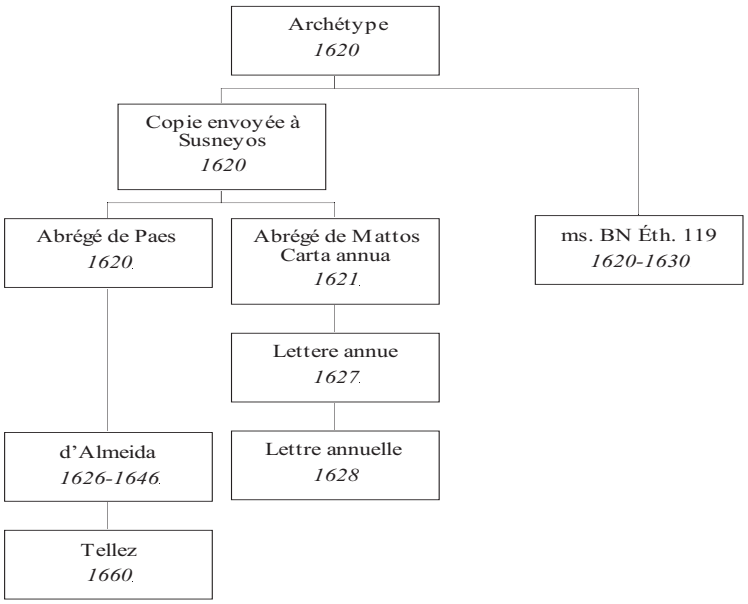
[53] Selon Hirsch, 1990, pp. 525-526, «d'Almeida a commencé son ouvrage l'*Historia de Ethiopia a alta ou Abassia* durant son séjour en Éthiopie et l'a achevé en Inde (soit sans doute entre 1628 et 1643). Dans une lettre du 4 janvier 1646, le patriarche Mendez en parle comme d'un ouvrage achevé dont une copie a été envoyée au Portugal. On ne connaît pas ce manuscrit original, mais trois copies du texte ont subsisté. En note, il donne les lieux où l'on peut trouver ces trois copies», Lisbonne BNL, COD 1769, British Museum (Londres) Add. MS 9861, Bibliothèque de la SOAS (Londres) MS 11966, dédicacé au roi Jean IV du Portugal. Ces manuscrits proviennent sans doute de Goa. Une édition du texte portugais, à partir du manuscrit du British Museum, a été faite par Beccari (*RÆSOI* 5, 1907; 6, 1907; 7, 1908) le manuscrit de la SOAS, plus complet et offrant de meilleures leçons, a été utilisé pour la traduction anglaise partielle de C.F. Beckingham & G.W.B. Huntingford en 1954.

[54] Tellez 1660.

[55] *RÆSOI*, 6, 1907, pp. 338-340; Tellez, 1660, ch. xx.

[56] *Lettere annue d'Etiopia, Malabar, Brazil e Goa, dall'anno 1620 fin'al 1624*, Roma, 1627, pp. 222-224 (cité par Pereira 1900, pp. 513-515).

[57] Darde 1628, pp. 273-277.



Textes portugais et traduction française de l'abrégé de Pero Paes

Je présenterai ci-après les deux textes portugais [58] et ensuite la traduction française [59] des morceaux choisis par Pero Paes, en indiquant entre crochets à quel chapitre de la lettre les passages se rapportent, et en utilisant l'italique pour les parties résumées et pour les commentaires insérés par le jésuite espagnol. J'indiquerai en note les références aux traductions italienne (d'E. Cerulli) et anglaise (de W. Leslau) du texte guèze du manuscrit Éthiopien 119 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Abrégé de Pero Paes

[Ch. I] Carta de palavra verdadeira imbiada de terra longe a meu Senhor o Emperador de Ethiopia e Egipto, que se ajunta por fe verdadeira e estam em pe com nosco e se chamam Jacobitas.
Isto nam he pera que os ajudeis no tempo da guerra nem pera que os tireis do cativeiro senam porque tem plantada

Abrégé de Diogo de Mattos

[Ch. I] Carta de palavra verdadeira emviada de terra longe chegue a meu senhor Rej de Etiopia e Egypto que se ajunta por verdadeira, porque estão em pê com-nosco e se chamavão Jacobitas.
Isto não he pera que os ajudeis no tempo da guerra, nem pera que os tireis do captiveiro, senão porque tem plantada a

[58] *RÆSOI* 3, 1906, pp. 375-377; PAIS 3, 1945, pp. 146-148; *RÆSOI* 11, 1911, pp. 479-480. Les variantes entre les abrégés de Pero Paes et Manoel d'Almeida n'étant pas d'une importance capitale, je ne les signalerai pas ici (à une exception près, voir ci-dessous, note 61).

[59] Je tiens à remercier de leur aide Jean Boulègue et Luis Filipe Thomaz pour la vérification de ma traduction française du texte portugais.

a columna da ordenaçam e canones, que deceo do ceo, ley dos Apostolos; e por isso nam deixam de dicer: Nam percais, Senhor, o imperio de Ethiopia e a dignidade dos Papas de Egypto, que vestem ephod santo e novo e [60] tracem o bago da Cruz.

columna da ordenação e canones que desem do ceo, ley dos Apostolos, e por isso não cessão de diser: Não percais, Senhor, o reyno de Etiopia e a dignidade dos Papas de Egipto que trazem o baguo da cruz etc.

E depois de muytas palavras, com que louvam e engrandecem os patriarchas de Alexandria e provam persuadir que nam convem deixar sua doctrina, diz [61]:

[Ch. II] Vosso amor me deo licença *(que sempre vai falando hum, ainda que a dictaram muytos)* [62] por vos mandar esta carta, [Ch. III] porque ouvi que vos deram trabalho os que nam tem santidade nem resurreiçam *(quer dicer nos os padres que ca estamos)* [59] pera vos facer deixar a ley do criador e os canones dos Apostolos, dicendo que nam guardeis o sabbado. Porque ouvis aquelles doudos? Por ventura tem fome vossos filhos ou vosso arrayal, pera facerdes isto? Tantos tempos nam estiveram os Emperadores e Santos, que alumiaram a Ethiopia com resucitar mortos sem conto e por suas oraçoes o reyno, que outros tinham tomado tornou a elles pondo depois de muytas necessidades e travalhos, coroas em suas cabeças, como vemos agora sobre vos, e por isto juraram como David e Abiatar pera que lhe fosse huma sua herança, como esta escrito entre nos. E agora nam vemos porque se desmancharam todas as palavras. Isto he certo que ficeram muytos milagres, como se vee e lee ate agora.

[Ch. II] Vosso amor me deu licença pera vos mandar esta carta, [Ch. III] porque ouvj que vos derão trabalhos os que não tem santidade nem resurcição

pera vos fazer deixar a lej do criador e os canones dos Apostolos, disendo que não guardeis o sabbado. Porque ouvis a estes doudos? Por ventura tem fome vossos filhos ou vosso arrayal pera faserdes isto? Tanto tempo não estiverão os reis e os santos que alumiarão a Etiopia com resucitar mortos sem conto etc.

Ficeram isto por guardar o sabbado ou pollo quebrar? por guardar a ley ou polla quebrar? A mim me parece que polla guardar e nam polla quebrar.

Fiserão isto por guardar o sabbado ou pello quebrar? por guardar a ley ou pola quebrar? A mym me parece por goardar.

---

[60] Diogo de Mattos omet les mots *vestem ephod santo e novo e* (*RÆSOI* 11, 1911, p. 479).

[61] Ce commentaire n'apparaît pas dans la lettre de de Mattos, où est écrit seulement *etc*. (*RÆSOI* 11, 1911, p. 479).

[62] Ces commentaires n'apparaissent pas dans la lettre de de Mattos (*RÆSOI* 11, 1911, p. 479), ni chez d'Almeida (*RÆSOI* 6, 1907, p. 338).

Pollo que se me derades juiz, que nam se enganara com fato senam que temera o dia da justica ouvera de ir la logo pera os ouvir e falar a verdade. Se me tracem testimunhas do Evangelho que mentem sobre elle, como seus irmaos que falaram contra nosso Senhor, dicendo que quebrou nossa ley e nosso sabbado e que por isto o crucificaram e assi dicem: quebremos o sabbado que o fez crucificar. Se negarmos isto ouviremos a sam Joam que diz que disseram os Judeos que nam somente quebrava o sabbado, mas decia que seu pay era Deos, facendose igoal a elle: por isto o crucificaram. Convem negar o Padre polla morte do Filho? Nam seja assi.

Coneço como nam recebem os Sinodos, porque os aborrecem en acostandose aos Doctores, que acrecentam e tiram, eu tambem me he de encostar no que me deo meu Salvador dicendo: O que ouve a vosoutros me ouve a mim.

Pollo que nam oçais, meu Senhor, aos que insinam escondidamente. Eu escrivi isto, nam sendo sabio, porque ouvi que o espiritu dos Prophetas serve aos Prophetas, e diz nosso Senhor: Sam despreceis a hum destes piquenos, porque seus anjos sempre olhan o rosto de meu Pay.

[Ch. IV] *Depois o exorta com muytas palavras a que nam ouça* os incircuncisos que dicem que em Christo estam duas natureças e duas vontades, quando os engole o profundo da dodicie correndo no cavallo da tinta desenfreado, sem olharem as cousas que estam na terra dos livros, e assi caem e se perdem. Se me ouvis, tirai o sujo de vossa orelha, dilatai vossa boca e inchila hei como esta escrito.

[Ch. IV-V] *E logo refer as authoridades do evangelho* [Ch. VI] *e de s. Paulo, que nos tracemos, pera provar que em Christo estam duas natureças e duas vontades, e no fim diz çombando:* Eis aqui, sou vencido; hei de errar com os que erram e participar de sua maldiçam e hei de decer ao inferno com Liao. Mas ouvidme por amor, entendei e facei vosso coraçam como espelho.

Polo que, se me dereis juis desentereçado e que temera o dia da justiça, ouvera de ir lá pera vos ouvir e falar a verdade; se me trazem testemunhos do evangelho que mentem sobre elle, como seus irmãos que falarão contra nosso Senhor, disendo que quebrou nossa ley e nossos sabbados e que por isso o crucificara, e assy disem:

Quebremos o sabbado, que o fes crucificar, se negaremos isto murremos, e são João que dis: Disserão os Judeos que não somente quebrava o sabbado, mas que se fazia filho de Deos e igoal a elle e por isso o crucificarão;

conheco que não recibem os Sinodos, emcostandosse aos Doctores, que acresentão e tirão. Eu tão bem me hej de encostar ao que dis o Salvador: O que ouve a vos outros, me houve a mym.

Pelo que não ousais, meu Senhor, aos que ensinão escondidamente,

aos insircunsisos que disem que em Christo nosso Senhor estão duas naturezas e duas vontades, quando os engole o profundo da dodice correndo no cavalo da tinta desemfiados, sem olharem as cousas que estão na tra[dição] dos livros e assy se perdem. Se me ouvis, abri a boca, encheilaes como esta escrito.

E logo nos vai deshonrrando, dicendo que somos parvos de coracam, que nam olhamos senam a letra e tinta de fora, sem cuidar o de dentro, [Ch. VII] *e que queremos facer sepulchro no inferno; que milhor nos fora, como diz o Evangelho, que nos amarraram huma pedra de atafona ao pescoço e nos botasem no mar, que nam facer errar aos piquenos*.
Vinde, seguime que alumie as trevoas de vossos olhos, que escureceo Liam com espinho de erro. Tomai onde diz: Eu soi porta e ninguem vem ao Padre se nam por mim; e se cuidais de achar outra porta ouvi: Se vos cubar o ceo ou vos engulir a terra, vos achara em toda parte porque diz elle que tem poder no ceo e na terra.
[Ch. IX] Ouvidme; vos aconselherei (o parentes de Pilatos). *Isto diz pollos que sam de casta Romanos* [63], [Ch. X] *e traz algumas cousas da Escritura pera provar seu intento que em Christo esta huma so natureça e que nam he menor que o Padre, segundo a humanidade, que humas bem entendidas provam o contrario, outras sam muy fora de proposito*.
E acava a carta dicendo: Eis aqui, mando esta pedra preciosa, que alumia os olhos dos cegos. Seja por oferta. Mas nam a olhem os porcos, porque nam a pisem com seus pes sujos; pois esta escrito: Nam querais botar pedras preciosas diante dos porcos.

E vos, parentes de Pilatos, não olheis so pera a tinta de fora, sem cuidar o de dentro, [Ch. VII] não queirais faser sepulchro no inferno; melhor vos fora, como dis Christo, que vos amarrarão huma pedra de tafona ao pescosso, que nao faser errar aos pequenos.
Vinde, seguime, pera que alumie as trevoas de vossos olhos que escureceo Leão com spinho de erro, etc.

[Ch. X] *Acaba a carta disendo:* Eis aqui a pedra perciosa que alumia, os olhos dos cegos. Seja perfeita, e não a pisem os pes sujos; pois esta escrito: Não lanceis aos porcos pedras perciosas !

Traduction

«[Ch. I [64]] Lettre de parole véridique envoyée d'une terre lointaine à mon Seigneur, l'empereur d'Éthiopie et d'Égypte, qui s'ajoute par la vraie foi et sont debout avec nous et se nomment jacobites. Cela n'est pas pour que vous les aidiez en temps de guerre, ni pour que vous les tiriez de la captivité, mais parce qu'ils ont planté la colonne des ordonnances et des canons qui viennent du ciel, la loi des Apôtres et c'est pour cela qu'ils ne cessent de dire

[63] Manoel d'Almeida lit *diz isto por cudar que todos os que tem a fée de Roma são Romanos* (*RÆSOI* 6, 1907, p. 340).

[64] Cerulli 1960, p. 121; Leslau 1964, p. 465.

Ne perdez pas, Seigneur, l'empire d'Éthiopie et la dignité des *papas* d'Égypte qui portent le saint et nouvel *éphod* [65] et portent la crosse de la croix.

Après beaucoup de paroles, avec lesquelles ils louaient et grandissaient le prestige des patriarches d'Alexandrie et tentaient de persuader de ne pas abandonner leur doctrine, ils disent [Ch. II [66]]: Votre amour me donne la permission *(il y a toujours un qui parle, mais plusieurs qui ont dicté)* de vous envoyer cette lettre, [Ch. III [67]] parce que j'ai entendu que ceux qui n'ont ni la sainteté ni la résurrection (*ce qui veut dire nous, les pères qui sommes là)* vous ont donné du mal pour vous faire abandonner la loi du Créateur et les canons des Apôtres, disant de ne pas observer le sabbat. Pourquoi écoutez-vous ces foux? Est-ce que par hasard, vos fils ou votre camp manquent de nourriture pour en arriver là? Pendant tant de temps, les rois et les saints n'illuminèrent-ils pas l'Éthiopie en ressuscitant des morts sans nombre par leurs prières, le royaume, que d'autres avaient pris, ne retourna-t-il pas à eux? Après de nombreuses peines et difficultés ils mirent les couronnes sur leurs têtes, comme [celle que] nous voyons maintenant sur vous, et jurèrent comme David et Abiatar [68], de conserver l'unité de leur héritage, comme c'est écrit entre nous. Et maintenant nous ne voyons pas [cela], parce que toutes ces paroles se sont défaites. Il est certain qu'ils firent beaucoup de miracles, comme cela se voit et se lit jusqu'à maintenant. Firent-ils cela pour observer le sabbat ou pour l'abolir? Pour observer la loi ou pour la briser? Il me semble que c'était pour l'observer et non pour la briser.

Si vous me donniez un juge, qui ne puisse être acheté, mais qui craigne le jour de la Justice [*sc*. du Jugement dernier], je m'y rendrai pour les entendre et dire la vérité. S'ils m'apportent les témoignages de l'Évangile qui le démentent, comme ses frères [les Juifs] qui parlèrent contre notre Seigneur, disant qu'il brisait notre loi et nos sabbats et que c'était pour cela qu'ils l'avaient crucifié. Ainsi ils disent [les missionnaires]: «Brisons le sabbat qui le fit crucifier». Quand bien même nous nierions cela, écoutons saint Jean qui dit que les Juifs affirmaient que non seulement il brisait le sabbat, mais il

---

[65] L'attribution de ce vêtement sacerdotal — une sorte de corselet d'or, de pourpre, de cramoisi et de lin (*Exode* 28, 39) — au patriarche d'Alexandrie contribue à en faire le successeur attitré d'Aaron et des grands prêtres de Jérusalem. Selon Leslau 1964, p. 465, note 5, le «nouvel *éphod*» renvoie au Nouveau Testament.

[66] Cerulli 1960, p. 124; Leslau 1964, p. 469.

[67] Cerulli 1960, pp. 125-127; Leslau 1964, pp. 470-472.

[68] Abiatar, fils du grand prêtre Ahimélek, fut l'un des compagnons les plus fidèles de David pendant la clandestinité (*1 Samuel* 22,20-23; 23,6.9) devenu grand prêtre en même temps que Sadoq (*2 Samuel* 8,17; 20,25), il contribua à déjouer les plans d'Absalom (*2 Samuel* 17,15-16), mais eut le tort de se ranger du côté d'Adonias lors des conflits provoqués par le règlement de la succession davidique (*1 Rois* 1,7.19), ce qui lui valut, de la part du nouveau roi, Salomon, la destitution et la relégation à Anatoth (*1 Rois* 2,26-27). Par conséquent, il serait légitime d'émettre des réserves sur l'opportunité d'invoquer l'exemple de David et Abiatar en matière de loyauté entre rois et saints.

disait que son père était Dieu, se faisant égal à lui [69] pour cela ils le crucifièrent. Convient-il de nier le Père pour la mort du Fils? Qu'il n'en soit pas ainsi.

Je sais qu'ils n'ont pas reçu le *Senodos* [70], parce qu'ils le détestent, en préférant s'appuyer sur les Docteurs [de l'Église] qui augmentent et qui diminuent [les Écritures] [71]. J'ai donc l'intention de m'appuyer seulement sur ce que m'a donné mon Sauveur disant: « Celui qui vous écoute, m'écoute moi» [72]. Donc ne les écoutez pas, mon Seigneur, ceux qui enseignent en cachette. J'ai écrit cela, n'étant pas savant, parce que j'ai entendu que l'esprit des prophètes sert aux prophètes [73], et notre Seigneur dit:« Ne dépréciez pas un de ces petits, parce que ses anges regardent toujours la face de mon Père» [74].

[Ch. IV [75]] *Après cela il l'exhorte avec beaucoup de paroles, à ne pas écouter* les incirconcis qui disent que en Christ notre Seigneur, il y a deux natures et deux volontés. Alors le gouffre de la folie les engloutit, quand leur encre s'écoule aussi vite qu'un cheval sans frein sans regarder les choses qui sont dans la terre des livres, et ainsi ils tombent et ils se perdent. Si vous m'entendez, retirez la saleté de vos oreilles, ouvrez bien grand votre bouche et je la remplirai, comme cela est écrit [76].

[Ch. IV-V[77]] *Et après avoir cité les autorités de l'Évangile* [Ch. VI [78]] *et de saint Paul, que nous nous invoquons pour prouver que en Christ il y a deux natures et deux volontés, à la fin il dit en raillant*: Voici, je suis vaincu, je dois errer comme ceux qui errent et participer à leur malédiction, et je descendrai en enfer comme Léon [79]. Mais écoutez-moi par amour, et entendez et faites votre cœur comme un miroir.

---

[69] *Jean* 5,18.

[70] Voir ci-dessus, note 21.

[71] Nəwayä Mäsqäl réfusait ainsi l'apport d'une certaine tradition patristique, jugée secondaire, au profit d'un recours à celles qu'il considérait comme étant les sources mêmes du christianisme les Évangiles et les autres écrits apostoliques.

[72] *Luc* 16,10.

[73] Cf. *1 Corinthiens* 14,22.

[74] *Matthieu* 18,10.

[75] Cerulli 1960, p. 127; Leslau 1964, p. 472.

[76] *Psaume* 81 (80),11.

[77] Cf. Cerulli 1960, pp. 127-128; Leslau 1964, pp. 472-474.

[78] Cerulli 1960, pp. 128-130; Leslau 1964, pp. 474-476.

[79] Il s'agit du pape Léon I[er] (440-461), celui qui développa un système idéologique pour glorifier la Rome chrétienne et qui définit le rôle du pape, successeur de Pierre. Il lutta contre l'«hérésie» d'Eutychès quant à la question christologique et, peu avant le concile de Chalcédoine (été 451), fit approuver par l'évêque Eusèbe de Milan et son concile provincial sa lettre doctrinale (le célèbre *Tome à Flavien*), définissant la christologie romaine relative aux deux natures du Christ voir Fraisse-Coué 1994. Dans de nombreux écrits éthiopiens Léon (et les pères jésuites qui lui sont associés) est la figure du perfide et de l'infâme par excellence. C'est le cas

Ensuite, il commence à nous déshonorer en disant que nous sommes des idiots de cœur, que nous ne voyons de la lettre que l'encre extérieure, sans regarder l'intérieur [Ch. VII [80]] *que nous voudrions être ensevellis en enfer, qu'il serait mieux pour nous, comme dit l'Évangile, qu'ils nous attachent une meule de pierre au cou et nous jettent à la mer, pour ne pas faire errer les petits* [81].

Venez, suivez-moi pour que s'éclaire les ténèbres de vos yeux, que Léon obscurcit avec l'épine de l'erreur. Prenez où il est dit: «Je suis la porte et personne ne vient au Père, sinon par moi» [82]. Et si vous pensez trouver une autre porte, entendez: «Si le ciel vous couvrait ou si la terre vous engloutissait, il vous trouverait partout parce qu'il dit qu'il a pouvoir sur le ciel et sur la terre» [83].

«[Ch. IX [84]] Écoutez moi je vous conseillerai (les parents de Pilate [85]). *Il dit ceci pour ceux qui sont Romains de caste* [86], [Ch. X [87]] *et il invoque plusieurs textes de l'Écriture pour prouver qu'en Christ il y a une nature seulement et qu'il n'est pas moins grand que le Père selon l'humanité, textes dont les uns, bien compris, prouvent le contraire, les autres sont hors de propos. Il terminait la lettre en disant*: «Voici, j'envoie cette pierre précieuse, qui éclaire les yeux des aveugles. Qu'elle soit un don. Mais que les porcs ne la regardent pas, afin qu'ils ne la foulent pas avec leurs pieds souillés», car il est écrit [88]: «Ne jetez pas des pierres précieuses au devant des porcs».

---

dans l'un des textes du *Liber Aksumæ* qui déclare «les pères, les disciples de Léon, le séducteur, le réceptacle du crime et de la perfidie» (texte guèze édité et traduit par Conti Rossini 1909-1910, I, p. 76; II, p. 92). Ou encore, d'après l'*Homélie en l'honneur de l'archange Raguel*, plus explicite quant à la pensée de Léon, «S'il est partisan de la foi de Léon qui prétend que la nature du Christ, considérée dans l'Incarnation, fait d'une part œuvre humaine dans sa nature humaine et d'autre part œuvre divine en raison de sa nature commune avec celle du Père et du Saint Esprit le Paraclet, créant le monde dans sa Trinité, alors que la nature du Christ est une, qu'il est le Messie par l'union hypostatique et que l'Esprit l'a revêtu merveilleusement quand il a reçu la gloire de la lumière émanant de l'Esprit du Verbe du Père, lumière du monde — s'il est ainsi, Dieu lui enverra l'épreuve afin qu'il lui adresse sa repentance, (revenu) à la foi de Dioscore, patriarche du pays de Marc» (traduction de Caquot 1957, p. 118).

[80] Cerulli 1960, p. 132; Leslau 1964, pp. 479-480.

[81] *Matthieu* 18,16.

[82] *Jean* 10,9, 14,6.

[83] *Matthieu* 28,18.

[84] Cerulli 1960, p. 133; Leslau 1964, p. 481.

[85] Guidi 1932, p. 74, signale l'existence d'un pamphlet du clergé éthiopien intitulé *Les parents de Pilate*, en réponse à un édit de l'empereur, rédigé par son secrétaire surnommé Tino, en 1624.

[86] Manoel d'Almeida essaie de donner d'une façon plus claire les raisons de cette parenté «Il dit cela en croyant que tous ceux qui ont la foi de Rome, sont Romains» (*RÆSOI* 6, 1907, p. 340).

[87] Cerulli 1960, pp. 134-135; Leslau 1964, pp. 482-484.

[88] *Matthieu* 7,6.

La traduction partielle, une habitude de Pero Paes

Le traité du *Refuge de l'âme* est divisé en dix chapitres. Pero Paes traduisit les premières phrases de l'introduction de la lettre, le chapitre trois dans son ensemble, quelques phrases des chapitres quatre à dix, jusqu'à la conclusion de la lettre. Les morceaux choisis par l'historien jésuite sont en relation avec l'édit promulgué par l'empereur en 1620, interdisant l'observance du sabbat; en revanche, la question christologique est pratiquement laissée de côté. Comme nous pouvons le constater, le long passage sur la question du sabbat est le seul qui garde toute sa cohérence, les autres n'étant que des extraits mutilés du traité.

La traduction partielle de Pero Paes du traité du *Refuge de l'âme* présente un intérêt limité sur le plan de la théologie éthiopienne, dans la mesure où il est impossible à ses lecteurs de reconstituer les arguments avancés par l'auteur éthiopien en défense de la christologie monophysite. À l'évidence, cet abrégé est un parti pris, et j'ajoute défavorable, à l'égard d'un adversaire jugé grossier (il «déshonore les missionnaires») et piètre exégète («il invoque plusieurs textes de l'Écriture […] dont les uns, bien compris, prouvent le contraire, les autres sont hors de propos»). Il est vrai qu'à d'autres moments la question christologique avait fait l'objet de nombreuses discussions, et que Pero Paes, dans son ouvrage, relate par écrit l'une de ces disputes [89]. Mais le récit qu'il en fait donne toujours l'avantage aux arguments présentés par les jésuites. Pourtant, en dépit de cette forme de censure, la question christologique restait, aux yeux du parti anti-catholique, un problème essentiel, destiné, en perspective, à faire échouer les dessins des missionnaires catholiques.

Le *Refuge de l'âme* dans son contexte historique

Les années 1604-1619, des controverses verbales à la révolte armée

La datation du *Refuge de l'âme* au mois de juin 1620 offre la possibilité d'une étude plus approfondie sur la période du passage au catholicisme d'une partie de l'élite éthiopienne. Un des inconvénients majeurs que rencontrent les historiens qui s'intéressent à cette période est justement l'absence de sources du côté éthiopien à propos de l'adhésion de l'empereur au catholicisme. Le témoignage du *Refuge de l'âme* ne modifie pas fondamentalement le paysage de l'opposition éthiopienne, mais permet de mieux mesurer l'ampleur de la réaction des moines et du clergé orthodoxes à l'annonce des premières mesures visant le démantèlement de ce mélange de traditions

[89] *RÆSOI* 2, 1905, pp. 367-370; PAIS 2, 1945, pp. 24-27.

archaïques, ou archaïsantes, et d'éléments empruntés au christianisme copte qui avaient donné naissance, au cours des siècles, à un «monophysisme typiquement éthiopien» [90].

Cette lettre prend d'autant plus de valeur, qu'elle n'apparaît plus seulement comme la manifestation particulière d'un moine isolé et exilé en Égypte, mais qu'elle s'inscrit dans un ensemble de controverses. Afin de mieux les saisir, il faut regarder en amont. Les discussions comme celles qui eurent lieu à la cour de Gälawdewos reprirent à celle de Zä-Dəngəl, en juin 1604 [91]. À la suite de ces disputes, l'empereur fit part à Pero Paes de son «désir de faire amitié avec le pape et avec Philippe roi d'Espagne». Cette amitié et cette reconnaissance étaient néanmoins dépendantes de l'envoi de militaires et d'ouvriers spécialisés, destinés pour les premiers à veiller sur l'incolumité du roi. Même si Zä-Dəngəl demandait qu'on lui envoie des pères afin d'enseigner la foi catholique à son peuple, toutes ces requêtes visaient tout d'abord à renforcer les structures de l'État et son pouvoir royal [92]. Ces démarches furent menées, selon Pero Paes, dans le plus grand secret [93]. Au mois d'octobre de la même année, le roi mourut dans une bataille contre ses adversaires. Avec lui, disparaissait également l'espoir de voir l'Éthiopie prêter obédience dans les plus brefs délais à Rome.

Quand Yaʿqob revint au pouvoir, à la fin de l'année 1604, il poursuivit, selon les missionnaires, la politique de rapprochement vis-à-vis de l'Église catholique [94]. Ce n'est qu'à partir du règne de Susənyos que les controverses reprirent. En ce qui concerne leur arrière-plan doctrinal, du côté éthiopien on peut signaler tout d'abord, en 1610, la traduction en guèze d'un *Commentaire du Pentateuque* [95]. Toujours sous le règne de Susənyos, fut composé aussi un *Commentaire des Évangiles de Luc et Jean* [96]. Ce travail de traduction et de rédaction permettait au clergé éthiopien, selon toute probabilité, de mener les discussions qui se déroulaient à la cour de l'empereur. La *Chronique brève* signale que «la septième année [du règne de Susənyos,

---

[90] Selon la dynamique historique qui a été mise en évidence par PIOVANELLI 1995, pp. 217-222.

[91] *RÆSOI* 2, 1905, pp. 366-372; PAIS 2, 1945, pp. 24-29.

[92] Voir maintenant CHERNETSOV 1994.

[93] *RÆSOI* 3, 1906, pp. 247-250; PAIS 3, 1945, pp. 41-43. On trouvera ici le texte des deux lettres de Zä-Dəngəl écrites le 26 juin 1604.

[94] *RÆSOI* 3, 1906, p. 283; PAIS 3, 1945, p. 68. Voir également KAMMERER 1949, pp. 332-333.

[95] «According to the colophon, this commentary was composed from Arabic and Geʿez sources by Meherka Dəngəl, a disciple of Enbaqom of Däbrä Libanos, during the fourth year of the reign of Täklä Giyorgis, grandson of Wanäg Säggäd (?) and the date given here is 25th ṭeqemt 7103 A.M. 1703 (probably 1603) E.C. and 1323 M.M. (= 1st of November, 1610 A.D.). The king, who was in the fourth year of reign at this time, was Susənyos. The copyist was obviously confusing the name of the king who reigned at the time of composition whith that of the one who was ruling at the time of copying of the ms. (1779-1800)» (*EMML* 6, 1982, p. 196 [Pr. No. 2101]).

[96] *EMML* 5, 1982, p. 264 (Pr. No. 2158).

c'est-à-dire en 1613-1614] [...] commencèrent les discussions sur les deux natures» [97].

En 1612, l'un des jésuites présents en Éthiopie, le père Antonio de Angelis [98], s'était lancé dans la traduction en guèze des *Commentarii in quatuor Evangelistas* du jésuite Juan de Maldonado (1534-1583) [99], l'un des fondateurs de la théologie et de l'exégèse modernes occidentales. D'après les sources missionnaires, cette traduction fut accueillie avec «applaudissements» et lue avec profit [100]. Cependant, l'accueil ne fut pas aussi unanime, notamment au sein du parti anti-catholique, dont nous parlerons plus loin, ce qui déclancha les controverses dont parle la *Chronique de Susəɲyos*. Jusqu'en 1616, les pères s'attachèrent à poursuivre les traductions en guèze. On peut citer les *Commentarii et annotationes in epistolam B. Pauli Ap. ad Romanos* de François Toledo (1533/4-1596) [101] et le *Commentaire de la lettre aux Hébreux* de François de Ribera (1537-1591) [102]. Toute cette littérature élaborée en Europe dans le «réseau culturel jésuite», pour reprendre l'expression de François Laplanche, se voulait anti-protestante et relativement violente. Que les controverses à la cour éthiopienne aient été conflictuelles, cela ne devrait pas nous surprendre, puisque la passion nourrissait déjà le discours théologique de ces auteurs catholiques, qui assimilaient leurs interlocuteurs réformés à Satan ou à l'Antéchrist [103].

Les missionnaires de la deuxième génération (1603-1622) beaucoup mieux intégrés à la cour que ceux de la première, eurent accès aux traductions guèze de la *Foi des Pères* et du *Trésor de la foi*. L'ouvrage de Pero Paes, l'*Historia de Ethiopia*, est là pour en témoigner. Il les cita de nombreuses fois, soit pour en dénoncer les erreurs, soit pour en tirer des confirmations du bien-fondé de la doctrine catholique [104].

En 1617, les chefs de file de la rébellion des Grands étaient Yämanä Krəstos, le frère de l'empereur, et le *ras* ʾAtənatewos. Mais les raisons du

---

[97] Perruchon 1897, p. 183.

[98] Il arriva en Éthiopie en 1604. Sur ce personnage, voir *RÆSOI* 11, 1911, p. 502. Sur les rapports étroits qu'il entretint avec le frère de l'empereur, Śəʿälä Krəstos, à partir de 1612, voir Pennec 1996, pp. 141-142 et 147-150.

[99] Son commentaire (Maldonado 1596-1597) parut à Pont-à-Mousson, longtemps après sa mort. Voir Amann 1927; Laplanche 1994, p. 60.

[100] *RÆSOI* 11, 1911, pp. 294 et 307.

[101] Voir Cereceda 1943.

[102] Voir de Backer 1915.

[103] Cf. Laplanche 1996, pp. 90-95.

[104] *RÆSOI* 2, 1905, pp. 128 et 359-365; 3, 1906, p. 430; Pais 1, 1945, p. 111; 2, p. 23; 3, p. 190. La *Foi des Pères* est citée aussi dans deux lettres de Pero Paes, la première du 2 juillet 1614 (*RÆSOI* 11, 1911, p. 328), et la seconde du 20 juin 1615 (*RÆSOI* 11, 1911, p. 340). Le 18 février 1624, Antonio Fernandez, écrivant au préposé général de la Compagnie de Jésus, lui signalait qu'il venait d'achever la correction de la *Foi des Pères* l'empereur avait fait traduire cette version révisée, et son intention était «d'éliminer toutes les *Haymanotä ʾAbäw* qui n'étaient pas corrigées pour que disparaissent leurs erreurs, et si le Seigneur me prête vie, je corrigerai le maximum de livres remplis de nombreuses erreurs» (*RÆSOI* 12, 1912, pp. 41 et 55).

soulèvement semblent être davantage religieuses que politiques. En effet, l'un des principaux séditieux, Yolyos, gendre de l'empereur, avait reçu le soutien de l'*abunä* Səməʿon, le chef spirituel de l'Église éthiopienne. La *Chronique brève* déclare qu'il s'était révolté à cause des Francs, c'est-à-dire, des missionnaires jésuites. La révolte fut écrasée, Yolyos et Səməʿon furent décapités, tandis qu'ʾAtənatewos et Yämanä Krəstos furent exilés [105]. En 1619, le père Azevedo envoya une lettre au préposé provincial de Goa, dans laquelle il rappelait que deux ans auparavant ʾAtənatewos avait été condamné à l'exil, et que durant cette période il avait composé un ouvrage, alors confisqué, contre les missionnaires catholiques. Le père Azevedo, dans cette lettre, donna une traduction, encore une fois partielle, des accusations contenues dans le pamphlet [106].

L'année 1620, un tournant décisif

L'année 1620 est riche en événements. Pero Paes signale qu'au mois de mars 1620, l'ʾ*əçäge* (le chef du clergé régulier), accompagné de nombreux moines, se rendit à la cour de l'empereur, alors dans le Begämədər. La discussion porta sur la question christologique. Paes ne signale pas que des pères prirent part au débat, mais indique seulement que ce furent des Éthiopiens devenus catholiques, comme l'ʾ*azzaž* Tino et Kaba Krəstos, qui défendirent la doctrine romaine [107]. Les recherches d'E. Cerulli ont permis d'identifier l'ʾ*əçäge* alors en fonction, dont le nom n'apparaît ni dans la *Chronique de Susənyos*, ni dans les sources missionnaires, avec un certain Zä-Wängəl, qui succéda à ʾAbrəham en 1612 [108]. Cet épisode relaté par Pero Paes est important, comme le fait remarquer E. Cerulli, «parce qu'il montre comment le monachisme éthiopien, par la personne de son chef, l'abbé de Däbrä Libanos, avait pris une position dominante dans le mouvement hostile au catholicisme» [109].

Au mois de juin de la même année, l'empereur proclama l'abolition du sabbat [110]. Le 20 du même mois, toujours selon les missionnaires, les moines du Tigré envoyèrent, comme nous venons de le voir, la lettre ouverte visant à encourager le roi à ne pas abandonner le monophysisme et l'observance du sabbat. Susənyos répondit à cette lettre en ordonnant aux gouverneurs des

---

[105] PERRUCHON 1897, pp. 75-80. Voir aussi le récit fait par les missionnaires dans *RÆSOI* 11, 1911, pp. 387-395. Sur cette rébellion, voir PENNEC 1996, pp. 152-162.

[106] *RÆSOI* 11, 1911, pp. 426-427.

[107] Selon Pero Paes, Tino fut «le principal des secrétaires de l'empereur» (*RÆSOI* 3, 1906, pp. 432-433; PAIS 3, 1945, p. 192). Il fut également le scribe qui rédigea une grande partie de la *Chronique de Susənyos* voir PEREIRA 1892-1900, I, pp. XVII-XIX; *RÆSOI* 3, 1906, p. 373; PAIS 3, 1945, p. 145.

[108] Voir CERULLI 1944, pp. 159-163.

[109] CERULLI 1944, p. 161.

[110] *RÆSOI* 3, 1906, p. 375; PAIS 3, 1945, p. 146.

provinces du royaume de faire respecter à tout prix l'édit de l'interdiction du sabbat. Les réactions du parti anti-catholique ne se firent pas attendre. L'*ənčäge* signifia à l'empereur tout son mécontentement à propos de sa décision [111]. Yonaʾel, alors *däğğazmač* du Begämədər, refusa d'appliquer la décision royale. D'après les missionnaires, il prépara un soulèvement en secret avec la complicité de quelques Grands de la cour et de nombreux moines du Goğğam se joignirent à eux [112]. De leur côté, les sources éthiopiennes ne restent pas muettes sur cette rébellion ni sur les causes qui la provoquèrent. La *Chronique de Susənyos* explique le soulèvement de Yonaʾel en ces termes: «Et le 23 de ce même mois de *mäskäräm* [113], le roi entendit que Yonaʾel s'était révolté contre lui à cause du conseil, que sur cela tous les hommes avaient délibéré contre lui (…), parce qu'ils abhorraient le ras Śəʿəlä Krəstos qui avait commencé le changement de la foi. Après que le roi des rois entendit cela, il resta dans son camp à Danqaz vingt-sept jours, rétablissant un ordre de paix et incarcérant tous les rebelles. Ces derniers fomentèrent avec Yonaʾel une rébellion. Quarif Seno fut également mêlé à l'affaire, en s'associant avec les fils de Daharagot et avec Yonaʾel» [114]. La *Chronique abrégée* en donne également les motivations «la quatorzième année [du règne de Susənyos], le prince alla dans le pays d'Angot pour attaquer Yonâʾêl, qui était précédemment *dadjazmâtch* du Bêgamder. Comme Yolyos il s'était révolté à cause des Francs» [115]. Même si les sources éthiopiennes ne donnent pas la raison exacte de la rébellion, elles indiquent clairement que le déclencheur fut la croyance nouvelle introduite par les Européens. Dans la *Chronique de Susənyos* la décision prise par le souverain quant au sabbat est postérieure, puisqu'elle eut lieue à la saison des pluies de l'année 1621 [116]. Cette ordonnance est à rapprocher des dernières étapes qu'il franchit afin d'adhérer à la foi romaine [117].

Le recoupement entre les sources missionnaires et éthiopiennes fait apparaître un dénominateur commun. Même si la chronique ne signale pas l'édit d'interdiction de l'observance du sabbat avant la révolte des Grands, elle mentionne tout de même que la révolte de Yonaʾel est à mettre en relation avec le refus d'adhérer à la foi catholique. C'est donc autour des questions du sabbat et de la double nature du Christ qu'une partie des élites éthiopiennes se mobilise et se révolte afin de montrer sa désapprobation.

---

[111] *RÆSOI* 11, 1911, p. 481.

[112] *RÆSOI* 3, 1906, p. 378; Pais 3, 1945, p. 148; *RÆSOI* 11, 1911, p. 481.

[113] Pereira 1892-1900, II, p. 517 la note indique qu'il s'agit du 23 *mäskäräm* 7113, ce qui correspond au 30 septembre 1620.

[114] Pereira 1892-1900, II, p. 187.

[115] Perruchon 1897, p. 184.

[116] Pereira 1892-1900, II, pp. 195 et 198 (cf. note p. 528).

[117] Pereira 1892-1900, II, pp. 531-534; *RÆSOI* 3, 1906, pp. 381-389; Pais 3, 1945, pp. 151-159.

Le traité du *Refuge de l'âme* est la manifestation idéologique d'un milieu ecclésiastique fortement opposé à l'idéologie importée.

Voici les événements pour l'année 1620, tels que nous pouvons les reconstituer

– Au mois de mars, discussion sur la double nature du Christ entre l'*ʾəṭäge*, accompagné de nombreux moines, et le parti pro-catholique.

– Au mois de juin, un édit de l'empereur proclame l'abolition du sabbat.

– Le 20 juin, réaction des moines du Tigré dans un traité intitulé le *Refuge de l'âme*.

– Entre le mois de juin et le mois d'octobre, réaction de l'*ʾəṭäge* qui désapprouve la décision impériale.

– Au mois d'octobre, révolte armée du conseil des Grands, avec Yonaʾel à leur tête.

Conclusion

Le témoignage du *Refuge de l'âme* a permis d'éclairer d'une façon nouvelle cette période de l'histoire éthiopienne. Cette lettre des moines du Tigré appartient à une époque où les contestations sont nombreuses. Celles-ci traduisent l'angoisse du parti anti-catholique vis-à-vis de l'adhésion de plus en plus évidente de l'empereur au catholicisme. Ces révoltes verbales étaient justement, pour reprendre une analyse de Jean Delumeau «des réponses sécurisantes à des situations angoissantes» [118].

Cette étude a permis de mettre en évidence deux périodes dans la littérature de controverse éthiopienne: la première, qui débuta sous le règne de Gälawdewos pour s'achever sous celui de Śärṣä Dəngəl; la seconde, qui reprit sous le règne de Susənyos. Chronologiquement elles correspondent aux deux missions des jésuites. En revanche, la littérature de propagande du côté de ces derniers ne débuta véritablement que sous le règne de Susənyos, en 1612. La poursuite de cette enquête offrira peut-être d'autres repères chronologiques qui permettront de cerner plus précisément les initiatives prises par les Éthiopiens afin de répondre aux accusations des missionnaires, et les démarches adoptées par les jésuites pour dénoncer ce qu'ils considéraient comme des hérésies.

Ce travail a également donné un aperçu de la manière dont Pero Paes utilisait les sources éthiopiennes afin tant d'appuyer la doctrine catholique

[118] DELUMEAU 1978, p. 191.

que de démonter les thèses de ses adversaires. Cette investigation, qui doit être poursuivie, permettra de mieux comprendre les sujets que les missionnaires acceptaient de faire connaître à un public européen et ceux qu'ils censuraient.

Bibliographie

AGUAS, N. (1989) (Éd.), *F. Alvares. Verdadeira Informação das terras do Preste João das Indias*, Mira-Sintra (l'original ayant été publié à Lisbonne, en 1540).

AMANN, É. (1927), «Maldonnat Jean», *DThC* 9, col. 1772-1776.

BACKER, A. DE (1895), «Ribera François de», *BCJ* 6, Col. 1761-1767.

BAUSI, A. (1992[a]), «Alcune considerazioni sul 'Sēnodos' etiopico», *RSEt* 36, 1990 (paru en 1992), pp. 5-73.

—— (1992[b]), «Heritage and Originality in the Ethiopic Sinodos», *JEtS*, 25, pp. 15-33.

—— (1994), «The Critical Edition of the Ethiopic Sēnodos. Some Preliminary Remarks», *PICES*, 10.1, pp. 345-351.

—— (1995), *Il Sēnodos etiopico. Canoni pseudoapostolici Canoni dopo l'Ascensione, Canoni di Simone Cananeo, Canoni Apostolici, Lettera di Pietro*, I-II (*CSCO.Ae* 552-553/101-102), Lovanii.

—— (1997), «Testi apocrifi etiopici di derivazione arabo-cristiana *Sēnodos*, *Qal´menṭos*, *Gadla ḥawāryāt*», Abbay 14, à paraître.

BECKINGHAM, C.F. – HUNTINGFORD, G.W.B. (1954), *Some Records of Ethiopia, 1593-1646*, London.

—— (1961), *The Prester John of the Indies. A true relation of the Lands of the Prester John, Being the Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520 Written by Father Francisco Alvares*, I-II, Cambridge.

CARAMAN, P. (1985), *The Lost Empire The Story of the Jesuits in Ethiopia*, Londres, (traduction française *L'empire perdu L'histoire des jésuites en Éthiopie* [*Christus* 67], Paris, 1988).

CAQUOT, A. (1957), «L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel (Dersāna Rāgu'ēl)», *AÉt* 2, pp. 91-122.

CERECEDA, F. (1943), «Tolet (Toledo) François», *DThC* 15, col. 1223-1225.

CERULLI, E. (1944), «Gli abbati di Dabra Libānos, capi del monachismo etiopico, secondo la lista rimata (sec. XIV-XVIII)», *Or.* 13, pp. 159-163.

—— (1960), *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII*, II, *La Storia dei Quattro Concili e altri opuscoli monofisiti* (*stt* 204), Città del Vaticano.

CHERNETSOV, S. B. (1994), «The Role of Catholicism in the History of Ethiopia of the First Half of the 17th Century», *PICES* 10.1, pp. 205-212.

CONTI ROSSINI, C. (1909-1910), *Documenta ad illustrandam historiam. I. Liber Aksumæ*, I-II (*CSCO.Ae* 54 et 58/24 et 27), Parisiis/Lipsiæ.

—— (1941), «Il Sēnodos etiopico», *RANL* 7.3, pp. 41-48.

—— (1948), *Tabelle comparative del calendario etiopico col calendario romano*, Rome.

CONZELMAN, W. E. (1895), *Chronique de Gälawdewos (Claudius) Roi d'Éthiopie*, Paris.

COULBEAUX, J.-B. (1929), *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Ménélick II*, I-III, Paris.

D'ABBADIE, A. (1859), *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens*, Paris.

DARDE, J. (1628), *Histoire de ce qui s'est passé en Éthiopie, Malabar et es Indes Orientales. Tirée des lettres écrites es années 1620 jusques à 1624. Traduites de l'italien en français*, Paris.

DELUMEAU, J. (1978), *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris.

DENISON ROSS, E. (1921-1923), «Almeida's History of Ethiopia Recovery of the Preliminary Matter», *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 2, part. 4, pp. 783-804.

DILLMANN, A. (1848), C*atalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecæ Bodleianæ Oxoniensis. Pars VII. Codices Æthiopici*, Oxford.

FRAISSE-COUÉ, C. (1994), «Léon Ier», in LEVILLAIN, Ph. (éd.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, pp. 1014-1019.

GIRMA BESHAH – MERID WOLDE AREGAY (1964), *The Question of the Union of the Churches in the Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*, Lisbonne.

GRAMATOWSKI, W. (1992), *Glossario gesuitico. Guida all'intelligenza dei documenti*, Roma.

GUERREIRO, F. (1611), *Relação anual das coisas que fizeram os padres da companhia nas partes da India oriental, et em alguas outras da conquista deste Reyno nos annos de 607 et 608 et do processo de conversão et Christandade daquellas partes, com mais hua addiçam à relaçam de Ethiopia…*, (réédit. 1942), Coimbra.

GUIDI, I. (1932), *Storia della letteratura etiopica*, Roma.

HIRSCH, B. (1990), *Connaissances et figures de l'Éthiopie dans la cartographie occidentale du XIVe siècle au XVIe siècle* (Thèse de Doctorat), Université de Paris I (CRA).

JONES, A.H.M. – MONROE, E. (1935), *A History of Abyssinia*, Oxford (réédition *A History of Ethiopia*, 1978 traduction française *Histoire de l'Abyssinie des origines à nos jours* [*Bibliothèque Historique*], Paris, 1935).

KAMMERER, A. (1949), *La mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie aux XVIe et XVIIe siècles et la cartographie des portulans du monde oriental. Étude d'histoire et de géographie historique*, II, *Les Jésuites portugais et l'éphémère triomphe du catholicisme en Abyssinie (1603-1632)* (*Mémoires de la Société Royale de Géographie d'Égypte* 17), Le Caire.

KROPP, M. (1983-1984), «La réédition des chroniques éthiopiennes perspectives et premiers résultats», *Abbay* 12, pp. 49-69.

LAPLANCHE, F. (1994), *La Bible en France entre mythe et critique (XVIe- XIXe siècle)*, Paris.

—— (1996), «Réseaux intellectuels et options confessionnelles entre 1550 et 1620», in GIARD, L. – DE VAUCELLES, L. (éds), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)* (*Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières*), Grenoble, pp. 89-114.

LEFEVRE, R. (1971), «Documenti e notizie su Tasfā Ṣeyon e la sua attività romana nel sec. XVI», *RSEt* 24, 1969-1970 (paru en 1971), pp. 74-133.

LESLAU, W. (1964), «A monophysite Epistle ፀመር : ነፍስ. The Consolation of the Soul», *OChP* 30, pp. 447-484.

LOYOLA, I. DE (1991), *Écrits* (tr. M. Giuliani), Christus 76, Paris.

LUDOLF, J. (1691), *Ad suam Historiam Æthiopicam antehac editam Commentarius*, Francofurti ad Mœnum (réimprimé à Osnabrück, en 1982).

MALDONADO, J. (1596-1597), *Commentarii in quatuor Evangelistas*, I-II, Pont-à-Mousson.

MARQUES, J. F. (1996), «Confesseurs des princes, les jésuites à la Cour de Portugal», in GIARD, L. – DE VAUCELLES, L. (éds), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)* (*Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières*), Grenoble, pp. 213-228.

MERID WOLDE AREGAY (1964), «Two inedited letters of Galawdewos, emperor of Ethiopia (1540-1559)», *Studia* 13-14, pp. 363-376.

Monumenta Historica Societatis Iesu, (1900), *Epistolæ Mixtæ* 3, Madrid, pp. 398-99.

—— (1909), *Monumenta Ignatiana* 8 (rééd. 1966), pp. 680-90.

PAIS, P. (1945-46), *História da Etiópia*, 3vol., Porto.

PENNEC, H. (1994), «La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pero Paes (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien». I. Un temps d'essais et d'épreuves (1583-1603), *RSEt* 36, 1992 (paru en 1994), pp. 77-115.

—— (1995), «La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pero Paes (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien. II. Le temps de la séduction (1603-1612), *RSEt* 37, 1993 (paru en 1995), pp. 135-165.

—— (1996), «La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pero Paes (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien». III. Le temps de la «victoire» (1612-1622), *RSEt* 38, 1994 (paru en 1996), pp. 139-181.

—— (1998), «La correspondance royale éthiopico-européenne de 1607, traduite et réinterprétée», *Cahiers du CRA* 9, pp. 91-111.

PEREIRA, F. M. E. (1892-1900), *Chronica de Susenyos, Rei de Ethiopia*, I-II, Lisboa.

PERRUCHON, J. (1897), «Notes pour l'histoire de l'Éthiopie. X. Règne de Susenyos ou Seltan-Sagad (1607-1632)», *RSEHA* 5, pp. 75-80.

PIOVANELLI, P. (1995), «Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Yā'qob (1434-1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien», in LE BOULLUEC, A. (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Patrimoines – Religions du Livre, Paris, pp. 189-228 et 408-410.

—— (1997), «Connaissance de Dieu et sagesse humaine en Éthiopie. Le traité *Explication de la Divinité* attribué aux hérétiques 'mikaëlites'», *Abbay* 14, à paraître.

RAVIER, A. (1991), *La Compagnie de Jésus sous le gouvernement d'Ignace de Loyola (1541-1556), d'après les Chroniques de Juan-Alphonso de Polanco* (*Christus* 74), Paris.

RODINSON, M. (1964), «Sur la question des "influences juives" en Éthiopie», *JSSt* 9, pp. 11-19.

TELLEZ, B. (1660), *Historia geral de Ethiopia a Alta ou Abassia do Preste Ioam, e do que nella obraram os Padres da Companhia de Iesus*, Coimbra.

TEWELDE BEIENE (1983), *La politica cattolica di Selṭan Sägäd I (1607-1632) e la missione della Compagnia di Gesù in Etiopia. Precedenti, evoluzione e problematiche 1589-1632*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultæ Historiæ Ecclesiasticæ Universitatis Gregorianæ, Rome.

THOMAS, H. – CORTESÃO, A. (1938), *The discovery of Abyssinia by the Portuguese in 1520. A Facsimile of the Relation Entitled Carta das novas que vieram a el Rey nosso Senhor do descobrimento do Preste Joham*, London (l'original ayant été publié à Lisbonne, en 1521).

ULLENDORFF, E. (1987), «The Confessio Fidei of King Claudius of Ethiopia», *JSSt* 32, pp. 159-176.

ZOTENBERG, H. (1877), *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 161-193

A ARMADA PORTUGUESA NO COMBATE AO TRÁFICO DE ESCRAVOS EM ANGOLA (1839-1865)

por

JOÃO PEDRO MARQUES *

A 31 de Julho de 1839 a escuna de guerra *Faial* entrou no Tejo trazendo em sua conserva um brigue negreiro apresado nas imediações do Zaire. A imprensa de Lisboa deu destaque ao acontecimento e o comandante da escuna recebeu a Torre e Espada [1]. Após quase trinta anos de demissões e alheamentos dos governos portugueses relativamente à questão da supressão do comércio de escravos, a Armada começara a actuar contra os negreiros e, daí em diante, não mais deixaria de desempenhar as suas tarefas abolicionistas.

O contributo da marinha de guerra portuguesa para o fim do tráfico transatlântico é geralmente ignorado. E é-o por duas razões fortemente interligadas. Desde logo porque os escassos textos dedicados ao problema da abolição do tráfico realçaram sobretudo a parte negativa do envolvimento português na questão do *odioso comércio*, isto é, o desleixo, a corrupção, a conivência das autoridades coloniais e metropolitanas com os negreiros – enfatizando muito menos a sua parte positiva [2]. Em segundo lugar porque,

---

* Investigador do Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica Tropical.

[1] As condecorações atribuídas aos que se distinguiam na captura de negreiros eram não só uma forma de recompensar o seu esforço e zelo mas também uma maneira de induzir os outros oficiais da Armada a resistir à tentação pecuniária de serem coniventes no tráfico (Howard de Walden a Aberdeen, 3 de Agosto de 1844, PRO FO84/521).

[2] As poucas informações disponíveis sobre a acção anti-tráfico da Armada portuguesa podem encontrar-se nos seguintes livros: António Esparteiro, *Três Séculos no Mar (1640-1910)*, 32 vols., Ministério da Marinha, Lisboa, 1974-86 (a história de cada navio está narrada cronologicamente e nela incluem-se, sempre que é caso disso, referências à sua acção anti-tráfico); Mário António Fernandes de OLIVEIRA, *Alguns aspectos da Administração de Angola em época de reformas (1834-1851)*, Universidade Nova de Lisboa (FCSH), Lisboa, 1981, pp. 139 segs.; João Pedro MARQUES, *Os Sons do Silêncio. O Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa, 1999, pp. 314 segs.

em primeira análise, a questão parece destituída de relevância histórica. A partir da constatação de que o tráfico transatlântico atingiu proporções extremamente elevadas durante a segunda metade da década de 1840, tem-se considerado que a supressão levada a cabo em Angola e Moçambique pelas várias marinhas de guerra nesse período pouco terá acrescentado à luta anti-escravista internacional. E o que se considera a respeito da acção geral afirma-se, com maior força de razão, a respeito da acção particular, ou seja, em relação à actividade naval especificamente portuguesa. Portugal teria participado na *causa da humanidade* tarde e a más horas e essa participação teria sido praticamente inútil.

Este artigo procurará mostrar que essa perspectiva é insustentável e que resulta, em parte, do desconhecimento sobre a actuação da Armada e, em parte, de um erro de paralaxe. Para isso, propõe-se estudar a acção anti-tráfico da esquadra portuguesa que operou em Angola entre 1839 e 1865. Dado que os documentos referentes às Estações Navais se perderam em grande parte, o artigo apoia-se na documentação do Arquivo Geral de Marinha (AGM), do Public Record Office de Londres (PRO), do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), do Arquivo do Ministério dos Negócios Estrangeiros (AMNE), bem como na imprensa periódica da época.

I

A história da marinha de guerra portuguesa no século XIX insere-se num contexto de decadência. Vários factores terão contribuído para o declínio do poder naval português, o mais importante dos quais terá sido a secessão brasileira. A independência da antiga colónia engoliu mais de metade dos meios navais existentes. Posteriormente, as guerras liberais contribuíram para desbastar ainda mais o remanescente de modo que, chegados a 1839, Portugal dispunha de um relativamente reduzido número de navios em estado de navegar. Esse número ameaçava, aliás, decrescer, já que o Estado destinava, invariavelmente, à marinha de guerra uma parte muito reduzida do seu orçamento, não tendo disponibilidades de conservação e reparação dos navios em tempo economicamente útil. Uma vistoria passada aos vasos de guerra que se encontravam no Tejo nos finais de 1849 dá bem a ideia do problema. O avaliador dividia os navios visitados em quatro categorias, sendo as duas primeiras as daqueles que não deveriam merecer qualquer tipo de reparação. Muito significativo, porém, é que se tratava de uma classificação – e de uma condenação – ditada mais pelas circunstâncias da assistência do que propriamente pelo estado das embarcações. Na verdade, alguns dos navios condenados ou tidos por imprestáveis para a Armada admitiriam ainda consertos, mas como só existia um dique e como os fabricos eram geralmente demorados, seria mais económico e

racional sacrificar os mais cansados para que se pudesse acudir aos menos degradados, sob pena de se perderem quase todos [3].

Foi portanto em condições de precariedade de meios materiais que Portugal começou a actuar no combate ao tráfico. Não entrando em linha de conta com os navios de maior porte ou maior capacidade de fogo, como eram as naus e as fragatas – navios superlativos ou pouco adequados às tarefas de supressão do comércio negreiro –, não contando também com os cúteres, os iates e outras embarcações pequenas, em 1839 a Armada dispunha apenas de 20 escunas, brigues e corvetas. Significativamente, colocou boa parte dessa força nas Estações Navais de África com a missão principal de combater o *odioso comércio*. Tratou-se de um esforço enorme da marinha portuguesa, esforço que se dirigiu prioritariamente para Angola – aqui definida como a costa ocidental a sul do Zaire –, que continuava a ser o maior exportador de escravos para o Novo Mundo.

Nesses primeiros anos de intervenção, e devido a um conjunto de circunstâncias diversas, a disponibilidade abolicionista da Estação Naval baseada em Luanda acabou por ficar relativamente subaproveitada. Esse subaproveitamento não residia apenas, nem sequer fundamentalmente, na quantidade ou qualidade dos meios navais disponíveis. É verdade que esses meios eram escassos: de 1839 a meados de 1842 o número de cruzadores da Estação Naval oscilou entre 2 e 4, o que era manifestamente pouco [4]. É igualmente verdade que a acção supressora foi exercida em condições de assinalável penúria. A qualidade do armamento era, no mínimo, criticável. Como confessava Pedro Alexandrino da Cunha, o primeiro chefe da Estação Naval, «eu tenho visto recentemente a bordo dos navios espingardas que fizeram a campanha do Roussillon! Gastas e safadas! Pistolas de várias adarmes e diversos padrões. Assim são todas as que aqui existem» [5]. E o que se dizia a respeito do armamento ligeiro aplicava-se igualmente aos navios. Não obstante os cascos chapeados a cobre para melhor resistirem à formiga branca e a outros agressores dos mares tropicais, a Estação debatia-se com vasos de guerra velhos ou em deficientes condições. Daí que uma parte deles ficasse fundeada em Luanda para reparações, o que, para além da chacota da imprensa oposicionista na metrópole, suscitou a censura de Sá da Bandeira: «Os navios estão ancorados nos portos; enquanto os cruzadores ingleses fazem presas, os nossos navios não as fazem.» [6]

---

[3] Cfr. Relatório da vistoria do Arsenal da Marinha, 21 de Novembro de 1849, transcrito *in* ESPARTEIRO, *ob. cit.*, pp. 14-5.

[4] Não se incluem nestes quantitativos, e o mesmo acontecerá ao longo deste artigo, os correios marítimos e os navios em trânsito cuja permanência na colónia não tenha ultrapassado os dois meses consecutivos.

[5] Relatório de Pedro Alexandrino da Cunha (comandante da Estação Naval de Angola), 14 de Março de 1845, citado *in* ESPARTEIRO, *ob. cit.*, p. 81.

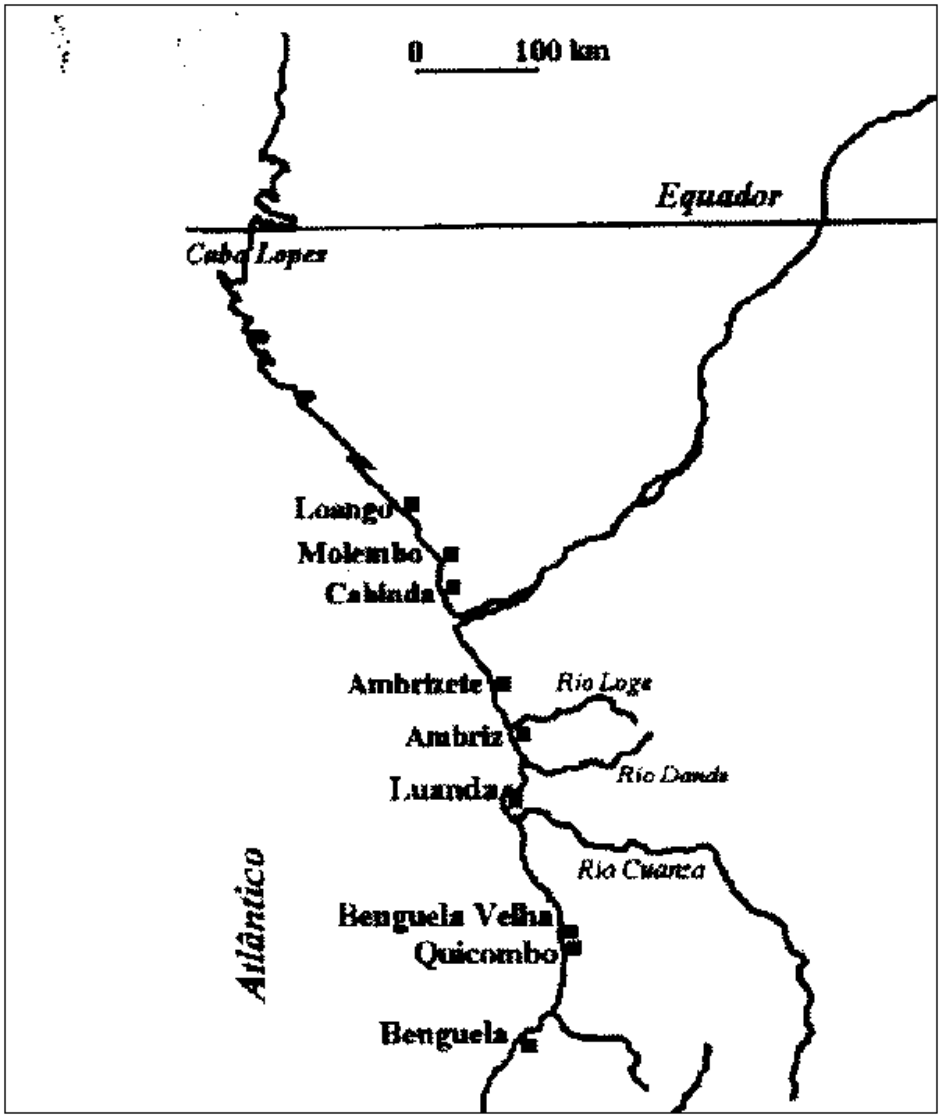
[6] *Diário da Câmara dos Pares*, sessão de 5 de Agosto de 1842, p. 123.

Mas o teor destas críticas parlamentares não deve ser tomado à letra. Por questões de necessidade perfeitamente compreensíveis, dado que raramente dispunha de cruzadores tão velozes que lhe permitissem empreender perseguições aos melhores navios negreiros, e dado que, no geral, apenas tinha jurisdição nas águas territoriais, a Armada portuguesa actuava frequentemente junto à costa, procurando surpreender as tripulações negreiras nos momentos de maior vulnerabilidade, quando, ancorados num rio ou numa baía, procediam à carga. De modo que, ainda que alguns cruzadores estivessem fundeados em Luanda ou Benguela, as suas lanchas e escaleres podiam operar – e efectivamente operavam – em missões de supressão. Usualmente tiravam-se peças dos navios temporariamente indisponíveis para, com elas, armar as lanchas que se utilizavam no serviço da Estação Naval e, assim armadas, essas lanchas constituíam um instrumento adequado e temível. Em 1843-1844, por exemplo, enquanto a corveta *Urânia* esteve em fabricos, a maior parte da sua guarnição foi distribuída por lanchas que percorriam a costa e foi dessa forma que a 27 de Maio de 1844, dez homens comandados por um guarda-marinha viriam a apresar na foz do Dande um brigue brasileiro com cerca de 850 escravos a bordo – sem dúvida a mais importante captura levada a cabo pelas lanchas da Armada na costa angolana.

Globalmente falando, as principais causas de subaproveitamento da esquadra anti-tráfico não residiam na limitação de meios mas em razões de outra natureza. Desde logo a diversidade de missões desempenhadas. Ainda que a supressão do comércio de escravos fosse a sua principal incumbência, os navios da Estação Naval destinavam-se igualmente a funcionar como suporte à vida administrativa e política da colónia, sendo frequentemente chamados a actuar na exploração geográfica, no correio marítimo, no transporte de passageiros, tropas e bens, o que, como é óbvio, limitava substancialmente o número de dias dedicado ao cruzeiro anti-tráfico.

Outra razão profunda do relativo subaproveitamento da esquadra anti-tráfico portuguesa era de natureza económica. Na primeira fase que aqui nos interessa, mais concretamente de 1839 a 1842, a acção anti-tráfico fazia-se num terreno delimitado pelas políticas seguidas pelos governadores, visto que os navios da Estação Naval estavam inteiramente sob as suas ordens. Implantada por Sá da Bandeira – que posteriormente viria a lamentá-la –, essa hierarquia rígida procurava garantir que a supressão se fizesse à medida das necessidades, possibilidades e vontades do país, e não de uma forma drástica, radical, pouco compatível com a periclitante situação colonial [7]. De facto, no terreno, os governadores coloniais confrontavam-se com um dilema praticamente insolúvel. A economia das colónias estava assente no tráfico de escravos e as finanças coloniais dependiam largamente da tributação do comércio externo, em grande parte brasileiro. Sendo perseguidos

[7] Para o desenvolvimento e fundamentação desta tese ver MARQUES, *ob. cit.*, pp. 211 segs.



Mapa de Angola e Congo

de forma demasiado incisiva, os negreiros brasileiros tenderiam a afastar-se da área administrativa portuguesa – que, na época, ia apenas até 8.º sul – acorrendo preferencialmente ao Ambriz e outros portos do norte, com inevitável prejuízo das alfândegas coloniais.

Tratava-se, aliás, de um mecanismo sobejamente conhecido. Já no início do século XIX os impostos elevados haviam empurrado vários negreiros brasileiros e luso-africanos para alguns portos do norte onde não havia jurisdição portuguesa. Posteriormente, em 1830, quando entrou em vigor o

tratado abolicionista anglo-brasileiro que, julgava-se então erradamente, iria pôr termo ao tráfico, essa estratégia de dispersão foi retomada. Assinale-se, porém, que os movimentos de fuga eram geralmente espasmódicos e admitiam retrocessos. A retirada para norte não era inócua para o traficante, já que longe de Luanda o tráfico era mais arriscado, expondo os que nele se envolviam a regiões mais insalubres e aos ataques e vexações das populações locais [8]. Assim, por norma, uma vez desaparecidas ou atenuadas as razões que haviam causado o primeiro impulso de dispersão, os negreiros tinham tendência a regressar à sombra protectora da administração portuguesa. Foi o que aconteceu na década de 1830, quando se verificou que, longe de acabar, o tráfico para o Brasil se reorganizara numa base ilegal e altamente lucrativa a coberto do pavilhão português. É certo que Portugal viria a abolir o comércio de escravos em 10 de Dezembro de 1836, mas essa abolição não teve aplicação imediata e os navios de guerra então estacionados em Angola não actuaram na caça aos traficantes.

Como é sabido, a inacção portuguesa e a recusa obstinada em concluir um tratado abolicionista que desse aos ingleses a possibilidade de intervir sobre os navios negreiros portugueses a sul do Equador, levaram a uma tomada de força por parte de Londres: em 24 de Agosto de 1839 o Parlamento britânico aprovou um *bill* apresentado por Palmerston que concedia aos vasos de guerra da Royal Navy poderes para interceptarem e, eventualmente, apresarem quaisquer navios com bandeira portuguesa (ou sem bandeira) que transportassem escravos, ou que estivessem equipados para fazer esse transporte. E foi na sequência do *bill* de Palmerston, do início da supressão naval e, depois, da conclusão do tratado abolicionista anglo-português de 3 de Julho de 1842, que os negreiros retomaram as práticas escapistas, tendendo de novo a afastar-se de Luanda. E de uma forma tão bem conseguida que, como dizia o comandante Foote, então responsável pelas forças da Royal Navy na região, «the only alteration in carrying on this accursed traffic (…) is that the slave dealers have removed out of the immediate territory of Angola, and placed themselves in its vicinity (Ambriz)» [9].

Quer isto dizer que, para os governadores, o velho dilema persistiu na década de 1840: se incrementassem a supressão os negreiros seriam forçados a afastar-se ainda mais, o que seria benéfico para a dignidade da nação mas dramático para as finanças coloniais. Acrescente-se, a propósito, que os navios da Estação Naval estavam materialmente a cargo das províncias que serviam, sendo pagos pelas finanças locais. Assim, por norma, e para manter o equilíbrio económico e financeiro da colónia, os governadores fechavam os olhos à actividade negreira e, nesse sentido, tendiam a funcionar como

---

[8] Roquinaldo Amaral Ferreira, «Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 1830-1860», dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro (não publicada), pp. 2 segs.

[9] Foote ao Presidente do Conselho de Governo de Angola, 23 de Agosto de 1843, ANTT (MNE), cx. 496.

uma espécie de contrapeso à acção dos comandantes navais. Não espanta, portanto, que, de início, a produtividade supressora da esquadra tenha sido baixa. O primeiro governador-geral a procurar estimular a supressão foi o vice-almirante Noronha, chegado a Luanda no início de 1839. Todavia, incapaz de aguentar a pressão, Noronha regressaria a Lisboa no fim desse ano, sendo substituído interinamente pelo coronel Malheiro, que exerceu o governo até Julho de 1842, inicialmente de forma relativamente zelosa, depois pactuando com a acção dos negreiros [10]. Ora, de Março de 1839 a meados de 1840, a Armada apresou 5 navios negreiros na área de Angola, mas nos 17 meses seguintes não apresou mais nenhum, o que acaba por espelhar de certa forma o pouco zelo abolicionista com que Malheiro exerceu o seu cargo.

Contudo, e ainda que fosse fortemente condicionada pelas circunstâncias financeiras, a acção anti-tráfico portuguesa fazia-se num contexto marcado pela necessidade de preservação da honra nacional, duramente atingida pelo *bill* Palmerston e por tudo o que o rodeara. E, nesse contexto, a acção improfícua da Estação Naval em Luanda era dificilmente tolerável. Assim, a chuva de acusações britânicas sobre a actuação (ou falta dela) do cruzeiro português, encontrou rapidamente eco no governo e no parlamento português e levou à introdução de várias alterações no funcionamento da Estação Naval, a mais importante das quais tinha que ver com a cadeia de comando. Em meados de 1842, e com vista a tornar a supressão mais eficaz, o governo cabralista optou por dar inteira autonomia aos comandantes dos navios do cruzeiro, desligando-os da obediência cega às directivas dos governadores coloniais e permitindo-lhes que desempenhassem a sua «principal missão» como melhor entendessem, «fazendo-se de vela ou estacionando-se quando o julgarem oportuno, sem para isso carecerem de ordem dos respectivos governadores»[11]. Em paralelo com esta medida, assistiu-se a um reforço da Estação Naval, e o número de navios disponíveis subiu gradualmente dos 4 existentes em meados de 1842 para 8 em meados de 1845. Os apresamentos, que já haviam recomeçado no início de 1842, subiram, então, de forma muito acentuada: de inícios de 1843 a meados de 1845, a Armada apresou 14 navios e 12 lanchas na área de Angola.

Se a acção marítima foi estimulada com a libertação dos cruzadores da tutela limitativa do palácio governamental, outro tanto não sucedeu em terra, onde qualquer iniciativa continuou a depender estreitamente do governador-geral. Inicialmente, na época do *bill* Palmerston, as tripulações da Royal Navy tinham-se arrogado o direito de levar a cabo diversos actos de violência, sem atenderem nem à propriedade nem ao território sobre o

---

[10] *Correio de Lisboa*, 4 de Maio de 1841.

[11] António M. Campelo ao major-general da Armada, 18 de Junho de 1842, AGM, cx. 311. A decisão de atribuir autonomia aos comandantes navais foi registada com júbilo por parte das autoridades inglesas (Howard de Walden a Aberdeen, 23 de Junho de 1842, PRO FO 84/403).

qual Portugal tinha direitos. Não apenas faziam incursões em terra para destruírem instalações negreiras mas tinham instruções para, na ausência de qualquer navio de guerra português, passarem visita a todas as embarcações que lhe parecessem suspeitas mesmo nos portos de Luanda e de Benguela [12]. Se bem que esse comportamento agressivo se tivesse prolongado de forma esporádica, por norma, de 1842 em diante, ou seja, desde a conclusão do tratado abolicionista anglo-português, os comandantes britânicos passaram a evitar essas práticas intrusivas e a solicitar autorização para fazerem desembarcar destacamentos seus em áreas específicas, nomeadamente no Ambriz, onde existiam barracões cheios de escravos destinados a exportação [13]. Compreensivelmente cioso da sua soberania, o governo português esquivou-se à concessão de tais autorizações, assumindo ele mesmo a responsabilidade da destruição dos barracões, assim que a sua existência lhe fosse oficialmente participada pelas autoridades britânicas [14]. Todavia, na prática, os governadores iam protelando o prometido, abstendo-se de tomar qualquer medida.

II

A duplicidade portuguesa a respeito da supressão só poderia romper-se se à frente do governo colonial ficasse um homem perfeitamente identificado com a necessidade política de suprimir o tráfico. Foi precisamente o que se verificou entre Setembro de 1845 e Agosto de 1848, quando Pedro Alexandrino da Cunha assumiu o governo da colónia, ficando a Estação Naval a cargo de Francisco Gonçalves Cardoso. Desde 1839 que Cunha e Cardoso tinham alternado na chefia da esquadra anti-tráfico e ambos tinham dado provas de zelo abolicionista.

Quase imediatamente, em Outubro de 1845, uma força naval portuguesa desembarcou e incendiou vários barracões no Ambriz, no Mossulo Pequeno, no Dande e no Cuanza [15]. A acção em terra iria prosseguir nos meses seguintes, inclusive no sul onde, no início de 1848, uma expedição naval queimou barracões na área de Benguela [16].

---

[12] Falcão a Gomes de Castro, 1 de Outubro de 1842, ANTT (MNE) cx. 384.

[13] Relatórios do capitão Foote, datados de 23 de Agosto e 25 de Outubro e de 13 de Novembro de 1843, e extracto de uma carta do capitão Virgil datada de 6 de Julho de 1844 e anexas às notas de Howard de Walden a Gomes de Castro, 8 de Março e 12 de Dezembro de 1844, ANTT (MNE), cx. 496.

[14] Gomes de Castro a Howard de Walden, 15 de Abril e 17 de Maio de 1844, ANTT (MNE), L.º 185.

[15] Esparteiro, *ob. cit.*, p. 118.

[16] Cfr. *Boletim Official do Governo-Geral da Província de Angola* (doravante *BOGGPA*), 29 de Abril de 1848, p. 2.

A maior acutilância da Armada portuguesa ficou a dever-se, claro está, à personalidade do novo governador da província, um «chefe incorrupto e severo», nas palavras de Teixeira de Vasconcelos [17]. Mas o facto de um homem como Alexandrino da Cunha ter sido chamado a assumir o governo em Luanda explica-se, acima de tudo, pela necessidade de acompanhar a movimentação das nações rivais. De facto, após vários avanços e recuos, a França e a Grã-Bretanha assinaram um novo acordo abolicionista em 29 de Maio de 1845 através do qual cada um desses países se comprometia a colocar nos mares de África ocidental um cruzeiro de, pelo menos, 26 navios. Para além disso autorizavam-se reciprocamente a estabelecer acordos com as chefias africanas ou, em certos casos, a recorrer à força e à ocupação territorial. O tratado anglo-francês de 1845 preocupou o governo de Lisboa, levando-o a reforçar o cruzeiro na costa de Angola [18]. Dos 6-8 navios já existentes no biénio de 1843-1844 subiu-se para os 8-11 no biénio seguinte; o aumento das guarnições foi ainda mais acentuado: em Março de 1844 a força da Estação de Angola era de 409 homens; dois anos depois, em Março de 1846, contava com mais de 900 [19]. Por outras palavras, Portugal tinha entre 30 a 40% da sua força de mar estacionada em Angola e acelerava o ritmo supressor para não perder o ritmo dos parceiros. Enviava, por isso, mais navios, e ordens mais rigorosas, fazendo sentir às autoridades navais «quanto a honra nacional e o bem do país interessa em que cada vez mais redobrem seu zelo e esforços» [20].

É nesse cenário de salvaguarda do prestígio nacional que deve ser entendida a nomeação de Alexandrino da Cunha. O redobrar dos esforços abolicionistas portugueses viria a materializar-se não apenas na destruição de barracões negreiros, já referida acima, mas no prosseguimento da vigorosa acção marítima. No período de 1844-1846, os cruzadores da Estação Naval capturaram ou destruíram 33 embarcações, o que constituía um resultado muito positivo. A actividade de Pedro Alexandrino da Cunha, de Gonçalves Cardoso, de João Máximo Rodovalho e de outros comandantes da Armada, garantiu-lhes o respeito dos seus pares britânicos e os frequentes louvores dos governos de Lisboa e de Londres.

---

[17] *Ibid*., 8 de Novembro de 1851, p. 5.

[18] Virá a propósito acentuar que a preocupação do governo de Lisboa assentava menos no medo de que, do tratado, pudesse resultar directamente uma apropriação de território colonial português, do que do facto de ele poder pôr em cheque o brio e a dignidade nacionais (cfr. MARQUES, *ob. cit*., pp. 344-345).

[19] ESPARTEIRO, *ob. cit*., pp. 80 e 114. Como é evidente, nem todos os homens da guarnição estavam embarcados. Para além do serviço no mar, o pessoal da marinha assegurava igualmente serviço terrestre, nomeadamente a guarda ao palácio do governador e da fortaleza-prisão de S. Miguel.

[20] Falcão a Gomes de Castro, 8 de Julho de 1845 (e documentos anexos), ANTT (MNE), cx. 386.

Apenas 6 dessas 33 embarcações apresadas ou destruídas entre 1844--1846 tinham escravos a bordo, perfazendo a sua soma um magro total de 1234. Esse era um problema que se manifestava desde o início da supressão, e que continuaria a manifestar-se nos anos seguintes, o que justifica que o número total de escravos libertado pelos cruzadores portugueses não tenha chegado a ultrapassar os 1500. Aliás, o mesmo se passava com as outras marinhas de guerra, o que contribuía para alimentar críticas à manutenção das esquadras anti-tráfico. Em 1847 o *Constitutionel*, por exemplo, fazia uma avaliação desiludida dos resultados do cruzeiro francês: «272 negros libertados por 5,5 milhões de cruzados são um tanto caros e o preço pode sem fantasia fatigar a mais generosa filantropia» [21]. Ou seja, a acção naval redundava mais na apreensão e destruição do material do que na libertação dos negros. Tratava-se de um estado de coisas difícil de alterar visto ser mais fácil – e mais comum – apresar um negreiro antes ou durante a carga de escravos do que no alto mar, já a caminho de Cuba ou do Brasil. Aliás, vulgarizara-se entre os negreiros o recurso àquilo a que os ingleses chamavam *decoys*, isto é, a estratégia de envio de dois navios à costa africana, sendo que um deles, velho e imprestável, apenas se destinava a atrair a atenção dos cruzeiros, enquanto o segundo, geralmente um bom veleiro ou até mesmo um vapor, procedia tranquilamente ao carregamento [22]. Já em 1842 as autoridades portuguesas tinham sido postas ao corrente desse ardil dos traficantes e, correspondentemente, tinham dado ordens para que se redobrasse o esforço no exame de toda e qualquer embarcação, mas sem grandes resultados práticos [23].

Podia suceder que, quando surpreendida pelo cruzador, a tripulação negreira se dispusesse ao combate. Essa situação foi particularmente sentida entre as forças da Royal Navy que várias vezes se confrontaram – e com pesadas baixas – com facínoras dispostos a tudo. Em 1845, um agudizar dessas resistências piráticas levaria mesmo o comodoro Jones, responsável pela esquadra inglesa na costa ocidental de África, a autorizar os seus homens a que, em caso de resistência, tratassem o assunto de acordo com as leis da guerra (recomendando-se apenas que tivessem o cuidado de poupar a vida a pelo menos três dos tripulantes negreiros para que pudessem ser presentes a tribunal) [24]. A esquadra portuguesa em Angola não ficou imune ao choque das armas, e em 1848 a escuna *Constituição* trocou tiros durante

---

[21] *Le Constitutionel*, transcrito in *Diário do Governo* (doravante *DG*), 29 de Janeiro de 1848.

[22] Jackson e Gabriel a Palmerston, 18 de Fevereiro de 1847, PRO FO 84/671.

[23] Falcão a Abreu e Lima (governador-geral de Moçambique), 9 de Agosto de 1843, AGM, cx. 311.

[24] Jones ao Almirantado, 8 de Agosto de 1845, PRO FO 84/612. As instruções de Jones não foram subscritas por Londres. Para as situações de confronto entre a Royal Navy e os negreiros, ver Christopher Lloyd, *The Navy and the Slave Trade. The Suppression of African Slave Trade in the Nineteenth Century*, Londres, Frank Cass, 1968 (1.ª ed. de 1949).

uma hora e meia nas águas do Quicombo com uma escuna brasileira armada com uma grande peça à popa, e que conseguiria escapar por ter maior velocidade [25]. Tratou-se, porém, de um caso raro. A maior parte dos apresamentos ou destruições de embarcações negreiras efectuados pela Armada fizeram-se sem confronto. No geral, mal avistavam o cruzador, os negreiros procuravam fugir, e se de todo tal não fosse possível, deixavam-se capturar sem grande resistência; ou então, e para que os apresadores nada lucrassem com a presa, encalhavam propositadamente o navio e largavam-lhe fogo. A descrição de um apresamento efectuado pela corveta *Relâmpago* – sem sombra de dúvidas o mais eficaz cruzador anti-tráfico da Armada portuguesa – ilustra perfeitamente o tipo de acção levada a cabo:

> No dia 22 do corrente, pelas 5 horas da tarde, estando ao sul do paralelo do Ambrizete, vi uma embarcação a barlavento, na proximidade de terra, que pouco depois reconheci ser (um) patacho, navegando para sul. Imediatamente lhe dei caça, porém, metendo-se a noite de permeio, e acalmando de todo o vento, nada pude obter a respeito do dito navio, por se achar ainda a grande distância. No dia 23, logo que levantou o nevoeiro, tornei a ver a mesma embarcação, que já se achava em frente do Ambriz, e navegava com diligência para aquele ponto; e como a viração fosse bonançosa, mandei dois escaleres armados em sua perseguição, observando depois que o navio foi fundear no rolo da praia, sem bandeira alguma, deixando içado e caçado todo o seu pano; em seguida, toda a guarnição fugiu para terra, tendo antes destruído grande parte dos mantimentos e mais objectos que conduziam, e pegado fogo a um barril de alcatrão preparado na boca da escotilha grande, mas que com a chegada dos escaleres, que não tardou, pôde ainda ser apagado sem fazer estrago algum na embarcação [26].

Em síntese, do ponto de vista policial a actividade de cruzeiro comportava riscos, mas riscos, ainda assim, limitados. Muito mais perigosas para as tripulações eram as condições infecciosas da costa africana, as *febres perniciosas*, *remitentes* ou *intermitentes*, que, em linguagem moderna, e geralmente, equivaliam à febre amarela e, sobretudo, à malária. Ambas eram transmitidas pelos mosquitos, o que, na época, se ignorava inteiramente. Na medida em que a probabilidade de viver um ano em África inteiramente ao abrigo da picada do mosquito era baixíssima, e na medida em que o europeu chegava à costa africana sem qualquer imunidade contra o agente patológico específico, a mortalidade nos primeiros tempos de residência atingia níveis extremamente elevados.

---

[25] Esparteiro, *ob. cit.*, pp. 86-87.

[26] João Máximo Rodovalho a Gonçalves Cardoso, 24 de Maio de 1846, ANTT (MNE), cx. 386.

Com uma medicina quase desarmada para fazer face às doenças tropicais – erradamente atribuídas ao clima, aos miasmas ou aos excessos alimentares e sexuais –, a residência na costa africana era uma lotaria à qual muitos não escapavam [27]. Claro que quase todo o mundo tropical constituía uma ameaça epidemiológica séria para o europeu. Mas, em África, essa ameaça assumia dimensões desconhecidas noutros locais, concretizando-se em níveis de mortalidade invulgares [28]. Muito adequadamente, Figanière, que esteve em Freetown em 1820 como membro da comissão mista anglo-portuguesa, referiu-se à Serra Leoa como «sepulcro de europeu», designação que viria a ter um grande futuro em versão inglesa, graças ao livro de F. Harrison Rankin, *The White Man's Grave: a Visit to Sierra Leone in 1834* [29]. Com variações, com mais ou menos propriedade, o «sepulcro do europeu» prolongava-se por toda a costa africana. No final do século XVIII Angola mantinha a imagem de região com grande incidência de doenças mortais – sobretudo nos meses húmidos, nos quais, como dizia o provérbio local, «há muito mantimento mas não há quem o coma» [30] – e essa imagem persistiria pelo século XIX adentro, constantemente alimentada pelas queixas dos que visitavam a colónia ou lá residiam.

Não existem estatísticas seguras para avaliar a situação sanitária nas colónias portuguesas durante a primeira metade do século XIX, mas as informações disponíveis indicam que nelas se registavam altos níveis de mortalidade e de morbilidade. E, como é óbvio, os marinheiros partilhavam dessa sorte geral. Não tanto enquanto permanecessem no mar. É verdade que, por norma, as condições de higiene a bordo deixavam muito a desejar.

---

[27] Na verdade, as doenças virais, como a febre amarela, não tinham qualquer antídoto específico. Mas a malária podia ser combatida através do sulfato de quinino, uma droga que começara a ser testada clinicamente na década de 1820, vulgarizando-se em meados do século. Todavia, a existência do sulfato de quinino não provocou uma mudança radical nas perspectivas sombrias que pesavam sobre a residência na costa africana porque o seu alcance terapêutico foi limitado por várias razões convergentes. Desde logo, pela relutância de alguns clínicos em abrir mão de práticas curativas de há muito estabelecidas. Depois, pela subutilização da droga, quer do ponto de vista curativo quer, principalmente, do ponto de vista profiláctico. Por fim, pela incerteza quanto à etiologia das febres: recordemos que, na década de 1860, os europeus continuavam a atribuí-las à conspurcação atmosférica, e que o grosso dos seus esforços em termos de política sanitária ia no sentido de secar os pântanos ou arrotear os terrenos florestados.

[28] Philip D. CURTIN, «Epidemiology and the Slave Trade», in *Congrès International des Africanistes*, Présence Africaine, Paris, 1972, pp. 106 segs.

[29] J. César de FIGANIÈRE E MORÃO, *Descripção de Serra Leoa e seus contornos. Escripta em doze cartas à qual se ajuntão os trabalhos da Comissão-Mixta portuguesa e inglesa estabelecida naquela colónia*, Lisboa, 1822, pp. 12-14, 16, 22, 32, 36 e 38. Para a versão inglesa da expressão ver Christopher Fyfe, *A History of Sierra Leone*, Oxford University Press, Londres, 1962, p. 151; e Philip D. CURTIN, *The Image of Africa. British Ideas and Action, 1780-1850*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1964, p. 179 (nota 4).

[30] José Pinto de AZEREDO, *Ensaios sobre algumas enfermedades d'Angola, dedicados ao Serenissimo Senhor D. João, Principe do Brazil*, Lisboa, 1799, p. 49.

Precisamente por isso, e porque se supunha que as «febres» africanas eram causadas pela atmosfera respirada, em Outubro de 1856 o Conselho de Saúde Naval determinou que os cirurgiões elaborassem relatórios detalhados sobre as condições higiénicas das tripulações. Esses relatórios revelam que até mesmo os oficiais eram obrigados a dormir em camarotes exíguos e num ar viciado «que a química não demonstra mas que o olfacto revela a quem ali entrar», e que muitos dos alojamentos nos cruzadores eram verdadeiras enxovias:

> Um beliche com o competente colchão e roupa de cama, um travesseiro ensebado pelo suor e outras excreções, um saco contendo roupa suja, dois pratos, outras tantas panelas, garfo, faca e colher, uma toalha, que serve indistintamente para a mesa e para enxugar a face, uma garrafa com azeite, outra com vinagre, vaso para a defecação e micção, um barril com peixe salgado, etc. Não completo a descrição destes alojamentos porque, como dizia Camões, *não sei de nojo como o conte*… [31].

Mas, ao invés do que se julgava, essas condições nauseabundas dos navios não eram em si mesmas causadoras das «febres». Bem pelo contrário, enquanto andasse embarcado, o marinheiro estava geralmente fora do raio de acção do mosquito *Anopheles*, o transmissor da malária [32]. Contudo, quando punham pé em terra, fosse em folga fosse em serviço, expunham-se, como quaisquer outros, ao agente patológico. O que explica por que razão eram tão raras as moléstias entre os marinheiros de primeira viagem e frequentíssimas entre aqueles que já tinham tido um primeiro contacto com terra firme [33].

Um dos mais eloquentes sinais da importância das «febres» no horizonte mental dos marítimos, é-nos fornecido por Francisco Maria Bordalo, no seu romance *Eugénio*, cuja acção se passa, precisamente, a bordo de uma corveta de guerra do cruzeiro anti-tráfico. Bordalo conhecia bem a situação por ter sido oficial da Armada em serviço nos mares de Angola e construiu a sua obra de ficção a partir de muitos elementos verídicos, retratando com grande fidelidade a mentalidade dos homens e as condições em que viviam. Ora, em *Eugénio*, o espectro da doença mortal, o medo de não regressar, estão verdadeiramente omnipresentes. O marinheiro que, forçado pelas circunstâncias, vai para Angola, é alguém que se dispõe a consumir «doloro-

---

[31] Relatório médico-naval de Joaquim José de Morais sobre a estação da corveta *D. João I* em Angola, in *Annaes da Marinha e Ultramar*, 28 de Setembro de 1867, p. 8.

[32] No que respeitava à febre amarela a situação era menos favorável porque os mosquitos responsáveis pela transmissaão do vírus podem sobreviver a bordo dos navios.

[33] Ver, a título de exemplo, o Relatório médico-naval de Joaquim José de Morais sobre a estação da corveta *D. João I* em Angola, in *Annaes da Marinha e Ultramar*, 21 de Dezembro de 1867, pp. 7-8.

samente a vida sob o açoite da *carneirada*», alguém que sabe que só «uma morte prematura o aguarda» [34].

Uma vez que o sulfato de quinino passou a ter uma utilização geral a partir da década de 1850, o prognóstico tornou-se mais optimista e, a menos que se fosse apanhado por um surto de febre amarela – que continuava a ser incurável [35] –, a morte devida a «febres» deixou de ser tão frequente como até então. Mas o abatimento e as sequelas da doença eram praticamente inescapáveis. Muitos dos homens da Estação Naval que sobreviviam às suas comissões ultramarinas, regressavam à metrópole como verdadeiros espectros, «reduzidos a um estado quase caquéctico» [36]. Vinham, como se dizia na imprensa, nas cartas, nos discursos parlamentares, com a «saúde arruinada».

O quadro clínico vivido pelos marinheiros portugueses, aplicava-se, claro está, às outras marinhas. Como referia o *Times*: «No ano de 1845 foram sacrificados 530 oficiais e marinheiros ao mortífero veneno dessa horrível costa (…). Dos que são atacados na costa ocidental de África mal escapa um de três! Na negra lotaria deste serviço mortal, sair são e salvo é quase impossível e retirar-se inválido é um prémio contra o qual há duas sortes brancas mortais.» [37] Assim, por norma, o serviço naval em África era algo que só prometia agruras, e daí a geral repugnância que suscitava por toda a parte, tanto em Inglaterra como em Portugal ou em França. Estacionar por largo tempo em navios imundos, sob um sol abrasador, para levar a cabo uma tarefa pouco gratificante e não reconhecida, que implicava risco de morte ou, pelo menos, de depauperamento físico, era, efectivamente, pouco aliciante. O único incentivo material de tal serviço residia nos apresamentos efectuados. O Ministério da Marinha não tinha um sistema de recompensas pecuniárias, como sucedia, por exemplo, na Royal Navy. Assim sendo, os apresadores ficavam limitados a requerer as partes que lhes coubessem nas eventuais presas. Uma vez condenado, o navio negreiro era vendido, inteiro ou desmanchado, e o montante obtido dividido em fracções a serem distribuídas pela tripulação do navio apresador, desde o comandante (a quem cabia a maior fatia) até aos marinheiros e artífices. Contudo, face à carência de fundos com que se debatia a administração portuguesa, o pagamento dessas fracções era longamente protelado. Para se fazer uma ideia da morosidade do processo assinale-se que em 1851, Lopes de Mendonça, um dos

---

[34] Francisco Maria BORDALO, *Eugénio. Romance Marítimo*, Lisboa, 1854 (2.ª ed.), pp. 179 e 196. *Carneirada* era a palavra usada em Angola para designar as febres e provém certamente de *carneiro*, ou urna funerária (ver Joseph C. MILLER, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1988, p. 384).

[35] *Relatórios sobre a epidemia de febre amarella em Loanda no anno de 1860*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1861, pp. 47-48.

[36] Relatório médico-naval de Carlos Faria e SILVA, cirurgião do brigue *Sado*, 1857, AGM, L.º 1271A.

[37] Transcrito in *DG*, 15 de Janeiro de 1847.

participantes no famoso apresamento do brigue *Caçador*, ocorrido em 1844, ainda não tinha recebido a parte que lhe cabia [38].

Podia haver, claro está, outro tipo de interesse (e de benefício), se os comandantes navais se conluiassem com os traficantes, usufruindo dos lucros de uma eventual exportação de escravos. Tem sido dito que, na segunda metade da década de 1840, o cruzeiro português foi usado de uma forma selectiva, de acordo com os interesses opostos dos dois maiores grupos de traficantes de Luanda: em troca do apoio de um desses grupos nas eleições de 1845, o governo cabralista teria procurado, através do cruzeiro, eliminar a competição do grupo rival. Por outras palavras, Pedro Alexandrino da Cunha e Gonçalves Cardoso teriam feito o jogo dos negreiros cabralistas contra os negreiros da oposição [39]. Mas a fonte em que se sustenta esta interpretação é um relatório elaborado por Edmund Gabriel, o representante inglês na Comissão Mista de Luanda, e a sua apreciação parece resultar, sobretudo, da campanha lançada pelos próprios negreiros contra a acção naval [40]. No geral, a acção anti-tráfico da marinha portuguesa no período em questão foi suficientemente meritória e fiável para permitir o estabelecimento de um acordo formal entre o comodoro britânico e o governo de Angola. O comodoro notava que desde 1 de Abril de 1844 os navios sob seu comando tinham efectuado 81 capturas, enquanto que os portugueses em Angola, no mesmo período, tinham apresado ou destruído 15, «which, all considered, I took uppon as a very fair proportion»; em consequência, informava o Almirantado de que concordara com uma divisão de tarefas: «the Portuguese squadron should undertake to watch the coast between Ambriz and Cape Ledo, while we should cruize to the northward and southward of those limits» [41].

O reconhecimento de mérito à acção anti-tráfico portuguesa por parte dos ingleses – e esse era o grande critério de aferição na época – não significa que, em meados da década de 1840, os navios de guerra da Estação Naval de Luanda tenham pura e simplesmente cortado a direito na caça aos negreiros. Na verdade, subsistiam os vários dilemas que limitavam ou podiam limitar essa acção, e que fizeram com que a marinha portuguesa acabasse de certo modo por ser vítima da sua eficácia. Por alguma razão Cunha e Cardoso foram atacadíssimos, tanto em Angola como em Lisboa,

---

[38] *Ibid.*, 12 de Setembro de 1851.

[39] David Eltis, *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*, Oxford University Press, Nova Iorque e Oxford, 1987, p. 95.

[40] Sobre a existência de dois partidos de traficantes em Luanda, o grupo de Miranda e o grupo Catela (ou melhor, a família de Eusébio Catela, o representante português na comissão mista de Luanda), e sobre a forma como o cruzeiro português favoreceria um dos grupos em causa, ver Gabriel a Canning, 12 e 13 de Setembro de 1845 (privado), PRO FO 84/569.

[41] Jones ao Almirantado, 13 de Outubro de 1845, PRO FO 84/612. Aos 15 navios apresados pelos portugueses havia ainda que adicionar 12 lanchas (ver lista de apresamentos no final deste artigo).

com a imprensa setembrista a alinhar numa campanha contra aquilo que então se designava por «opressão naval» ou «devastadora cruzada (abolicionista)» [42]. Repetidamente se pediu, nessa imprensa, que «os dois famigerados argonautas, Alexandrino da Cunha e Cardoso», fossem retirados de Angola [43]. Alexandrino da Cunha foi atacado também pelos negreiros no Brasil e a sua integridade física chegou a estar ameaçada quando por lá passou em finais da década de 1840 [44].

É que, como era inevitável, a acção supressora fazia-se a expensas da economia e finanças da colónia. Em meados da década de 1840 várias cartas chegadas de Luanda e publicadas nos jornais de maior circulação davam conta do incremento da acção de supressão e da ruína que, em consequência, se abatia sobre a colónia: «isto está de todo acabado; a miséria desta província subiu ao seu maior grau. (…) tudo aqui geme debaixo do peso da opressão naval (…). As casas pela maior parte estão fechadas e o comércio totalmente aniquilado» [45]. Efectivamente, o comércio brasileiro foi desaparecendo de Luanda. Se em 1845 ainda entraram 14 navios com pavilhão brasileiro, em 1846 apenas entraram 9, e em 1847 e 1848 não entrou um único [46]. Como esse esvaimento não era devidamente compensado pelo comércio de outras nações, os rendimentos do ano fiscal caíram de cerca de 181 contos em Julho de 1846 para perto de 144 contos no ano seguinte, o que, entre muitas outras aflições, implicou cortes numa Estação Naval que custava cerca de 120 contos por ano: em 1848, os pagamentos ao pessoal da Armada estavam com dezoito meses de atraso [47]; esse atraso viria, aliás, a acentuar-se nos anos seguintes criando uma situação explosiva que esteve na origem de um grave motim ocorrido na corveta *Oito de Julho*, em Novembro de 1851 [48]. A penúria dos cofres da província era tal que já em meados de 1847 o Ministro da Marinha inquiria junto do seu homólogo dos Estrangeiros sobre a viabilidade política de fazer regressar à metrópole alguns dos navios que compunham a Estação Naval (e pesavam nas finanças coloniais) [49]. As suas pretensões foram parcialmente atendidas: o número de cruzadores não decresceu radicalmente, passando dos 8-11 existentes em 1845-1846, para os 6-9 em 1847-1848, mas o pessoal da Estação foi reduzido para cerca de 400 praças, o que correspondia a um corte muito apreciável.

Apesar das condições de penúria é bem possível que a acção supressora tivesse prosseguido nos mesmos moldes se um sério obstáculo de índole

---

[42] *A Revolução de Septembro*, 27 de Fevereiro de 1846; ver também a edição de 16 de Setembro de 1847 do mesmo jornal e *O Patriota*, 7 de Setembro de 1847 e 28 de Abril de 1848.

[43] *A Revolução de Septembro*, 4 de Setembro de 1847.

[44] *Ibid.*, 16 de Agosto e 1 de Outubro de 1849.

[45] Carta datada de 30 de Dezembro de 1845 in *ibid.*, 27 de Fevereiro de 1846.

[46] Gabriel a Palmerston, 5 de Agosto de 1850, PRO FO 84/792.

[47] Jackson e Gabriel a Palmerston, 14 de Fevereiro de 1848, PRO FO 84/719.

[48] Esparteiro, *ob. cit.*, p. 70.

[49] Tojal ao Ministro dos Negócios Estrangeiros, 17 de Maio de 1847, ANTT (MNE), cx. 387.

diplomática não se opusesse à «cruzada» de Pedro Alexandrino da Cunha. Portugal podia actuar sobre a sua própria navegação e sobre a navegação britânica mas, fora das águas territoriais, não tinha jurisdição alguma sobre a navegação de outras nações. A maior parte dos navios negreiros que enxameavam as águas de Angola eram brasileiros, ainda que, muitas vezes, cobertos por pavilhões estrangeiros. Assim, as capturas efectivamente levadas a cabo acabaram por originar uma série de queixas do governo do Rio e, logo em 1844, Lisboa procurou circunscrever a acção anti-tráfico dos seus cruzeiros elaborando instruções restritivas para os seus comandantes navais [50]. Como, apesar dessas instruções, os apresamentos não cessassem, as reclamações brasileiras foram subindo de tom. Invocava-se a ilegalidade das capturas e destruições por serem supostamente feitas fora das águas territoriais. Na verdade, a costa para norte do paralelo 8.º sul não era ainda unanimemente reconhecida como pertencente à Coroa de Portugal, e, em rigor, os cruzadores portugueses só tinham poderes policiais até 3 milhas da costa que o país efectivamente administrava e possuía. Por esse motivo o embaixador do Império em Lisboa acabou por avançar com uma acção de perdas e danos contra o governo português. Em conformidade com o parecer do Procurador da Coroa, Lisboa foi levada a restringir ainda mais a sua perseguição ao tráfico brasileiro, dando disso conhecimento ao governo britânico:

> Tendo havido repetidas reclamações por parte do governo (…) do Brasil contra os cruzadores portugueses (…) vai o governo de S. M. expedir as mais terminantes ordens aos comandantes dos sobreditos cruzadores para que não revistem os navios brasileiros que encontrarem fora dos ditos limites (…); e quando aconteça que os referidos cruzadores apresem alguma embarcação brasileira fora dos limites marcados pelos tratados, o que não pode deixar de dar lugar a desinteligências entre o governo de S. M. e o brasileiro, está o mesmo governo (…) resolvido a ordenar aos membros do tribunal (…) que não tomem conhecimento dessa presa [51].

Ou seja, em virtude das novas ordens, os cruzadores portugueses ficavam estritamente proibidos de visitar ou deter qualquer navio estrangeiro que se encontrasse a mais de 3 milhas da costa, ainda que a perseguição tivesse começado dentro da distância legal. Bastava, por isso, que qualquer negreiro brasileiro avistado e perseguido se colocasse para lá da linha de respeito para ser intocável. O retrocesso português fez cair pela base o acordo celebrado entre Pedro Alexandrino da Cunha e o comodoro William

---

[50] Falcão a Gomes de Castro, 12 de Julho de 1845, ANTT (MNE), cx. 386 (instruções anexas).

[51] Luz a Seymour, 19 de Outubro de 1847, ANTT, MNE, L.º 184.

Jones e forçou a Royal Navy a reassumir a patrulha em toda a extensão da costa ocidental, o que suscitou fortes reclamações dos comandos navais britânicos. Mas, em Londres, perfeitamente ao corrente das razões que justificavam a inflexão portuguesa, Palmerston reconheceu que a decisão tomada em Lisboa era «the only legal one» [52].

No período de 1845 a 1848 (inclusive) os cruzeiros da Estação Naval de Angola apresaram ou destruíram um total de 29 embarcações. No mesmo período, e na mesma área geográfica, ou seja, na costa ocidental a sul do Equador, a Royal Navy apresou ou destruiu um total de 152, o que equivale a mais do quíntuplo [53]. A desproporção fica a dever-se, em primeiro lugar, ao número de navios utilizados pela divisão inglesa que actuava a sul do Equador, muito superior aos da Armada portuguesa; em segundo lugar, ao facto de a área patrulhada pelos ingleses ser geralmente maior pois os portugueses confinavam-se, por norma, às zonas de Benguela, Luanda e Ambriz; em terceiro lugar, e mais importante, à entrada em vigor das medidas mais restritivas impostas por Lisboa, razão pela qual o número de apresamentos efectuados pela Armada na zona de Angola não manteve o nível prometedor registado em 1845, decaindo à medida que os anos passavam: 10 em 1845, 8 em 1846, 5 em 1847, 6 em 1848.

III

Em Agosto de 1848, terminada a sua comissão, Pedro Alexandrino da Cunha foi substituído no governo de Angola pelo brigadeiro Adrião Silveira Pinto, e Gonçalves Cardoso cedeu o comando da Estação Naval a Manuel Thomaz Cordeiro. Essas substituições assinalam o fim da «cruzada naval». Não porque Thomaz Cordeiro ou qualquer um dos seus sucessores (ver lista abaixo) fossem particularmente desleixados nos seus deveres. Na verdade os cruzeiros da Estação Naval continuaram a actuar e, precisamente porque o fizeram, as invectivas contra os «marinheiros estúpidos, brutos e ferozes», vistos como «o principal obstáculo ao aumento e prosperidade das possessões», prosseguiram através de comentários ou da publicação de cartas chegadas de Luanda: «o governo, não nos julgando ainda bem castigados (…) quis ainda para maior castigo nosso mandar-nos Manuel Thomaz (…); temos razão, e muita, para chorar pelo tempo do Cunha e do Cardoso» [54].

---

[52] Palmerston a Jackson e Gabriel, 11 de Dezembro de 1848, PRO FO 84/719.

[53] Gabriel a Palmerston, 5 de Agosto de 1850, PRO FO84/792.

[54] *A Revolução de Septembro*, 23 de Março e 9 de Agosto de 1849, 31 de Janeiro de 1850, e 29 de Outubro de 1851.

Chefes da Estação Naval de Angola

1839-41	Pedro Alexandrino da Cunha
1841-43	Francisco Gonçalves Cardoso
1843-45	Pedro Alexandrino da Cunha
1845-48	Francisco Gonçalves Cardoso
1848-52	Manuel Thomaz Cordeiro
1852-53	António R. Graça
1853	Vicente Ferrer Barruncho
1853-56	João Máximo Rodovalho
1856-60	Pedro Loureiro Pinho
1860-63	Carlos Craveiro Lopes
1863-64	Cristiano da Costa Simas
1864-65	João Baptista Garção
1865-66	Joaquim Viegas do Ó

Fonte: ESPARTEIRO, *ob. cit*.

Mas, como não podia deixar de ser, a actuação dos cruzadores fazia-se agora num quadro fortemente espartilhado, quadro que se apertou ainda mais em 1849, quando, para evitar a degradação das relações com o Brasil, o governo português considerou *essencialíssimo* que os comandantes navais se abstivessem de interferir com a navegação estrangeira a pretexto de que os navios não cumpriam as rotas assinaladas nos seus passaportes. Em Lisboa chegou-se mesmo a um acordo tácito pelo qual o executivo brasileiro desistiria de quaisquer reclamações quanto aos casos pendentes, e os portugueses se absteriam de fazer novos apresamentos fora da linha de respeito [55]. Assim, se em 1848 a esquadra ainda conseguira apresar 6 embarcações, no ano seguinte só apresou 2, em 1850 apenas 1 e em 1851 nenhuma.

Se este decréscimo não pode ser imputado a falta de zelo – com instruções tão restritivas seria mesmo de admitir que nenhum apresamento fosse levado a cabo –, o mesmo não pode dizer-se a respeito da acção terrestre. Com a chegada de Silveira Pinto ao governo de Angola, reapareceu a dualidade comportamental entre as autoridades terrestres e navais portuguesas. Por esse motivo a acção dos governadores era criticada por Londres, enquanto a dos comandantes da Armada, apesar de limitada pela nova política, era geralmente louvada [56]. Como rapidamente se tornou evidente, Silveira Pinto estava longe de possuir o zelo abolicionista do seu antecessor e opunha-se mesmo à queima de instalações negreiras:

---

[55] Gomes de Castro ao Ministro dos Estrangeiros, 15 de Fevereiro de 1849 (sublinhado no original), e Castelões ao mesmo ministro, 14 de Dezembro de 1849, ANTT (MNE), cx. 387.

[56] Ver, por exemplo, Palmerston a Seymour, 26 de Maio de 1849, PRO FO 84/762.

> A destruição de tais barracões, quando, por ventura, ela possa ser levada a efeito, (…) não resulta (na) liberdade dos pretos cativos porquanto a experiência tem mostrado que por mais segredo que se guarde em tais expedições, os negreiros têm sempre tempo de fazer internar os pretos cativos, sofrendo apenas a perda dos barracões que eles levantam de novo passados poucos momentos, e com pouca despesa, ficando o prejuízo todo de nossa parte com a perda de muitos homens, ocasionada pelas moléstias que sobrevêm (…). Não é, pois, com tais meios, segundo a minha humilde opinião, que o comércio de escravos se há-de acabar, e, quanto a mim, eles só produzem reclamações de prejuízos que, mais tarde ou mais cedo, vêm a ser pagos pela Nação [57].

A relutância de Silveira Pinto em actuar em terra, implicou diversas desinteligências com o comando da Estação Naval e várias intervenções das autoridades inglesas. Mas seria só em Outubro de 1850 que a tripulação da corveta *Oito de Julho* teve autorização para destruir barracões perto de Benguela-a-Velha [58].

O facto de em 1851 não ter havido apresamentos no mar deve-se, por um lado, às condições limitativas impostas por Lisboa e, por outro lado, ao facto de o tráfico para o Brasil ter começado a estancar. Em 4 de Setembro de 1850, debaixo de grande pressão inglesa, o governo brasileiro fez publicar e começou a aplicar uma lei que interditava de facto o tráfico brasileiro [59]. A importação de escravos para o Brasil caiu a pique a partir dessa altura: em 1851 ter-se-ão importado apenas 5 mil escravos, e no ano seguinte pouco mais de mil; daí em diante, o tráfico brasileiro deixou praticamente de existir [60].

Com o fim do tráfico brasileiro, a queda na exportação de escravos foi acentuadíssima: de 1852 a 1864, na região de Angola a exportação média foi de 1500 escravos/ano, aproximadamente, quando no período de 1846-1850 havia sido de 22 600 escravos/ano [61]. Como sempre, uma parte dessa exportação era feita a partir do Ambriz, razão que viria a ser invocada pelo governo de Lisboa para ocupar esse ponto em 1855. De facto, e uma vez que Portugal conseguira restringir, ou até mesmo impedir, o tráfico feito a partir das áreas que dominava, uma forma possível de melhorar o resultado da supressão em África passava pelo alargamento da administração portu-

---

[57] Silveira Pinto ao visconde de Castelões (confidencial), 3 de Março de 1849, ANTT (MNE), cx. 387.

[58] Esparteiro, *ob. cit*. p. 69.

[59] Leslie Bethell, *The Abolition of the Brazilian Slave Trade. Britain, Brazil and the Slave Trade Question (1807-1869)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 327 segs.; para o articulado da lei, ver *DG*, 7 de Janeiro de 1851.

[60] David Eltis, «The Nineteenth-Century transatlantic slave trade: an annual time series of imports into the Americas broken down by region», in *Hispanic American Historical Review*, 67, 1, 1987, p. 115.

[61] *Id.*, «Slave departures from Africa, 1811-1867: an annual time series», in *African Economic History*, 15, 1986, p. 169.

guesa a zonas que a Coroa reivindicava mas não ocupava. A ocupação de territórios como Cabinda ou Ambriz era um velho objectivo político português, algo que nunca avançara por debilidades e ambivalências internas e, também, pela oposição do governo britânico. Agora, para legitimar as suas pretensões e forçar a anuência de Londres, o executivo português invocava não apenas razões históricas mas, também, a luta anti-tráfico, isto é, a extensão da ocupação territorial a coberto da *filantropia* e do direito moral de intervir no combate ao tráfico de escravos [62].

A ocupação do Ambriz foi efectuada num momento em que a guerra da Crimeia implicara uma redução substancial do poderio naval inglês na costa ocidental africana [63]. Colhido de surpresa, o governo de Londres acabou por aceitar o facto consumado mas manteve uma tenaz resistência à ocupação da zona do Zaire. O que não impediu que a Armada passasse a actuar nessa área disputada, cruzando regularmente entre Ambrizete e Cabinda e entrando na estuário do rio para registar as feitorias existentes nas suas margens e ilhotas. Efectivamente, era no Zaire que se fazia o grosso do tráfico para Cuba, a última porta ainda aberta ao comércio transatlântico de escravos. Após um período de relativo adormecimento, Cuba retomara em pleno a sua actividade negreira, e de forma tal que em 1858 terá mesmo importado 25 mil africanos, um quantitativo anual apenas ultrapassado por três vezes durante todo o século XIX [64].

Esse comércio, que prosseguiria até 1867, fazia-se a coberto das bandeiras espanhola ou norte-americana, relativamente às quais Portugal não tinha possibilidades de intervenção. A acção da Armada nessas áreas incidiu, então, nas feitorias portuguesas existentes em terra, feitorias que foram por diversas vezes inspeccionadas:

> Entrando no rio Zaire, a fim de ali fazer aguada, tive suspeitas de que (…) no Porto da Lenha existia uma porção de escravos para embarcar, em consequência do que me dirigi àquela feitoria, com dois escaleres guarnecidos (…); e passando a dar-lhe busca, cheguei a um barracão, cuja chave não foi possível encontrar-se, sendo necessário arrombar a respectiva porta: então encontrei ali escondidos debaixo de esteiras, 47 escravos de diferentes sexos e idades, entre eles 4 com gargalheiras e 1 moribundo, além de outro morto, já em princípio de putrefacção, obrigando-nos o insuportável fétido

---

[62] Cfr. *BOGGPA*, 26 de Julho de 1856 (Sá da Bandeira, «Factos e considerações relativas aos direitos de Portugal sobre os territórios de Molembo, Cabinda e Ambriz, e mais lugares da Costa Occidental da Africa situados entre o 5.º grau 12 minutos e o 8.º grau de latitude austral»), pp. 8-9.

[63] No período de 1845 a 1851 a Royal Navy contou com 30 a 36 navios de guerra na África ocidental, mas na época da guerra da Crimeia a força foi reduzida para menos de metade (cfr. ELTIS, *Economic Growth…*, *op. cit.*, pp. 92-94).

[64] *Id.*, «The Nineteenth-Century…», *op. cit.*, pp. 122-123. Para a história do tráfico cubano neste período ver David MURRAY, *Odious Commerce: Britain, Spain and the Abolition of the Cuban Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

> proveniente do morto e de muitos barris com depósitos de imundícies, a abandonar logo o dito barracão. Horrorisa a vista, este quadro de desumanidade. Fiz sair dali os negros todos soltando os que se achavam presos, e interrogando-os, declararam alguns que estavam esperando navio para embarcarem [65].

A feitoria em questão pertencia a um tal José da Silva Correia que, de acordo com as palavras do então governador de Angola, Coelho do Amaral, devia ser julgado mas, como era habitual, nada resultou dessa ameaça [66]. Em 1856, no contexto de um inquérito ordenado pelo governo para inquirir das medidas mais adequadas à completa extinção do tráfico, João Máximo Rodovalho, ex-chefe da Estação Naval, e durante vários anos comandante da famosa corveta *Relâmpago*, considerava que «para males inveterados só aproveitam remédios enérgicos», e que a política supressora só poderia ter pleno sucesso se se punissem os infractores como mereciam [67]. Senhor de larga experiência na colónia, Rodovalho reafirmava, desse modo, uma postura muito comum aos homens de mar – gente pouco propensa a contemporizar com os irritantes entraves políticos e diplomáticos –, e punha o dedo na mais dolorosa ferida da supressão portuguesa: a complacência policial e judicial.

Frequentemente, os juízes de Angola absolviam as tripulações negreiras, mesmo quando a comissão mista luso-britânica ou o tribunal de presas condenavam as embarcações [68]. Para obstar à impunidade que resultava desta plácida jurisprudência, o ministério autorizou os governadores coloniais a interporem recurso para o tribunal da relação de Lisboa «dos despachos dos juízos de direito que não condenarem *obrigatoriamente* os réus processados pelo crime de tráfico da escravatura» [69]. O que pouco terá adiantado. Nas colónias a inoperância judicial continuou a ser gritante e, em Lisboa, as coisas não eram diametralmente opostas. Aquando de um caso mais escandaloso, ocorrido em Novembro de 1846, o então chefe da Estação Naval, Gonçalves Cardoso, ainda ameaçou demitir-se – «eu não poderia mais comandar esta Estação» – se o governo não punisse exemplarmente os prevaricadores [70]. Mas nada daí resultou e um dos implicados, preso e

---

[65] Relatório do comandante do brigue *Conde de Vila Flor* (cfr. *BOGGPA*, 20 de Junho de 1857, p. 5). Em Março de 1857 já o pessoal da escuna *Cabo Verde* tinha queimado uma feitoria escravista na mesma zona (*ibid.*, 11 de Abril de 1857, p. 3).

[66] James Duffy, *A Question of Slavery: Labour Policies in Portuguese Africa and the British Protest (1850-1920)*, Oxford University Press, Oxford, 1967, p. 12.

[67] *BOGGPA*, 20 de Junho, p. 7.

[68] Para a indignação dos britânicos a respeito da inoperância judicial portuguesa ver, entre outros, o extenso relatório dos comissários de Luanda (Jackson e Gabriel) enviado a Palmerston, 14 de Fevereiro de 1848, PRO FO 84/719.

[69] Portaria de 12 de Fevereiro de 1848, in *BOGGPA*, 15 de Abril de 1848, p. 2 (itálico meu).

[70] Gonçalves Cardoso a P. Alexandrino da Cunha, 2 de Abril de 1847, in *ibid.*, 24 de Abril de 1847, p. 3.

enviado para Lisboa, viria mesmo a regressar à colónia devidamente perdoado e na companhia do governador Silveira Pinto [71]. É certo que houve algumas condenações de gente humilde (marinheiros e outros) mas essas condenações nunca foram às últimas consequências. A pena mais comum era a de serviço compulsivo por dois ou três anos sem vencimento a bordo dos navios da Armada, e raramente se cumpriu na íntegra, ou por anulação das sentenças ou por amnistia [72]. A complacência dos tribunais coloniais ou metropolitanos para com os negreiros manteve-se, com nuances, durante todo o período estudado, isto é, até à década de 1860 [73].

No mar, longe dos meandros e sofismas dos tribunais, a esquadra portuguesa continuava a cruzar contra o tráfico mas a sua actividade era, agora, de certa forma residual, não só porque a exportação de escravos de Angola era feita em muito pequena escala mas também porque o número de navios de cruzeiro baixara correspondentemente. Em 1856, Loureiro Pinho, o chefe da Estação Naval, considerando «muito insuficiente» a força naval de 4-5 cruzadores de que então dispunha, tinha pedido mais navios, preferencialmente vapores [74]. Mas os seus pedidos não só não foram atendidos como a força viria ainda a ser diminuída passando a contar apenas com 3-2 navios no período de 1861-1865 [75]. Por tudo isso, no período de 1851 a 1864, a Estação Naval portuguesa apresou ou destruiu apenas 16 embarcações (5 navios e 11 lanchas). A partir de 1864 não houve mais capturas nas águas de Angola.

IV

Em meados da década de 1840 a manutenção das esquadras anti-tráfico suscitou acesa polémica, sobretudo na Grã-Bretanha, o país que mais intensa e longamente se empenhara na luta contra o comércio negreiro. Desde 1810 que milhões de libras e milhares de vidas tinham sido consumidas na costa africana mas o *odioso comércio* ainda prosseguia, e, segundo alguns, assumindo formas particularmente desumanas. Em consequência, foi crescendo uma corrente de opinião, liderada por homens como William Hutt e Gladstone que, encarando a esquadra como um completo desperdício de vidas e dinheiro, advogava a sua retirada pura e simples. Em sua substitui-

---

[71] Jackson e Gabriel a Palmerston, 22 de Agosto de 1848, PRO FO 84/719.

[72] Ver ofícios do Procurador Régio a Lazarim, 21 de Janeiro e 8 de Julho de 1848; e José Maria de Araújo ao major-general da Armada, 6 de Julho de 1849, AGM, cx. 311.

[73] *BOGGPA*, 31 de Março de 1860 e 7 de Janeiro e 11 de Novembro de 1865, pp. 4-5, 10 e 420-421, respectivamente; José Júlio Rodrigues (representante português na comissão mista de Luanda) ao ministro dos Estrangeiros, 6 de Março de 1863, AMNE, cx. 1153.

[74] *BOGGPA*, 20 de Junho de 1857, p. 6.

[75] A estes devem juntar-se a canhoneira *Guadiana*, um pequeno navio a vapor armado com uma peça à proa, que esteve ao serviço de Angola em 1860-1861, e que era, no fundo, a versão moderna das lanchas armadas da década de 1840.

Total de apresamentos de embarcações negreiras efectuados pela Armada em Angola*

Ano	Embarcação apresada	Local	Navio apresador	Comandante
1839	Brigue *Maria Virgínia*	Alto mar	Escuna *Faial*	F. Assis e Silva
	Escuna *Paquete Portuguez*	Zaire	Corveta *Urânia*	Ferreira Amaral
1840	Escuna *Nereide*	Dande	Corveta *Urânia*	Ferreira Amaral
	Brigue *Caçador*	Luanda	Corveta *Urânia*	Ferreira Amaral
	Patacho *Nereide*	Luanda	Brigue *Tejo*	F. G. Cardoso
1842	Escuna *Virtuosa M.ª. Aldina*	Benguela	Corveta *Oito de Julho*	F. G. Cardoso
	Sumaca *Amizade*	Benguela	Corveta *Oito de Julho*	F. G. Cardoso
	Sumaca *Maria Rosa*	?	Escuna *Conselho do Go.*	António Mendes
1843	Sumaca *Rio Tâmega*	?	?	?
	Brigue *Paquete de Benguela*	?	?	?
	Brigue *S. Manuel Augusto*	Benguela	Corveta *Oito de Julho*	Andrada Pinto
1844	Lancha ?	Buraco	Corveta *Urânia*	P. A. da Cunha
	Brigue *Caçador*	Dande	Lancha	Luís Domingues
	Brigue ?	Dande	Corveta *Urânia*	P. A. da Cunha
	Brigue *Júpiter*	Buraco	Lancha	?
	10 Lanchas	?	Lancha	?
	Brigue *Bom Sucesso*	Cabo Ledo	Lancha	?
1845	Brigue *Despique da Inveja*	Cuanza	Escuna *Ninfa*	Sérgio de Sousa
	Patacho *Canário*	Quicombo	Corveta *Relâmpago*	J. M. Rodovalho
	Lancha ?	Benguela Velha	Escuna *Ninfa*	João B. Garção
	Brigue *Constante Amizade*	Cuanza	Corveta *Relâmpago*	J. M. Rodovalho
	Brigue *Lealdade*	Cuanza	Corveta *Relâmpago*	J. M. Rodovalho
	Brigue *Cacique*	Cabo Ledo	Corveta *Relâmpago*	J. M. Rodovalho
	Galera *Primavera*	Ambriz	Corveta *Relâmpago*	J. M. Rodovalho
	Escuna *Gago*	Cuanza	Lancha	?
	Patacho *Favorita*	Loacho	Corveta *Relâmpago*	J. M. Rodovalho
	Brigue *Lady Sale*	Ambriz	Escuna *Constituição*	Ferrer Barruncho
1846	Sumaca *Boa União*	Ambriz	Corveta *Urânia*	F. Assis e Silva
	Sumaca *Lealdade*	Ambrizete	Corveta *Relâmpago*	J. M. Rodovalho
	Patacho *Espírito Santo*	Ambrizete	Corveta *Relâmpago*	J. M. Rodovalho
	Patacho *Felicidade*	Ambriz	Corveta *Relâmpago*	J. M. Rodovalho
	Brigue ?	Ambriz	Escuna *Ninfa*	Teodorico Silva
	Sumaca *Nova Trindade*	Dande	Cúter *Príncipe Real*	Salema Garção
	Iate ?	Ambriz	Escuna *Ninfa*	Teodorico Silva
	Sumaca *Flor de Campos*	Benguela	Brigue *Tâmega*	João M. Esteves
1847	Lancha ?	Mossulo	Lancha	?
	Sumaca *Bom Fim*	Benguela Velha	Escuna *Ninfa*	Carlos P. Praíce
	Sumaca *Paquete de Itagoahy*	Ambriz	Corveta *Relâmpago*	Filipe Escrivanis
	Brigue *Paquete Portuense*	Dande	Cúter *Príncipe Real*	?
	Sumaca *Amor de Pátria*	Ambriz	Corveta *Relâmpago*	Ferrer Barruncho

* Excluem-se desta tabela os apresamentos efectuados pelas autoridades terrestres bem como os apresamentos levados a cabo na província de S. Tomé e Príncipe.

Total de apresamentos de embarcações negreiras efectuados pela Armada em Angola (*cont.*)

Ano	Embarcação apresada	Local	Navio apresador	Comandante
1848	Escuna *Emília*	Loacho	Brigue *Mondego*	F. G. Cardoso
	Lancha ?	Luanda	Escuna *Ninfa*	Carlos P. Praíce
	Lancha *Fortuna*	Benguela Velha	Escuna *Ninfa*	Carlos P. Praíce
	Patacho *Aurora*	Benguela Velha	Escuna *Ninfa*	Carlos P. Praíce
	Brigue *Dois Amigos*	Luanda	Corveta *Relâmpago*	Ferrer Barruncho
	Patacho *Voador*	Novo Redondo	Iate *Quinze de Agosto*	Vicente Maciel
1849	Brigue ?	Benguela	Escuna *Ninfa*	J. Sousa Neves
	Polaca *Esperança*	Benguela Velha	Brigue *Corimba*	Sousa Rodrigues
1850	Escuna *Rival*	Dande	Iate *Quinze de Agosto*	João da Fonseca
1856	Brigue ?	Benguela Velha	Brigue *Serra do Pilar*	J. M. Rodovalho
	Lancha ?	Loge	Escuna *Conde do Tojal*	João Delfim
1857	Barca *Velha Anita*	Benguela Velha	Escuna *Cabo Verde*	Álvaro Andrea
1860	6 Lanchas	Zaire	Iate *D. Pedro V*	Francisco Pinho
	Patacho *Equimina*	Luanda	Brigue *Pedro Nunes*	Craveiro Lopes
1861	Brigue *Lord of the Isles*	Moçâmedes	Escuna *Cabo Verde*	F. Assis e Silva
	2 Lanchas	Zaire	Iate *D. Pedro V*	Francisco Pinho
1864	Patacho *Virgen del Refugio*	Rio Tapado	Escuna *Napier*	Correia da Silva
	Lancha *Foguete*	Benguela	Escuna *Napier*	Correia da Silva
	Lancha *Sensível*	Benguela	Escuna *Napier*	Correia da Silva

Fonte: *BOGGPA* (vários números); relatórios anuais dos casos julgados pela comissão mista anglo-portuguesa de Luanda; mapa de apresamentos elaborado por Gomes de Oliveira em 13 de Abril de 1844 (PRO FO 84/521); relatório de Gabriel a Palmerston, 5 de Agosto de 1850 (PRO FO 84/792); *Memória àcerca da extinção da escravidão e do tráfico de escravos no território portuguez*, Ministério da Marinha, Lisboa, 1889, pp. 85 segs.; ESPARTEIRO, *ob. cit*. (vários volumes).

ção, propunha-se uma política anti-coercionista que abdicasse inteiramente do uso da força e procurasse dissuadir os traficantes pelos meios pacíficos do comércio e do exemplo[76].

Os ataques dos anti-coercionistas ao esforço naval iniciaram-se com uma moção na Câmara dos Comuns apresentada em 24 de Junho de 1845 e prosseguiram nos anos seguintes, debate após debate, atingindo o seu ponto alto no final da década [77]. Como é sabido, tais ataques não tiveram sucesso e o

---

[76] Ver a este respeito, Lloyd, *ob. cit*., pp. 104 segs.

[77] Id., *ibid.*, pp. 107-108 e 147; CURTIN, *Image of Africa…*, *ob. cit.*, pp. 316, 341 (nota 53, para a extensa lista de panfletos e livros favoráveis ou opostos ao fim do esforço naval anti-tráfico) e 444 segs.; BETHELL, *ob. cit.*, pp. 260 segs., 297 segs., e 321 segs.; para uma transcrição de alguns artigos anti-coercionistas britânicos na imprensa portuguesa ver *O Estandarte*, 8 de Abril e 5, 7, 26 e 29 de Setembro de 1848.

cruzeiro acabou por ser mantido porque os que defendiam a sua manutenção faziam uma leitura bem diferente dos dados disponíveis. Reconheciam, é certo, que os tráficos para o Brasil e Cuba permaneciam elevados, mas argumentavam que, na ausência dos cruzadores, esses tráficos teriam certamente atingido números muito mais elevados: «the withdrawal of the cruisers from the Coast of Africa would cause a great immediate increase in the Slave Trade»[78]. A grande utilidade das esquadras anti-tráfico residiria, portanto, no facto de terem cerceado um crescimento exponencial do tráfico transatlântico.

Tudo indica que esses coercionistas tivessem razão. De toda a forma, estamos no terreno da história contra-factual, e ainda que a historiografia moderna tenha procurado calcular as consequências práticas de uma eventual retirada do cruzeiro naval poderá sempre duvidar-se da validade do cálculo [79]. O que já não poderá negar-se, porém, é a importância da supressão em certas zonas da costa de África. No caso concreto que nos interessa, ou seja, em Angola, a historiografia permite avaliar com apreciável fiabilidade o impacto da supressão naval anglo-portuguesa desde o seu início, desde 1839.

Para efeito das suas estimativas sobre o tráfico transatlântico no século XIX, David Eltis dividiu a costa africana em sete áreas geográficas distintas. Aquilo que designa por Angola corresponde a *toda a costa ocidental a sul do rio Zaire*, ou seja, trata-se de uma área que *inclui* não apenas os territórios portugueses de Luanda e Benguela mas também vários dos então chamados «portos do norte» – como Ambriz e Ambrizete, por exemplo –, que na década de 1840 ainda estavam fora da soberania de Lisboa, e que se inseriam numa região que os portugueses designavam genericamente por «Congo». Ora, de acordo com as projecções de Eltis, o tráfico nessa ampla área baixou significativamente a partir de 1839 e ainda que tenha voltado a subir no período de 1846-49, nunca atingiu os antigos valores.

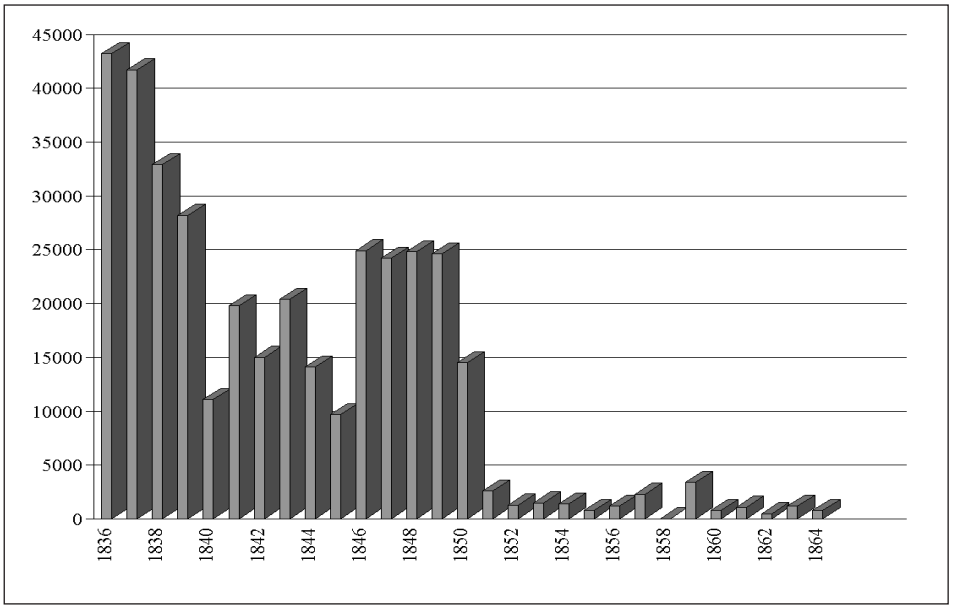
É verdade que no período de 1846-1849 a importação de escravos no Brasil cresceu de forma acentuada mas esse crescimento não terá sido feito a partir das áreas portuguesas, nem sequer daquelas que lhe estavam adjacentes. De acordo com as estimativas de David Eltis terá sido noutras regiões, sobretudo no Congo/Norte – que, na terminologia de Eltis, corresponde ao rio Zaire e à costa *para norte* do seu estuário, até ao cabo Lopes –

---

[78] Relatório de Agosto de 1849 da comissão de inquérito da Câmara dos Lordes, citado *in* LLOYD, *ob. cit.*, pp. 111-112.

[79] Para a tese de que sem a acção repressiva, a exportação de escravos na costa africana teria sido ainda maior, ver E. Philip LEVEEN, *British Slave Trade Suppression Policies, 1821-1865*, Arno Press, Nova Iorque, 1977.

Exportação de escravos de Angola (1836-1864)



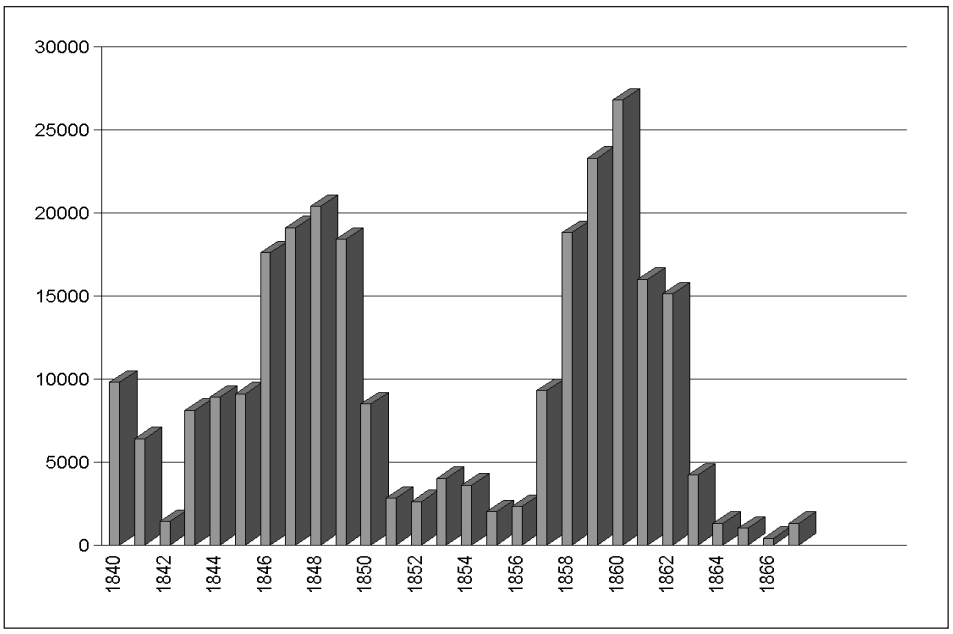
Fonte: ELIS, «Slave departures…», *ob. cit.*, p. 169.

que o tráfico cresceu exponencialmente nos anos de 1846-1849 (depois, novamente, em 1857-1862) [80].

Ou seja, o esforço anti-tráfico das nações ocidentais para o estrangulamento do tráfico transatlântico de escravos teve algum sucesso, ainda que um sucesso sectorial. Na década que se seguiu a 1839 o seu impacto sobre o total de escravos exportados não foi assinalável e os resultados globais acabaram por ficar muito aquém das expectativas mais optimistas. Assim, na óptica dos abolicionistas mais radicais ou impacientes, as esquadras anti-tráfico de pouco serviriam. Mas essa é, manifestamente, a perspectiva de quem olhava a questão a partir da América, dos pontos receptores, onde, de facto, continuaram a chegar números muito elevados de escravos. Nos

[80] Para a definição das áreas geográficas, ver ELTIS, «Slave Departures…», *ob. cit.*, p. 145. As observações de Valentim Alexandre («Sem sombra de pecado. Tréplica a João Pedro Marques», in *Penélope*, 17, 1997, pp. 127-129), sobre o crescimento do tráfico de escravos em Angola e nos chamados «portos do norte», não têm qualquer fundamento e resultam de uma simples confusão terminológica. De toda a evidência, Alexandre confundiu as suas definições geográficas (nomeadamente a definição de Congo) com as de Eltis, e aplicou abusivamente a sua própria terminologia aos pensamentos e terminologias de outro autor, desvirtuando os seus dados.

Exportação de escravos de Congo/Norte (1840-1867)



Fonte: ELIS, «Slave departures…», *ob. cit.*, p. 169.

pontos emissores, na costa de África, e numa perspectiva portuguesa, muita coisa mudou a partir de 1839. Formalmente, a parte portuguesa do tráfico diminuiu. De facto, da acção conjunta das marinhas inglesa e portuguesa resultou um muito menor envolvimento do pavilhão português no tráfico de escravos. A partir da assinatura do tratado anglo-português de 1842, a esmagadora maioria dos navios que traficavam na costa africana passou a navegar com bandeiras espanhola, norte-americana, brasileira ou, pura e simplesmente, sem bandeira alguma, pela simples razão de que muitos dos negreiros preferiam, em caso de apresamento, ser julgados pelos tribunais do Almirantado inglês ao abrigo do *bill* Palmerston – ainda válido para os navios sem bandeira – que não previa penas para as tripulações envolvidas. Como dizia, em 1847, o embaixador português no Rio, a bandeira dos Braganças estava «salva de semelhante labéu»[81].

Mas a própria quantidade de escravos exportados da costa ocidental a sul do Zaire em navios de qualquer nacionalidade, diminuiu também,

[81] Bayard a Seymour, 11 de Agosto de 1847 (contendo em anexo of.º de Moreira datado de 10 de Abril de 1847), PRO FO 84/676.

como vimos acima, o que constitui um balanço positivo para o esforço de supressão. Não, claro está, para o esforço supressor dos ingleses, que visavam o fim de todo o tráfico de escravos, e para os quais a década de 1840 foi de desaire e desalento. Mas a perspectiva portuguesa era substancialmente diferente da inglesa. O objectivo político dos governos de Lisboa era, para lá da salvaguarda da honra nacional, o de restringir e suprimir o tráfico nas possessões portuguesas. Como dizia António José de Ávila, «nós não nos comprometemos a acabar o tráfico da escravatura em possessões que não sejam as nossas» [82]. Ora, no que respeitava a Angola, e como era geralmente reconhecido pelos políticos portugueses, esse primeiro objectivo atingira-se plenamente: «se hoje há tentativas de escravatura na África ocidental fazem-se ao norte do Ambriz, que é o ponto extremo da nossa ocupação actual» [83]. O segundo objectivo político da supressão, isto é, a salvaguarda da honra nacional duramente abalada com o *bill* de Palmerston, atingiu-se mais cedo, à medida que os cruzadores da Armada iam apresando embarcações negreiras. No combate mais ou menos empenhado tráfico de escravos, os portugueses iam conhecendo a dificuldade da supressão, os truques dos traficantes, a inoperância das leis, o sacrifício das próprias vidas, e iam ganhando legitimidade moral adquirida não por palavras mas por acções. Dessa forma, a actividade dos marinheiros portugueses permitiu construir uma reputação positiva que de algum modo foi contrabalançando a má reputação adquirida por um país que durante trinta anos tinha sido conivente no tráfico ilícito.

Durante um quarto de século, de 1839 a 1865, em barcos deficientes, sob os ardores do sol e das febres, muitas vezes sem o pagamento devido, os homens da Estação Naval com base em Luanda cruzaram contra o comércio negreiro. A sua acção contribuiu não apenas para afastar o tráfico da escravatura da província de Angola mas também para limpar um passado de desleixo e de inoperância, o que permitiu a Portugal reivindicar um lugar entre as nações abolicionistas. Salvo melhor opinião, uma acção que atingiu esses dois objectivos não pode ser vista como sendo destituída de relevância histórica.

---

[82] *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 24 de Dezembro de 1858, p. 257; ver igualmente a missiva do comandante da Estação Naval de Luanda, Manuel Thomaz Cordeiro, à Rainha, 21 de Novembro de 1849, PRO FO 84/793.

[83] Câmara dos Pares, sessão de 9 de Março de 1867, in *Diário de Lisboa*, 15 de Março de 1867 (discurso do Ministro dos Negócios Estrangeiros, Casal Ribeiro).

ANEXO

Navios de guerra utilizados em Angola entre 1839 e 1865 [84]

Fragata *Diana* – Maio a Agosto de 1844

Fragata *D. Fernando e Glória* – Maio a Dezembro de 1855

Corveta *Urânia* – Janeiro de 1839 a Junho de 1840 e Julho de 1843 a Julho de 1846

Corveta *D.ª Isabel Maria* – Abril de 1839 a Abril de 1841

Corveta *Oito de Julho* – Novembro de 1840 a Setembro de 1843 e Agosto de 1848 a Setembro de 1852

Corveta *Relâmpago* – Novembro de 1844 a Junho de 1848

Corveta *Goa* – Novembro de 1856 a Maio de 1860

Corveta *Estefânia* – Abril a Julho de 1862

Corveta *Sagres* – Fevereiro de 1863 a Janeiro de 1864

Corveta *Sá da Bandeira* – Janeiro de 1864 a Junho de 1865

Corveta *Infante D. João* – Junho a Dezembro de 1865

Brigue *Audaz* – Janeiro a Maio de 1839 e Junho de 1841 a Agosto de 1843 e Março a Junho de 1847

Brigue *D. Pedro* – Janeiro a Maio de 1839

Brigue *Tejo* – Março de 1840 a Julho de 1841

Brigue *Mondego* – Outubro de 1845 a Março de 1849

Brigue *Tâmega* – Fevereiro de 1846 a Julho de 1847

Brigue *Corimba* – Fevereiro de 1849 a Março de 1854

Brigue *Serra do Pilar* – Agosto de 1852 a Janeiro de 1857

Brigue *Conde de Vila Flor* – Março de 1854 a Abril de 1858

Brigue *Pedro Nunes* – Janeiro de 1860 a Março de 1863

Escuna *Ermelinda* – Novembro de 1841 a Dezembro de 1846

Escuna *Ninfa* – Novembro de 1842 a Outubro de 1853

Escuna *Conselho do Governo* – Julho de 1842 a Abril de 1860

Escuna *Esperança* – Agosto de 1843 a Dezembro de 1846

Escuna *Boa Vista* – Maio de 1843 a Fevereiro de 1845

Escuna *Cabo Verde* – Maio de 1856 a Outubro de 1857 e Abril de 1858 a Dezembro de 1862

---

[84] Cfr. ESPARTEIRO, *ob. cit.*; tal como sucedeu sempre ao longo deste artigo, excluíram-se desta lista os correios marítimos e navios em trânsito cuja permanência na colónia não tenha ultrapassado os dois meses consecutivos.

Escuna *Constituição* – Janeiro de 1847 a Março de 1850
Escuna *Conde do Tojal* – Abril de 1850 a Dezembro de 1856
Escuna *Angra* – Fevereiro de 1863 a Dezembro de 1865
Iate *Nazaré* – Agosto a Novembro de 1839
Iate *Quinze de Agosto* – Outubro de 1845 a Maio de 1852
Iate *D. Pedro V* – Novembro de 1857 a Dezembro de 1862
Canhoneira *Guadiana* – Maio de 1860 a Setembro de 1861
Cúter *Príncipe Real* – Maio de 1842 a Outubro de 1847

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 193-204

TERRAMOTOS, CONFLITOS E FISCALIDADE, NOS AÇORES DO SÉC. XVII

por

JOSÉ GUILHERME REIS LEITE *

O ano de 1614 ficou conhecido na memória colectiva açoriana como *o ano da caída da Praia* e ainda hoje é lembrado como um dos mais terríveis para a ilha Terceira. Em 24 de Maio, véspera do Domingo da Trindade, dia maior nas festividades insulares, um violentíssimo terramoto, que parecia já anunciado por persistentes tremores de terra desde o início do mês anterior, arrasou a vila da Praia e com ela as freguesias limítrofes do concelho para a banda do Norte, Fontinhas, Lajes e Vila Nova e ainda, a poente, danificou seriamente a vila de S. Sebastião, a meio caminho de Angra. Nunca se vira coisa semelhante na ilha e só havia memória de tal «castigo», como se dizia então dos abalos, no tempo dos vulcões activos das ilhas do Pico e S. Jorge, ali à ilharga e na mais distante ilha de S. Miguel.

A destruição era total e deixava no espírito o espanto e o terror, alimentado este pelas pregações apocalípticas dos frades e dos jesuítas, que não se coibiam de denunciar os pecados públicos e os escândalos como a causa próxima e visível de tão nefasto acontecimento.

Maldonado [1], que nos transmitiu o testemunho de um contemporâneo do terramoto, é a mais segura fonte para se acompanhar o que aconteceu, mas mesmo assim subsistem dúvidas sobre o número de vidas que se perderam (entre 98 e 2000, dizem as fontes desencontradas) e o grau de destruição, que vai desde a total, até uma graduação variável de ruína. Mas o próprio Maldonado, talvez um pouco hiperbólico, como era do seu estilo, deixou esta reflexão: «vierão os mizeráveis Praiences a se achar tão atenuados que desde então a esta parte lhes não restou mais do que ficarem no andar de pobres» [2].

---

* Doutor em História. Investigador.

[1] Manuel Luís MALDONADO, *Fenix Angrence*, Transcrições e notas de Helder Fernando Parreira de Sousa Lima, Ed. I.H.I.T., vol. II, 1990, pp. 38 a 42. A este testemunho todos os outros historiadores posteriores se apegaram como fonte principal.

[2] *Idem*, p. 44.

Passado o espanto e atenuado o terror, foram levados com generosidade e mãos largas os primeiros socorros. «Por tempo de oito dias, ou dez dias nunqua cessarão de correr pelos caminhos carros e azemalas com todo o necessário, e barcos por mar» [3], diz de novo Maldonado. Mas o pior estava para vir, pois era necessário tomar medidas em relação ao futuro. Como sempre em ocasiões semelhantes e como inevitavelmente acontecia quando havia erupções vulcânicas, que não era o caso, o primeiro receio era que os lugares arrasados simplesmente se despovoassem e que as populações abandonassem os sítios e as terras e fossem procurar outros lugares de fixação; até mesmo saíssem das ilhas, como lá para o final do século aconteceu com os faialenses da Praia do Norte que emigraram para Pernambuco.

Mas a Praia era a Praia, considerada a mais nobre e notável vila das ilhas e cabeça de uma das mais férteis planícies insulares, o Ramo Grande. Além disso, a sua baía, que segundo alguns testemunhos ficou profundamente modificada na própria orografia com o terramoto [4], não podia deixar de ser fortificada e defendida porque tornaria a Terceira aberta a qualquer invasão do exterior e perigaria a própria cidade de Angra. Não esqueçamos que nesse início do séc. XVII as ilhas e os seus mares andavam infestados de corsários e piratas tão audaciosos que se atreviam a desembarcar e a aprisionar populações inteiras, sem que ninguém lhes fosse à mão. Juntamente com os terramotos eram o outro terror das ilhas, que viviam amedrontadas e continuamente ameaçadas em terra e no mar.

Por tudo isto e sentindo o peso da responsabilidade e a urgência das medidas enérgicas que devia tomar, o corregedor tratou de reunir com os elencos camarários de Angra e da Praia e de informar o rei, pedindo socorros e orientações. Com ele escreviam ao rei o Cabido da Sé, em situação de sede vacante, as Câmaras e o Provedor da Fazenda, e a Câmara da Praia enviou um procurador em pessoa à Corte. Mas também por ter noção clara da situação trágica que se criara não faltaram as providências rápidas. Logo em Setembro se pediram mais informações ao Provedor da Fazenda [5], para se ter uma clara noção de onde podia sair o dinheiro para a reedificação da vila de forma que fique «defensável a dezembarcação e melhorada do que dantes estava, podendo ser». Isto é, a decisão da reconstrução estava tomada e a burocracia régia posta em movimento para encontrar os meios com que

---

[3] *Idem*, p. 42.

[4] Felix José da COSTA JR., *Memória Histórica do Horrível Terramoto de 15 de Junho de 1841 que assolou a Villa da Praia da Victoria da Ilha Terceira*, AH, Imprensa da Administração Geral, 1841, 2.ª ed. C.M.P.V., 1983, p. 199.

[5] Manuel Luís MALDONADO, *op. cit.*, «Mandado de Dom Estevão de Faro ao Provedor da Fazenda, Lx. 7, IX, 1614», p. 45. Antecedendo a provisão régia, o rei escreveu ao corregedor sobre o mesmo assunto, carta essa transcrita por Francisco Ferreira DRUMOND, *Memória Histórica da Capitania da Villa da Praia da Vitória*, A.H., Imprensa do Governo, 1846, 2.ª ed., C.M.P.V., 1983, p. 78. A carta foi transcrita do *Livro de Registo da Câmara da Praia*, fl. 137v.

executar o ressurgimento da vila e dos lugares limítrofes do concelho que o terramoto riscara do mapa.

Não pode deixar de ser considerada notável a provisão régia [6] de 18 de Maio de 1615, que por isso se transcreve, em que se dão as linhas mestras para a tarefa de reconstrução. Notável como capacidade de organização e de planeamento e ainda de profundo conhecimento de terreno. Dela parece-me ser de realçar duas coisas antes de mais: a mobilização dos meios financeiros insulares para se garantir a reedificação, que se faria somente à custa destes rendimentos e a escolha do corregedor, a mais visível autoridade em todas as ilhas, como garantia de cumprimento atempado e organizado do plano de reconstrução. Note-se que nem se fala do capitão donatário, então o conde de Lumiares, capitão das duas capitanias da Terceira e ainda de S. Jorge, Faial e Pico. O poder senhorial estava reduzido a cargo honorífico e a recebedor de prebendas.

As grandes orientações eram no sentido de se reedificarem preferencialmente os mosteiros, considerados os pilares fundamentais da comunidade. Sem eles a Praia nada seria aos olhos da época. Nos lamentos de decadência praiense dos finais de século dizia um cronista: «a não ter hoje em si os Mosteiros e Conventos que nella existem estivera já um todo atenuado» [7]. Não é, pois, de estranhar o empenho posto no ressurgimento das casas religiosas e a luta para que não abandonassem a vila. Para a reconstrução do convento franciscano e dos dois mosteiros de clausura, reservava o rei as rendas dos próprios conventos em primeiro lugar, a obrigação dos morgadios na reedificação das capelas logo de seguida, e autorizava, por fim, o peditório de esmolas por todas as ilhas [8].

---

[6] B.P.A.A.H., *Livro do Registo da Câmara da Praia*, fls. 138 e 139v. Transcrito um apêndice. Parte desta provisão foi também transcrita por Felix José da Costa, o*p. cit.*, p. 200, e nela se apoiou Francisco Ferreira Drumond para o que escreveu sobre a reconstrução da Praia depois do terramoto, nos *Anais da Ilha Terceira*, 2.ª ed. A.H., Ed. S.R.EC., 1984, vol. I, pp. 432 e segs. Complementar deste documento é aquele outro que Dom Estevão de Faro enviou ao Provedor da Fazenda dando instruções sobre os gastos, datado de Lx, 23 de Maio de 1616, e transcrito por Manuel Luís Maldonado, *op. cit.*, pp. 45-46.

[7] Manuel Luís Maldonado, *op. cit.*, p. 44.

[8] Sobre a reconstrução dos mosteiros da Praia consulte-se principalmente Manuel Luís Maldonado, *op. cit.*, e Francisco Ferreira Drumond, *Anais da Ilha Terceira*, já citado. A legislação complementar referente à reedificações dos mosteiros é a seguinte, transcrita no já citado *Livro do Registo da Câmara da Praia*: «Treslado de huma petição feita a sua majestade e de huma provizão do dito senhor per que manda que as obras do convento de Jesus se fação e comete a reedificação ao Capitão-mor desta villa francisco da Câmara Paim», Lx, 7 de Junho de 1617, fls. 143 e 144; «treslado de huma carta de sua majestdade sobre a reedificação do Convento de Jesus», Lx., 30 de Junho 1618, fl. 156v.; «Treslado de hum alvará e provizão de sua majestade sobre a mudança das religiosas do convento de Jesus para esta vila da praia, ano de 1619», fl. 172, «ao Bispo sobre o mesmo assunto ano 1618», fl. 189v. Note-se que a reedificação do Convento de Jesus foi muito controversa e difícil porque as freiras, que se haviam refugiado em Angra, não queriam regressar à Praia e tinham nessa pretensão o apoio do bispo. Só coagidas acabaram por voltar à vila em 1619.

Seguiam-se as instruções para a reedificação das casas particulares, dando-se 3 anos para que os donos as recontruíssem ou vendessem os chãos, que ultrapassado esse tempo reverteriam para o concelho.

Passava-se às obras públicas e do interesse comum. Davam-se regras para a urbanização que se queria moderna e eficiente, chamando-se um arquitecto para a orientar e para a nova fortificação, refazendo-se o muro que cercava a vila e acima de tudo para a defesa da baía, ponto fraco da Terceira e onde sempre se temia o ataque inimigo. Completavam o rol das obras públicas, as igrejas e a casa da câmara.

Por último, os recursos necessários para levar por diante a reconstrução ordenada naquilo que era obrigação da fazenda régia, ou seja, as obras públicas propriamente ditas.

Para as igrejas, dividiam-se as despesas entre o rei, como administrador da Ordem de Cristo, e os fregueses. Ao administrador, as capelas-mores, retábulos e sacristias, aos fregueses, o corpo das igrejas [9]. Para tudo isto havia legislação complementar, onde se mandava aplicar dois mil cruzados por tempo de quatro anos, saídos dos três mil cruzados anuais destinados à construção da Sé do bispado [10] e passados alguns anos, quando havia mais alívio nos fregueses, viria, como veio, a inevitável finta, para a reconstrução dos corpos das igrejas paroquiais [11]. Não se prescindia, porém, das arrematações de tais obras, em concurso público, como hoje diríamos, e com base em traças próprias, isto é, projectos arquitectónicos.

Passava-se a orçamentar as urgentíssimas intervenções nas obras de defesa da vila e principalmente da baía. A vila estava praticamente murada e esse muro fora em parte arrasado. Havia agora que refazê-lo e principalmente as fortificações elevadas ao longo do areal, construídas desde o tempo de D. Sebastião, na sequência da legislação sobre a organização da defesa das ilhas, quando estas tomaram lugar de destaque na estratégia ultramarina e passaram a ser cobiçadas e assoladas por corsários, ingleses e franceses, e por piratas argelinos. Haviam sido, fortes e muro virado ao mar, obra de mais de uma geração e campo de sacrifícios e gastos assinaláveis e agora

---

[9] Esta matéria, depois de intermináveis controvérsias, acabou por ser regulada pelo alvará datado de Lx., 16 de Junho de 1568, transcrito por Manuel Luís MALDONADO, *op. cit.*, vol. I, pp. 217, 218 e também por Francisco F. DRUMOND, *Anais da Ilha Terceira*, vol. I, Doc E, p. 636.

[10] A atribuição de 3000 cruzados anuais para a construção da Sé, enquanto as obras durassem, foi fixado pelo alvará datado de Lx, 10 de Janeiro de 1568, transcrito por Manuel Luís MALDONADO, *op. cit.*, vol. I, pp. 222-223. Desses 3000 cruzados é que foram destinados, por provisão régia, 2000 cruzados anuais, por quatro anos, para a reedificação da parte das igrejas paroquiais destruídas pelo sismo em causa. B.P.A.A.H., *Livro do Registo da Câmara da Praia*, «Treslado de huma provizão de sua majestade sobre os dois mil cruzados para as capelas novas por tempo de quoatro anos», Lx., 15 de Julho de 1615, fls. 140 e 141v.

[11] B.P.A.A.H., *Livro do Registo da Câmara da Praia*, «Treslado do alvará de sua majestade porque manda se fintem as fazendas da Capitania da Praia para se reedificarem os corpos das igrejas que caíram com o terramoto de 24 de Maio 1614 Ano 1620», fls. 171 e 172.

o terramoto tudo danificara e até destruíra [12]. O rendimento do imposto de 2% sobre carne, azeite e vinho e ainda no movimento dos barcos no porto, que era imposto geral no arquipélago, mas arrecadado e utilizado em cada um dos concelhos pela câmara e com o qual a Praia havia edificado as defesas agora destruídas, era evidentemente insuficiente para a rápida reconstrução que se exigia [13]. A solução foi canalizar para a Praia o produto dos 2% de todas as ilhas, incluindo S. Miguel, como se especifica na legislação, por um período de um ano. A esta verba ainda se veio a acrescer, em legislação complementar, «os caídos em dinheiro que há em depósito» [14], para acelerar o ritmo das obras.

Contudo, tudo isto, sendo muito para as receitas insulares, era insuficiente para atender a tamanho cataclismo, mas mais verbas só se poderiam esperar, ou da munificência régia ou da sobrecarga fiscal. Como a munificência régia não parecia alcançável e ninguém, mesmo dizendo o contrário, parecia acreditar na eficiência dela, a solução estava no aumento da carga fiscal. Foi o que aconteceu. A provisão avançava com um novo imposto indirecto lançado por um ano em todas as ilhas açorianas e que consistia num real de imposição sobre cada arrátel de carne e sobre cada quartilho de vinho. O imposto era certo pelo espaço de um ano, mas no final dele se avaliaria a necessidade de continuar ou não, conforme o rendimento e o andamento da reconstrução.

Iam começar daqui em diante as verdadeiras dificuldades, dificuldades relacionadas com as obras no concelho e dificuldades, acima de tudo essas, de coordenação. O rei atribuíra essa função ao corregedor e ele não a enjeitou, mas como o seu cargo não o dispensava das deslocações pela comarca, as suas ausências traziam inevitáveis perturbações. É bom de ajuizar que

---

[12] Sobre a situação das fortificações da defesa da Praia, *vide* Francisco Ferreira DRUMOND, *Apontamentos Topográficos, Políticos, Civis e Eclesiásticos para a História das Nove Ilhas dos Açores servindo de suplemento aos Anais da ilha Terceira*, leitura, estudo introdutório e notas de José Guilherme Reis LEITE, Ed. do I.H.I.T., AH, 1990, onde se transcreve o «auto que mandou fazer o corregedor Manuel Vieira Borba sobre a fortificação da villa da Praia em o ano de 1620», p. 487.

[13] A lesgislação sobre a fortificação da Ilha Terceira, datada de 1567, foi em parte transcrita por Francisco Ferreira DRUMOND, *Anais da Ilha Terceira*, ed. cit., vol. I, doc. XX, pp. 610 a 613; alvará das imposições para se efectuar a fortificação da ilha Terceira, datado de Lx., 5 de Março de 1567, que foi transcrito do já citado *Livro de Registo da Câmara da Praia*, fl. 31, onde existe, aliás, outra legislação complementar sobre este importante assunto. Foi feito um grande esforço para se conseguirem efectuar as obras de defesa das ilhas e nessa ocasião mandadas regressar às respectivas capitanias os capitães donatários, para na sua qualidade de alcaides-mores dirigirem as obras. No caso da Praia regressou efectivamente o capitão Álvaro Martins Homem, 2.º do nome, com instruções precisas. *Vide* ordem régia em Francisco Ferreira DRUMOND, *Anais da Ilha Terceira*, vol. I, ed. cit., Doc L*, pp. 644-645.

[14] B.P.A.A.H., *Livro de Registo da Câmara da Praia*, «Treslado de uma petição e provizão de sua Majestadade porque fez merce dos caidos de todas estas Ilhas para a reedificação dos mosteiros desta villa», datada de Lx., 10 de Setembro de 1615, fl. 141v.

todas as fontes são concordantes no papel activo e decisivo do corregedor João Correia de Mesquita, pela sua inquebrantável vontade e zelo [15].

A hora de solidariedade tinha passado e agora, quando se apercebiam as câmaras de que era sobre elas e sobre os seus vizinhos que recairia o esforço de reconstrução da Praia e seu termo, protestaram vivamente e tentaram, por todos os meios, evitar a contribuição, principalmente o novo e odiado imposto indirecto sobre géneros de primeira necessidade, como era a carne e o vinho, aliás já bastante sobrecarregados. Todas as Câmaras protestaram e a todas o corregedor respondeu que podiam apelar aos tribunais da corte, mas que a provisão régia era clara e que era para se cumprir integralmente [16].

Os protestos não se estranham, porque se estava longe de uma qualquer consciência regional ou de interesse geral. O que caracteriza a administração desse período é o seu forte localismo. Os municípios, base de toda a administração do território, eram isolacionistas e egoístas e dificilmente viam para além do seu termo. Nem mesmo dentro de cada ilha era fácil despertar uma consciência dos problemas comuns, como poderia ser, neste caso, o interesse pela defesa da ilha fortemente ameaçada na destruída e desprotegida baía da Praia. Os únicos poderes gerais no arquipélago eram poderes externos, o régio, personificado no Corregedor e no Provedor da Fazenda, e o episcopal, mas mesmo esses encontrando fortes resistências, principalmente o episcopal, nas suas estruturas locais. É bom de ver que só o corregedor podia, como a burocracia régia bem sabia, levar avante a legislação comum a todas as ilhas para se conseguirem os fundos indispensáveis à reconstrução. Sem ele, só recorrendo a medidas excepcionais de governo militar, como se havia feito nos tempos ominosos da conquista espanhola. Mas essas estavam definitivamente afastadas depois da normalização administrativa e da carta de perdão de Filipe II em 1586. A reconstrução far-se-ia segundo as determinações régias, usando a estrita legalidade, mas também a indispensável firmeza a isso competia, reafirma-se, ao corregedor.

De todos os protestos e conflitos saídos da execução da provisão régia e principalmente no tocante ao lançamento do novo imposto, destacam-se os levantados e sustentados pela Câmara da Angra, que se sentiu violentada.

---

[15] Sobre a acção do corregedor e seus esforços e ainda sobre as dificuldades concretas da recontrução da vila, Francisco Ferreira DRUMOND em *Apontamentos Topográficos*, já citados, transcreveu dois importantes documentos. «Treslado que se acha a fl. 121 verso do livro dos acordãos, sobre a reedificação da Vila da Praia pelo terramoto de 1614», p. 480, e «Auto que se fez na Câmara da Villa da Praia a respeito da reedificação pelo terramoto de 1614 e está a fl. 141 do livro dos acórdãos», p. 484.

[16] O essencial sobre os conflitos levantados pela provisão régia sobre a reedificação da vila da Praia está explicitado numa sentença contra a Câmara da Angra e a favor da da Praia. B.P.A.A.H, *Livro do Registo da Câmara da Praia*, «Treslado de huma sentença de sua Majestade que ouverão os officiais da Câmara da villa da Praia contra os officiais da cidade de Angra sobre os embargos. Anno 1616», fls. 144 a 156.

O conflito aberto era entre a Câmara de Angra e a Câmara da Praia e o Corregedor. Não aceitavam os angrenses que na cidade e seu termo se devesse lançar o nefasto imposto e adiantavam ainda que se o rei tivesse sido convenientemente informado de toda a situação nem teria ordenado que ele se estendesse aos angrenses. Acreditavam, ou fingiram acreditar, que assim seria pela já enorme sobrecarga fiscal que recaía sobre a cidade e que era bem maior do que em todas as outras vilas açorianas e cidade de Ponta Delgada e ainda pelos muitos serviços que tinham feito à coroa [17].

Para o nosso caso interessa, acima de tudo, a argumentação relacionada com a carga fiscal. Em Angra, pagava a população quatro imposições distintas, mais duas que o comum das localidades no arquipélago e ainda se mandavam levantar outras verbas extraordinárias para o alojamento da soldadesca do presídio, que tudo onerava de tal maneira os povos que estes se viam incapacitados para atenderem a obras de interesse comum local e que incontestavelmente eram de sua responsabilidade, como, por exemplo, a reparação do cano que trazia a água às bicas dos chafarizes e ao cais da cidade, ou a reconstrução do corpo da igreja paroquial da Conceição, que estava parada por esse motivo.

Mas que impostos indirectos pagavam os angrenses? Dividiam-nos, para fins orçamentais, em duas imposições que chamavam velhas e que vinham de tempos muito antigos, uma sobre vinhos [18] e outra sobre carne e azeite [19]. Rendiam 300 000 réis a primeira e entre 200 e 300 000 a segunda. Com os 300 000 réis pagava a câmara aquilo que hoje chamaríamos as despesas correntes, ou seja, a aposentadoria do corregedor, provedor da fazenda e seus oficiais; salários do escrivão e porteiro da própria câmara, o médico municipal, a propina do secretário do paço e ainda a criação dos enjeitados. Deles saíam, por outro lado, as verbas para o conserto do cano da água e calçadas, coisa que nos últimos tempos se haviam descurado por falta de verba e impossibilidade de novas fintas.

Com os 200 ou 300 000 réis da outra imposição velha, destinada a fins defensivos, se pagavam gastos com os corpos da guarda nos castelos.

A estas duas imposições velhas se vinham juntar os 2% sobre as exportações, cujo rendimento no caso de Angra atingia os 400 000 réis, lançados

---

[17] Esta questão dos serviços ao rei pela cidade de Angra a partir de 1599 é uma visão da nova elite governativa que ascendeu ao controlo dos poderes depois do voltar à normalidade a administração, com o fim do governo militar espanhol que se seguiu à conquista. A lista é significativa por valorizar o empenho na defesa da cidade, nomeadamente com as construções dos fortes e dos serviços voluntários para garantir a segurança das naus da Carreira das Índias e das suas prioridades. Sobre esta questão veja-se o doc. citado na nota anterior, fls. 153 e 153v.

[18] Não se conhece qualquer diploma régio atribuído à Câmara de Angra esta imposição velha, que deve ser muito antiga. No *Arquivo dos Açores*, contido no vol. III vêm transcritos três alvarás de 1556 concedendo a imposição de vinho e carne, respectivamente a câmara de Santa Maria, p. 458, de Vila Franca, 459 e Nordeste, 490.

[19] A imposição velha sobre carne e azeite, destinados a fins militares, fazia parte da já citada legislação de 1567, que organizou a defesa.

em 1567 e que se destinava às fortificações e outras despesas do aparelho militar [20]. Exemplificavam os oficiais camarários, que com tal verba, além das fábricas dos castelos citadinos, pagavam ordenados do sargento-mor, do mestre das fortificações, escrivão e facheiro e ainda despesas correntes com as ordenanças.

Com a conquista espanhola [21] e com as desgraças que se abateram sobre a ilha com o governo militar imposto pelos vencedores e acima de tudo com o aboletamento do exército, um contingente de 2000 homens, as verbas necessárias e saídas das fintas lançadas desde 1583 sobre os habitantes, cresceram em flecha. Quando as coisas normalizaram, lá para finais do século XVI, o governo voltou à normalidade e parte dos efectivos militares retirarou-se, fixando-se os restantes em Angra, um contigente de 500 homens; ficou a obrigação da cidade e só dela, o pagamento de uma imposição, chamada nova, sobre a carne, vinho e azeite aplicada a esse fim [22]. Com os 500 mil ou 600 mil réis do seu rendimento se pagavam as casas onde os soldados se aboletavam e que havia sido até essa época o maior vexame sobre os povos oprimidos. Com esse dinheiro ainda se tentava cobrir os 30 000 cruzados de rendas em atraso e com a edificação do castelo de S. Filipe, fora também a essa imposição que se calculava vir a tornar-se interminável, que se recorrera para arrecadar os 3000 cruzados que se estimavam necessários para a concretização dos planos de vir a alojar no interior da fortaleza os soldados do presídio, libertando assim as casas alugadas. Mas em 1614 todo esse plano estava no início e não só não se previa qualquer alívio da carga fiscal, como até se temia que no sentido de se acelerarem as obras se tentasse aumentar as imposições para se conseguirem os 3000 cruzados necessários e que uma carta régia já atribuíra à responsabilidade das angrenses.

Por tudo isto, de que muito se poderia considerar castigo informal pela resistência a Filipe II, mas que a nova elite governativa de cidades invocava, conjuntamente com os trabalhos desenvolvidos para acolhimento e defesa das armadas reais que transportavam a prata e o ouro das américas, como serviços à pessoa do rei, a cidade achava-se no direito de ser dispensada de contribuir com nova imposição para a reedificação da Praia e do seu termo.

---

[20] É o já citado *Alvará das imposições para a se efectuar a fortificação da Ilha Terceira*, de Lx, 5 de Março de 1567, publicado por Francisco Ferreira DRUMOND, *Anais da Ilha Terceira*, já citado na nota 13.

[21] Sobre a problemática da conquista espanhola e a administração dos áustrias, até finais do séc. XVI existem excelentes estudos de Avelino de Freitas de MENESES. Por todos consulte-se *Os Açores e o Domínio Filipino 1580-1590*. I – *A Resistência Terceirense e a conquista espanhola*, A.H., Ed. I.H.I.T., 1988, 402.

[22] Manuel Luís MALDONADO, *Fenix Angrense*, já citada «Cópia do Alvará porque foi imposta a impozição que se diz nova para os alojamentos dos soldados do Prezídio Castelhano», Lx., 22 de Fevereiro de 1597, Vol. I, pp. 390-391. Esta imposição foi a pedido dos angrenses e considerada uma melhoria em relação às fintas anteriores.

Propunham contribuir unicamente no ano de 1616 com 1000 cruzados dos sobejos das rendas das imposições existentes e assim libertarem-se de um novo imposto que poderia prolongar-se no tempo, conforme as vicissitudes da reconstrução, para mais quando os praienses pareciam apostados em fazer uma nova vila e abandonar a ideia de uma mera reparação das ruínas.

Não conseguiram os angrenses levar avante a sua estratégia. Pagaram a nova imposição, apesar de terem apelado todas as instâncias e impugnado todos os despachos que lhe eram desfavoráveis. Não haveria, apesar dos novos tempos que se viviam, qualquer simpatia pela cidade rebelde nas instâncias supremas do governo, e a decisão de reedificar e manter povoada a Capitania da Praia surgia como uma inabalável ordem a que o próprio Corregedor a associava. A Praia efectivamente renasceu das cinzas [23], ao que parece menos florescente, mas sobreviveu para vir a ser de novo arrasada em 1841, por um outro terramoto que espantou tudo e todos. Mas é esse o destino das povoações açorianas, de que nenhuma está livre e as reconstruções são sempre campo inevitável de controvérsia.

Treslado da provizão de sua Magestade sobre a Reedificaçam da Villa da Praia

B.P.A.A.H – *Livro do Registo da Câmara da Praia*, fls. 138 e segs.

Dom Phillipe por graça de deos Rey de portugal e dos algarves daquem e dalem mar em Africa, cenhor de guine E da conquista navegação comercio de Ethiopia Arabia persia E da Jndia Etcetera a todos os corregedores ouuidores juizes e justiças officiais E pessoas de meus Reinos E cenhorios a que esta minha carta testemunhavel for prezentada E ho conhecimento della com direito pertemçer façovos a saber como por Joam vas de vasconcellos procurador geral da villa da praia da jlha tersseira me foi aprezentado huma minha provizão por mim assinada da quoal o treslado della he o seguinte: Eu EllRey faço saber aos que esta provizão virem que avendo Respeito ao que me constou pellas cartas que me escreverão ho cabido da sse da cidade de Angra da Ilha tersseira e os officiais da Camara della E da villa da Praia E o corre-

[23] No ano de 1624, dez anos passados do terramoto, as tarefas principais da reconstrução pareciam estar completas, como se pode deduzir simbolicamente de um alvará que manda entregar a verba necessária para os sinos e órgão da Matriz, B.P.A.A.H., *Livro do Registo da Câmara da Praia*, «Treslado de hum alvará e provizão porque Sua Majestade manda que o Recebedor da fabrica da Sé da cidade de Angra ilha 3.ª entregue ao procurador da Câmara da Vila da Praia 500 000 reis para os sinnos e orgão para a Igreja de Santa Cruz. Ano 1621», fl. 190, 190v. Ficava a vila muito inferior àquilo que fora, como se lamentava Maldonado, mas mesmo assim, no dizer do cronista, que parecia não querer amesquinhar os seus patrícios praienses, quando a visitou no final do século o governador do castelo, José Tristão de Magalhães, que tinha corrido todo o Reino, Índia e Brasil «dice della o que os naturais não costumão, affirmando ser huma das borras que vira» (MALDONADO, *op. cit.*, vol. II, p. 45), ainda que esta apreciação tanto do cronista como do governador, possa ter um certo sabor de consolação.

gedor da comarca e provedor da Minha fazenda da ditta Jlha do grande teRemoto que aos vinte e coatro dias do mes de Maio do anno passado ouve na diita villa da praia com que do todo cairão todas as igreias mosteiros e cazas e se aRuinarão outros lugares do termo della ho que tambem me mandarão reprezentar por hum cidadão da mesma villa com Rellação do grande trabalho que padesçerão os moradores de toda aquella terra com hum acontessimento tam notavel e inopinado e da perda que tiveram asim de suas fazendas como com as mortes de seus naturaes a quem as Ruinas E caída dos edificios matarão e de quam impossibilitados ficarão pera se poderem tornar a Restaurar de tam grande perda E a Reedificar a ditta villa ha que comvinha mandar acudir com brevidade para de todo se não perderem as fazendas que os moradores della e os dittos mosteiros tinhão na mesma villa e seu termo e por em alguma maneira se poder acudir ao que assim me enviarão pedir e reprezentar e dezeiamdo de os favorecer E lhes fazer merce ouve por bem pera ha ditta villa çe puder tornar a povoar E Reedificar de lha fazer e mandar Responder e comçeder as couzas ao diante nesta provizão decllaradas. // ej por bem e mando ao dito corregedor das Ilhas dos assores que ora he E ao diante for que com os offiçiais das camaras da ditta cidade de Angra E com os da villa da praia e allgumas pessoas da guovernamssa della que serão respubricos zelosos do bem comum se ajuntem e tratem da Reedificação da ditta villa comunicando todos a ordem com que se fara melhor E com mais satisfaçam e brevidade E o que asentarem fassa loguo ho dito corregedor executar com efeito e primeiro que tudo se tratara da Reedificação e obras dos mosteiros de Jesus E da Lux E do de sam francisco e pera se comtinuarem e fazerem com mais dilligencia ei por bem que possam os Relligiosos e Relligiosas delles pedir em todas as jlhas dos assores a esmolla que os fieis christãos pera isso lhe quizerem dar e porque hos dittos mosteiros de freiras tinhão E tem Renda de que se podem sustentar tratara ho dito corregedor com ho Bispo e Religiosos de sam francisco a que dão obediência as religiosas dos dittos mosteiros se se podera tirar da Renda. que [Fl 138] Cada hum tem allguma couza pera as obras de maneira que lhes não faça falta pera a sustentacão necessaria e ordinaria E ho que assim soberar e se poder diminuir della e todos acentarem se apartara e depositara pera tambem se despender e gastar nas obras da Reedificação dos ditos mosteiros e para também se fazer a das capellas que nelles avia (vura) ho ditto corregedor as ditas jnstituições dellas e comforme ao que achar E ao rendimento dos morgados sobre que forem fundados obrigara aos admjnistradores e testamenteiros dos defunctos que as deixarão a que tambem as reedifiquem comforme ao que as ditas Jnstituições despuzerem socrestandolhes dos Rendimentos das fazendas que tiverem applicados as dittas capellas e cazas dos dittos morgados ho que paresser que comvira pera as obras dellas se poderem tornar a fazer e ir comtinuando com os mesmos mosteiros // E toda a pessoa que quizer reedificar e alevantar as suas próprias cazas que cairão ho podera fazer e alevantar dentro em tres annos e não tendo cabedal pera o fazer podera vemder o sitio dellas a quem assim as possa Reedificar e não o fazendo demtro no dito tempo de tres annos ficarão os sitios E chãos devolutos ao comcelho da ditta villa pera com a ordem que ho corregedor com hos dittos officiais da Camara e mais pessoas da Junta asentarem os poderam os mesmos officiais da camara dar a quem os Reedifique ou os poderam comverter em Ruas publicas com tal comsiderassão E advertensia que no fabricar das ditas cazas E Ruas se hordenem as serventias dellas com melhor trassa do que dantes estavam E as Ruas se lamssara cordel por ordem de allgum architecto pratico que pera isso ira ha ditta villa desta cidade não o avendo nas ditas Jlhas E se faca tudo da maneira E com tanta hordem que a dita Jlha (*sic*) fique melhorada na fortificação porque terei disso particullar satisfação //=// para as cazas da Camara e muros da ditta villa que cairão e ainda as obras de alguns dos dittos mosteiros mais pobre Ey por bem de comceder os sobejos da Renda dos dons

por cento de todas as dittas Jlhas terçeiras e lugares dellas que esta applicada e pertensse a fortificação de cada hum delles e pera que pera estas obras aia maiores sobeios da ditta Renda Ey por bem e mando ao ditto corregedor que lansse em cada lugar os gastos e despezas que somente forem necessarias a ditta forteficação por que pella imformação que me foi dada de quam deshordenadamente se despende este dinheiro dos dous por cento ho hey assim por bem //=// E assim me praz de conçeder aos dittos officiais da camara e moradores da ditta villa de praia que em todos os lugares da Comarqua das dittas Jlhas e dos da Jlha de sam Miguel se ponha por tempo de hum anno hum real de impocissão um quada aRatel de carne e quartilho de vinho E azeite para Reedifiquassão della ho que assim me praz posto que aia outras impocissões postas nos ditos mamtimentos fazendosse pelo ditto corregedor e officiais das camaras dos ditos lugares a haplicação do Rendimento destas impoçissões pera as obras dos mosteiros e pera ———— a reedificassão da ditta villa conforme ao que lhes paresser e acentarem [fl. 138v] E no fim do dito Anno ce para emquada hum dos dittos lugares conta do que nelles montaram as dittas impoçissões de que o ditto corregedor me informara pera que sendo necessario proRogarem mais tempo pera que as ditas imposisões se arecadem pera esta Reedificação ho mande hordenar como entam me paresser e pera que estas ce ponhão com menos opressão do povo ce informara prjmeiro o dito corregedor se as outras impocições antigas se podem excuzar ou dillatar ho hefeito das couzas pera que estão applicados pello ditto tempo de hum Anno e somente ficar esta por ser tam necessaria e achando com os ditos offiçiais das camaras que se podem excuzar e suspender ha hordem E assi com elles ho faca disso fazer assento por todos asinado com ho treslado deste capitullo // E por que não aja quebra nem diminuissão no Rendimento das ditas impoçissões Ey por bem e mando que os soldados do prezídio do castillo de sam Phillippe da Cidade de Angra nam possão de nenhuma maneira ter taverna allguma fora do dito castello E ao dito corregedor e officiais da camara da ditta cidade mando que com he feito e todo ho cuidado cumprão e imteiramente fação comprir o que neste capitullo se conthem sem duvida nem embargo algum-//= E assim me praz que em quanto durar a Reedificação da dita villa nam possão os moradores della ser fintados pera houtra nenhuma couza posto que pera o serem haia provizão minha ou centemssas // e pera que com mais animo e vontade se applliquem os moradores da dita villa e naturais della a tornarem a povoar e por lhes fazer mersse Ey por bem de comceder a todos os da dita villa E jurdissão termo E capitania della os previllegios que tem E de que guozão E uzão os moradores da cidade do porto de que lhe sera dado o treslado autentico hos quais inteiramente se lhe comprirão E goardarão como em elles se conthem E mando ao dito corregedor E officiais das camaras da dita Cidade de Angra E villa da praia E aos dos outros lugares da comarqua das Jlhas dos assores a que o conhescimento desta pertemsser. E esta provizão ou o treslado dela autentico for mostrado que em tudo ho que nela vai decllarado ho cumprão guardem E fassão jnteiramente cumprir e goardar E dar a execussão sem duvida nem embargo algum porque assim he minha merse E em particular mando ao ditto corregedor que todo ho tempo que puder escuzar dos negoceos ordinarios a que por Razão de seu officio ouver de acudir se occupe na superintendensia das couzas que por ella mando pera que a Reedificassão da dita villa e couzas que pera ella hordeno por esta provizão ce fassa com toda a brevidade que convem E esta se Registara nos livros das camaras da dita Cidade de Angra E villa da praia E a propria se pora no cartorio della a qual me praz que valha e tenha forssa E vigor como se fosse Carta feita em meu nome E por mim assinada E passada pella chamselaria posto que por ella não seia passada sem embargo das hordenações em contrário sebastiam pereira a fes em Lisboa a desoito de Maio de mil E seiscentos E quinze João da costa a fez escrever Rej // provizão sobre a Reedificação da Villa da

praia da jlha tersseira [(fl. 139)] Pera vossa Magestade ver. Dom diogo de Castro por carta de sua Magestade de trinata e hum de Marsso de mil e seiscentos e quinze Annos. // segundo na dita provizão todo esto he contheudo, pedindo-me o dito joam vas de vasconcellos que por quanto queria mandar a propria a dita Jlha tersseira E temia perdersilhe no mar por cauza da incerteza e perigo delle lhe mandasse passar ho treslado em esta carta testemunhavel pera mais seguramente o puder fazer E visto seu Requerer dizer E pedir E a dita provizão estar Sãa e Limpa sem viçio nem borradura alguma que duvida faça lhe mandej passar a presente em que vai emcorporado a qual sendovos apresentada passada pela minha chamselaria a fareis em todo e por todo em todo e por todo [*sic*] comprir e goardar E lhe dareis E fareis dar fee e credito que em direito se lhe deve e pode dar em Juizo e fora delle dada nesta minha corte e cidade de Lisboa aos des dias do mes de Julho deste Anno presente de mil e seiscentos e quinze annos Ell Rej nosso senhor o mandou pello doutor Sebastiam de carvalho do seu desembargo dezembargador corregedor com allssada dos feitos e cauzas civeis em esta corte na casa da supplicação Etcetera Luis Correa Ribeiro a fes por francisco pardo ferreira escrivão dos aggravos e causas das Jlhas em esta corte na caza da supplicação Anno do nascimento de nosso senhor Jesu cristo de mil e seis centos e quinze Annos pagou desta carta testemunhavel cento e oitenta reis e de assinar vinte reis // e eu francisco pardo ferrejra o fis escrever E sobescrevi // Sebastião de Carvalho etcetera concertada com a propria que tornou a levar Joam vas de vasconcelos E asinou, E consertada por mim E com ho assinado francisco pardo ferreira // Diogo carvalho João vas de vascomcellos. Pagou trinta reis Jheronimo cabral Pjnheiro cumprasse e registisse. Angra vinte de Agosto de seiscentos e quinze //Correia// o qual treslado de provisão eu antonio ferreira de gusmão escrivão da camara por El Rej nosso senhor nesta villa e jurdicão da praja desta jlha terceira mandei aqui trasladar por fiel escrivão por poder que para isso tenho do dito Senhor e todo com ha propia consertei e tabalião abaixo comigo asinado em os quatro dias do mês de setembro de mil e seiscentos e quinze annos

E comigo
Augusto Machado
Consertado
Antonio ferreira de gusmão

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 205-219

A RECLUSÃO FEMININA NO BRASIL COLONIAL

por

MARIA BEATRIZ NIZZA DA SILVA *

A política da metrópole em relação à criação de conventos femininos na colónia foi bem clara desde o início: dada a falta de população e sobretudo a carência de mulheres, as poucas que ali residiam deviam casar e procriar, contribuindo assim para o povoamento. Numa carta régia de 2 de Setembro de 1603, em resposta a um pedido para se fundar um convento feminino em Pernambuco, essa política vem explicitada: «não há conveniência fazerem-se naquelas partes mosteiros de freiras, sendo tão estendidas que, para se povoarem, é necessária muito mais gente do que nelas há» [1]. E mesmo depois da criação dos quatro conventos baianos e dos dois cariocas, a argumentação demográfica continuava a ser usada para evitar que recolhimentos se transformassem em conventos: «Desde o descobrimento da América até hoje que Portugal com irreparável perda se está despovoando a si próprio para povoar os domínios do Brasil e até agora não tem conseguido mais que o ter-se habitado uma pequena e insignificante parte do mesmo Brasil.» [2]

A viagem para o Reino e para as ilhas

O fluxo de mulheres da colónia para os conventos existentes em Portugal e nas ilhas atlânticas não encontrou inicialmente qualquer impedimento que não fosse de ordem económica (despesas com a viagem e dote religioso). Mesmo depois da criação do convento do Desterro na Baía, autorizado em 1644 e iniciado em 1677, os pais continuaram a enviar suas filhas para uma vida conventual fora da colónia.

---

* Professora da Universidade de São Paulo e da Universidade Portucalense.

[1] José Justino de Andrade e SILVA, *Colecção cronológica da legislação portuguesa*, vol. 1, Lisboa,1855, p. 22.

[2] Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BNRJ), Ms. II-32, 33, 37.

Mas em capitanias de povoação recente, como era o caso da Capitania de Minas Gerais, esta sangria parecia exagerada e defendia-se o seu estancamento. O governador, em carta ao rei, sugeria que não permitisse mais a ida de mulheres para o Reino e ilhas para serem freiras «porque é grande o número que todos os anos vão». E pressionava com uma hipérbole sugestiva: «Se Vossa Majestade não lhe puser toda a proibição, suponho que toda mulher do Brasil será freira.» [3]

Numa carta de D. Lourenço a D. João V, datada de Vila Rica a 5 de Junho de 1731, surge a explicação para a atracção pela vida conventual como um desejo de promoção social dos mineiros: «Toda esta gente que traz a sua família para estas minas costuma ter aumento de cabedais, porque a terra não deixa de dar conveniência a quem sabe viver nela e, como se acham os cabeças de famílias com dinheiro para dotes de suas filhas, não cuidam em outra coisa senão em as mandarem para freiras para as ilhas ou para Portugal e por nenhum caso querem casar, porque é muito próprio de gente de baixo nascimento o fazer as filhas freiras.» [4]

Perante esta carta, o Conselho Ultramarino aceitou a interpretação do governador. Como era próprio das famílias nobres colocarem suas filhas nos conventos, os plebeus endinheirados pretendiam fazer o mesmo em Minas Gerais. E como a política de povoamento dependia de uma política de casamentos, opinou a favor de uma regra geral para toda a colónia, respeitando a livre escolha das jovens em optarem pela vida matrimonial ou pela vida religiosa.

D. João V atendeu a estas preocupações no alvará de 14 de Abril de 1732, aludindo às moças «violentadas por seus pais, ou mães, constrangendo-lhes as vontades que deviam ser livres para elegerem estado». Assim tornava-se necessário, antes de conceder licença para as jovens saírem do Brasil, averiguar se elas efectivamente desejavam a vida conventual. Esta averiguação passaria a ser feita pela autoridade civil (vice-rei ou governadores) e pela autoridade eclesiástica (arcebispo ou bispos) no sentido de descobrir se as moças possuíam verdadeira vocação, ou se eram «violentadas e induzidas de outrem».

Depois do alvará de 1732, os pedidos para viagem sucedem-se, ora encaminhados pelos pais se as meninas eram demasiado jovens, ou pelas próprias moças quando eram mais velhas e mais seguras da sua vontade. Neste último caso estava Quitéria Maria de Sousa, de 19 anos, moradora na freguesia de Guarapiranga, na Capitania de Minas Gerais, cuja petição foi examinada pelo bispo do Rio de Janeiro pois à data ainda não havia bispo em Minas. Dizia ter recusado o estado de casada que seus pais lhe tinham proposto e

---

[3] Citado por Leila Mezan ALGRANTI, *Honradas e devotas: mulheres da colónia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil*, 1750-1822, Rio de Janeiro, José Olympio, 1993, p. 66.

[4] Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Minas Gerais, Caixa 18, doc. 40.

declarava querer ser religiosa em Portugal «sem embargo do perigo a que se expunha na passagem do mar». Afirmava ainda saber perfeitamente que, sendo religiosa, «sujeitava a sua vontade à vontade dos prelados para sempre e se privava da liberdade enquanto viva, sujeita a clausura perpétua» [5]. A autorização para viajar foi concedida pelo Conselho Ultramarino em Lisboa a 6 de Março de 1743.

Por vezes o Conselho Ultramarino revelava bom senso ao negar a autorização, apesar da informação favorável do bispo e do governador, sendo as meninas demasiado jovens para saberem se tinham ou não vocação religiosa. Em 1744, Lourenço da Cruz Pinto, homem de negócios do Rio de Janeiro, pretendia levar para Lisboa, para o convento, duas filhas, uma de 13 anos e a outra de 11, o que foi negado no Conselho por não terem a idade competente. A autorização só foi concedida quatro anos mais tarde [6].

Nem sempre a averiguação feita no local deparava com a aquiescência das jovens aos projectos dos pais. Um alferes viúvo, natural da ilha de S. Miguel nos Açores, pretendia voltar à sua pátria, para onde já tinha mandado quatro filhos, dois dos quais para a vida religiosa. E queria levar as três filhas, Clara, de 16 anos, Andreza de Jesus, de 12, e Bárbara Micaela do Espírito Santo, de 8. Interrogada pelo vigário da vara de Sabará, a mais velha «jurou que absolutamente não queria ir com o seu pai, nem ser freira», mostrando «um escrito de esponsais» feito com a sua letra e passado a Francisco Ferreira Passos que era um homem moço, branco, e que, na opinião do eclesiástico, vivia honradamente de seus negócios. Era portanto um bom partido, mas o pai suspeitara desses esponsais e tratara mal a filha «sem mais motivo que o de não a querer dotar» [7].

A entrada em um convento, embora custasse um dote religioso, poderia apesar de tudo sair mais barato do que um dote para casamento. Mas a manutenção das freiras levantava por vezes problemas financeiros e familiares. Manuel Nunes Viana, um potentado baiano descobridor de minas de ouro, mandou para Portugal seis filhas para o mosteiro do Santo Deus das Donas da vila de Santarém, e tomou as disposições necessárias a seu respeito na década de 1730. Reservou o capital de 16 000 cruzados para sustentar a sua vida religiosa, «pondo-os a juros na mão dos cónegos regrantes de Santo Agostinho» para destes juros irem recebendo as suas tenças do património familiar, uma vez que tinham abdicado das suas legítimas, beneficiando assim o irmão, Miguel Nunes Viana.

Fora feita uma escritura não só com os cónegos mas também com Miguel, ficando este obrigado «a toda a falência que pelo tempo vindouro sucedesse ao dito capital». Mas o procurador nomeado pelo pai fugiu em 1740 com este dinheiro, ficando as seis filhas de Manuel Nunes Viana «desti-

---

[5] AHU, Minas Gerais, Caixa 43, doc. 14.
[6] AHU, Rio de Janeiro, CA 13356-13357.
[7] AHU, Minas Gerais, Caixa 43, doc. 33.

tuídas de suas tenças e por isso passando muitas necessidades, vendendo alguns trastes que ainda tinham para poderem se manter e vendo-se reduzidas à maior miséria».

Iniciou-se então uma demanda que as seis freiras venceram, sendo o irmão obrigado a pôr em depósito a quantia do capital e seus juros para sustentação das reclusas. Estas nomearam como seu procurador na Baía, em 1767, o desembargador José Ferreira Cardoso da Costa, que conseguiu pôr em depósito 2 contos de réis e mais outros 2 contos da venda de umas casas. Mas quando este procurador morreu, Miguel Nunes Viana levantou todo esse dinheiro depositado e, como era «uma pessoa muito potentada e destemida», ninguém mais ousava servir de procurador às freiras em Portugal «por temerem perder a sua vida». Estas então enviaram em 1782, após 50 anos de clausura, uma petição à rainha D. Maria I para que o irmão, que era «muito rico e abastado», metesse no cofre o que lhes devia [8].

A procura da vida conventual

Durante o Antigo Regime, e sobretudo na colónia, a reclusão feminina resultava mais de motivações sociais do que do desejo de uma vida espiritual mais intensa. É certo que surgiu toda uma literatura religiosa tendente a evidenciar a santidade das fundadoras dos conventos do Brasil ou de algumas reclusas. O arcebispo da Baía fez imprimir em Roma, em 1720, a *História da vida e morte de madre Vitória da Encarnação*, religiosa professa do convento de Santa Clara do Desterro da Baía. E Baltazar da Silva Lisboa, nos seus *Anais do Rio de Janeiro*, utilizou o relato de fr. Manuel de Jesus acerca da vida de Jacinta de S. José, responsável por um recolhimento de beatas que ela pretendia transformar em convento [9].

Quando, após várias petições enviadas pelo Senado da Câmara da Baía, o rei finalmente despachou a favor de um convento naquela cidade, a 21 de Janeiro de 1664, o arcebispo, D. Joaquim Borges de Figueiroa, comentava para Lisboa que tinha prevalecido o entusiasmo de alguns pais «que faziam consistir sua nobreza, ou dos que se persuadiram adquiri-la», em enclausurar as filhas em convento «sem mais exames de suas vocações» levados apenas pela «vaidade dominante no Brasil» [10].

---

[8] Arquivo Público da Baía, Ouvidoria Geral do Cível, doc. 8.

[9] D. Sebastião Monteiro da VIDE dedicou a *História da vida e morte da madre soror Vitória da Encarnação* (Roma,1720) à abadessa e às religiosas do Desterro, procurando fornecer-lhes um exemplo de ascetismo religioso num convento que era já conhecido pelos seus desregramentos.

[10] Citado por Anna Amélia Vieira NASCIMENTO, *Patriarcado e religião. As enclausuradas clarissas do convento do Desterro da Baía, 1677-1890*, Baía, Conselho Estadual de Cultura, 1994, p. 55.

Motivações sociais estavam também na raiz de uma petição enviada do Rio de Janeiro por D. Cecília Barbalho e discutida no Conselho Ultramarino em 1678. Ela dizia-se «impossibilitada de casar suas filhas conforme sua qualidade» e também sem cabedal suficiente para as enviar para conventos em Portugal, desejando por isso fundar um local de reclusão naquela cidade [11].

Por um lado, uma moça de condição nobre mas sem dispor de um dote que atraísse alguém da sua igualha, corria o risco de só lhe aparecerem pretendentes plebeus. Por outro lado, o desejo de instituir morgados em engenhos e fazendas de gado, podia empurrar as filhas para o convento pois esta instituição só aceitava o dote religioso e as esmolas que os pais quisessem dar para a construção das acomodações necessárias, ficando impossibilitada de receber as legítimas das mulheres ali enclausuradas. Ora a vinculação de bens implicava o direito de primogenitura e a concentração do património familiar nas mãos do filho mais velho que ficava apenas com a responsabilidade de cuidar da sustentação dos demais irmãos e irmãs.

A população conventual feminina no Brasil colonial era limitada logo no momento da criação dos conventos, quer em relação aos 4 da Baía quer aos 2 do Rio de Janeiro, mas isso não significa que esses números fossem obedecidos, criando-se por vezes os lugares de supra-numerárias. Nas «Instruções ao marquês de Valença», nomeado governador da Baía, encontramos em 1779 o seguinte depoimento: em todos os mosteiros de religiosas, excepto no da Lapa, havia «maior quantidade delas que a que lhes é determinada pelas suas fundações», chegando o convento do Desterro a ter 100 quando lhe só eram permitidas 70.

Um mapa destas instituições datado de 1775 fornece os seguintes números: convento de Santa Clara do Desterro, 91; de Nossa Senhora da Lapa, 19; de Nossa Senhora das Mercês, 48; de Nossa Senhora da Soledade, 39. Os conventos do Rio de Janeiro eram menos povoados [12].

As restrições numéricas às freiras de véu negro (ou professas) fez que as vagas fossem muito disputadas, apelando-se muitas vezes à Coroa e seguindo os pais a estratégia de ali colocarem as filhas como educandas, para depois passarem a freiras de véu branco e finalmente professarem. Em 1709, na Baía, o sargento-mor de Infantaria, Francisco Machado Peçanha, familiar do Santo Ofício e provedor da Santa Casa da Misericórdia, pretendia colocar 3 filhas no convento do Desterro como educandas para o noviciado de véu branco, «para como houver lugar vago professarem de véu negro», alegando na sua petição estar impossibilitado «para acomodar» todos os 7 filhos que tinha[13]. Conseguiu lá pôr efectivamente duas filhas, mas só em 1721 [14].

---

[11] Citado por Leila Mezan ALGRANTI, *ob. cit.*, p. 84.

[12] Ver Anna Amélia Vieira NASCIMENTO, *ob. cit.*, p. 169. E Leila M. ALGRANTI, *ob. cit.*, cap. 4.

[13] AHU, Baía, Caixa 6, doc. 5.

[14] Anna Amélia Vieira NASCIMENTO, *ob. cit.*, pp. 460-461.

A espera por uma vaga era por vezes muito longa. Maria de S. José, recolhida havia 25 anos no convento das ursulinas da Soledade, para o qual entrara aos 13 anos, só em 1778 aproveitou estarem vagos 4 lugares de religiosas do número de 40 que compunham aquela comunidade, para pedir o beneplácito régio, alegando ter servido pontualmente todos os empregos conventuais, «com especialidade no coro nas funções de música» [15].

As escravas nos conventos

Reduto da elite feminina baiana, o convento do Desterro era notório pelo excessivo número de servas e escravas que ali residiam. Vejamos o já citado mapa de 1775.

convento	servas forras	escravos da comunidade	escravas da comunidade	escravas particulares
Desterro	40	9	–	290
Lapa	6	4	10	-
Mercês	15	2	3	71
Soledade	24	7	–	35

Fonte: Anna Amélia Vieira NASCIMENTO, *Patriarcado e religião…*, p. 169.

Exagerando um pouco nos números, as «Instruções ao marquês de Valença», de 1779, diziam que as freiras do Desterro não se contentavam com menos de 400 escravas e criadas.

Mais tarde, em 1798, o arcebispo fr. António, em carta a D. Rodrigo de Sousa Coutinho de 6 de Março, comentava que o excessivo número de servas era temporal e espiritualmente nocivo à vida conventual e se congratulava com o facto de o convento da Lapa acolher apenas um pequeno número de escravas da comunidade, confirmando assim os dados fornecidos pelo mapa de 1775. Além disso mostrava preferência pelas negras nos claustros, «pois as pardas, com excepção de uma ou outra, são comummente altivas e mais inquietas». E preferia que as servas tivessem pelo menos 11 anos, ou seja, «idade em que pudessem fazer o ministério que o seu mesmo nome inculca» [16].

O excesso de escravas no convento do Desterro tinha como provável consequência a ausência de vida comunitária e o excessivo luxo das religiosas.

---

[15] AHU, Baía, Caixa 177, doc. 35.
[16] AHU, Baía, CA 18038.

O desregramento conventual

Em 1764, o arcebispo da Baía, D. Fr. Manuel de Santa Inês, ao mencionar os conventos de freiras da sua arquidiocese, comparava a vida comum e edificante na Lapa, Soledade e Mercês com os modos poucos austeros do convento do Desterro. Neste, vida comunitária praticamente não existia, pois ainda que se desse a cada uma das religiosas farinha da terra e ração de carne e peixe, ninguém frequentava o refeitório, mandando cozinhar na sua cela as refeições como bem lhes parecia.

Os gastos das freiras, prosseguia, eram excessivos e corriam por conta de pais e parentes que assim demostravam a sua elevada condição social. Se não pagassem tais despesas, suas familiares seriam «vilipendiadas e reputadas por gente de inferior qualidade».

A crítica cerrada do arcebispo às freiras do Desterro incidia sobre os mais variados aspectos e descia aos mínimos pormenores, a começar pelo toucado «descomposto e indecente» que lhes deixava descobertos quase toda a cabeça e pescoço. Quanto aos penteados referia as «unções com que as anciãs tingem de negro os seus cabelos já brancos» e os artifícios com que algumas supriam com o toucado a falta de cabelo. Os hábitos também deixavam muito a desejar, pelas caudas, pelas fitas de cor, pelas aberturas à frente e atrás, por suas mangas «de extraordinária largura». Por baixo dos hábitos algumas freiras vestiam «camisas bordadas com mangas compridas e saias finíssimas, e calção, meias de seda», presas estas com fivelas de ouro cravejadas de diamantes. O poder de observação do prelado era notável: «quando fazem alguma função pública, nela usam de sapatos todos picados, para que as pessoas, assim de dentro como de fora, lhes vejam a nova meia de seda cor de pérola».

As celas das religiosas eram excessivamente ornadas com «papeleiras, contadores, guardanapos e outros trastes» e as paredes eram pintadas a ponto de o arcebispo ordenar que fossem engessadas por mais rica que fosse a pintura. As negras que serviam a suas senhoras andavam enfeitadas de tal modo que causavam escândalo e dentro do convento tudo era luxo excessivo, com muitos castiçais de prata, armações, cera, durante as festas de S. Francisco e Santa Clara, da Páscoa, ou durante a cerimónia do lava-pés na semana santa. Quando morria alguma religiosa as eças eram imponentes [17].

O maior escândalo que ocorreu num convento feminino baiano não foi contudo no Desterro e sim no da Lapa. Em 1807, o prior dos carmelitas calçados foi encontrado na cela de D. Luísa Francisco do Nascimento, mulher do capitão Manuel José Fróis, negociante que ali a fizera recolher por sua má conduta [18].

---

[17] José Wanderley Pinho, «Costumes monásticos na Baía. Freiras e recolhidas», *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Baía*, 25 (44): 123-137, 1918.

[18] Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Ministério do Reino, Conselho Ultramarino, Consultas, Maço 324.

O frade introduzira-se de noite e, ao ser descoberto na manhã seguinte, fora expulso, saindo «por cima do muro da cerca». Ao se proceder à devassa do ocorrido, o arcebispo da Baía ordenou ao escrivão que, para se conhecer «o lugar da entrada e modo dela», se inspeccionassem os muros e portas de serventia, bem como a cela da recolhida.

No auto de corpo de delito foram inquiridas quatro testemunhas: a abadessa, a vigária, a mestra das noviças e uma parda forra, serva da comunidade. Todas declararam que a cela tinha em anexo um pequeno quarto e que neste estava escondido o padre Valongo, «embrulhado em uma coberta de lã, com o semblante descoberto».

Já na devassa o número de testemunhas foi superior, 13, mas nem todas conheciam o religioso e outras não tinham dado pelo ocorrido. Um testemunho forneceu vários pormenores quanto ao modo como o frade conseguira entrar no convento. Uma religiosa de 27 anos disse que, pela meia-noite de sábado, estando ela sentada em frente da porta do refeitório com duas servas, viram a recolhida, D. Luísa, dentro do refeitório, à janela, e que aí recebera o padre, que tinha subido por uma escada de corda que ela guardava na sua cela. «Ambos saíram do refeitório e se encaminharam pelo dormitório, ou corredor chamado do Miserere, e foram para a cela da mencionada recolhida.»

Descobriu-se depois que «a amizade ilícita» entre D. Luísa e o frade durava há mais de três anos, segundo esta mesma testemunha. Era voz corrente no convento que os amantes eram auxiliados por uma serva negra e que, do lado de fora, um escravo da recolhida e um crioulo oficial de carapina também facilitavam os encontros. Segundo uma moça do coro, de 16 anos, no ano anterior o frade conseguira passar 8 dias na cela de D. Luísa e era a negra que «lhe servia à mesa», tanto ao almoço quanto ao jantar e ceia. Uma religiosa com funções de escrivã contou que, estando no claustro do convento colhendo flores, olhara casualmente para a janela da cela de D. Luísa e vira o frade «em mangas de camisa alimpando a gaiola de um periquito». Assim, só ao ser o frade apanhado em flagrante vieram à tona irregularidades que ninguém anteriormente denunciara à abadessa.

A reclusão punitiva

Todos os conventos, além das religiosas, recebiam recolhidas seculares, algumas das quais ali enviadas por seus maridos, com ordem do bispo ou do rei, como forma de punição por um comportamento menos próprio de mulheres casadas, ou porque eles temiam deixá-las sozinhas quando se ausentavam.

Por ordem de D. João V, de 12 de Dezembro de 1748, achava-se recolhida no convento do Desterro D. Maria da Cinza de S. José e Almeida, mulher de Custódio Correia de Matos. Ignoramos o motivo desta reclusão. Em 1760 ela

ainda lá se encontrava, apesar de o marido ter morrido ao serviço da Coroa em Cabo Verde, e só poderia sair com outra ordem régia, agora de D. José.

Talvez por considerarem esta reclusão injusta, dois irmãos de D. Maria, ainda por cima clérigos, colaboraram na sua fuga do Desterro. Ela saiu pela portaria de noite, sem que a porteira disso se apercebesse, e à sua espera do lado de fora estava seu irmão, fr. Pascoal de S. José, religioso capucho antonino, «o qual em uma cadeira que tinha de mão posta, e prevenido, a fizera conduzir para casa de seu irmão, o cónego Bernardo Germano de Almeida».

Informado o cabido da sé desta fuga pela abadessa, foram os membros da Mesa Capitular de parecer que, atendendo ao «sexo, estado e qualidade da pessoa», devia ser novamente recolhida ao convento mas usando «aqueles meios que parecessem mais suaves e decorosos», por outras palavras, «sem estrépito e escândalo». Entretanto D. Maria interpusera um recurso à Coroa contra a «notória violência» da sua reclusão e, abandonando a casa do irmão cónego, estava «morando em casa própria», o que parece ter escandalizado o cabido baiano [19].

Nestes casos de reclusão punitiva das esposas, as autoridades em geral apoiavam as petições dos maridos e estes tinham de arcar com as despesas nos conventos ou nos recolhimentos. Quando não dispunham de meios para o fazer pediam a clausura nos recolhimentos das Misericórdias, como fez na cidade do Rio de Janeiro um alferes que ia partir para o regimento do Rio Grande, no Sul, e não confiava o suficiente na mulher para a deixar fora da reclusão na sua ausência. Especiosa Angélica, assim se chamava a esposa, tentara obter a separação no Tribunal Eclesiástico mas não a conseguira, tendo «decaído», segundo as palavras do intendente geral da Polícia. Ela guardava «pouca sisudeza» e tinha «uma conduta mais alegre» do que era apropriado às mulheres casadas. O marido era um pobre oficial, que só tinha o seu soldo, e que portanto só podia contribuir para o vestuário, devendo a mulher ser sustentada pelas rendas da Misericórdia.

No fim do período colonial aumentaram as tentativas de separação intentadas pelas esposas e, quando não obtinham sentença favorável, tinham de voltar para a companhia dos maridos, que por vezes as puniam com a reclusão. A propósito da petição do alferes o intendente geral da Polícia do Rio de Janeiro teceu algumas considerações acerca das mulheres da então sede da Corte. Escrevia a autoridade: «aqui o mesmo é casar uma mulher que procurar no dia seguinte divorciar-se para viver em libertinagem». Se o divórcio não fosse concedido e a mulher se recusasse a coabitar novamente com o cônjuge, era «uma mulher dama que de mais fica na povoação» [20].

A separação decretada pelo Tribunal Eclesiástico de cada diocese significava a separação dos bens do casal, passando a divorciada a administrar a sua menção. Para evitar que as mulheres intentassem acções de divórcio que

---

[19] AHU, Baía, CA 5158.

[20] ANRJ, Intendência da Polícia, Cód. 323, vol. 3, fól. 61-61v.

diminuiriam o seu capital de giro é que alguns negociantes baianos recorreram a conventos e recolhimentos para que a reclusão as impedisse de contactos com o exterior.

A reclusão era também a solução adoptada para um marido enganado evitar uma querela de adultério nos tribunais civis. O capitão Francisco da Silva Andrade, morador na povoação de Nazaré, termo da vila de Jaguaripe, na Baía, quis colocar em 1793 no recolhimento de S. Raimundo, na cidade, a mulher que cometera adultério com o próprio genro. Não pretendia o capitão recorrer aos meios judiciais contra a adúltera para não tornar «pública a sua infâmia»; preferia «punir a gravidade de semelhante delito» de um modo «menos estrondoso» [21].

De beatas a recolhidas

Dada a política metropolitana de impedir a proliferação de conventos na colónia, a maior parte das capitanias apenas possuía recolhimentos, autorizados pelas autoridades eclesiásticas e onde as recolhidas não faziam votos solenes, podendo sair da instituição a qualquer momento se assim o decidissem.

É preciso contudo mostrar que, na origem destas instituições, se encontram agrupamentos de beatas que por vezes transformavam a própria morada em local de reclusão. Segundo as informações do beneditino D. Domingos Loreto Couto, na freguesia de Ipojuca, na Capitania de Pernambuco, as irmãs Vicência e Helena de Castro «fizeram da própria casa estreita clausura, perseverando a maior parte do dia e noite em contemplação da divindade, pondo-se de joelhos diante um crucifixo com os braços abertos em cruz, rezando repetidos miserere mei Deus» [22].

No Rio de Janeiro, duas irmãs, Jacinta e Francisca, saíram da casa dos pais e em 1744 passaram a viver na chácara da Bica, nos subúrbios da cidade, recolhidas sem qualquer contacto com o exterior. Em 1748 outras beatas se lhes juntaram e, com o apoio do governador em 1751, se mudaram as devotas para uma nova casa no morro de Santa Teresa [23].

No sertão baiano, nas chamadas Minas Novas descobertas em 1728, D. Isabel Maria escreveu ao arcebispo D. José Botelho de Matos em 1754 justificando a transformação da sua casa em local de reclusão. Num texto escrito do próprio punho, o que é raro na sociedade colonial dada a elevada taxa de analfabetismo feminino, conta um pouco da sua história: «A hones-

---

[21] BNRJ, Ms. II-33,19, 28.

[22] Ver Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco (1757), Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1904, Liv. VII, cap. 11, «De 22 donzelas que por falta de conventos em que vivessem em perfeita clausura, fizeram de suas casas recolhimento e clausura».

[23] Leila Mezan ALGRANTI, *ob. cit.*, pp. 19-21.

tidade, cautela e recato com que sempre vivi e meu Jesus me favorece me isentou de públicos rebuliços e, de tenra idade até à de 40 anos com que me acho, nunca vi vilas nem arraiais nem cidades, mas sim na minha casa, sempre com a educação de meus pais no santo temor de Deus, aonde estou com minha irmã, prima e sobrinha, com mais algumas moças, que seus pais mas entregaram para se exercitarem no que não é proibido nem por lei divina nem humana.» [24] Ou seja, ela apresenta ao arcebispo a sua casa como um domicílio familiar onde tinha albergado algumas moças a pedido dos pais destas, e não como tendo fundado um recolhimento no sentido próprio do termo.

Não recebera dotes pelas moças. Apenas alguns pais tinham cedido uns escravos «para plantarem e servirem a suas filhas», uma vez que as posses de D. Isabel não permitiriam alojá-las de outro modo, pois os bens da fortuna com que tinha sido criada não tinham perdurado. Num outro trecho da carta escrevia viver de esmolas e provir das Minas Gerais o maior socorro, «porque estas em que me acho só têm abundância de enredos e misérias».

E esclarecia que não recebera licença nem para recolhimento nem para convento mas que as autoridades eclesiásticas não podiam impedir que a sua casa fosse transformada num local de oração. O seu propósito era sério e devia ser levado avante: não esfriaria no caminho principiado «porque as máquinas do demónio, nosso inimigo antigo, são como nuvens, depressa se armam, de repente se desfazem».

Passa em seguida à descrição do local de recolhimento: «Acho-me longe da vila mais de 3 léguas, junto ao rio chamado Araçuaí.» Apesar de térrea, a sua casa era grande: «tenho um altar portátil bem paramentado, no qual me dizem missa e me administram os sacramentos nesta parte, domingos e dias santos». Ali concorria muita gente «pelo longe da vila» mas ela ouvia missa atrás de uma «gelosia».

Rebate em seguida a acusação feita ao arcebispo de que as devotas usavam o hábito das religiosas de Santa Ana: «Se a V. Ex.ª disseram estavam como freiras, se o trazer uma túnica de estamenha constitui o ser religiosa, pouco custa o estado e parece-me que não é o hábito que faz o monge.» E aludia às beatas que também usavam essas roupas: «Muitas, pela que dizem, andam pelas minas e cidades nos mesmos trajes de freiras, pedindo como elas para o serem e não se lhe impede, pelo que infiro não ser o caso de crime.»

O seu quotidiano incluía oração mental pela manhã, lição de vida à noite. O confessar-se e o comungar amiúde só dependia da disponibilidade dos párocos da região, que na sua versão se dedicavam mais à politicagem local e à cobrança de créditos do que em cuidar dos pobres fregueses. O seu dia a dia era também ocupado com actividades domésticas: «Fio, faço renda, coso e cozinho por não querer admitir uma escrava de portas adentro donde

---

[24] AHU, Baía, CA1193-1197.

têm nascido tantas ruínas.» Alusão directa de D. Isabel Maria aos conventos superpovoados de escravas na Baía de então.

Já no fim da sua missiva ao arcebispo, esta filha de um sertanista descobridor de ouro justificava mais uma vez a opção que fizera de recolher as moças em sua casa, junto com sua irmã, D. Quitéria: «Não hei-de despedir de mim quem me busca para viver com honra, fugindo das garras do demónio, mas antes tomara remediar a todas que há no universo.»

Os recolhimentos e sua institucionalização

Quando a reclusão não era resultado do desejo de vida em comum por parte de devotas que elegiam o domicílio de uma delas como local de vida reclusa, dependia de uma autorização da máxima autoridade eclesiástica da capitania e em última instância da Coroa. Muito raramente estes recolhimentos passavam a convento e nem todas as propostas de fundação foram aceites.

O recolhimentos do Sagrado Coração de Jesus da Soledade na Baía foi criado em 1730 pelo jesuíta Gabriel Malagrida e nesse ano entraram 17 recolhidas, cuja manutenção dependia dos dotes pagos, entre 550$000 réis e 640$000 réis, valor aumentado na década seguinte para 4000 cruzados, ou seja, 1600$000 réis. Quem não podia pagar o dote em dinheiro entregava fazendas e escravos. Só três jovens ali entraram sem dote «por esmola» do padre Malagrida e uma por ordem do conde das Galveias.

Quando em 1752, às vésperas de passar a convento, se fez a lista das recolhidas, estas eram 37, havendo ainda uma «irmã doméstica», parda casada com o ermitão do recolhimento. Esta figura do ermitão, que também surge por exemplo no recolhimento das Macaúbas em Minas Gerais, assegurava a cobrança de esmolas pelo sertão, garantindo assim a sobrevivência da instituição. Nessa lista surgem ainda 12 escravas da comunidade [25].

Data de 1761 o «Diretório em forma de Regra e de Estatutos por que se hão de governar as convertidas e mais recolhidas» do recolhimento de S. Raimundo Nonato e de Santa Maria Madalena, construído no bairro das Mercês, «extra-muros» da cidade da Baía, graças ao legado do sargento-mor Raimundo Maciel Soares, morto em 1759 [26].

Por «convertida» se entendia qualquer moça que, «havendo declinado do caminho da honestidade», procurasse «afastar-se da torpeza da culpa e entregar-se toda ao serviço de Deus», como se lê no Cap. 1, §1, do Directório. Mas este recolhimento não se destinava apenas às arrependidas da má vida. Também podia ser ali recolhida «a mulher moça donzela e honesta, a qual, antevendo na sua pobreza e desamparo o eminente perigo de sua perdição»,

---

[25] AHU, Baía, CA 500.

[26] AHU, Baía, CA 5240-5241.

procurasse «acautelar sua ruína no asilo do recolhimento» (Cap. 1, §2). Estavam nesta situação as órfãs pobres.

Este recolhimento tinha de rendimento anual, «das casas, foros de terras e dinheiro a juros», 1595$700 réis e ali viviam em 1761, além das três «mulheres brancas e honradas» (regente, porteira e «mestre de espírito»), 12 convertidas e 5 supra-numerárias e esse número mantinha-se em 1775. O trabalho manual, sobretudo costuras, ocupava a maior parte do tempo das recolhidas, que passavam diariamente na «casa do labor» duas horas e meia de manhã e três horas à tarde, segundo o Directório. Embora houvesse escravas de fora e de dentro, as convertidas eram obrigadas a lavar a louça depois das refeições e a varrer e arrumar as suas celas.

Tentativas de fundar recolhimentos no Brasil colonial foram abortadas pela prudência financeira dos bispos, sempre ouvidos pela Coroa acerca da criação de tais estabelecimentos. Vejamos um exemplo. A 7 de Abril de 1756 foi pedido ao arcebispo da Baía um parecer sobre a petição de D. Maritana Francisca das Chagas. Cabia em seguida ao prelado recolher informações sobre os fundos já existentes e também quanto às «esmolas» que seriam arrecadadas para tal fim.

D. Maritana alegava ter tido um legado de 100$000 «para ajuda da fundação de um recolhimento que se pretende fazer com o título de Nossa Senhora do Carmo», segundo estabelecia a verba testamentária de Mariana Ferreira. Mas o testamenteiro desta, depois de vendidas umas casas por um valor inferior ao que se supunha, só dispunha de 50$000 réis para tal fim [27].

Em Setembro de 1757, D. Maritana ainda não conseguia reunir todos os papéis de «obrigação» de esmola das pessoas que os tinham prometido. Quanto a ela própria, que entraria com 5000 cruzados (mais ou menos 2000$000 rs), o seu dinheiro estava nas mãos de um primo que se encontrava ausente nas suas fazendas no sertão e ela pedia que lhe fosse concedido mais tempo para a arrecadação desse dinheiro, ao mesmo tempo que fazia a lista das suas 14 «companheiras» neste empreendimento [28].

Mas o padre encarregado da averiguação dos fundos já em Outubro prestava contas ao arcebispo das suas indagações. Em primeiro lugar procurara saber se a irmandade de Nossa Senhora da Saúde tinha doado uma capela para a fundação de recolhimento, como D. Maritana alegara na sua petição ao rei, mas a promessa fora feita «in voce, sem clareza alguma» pelo procurador da administradora da capela, o qual pretendia colocar as suas filhas no recolhimento. Essa administradora entretanto falecera e a irmandade, conforme a decisão do rei, estava disposta a dar uma porção de terra contí-gua à capela para que ali fizessem a sua casa, podendo as recolhidas usar a capela para a missa, a confissão e a comunhão.

---

[27] AHU, Baía, CA 2924.

[28] AHU, Baía, CA 2926-2928.

Restava saber que cabedal havia para as obras e se as companheiras contribuiriam com 400$000 réis para elas, além dos 4000 cruzados para sua sustentação no recolhimento. Ora as aspirantes a recolhidas só se comprometiam com 200$000 réis para obras e 800$000 réis para alimentos. Só um homem pardo estava disposto a entregar 2000 cruzados para a construção e 8000 cruzados para sustento de uma filha e uma sobrinha. Nenhuma das companheiras fizera qualquer «escritura de obrigação» e havia dúvidas quanto aos seus verdadeiros cabedais [29].

Com um apoio financeiro tão precário, o parecer do arcebispo só podia ser desfavorável. Maritana (sem dona no texto do prelado) estava recolhida no convento de Nossa Senhora das Mercês «por irmã doméstica» e ali devia permanecer. Para conseguir a sua salvação, como ela alegava, o «mais seguro caminho» era obedecer do que mandar, «contanto que pelo tempo adiante sirva aquela comunidade melhor do que o tem feito até aqui» [30]. Por outras palavras, a irmã doméstica das Mercês fora demasiado ambiciosa nos seus propósitos de fundar um recolhimento.

Reclusão e educação feminina

O facto de existirem educandas nos conventos brasileiros não significa que efectivamente as meninas ali recebessem qualquer forma de instrução. Elas aí se encontravam desde tenra idade a fim de garantirem o seu lugar, ou pelo menos tentarem mais facilmente alcançar uma vaga de véu branco e depois de véu negro. Geralmente aprendiam música antes da entrada em reclusão para mais necessárias se tornarem no coro e nas festividades religiosas [31]. Quanto a saberem ler, escrever e contar, não possuímos dados sobre a alfabetização anterior à entrada em reclusão. Podemos apenas afirmar que, em 51 inventários dos pertences das freiras do Desterro, só 21 possuíam livros espirituais [32].

O objectivo principal do recolhimento da Soledade, fundado pelo padre Malagrida, ao pretender passar a convento era precisamente a instrução das jovens, mas o arcebispo em 1751 duvidava da viabilidade desse propósito. «Não cabe nem tem lugar nesta terra», afirmava peremptoriamente, pois o «mulherio» vivia em tal reclusão doméstica que dificilmente os pais consentiriam que as meninas saíssem de casa para ir ao convento das ursulinas da Soledade receber sua instrução. Tal ausência de discípulas verificara-se já no convento das ursulinas das Mercês, «pois achando-se erecto há 10 anos e

---

[29] AHU, Baía, CA 2925.
[30] AHU, Baía, CA 2920.
[31] AHU, Baía, Caixa 177, doc. 35.
[32] Ver Anna Amélia Vieira NASCIMENTO, *ob. cit.*, pp. 227-228.

com bastantes religiosas, ainda se não deu princípio a este ensino por não haver quem o procure» [33].

E argumentava o arcebispo (que era contrário à passagem do recolhimento da Soledade a convento): se esta era a situação no convento das Mercês, situado praticamente dentro da cidade, com mais razão ainda faltariam alunas ao da Soledade, distante um bom quarto de légua do centro urbano e ao qual se tinha acesso por um caminho «ermo e despovoado». Embora na região morassem já pessoas, os moradores eram tão poucos que, mesmo que quisessem, não tinham «famílias que mandar às classes».

A regente do recolhimento, pelo seu lado, insistia junto do rei para que fosse adoptada no futuro convento a regra das ursulinas, pois no Brasil «a ignorância está mais apoderada da mocidade feminina», como as próprias recolhidas tinham experimentado em casa de seus pais. Se nas Mercês o ensino não tinha ido avante era porque não havia as instalações necessárias, o que não ocorria na Soledade [34].

Só o bispo de Pernambuco, o ilustrado D. José Joaquim de Azeredo Coutinho, se preocupou, nos *Estatutos do Recolhimento de Nossa Senhora da Glória*, com a educação e mesmo a instrução das meninas. O seu plano de estudos, de 1798, adequava-se às funções que as mulheres então assumiam na sociedade: as moças do recolhimento limitar-se-iam a aprender a ler, escrever e contar, além de coserem e bordarem, pois esse aprendizado bastaria para o governo de suas casas [35].

Os Estatutos do recolhimento de Santa Teresa na cidade de S. Paulo pelo contrário pressupunham que as donzelas aí recolhidas soubessem ler e escrever [36]. Já no séc. XIX, o administrador da capela de Nossa Senhora das Neves da vila de Santos pretendeu aí edificar «um seminário de educação de meninas donzelas», mas o parecer da Câmara em 1819 mostrou-se contrário ao projecto pois o local escolhido era distante da vila e ermo, «mais próprio para residência de anacoretas e infelizes degredados da sociedade do que para meninas donzelas se educarem separadas das casas de seus pais» [37].

---

[33] AHU, Baía, CA 128.

[34] AHU, Baía, CA 130.

[35] D. José Joaquim de Azeredo COUTINHO, *Estatutos do recolhimento de Nossa Senhora da Glória*, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1798.

[36] Arquivo da Cúria Metropolitana de S. Paulo, 2-4-8, «Estatuto para o recolhimento de Santa Teresa de Jesus, Maria, José, desta cidade, 1748».

[37] *Documentos interessantes para a história e costumes de S. Paulo*, Arquivo do Estado de S. Paulo, vol. 60, p. 202.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 221-232

PRIMEIROS CONFRONTOS ENTRE PORTUGAL E BRASIL: O DIÁRIO DE NAVEGAÇÃO DE PERO LOPES DE SOUSA (1530-1532)

por

MARIA CECÍLIA GUIRADO *

> «Aqui neste porto de São Vicente varámos ũa nao em terra; a todos nos pareceo tão bem esta terra que o capitão Irmão deteminou de a povoar e deu a todolos homens terras pera fazerem fazendas e fez ũa vila na ilha de São Vicente e outra nove légoas dentro polo sartão a borda dum rio que se chama Piratininga e repartio a gente nestas duas vilas, e fez nelas oficiaes e pôs tudo em boa obra de justiça de que a gente toda tomou muita consolação com verem povoar vilas, e ter leis e sacrefícios, e celebrar matrimónios, e viverem em comunicação das artes, e ser cada um senhor do seu, e vestir as enjúrias particulares, e ter todolos outros bens da vida sigura e conversável.» (22/12/1531, *Ms*. 27r).

1. Da viagem ao texto

Considerada por vários historiadores como o início da colonização do Brasil, a armada de Martim Afonso de Sousa parte de Belém, no dia 3 de Dezembro de 1530, composta por dois navios, duas caravelas e um galeão, levando um contingente, aproximado, de quinhentos homens.

Ao irmão do capitão-mor, Pero Lopes de Sousa, é dada a incumbência de redigir os factos principais daquela viagem exploratória que duraria dois anos. Pero Lopes, um jovem navegador, parecia dominar mais o leme do que a língua. Não tão famoso quanto o irmão Martim, Pero Lopes, na sua mocidade, estudou navegação na Universidade, em Lisboa. Posteriormente, ter-se-ia alistado nas armadas de guarda-costas, que percorriam as costas dos Açores e da Madeira e a costa setentrional da África. Foi com a experiência na guarda costeira que o jovem Pero Lopes adquirira a prática de seu ofício, lutando contra navios corsários.

---

* Jornalista e crítica literária do *Jornal da Tarde*, São Paulo, e doutora em Estudos Portugueses pela Universidade Nova de Lisboa.

Daí a narração do *Diário*, apesar de a «secura» da linguagem própria de homem do mar tender ao essencial, não se importando com requintes estilísticos, mas carregada de força expressiva (Avella, 1979: 132). Sua observação, de modo geral, é mais direcionada para os assuntos da navegação (talvez para que o seu *Diário* pudesse ser de alguma utilidade para as próximas viagens portuguesas). Preocupa-se, sobretudo, o autor-capitão em cumprir as metas da expedição, estabelecidas por D. João III.

Não bastassem as rasuras e as emendas, há lacunas tão grandes no *Diário*, principalmente quando o autor está relatando os conflitos com os franceses, que o leitor menos avisado pode inferir que as metas da viagem se limitam apenas ao reconhecimento da costa brasileira e às tentativas de buscar metais preciosos no Rio da Prata. Porém, ao rever outros documentos coevos publicados por Jordão de Freitas (1924) e por Eugênio de Castro (1940), pode-se entender que a missão desta armada era de natureza diversa. A princípio a tarefa de exploração e colonização corresponde a uma estratégia clara de negar o uso do Atlântico Sul aos franceses e de se antecipar aos espanhóis na ocupação de territórios que, pela demarcação do Tratado de Tordesilhas, pertenciam a Portugal. Resumidamente, as metas da armada eram as seguintes:

1 – Explorar a costa de todo o litoral brasileiro desde o Maranhão (o Marañon, considerado como Mar Dulce pelos espanhóis) até o Rio de Santa Maria (Rio de La Plata) e tentar adentrar no interior do continente pelo sertão;

2 – Expulsar definitivamente os corsários franceses da «costa do pau-brasil», que então se localizava entre os rios Paraíba e São Francisco, restabelecendo o monopólio exclusivo da coroa portuguesa sobre o comércio da madeira;

3 – Apoderar-se de uma extensão de costa considerada rica em ouro e prata, entre o Cabo de São Vicente até o Rio da Prata;

4 – Instalar aglomerados humanos nos locais mais favorecidos para alcançar as minas do Paraguai e do Peru partindo do litoral brasileiro e, por fim;

5 – Criar as bases para uma colonização estável e organizada que pudesse garantir o domínio das costas sobre os selvagens, na tentativa de facilitar a defesa da zona de exploração do «pau-brasil» e do «ouro» e conseqüente engrandecimento do patrimônio da coroa lusitana.

É possível supor que os objetivos da viagem funcionem, *grosso modo*, como direcionamentos da escritura, quase como uma pauta jornalística. Neste caso, a pauta do rei direciona o propósito do relato à exploração e reconhecimento do litoral; à expulsão dos franceses (desde 1501 no Brasil)

estabelecidos na feitoria de Pernambuco, que controlavam o comércio do pau-brasil; à tomada de posse do ouro e da prata e à criação das bases para a efetivação da colônia. De maneira que o texto – retirados os excessos da linguagem de marinharia – resulta numa espécie de reportagem pré-comprometida quanto ao enfoque de acesso à realidade.

Nota-se, através do *Diário*, que o repórter-navegador segue, mais ou menos, as prioridades da viagem. Como na lista de D. João III não se encontra qualquer indício de interesse pelo *modus vivendi* do índio brasileiro, estes trechos brotam do texto, às vezes desconectados no tempo e no espaço, e acabam por constituir uma leitura fragmentada da realidade, que não serve como quadro referencial antropológico daquele período. Motivo suficiente para que o texto tenha sido classificado como diário de bordo?

> «O texto é fundamentalmente um diário de bordo, mas há nele enxertos com notícias de ataques de navios franceses, que procuravam estabelecer-se no Brasil, ou de surtidas mais ou menos profundas em terras. Acções que, afinal, começaram a assegurar a ocupação daquele vasto território pelos portugueses.» (Albuquerque, 1991: 8.)

De facto, como já havia analisado o Visconde de Santarém, a partir da primeira publicação do *Diário* (por Adolfo Varnhagen, em 1839) alguns erros sobre a geografia e a hidrografia foram reparados na cartografia brasileira, principalmente as informações que dizem respeito ao Rio da Prata. Observa este autor, com propriedade, que Pero Lopes não toma notas astronômicas (Santarem, 1840: 31-34). Neste sentido o documento falha também como diário de bordo.

Como todo registro, o *Diário* representa uma imagem subjetiva, filtrada por uma mente quinhentista, com recortes efetuados nos moldes perceptivos sob os quais esta mente está apta a perceber. O texto não deixa transparecer qualquer imagem alusiva ao Paraíso Terrestre (preconizado por Pierre D'Ailly no *Imago Mundi* que deveria estar situado numa região temperada para lá do Equador, idéia que chegou a ser perseguida por Colombo), nem tampouco alude aos textos dos *mirabilia*, característicos do Renascimento.

Talvez os homens do mar desta época não acreditassem mais nas civilizações indígenas como descendentes diretos de Adão e da inocência original. É certo, todavia, que os portugueses já tinham algumas informações sobre os índios que habitavam a costa do Brasil, advindas das primeiras viagens exploratórias. Portanto, a fase de fascinação perante o novo já havia sido despida de sua aura de deslumbramento.

Por várias vezes, o *Diário* dá indicações de conhecimento da costa brasileira. Estando próximo da Ilha de Fernando de Noronha, assegura: «Assi que nesta paragem a pilotagem é incerta per experiencia verdadeira» (24/1/1531, *Ms*. 5r). Ou, o que o autor chama de «experiência verdadeira» era resultante da prática de navegação de outro piloto embarcado? Uma hipótese a mais. Poderia ter sido o *Diário* escrito a duas mãos? Varnhagen sugeriu que o

diário levado a bordo por Pero Lopes estava submetido também à escrita de Pero de Goes, seu companheiro inseparável (1861: 5). Não seria totalmente absurdo pensar que Goes tivesse escrito alguns trechos do *Diário*, principalmente aqueles que ultrapassam as singraduras do mar.

Interessa, pois, averiguar o embate entre duas realidades civilizacionais totalmente opostas, embora o autor não admita textualmente o choque causado pelos costumes «bárbaros» das tribos encontradas.

> «Os recém-chegados eram gente prática, experimentada, sofrida, ciente de suas culpas oriundas do pecado de Adão, pré-dispostos à virtude, com clara noção dos horrores do pecado e da perdição eterna. Os índios nada sabiam disso. Eram, a seu modo, inocentes, confiantes, sem qualquer concepção vicária, mas com claro sentimento de honra, glória e generosidade, e capacitados, como gente alguma jamais o foi, para a convivência solidária.» (Ribeiro, 1995: 45.)

Veja-se como ele retrata pela primeira vez a terra e os índios:

> «A terra é toda chã, chea d'arboredo. Como nos achegamos mais a terra se nos fez o vento sueste. E ao meo dia surgimos em fundo de 11 braças ũa légoa de terra. Como estive surto lancei o batel fora. Por nenhum dos outros navios trazer batel que os havia deixado no cabo de Sant'Agostinho. Este dia vieram de terra a nado às naos índios a perguntar-nos se queríamos brasil.» (3/2/1531, *Ms*. 6r.)

Durante o processo de criação de qualquer tipo de reportagem, na mente interpretadora instaura-se a necessidade de transformar a realidade em escritura. Este processo depende, é óbvio, do quadro de referências ou repertório com o qual esta mente está aparelhada para perceber e traduzir o mundo. Note-se, mesmo que superficialmente, o *background* de Pero Lopes: navegador, jovem (seguramente com menos de 30 anos de idade), católico, irmão do capitão da armada, fidalgo da corte e pouco inclinado às letras. Diante desse quadro, a navegação e os combates são as prioridades do capitão-relator.

2. Da narração dos combates

Em primeiríssimo plano está sempre o combate. O combate com o mar (o pânico causado pelas tormentas, o fantasma do naufrágio):

> «Eu fiquei com os outros navios surto. E ao meo dia tomei o sol em seis graos e um terço. Em se pondo o sol me fiz à vela; e em levando a amarra me desandou o cabrestante. E me ferio dous homens e tornei a virar com muita força e arrebentei o cabre e me fiz à vela. E mandei a Beltesar Gonçalvez que levasse o farol por quanto eu não tinha piloto, e fomos no bordo do mar até o quarto da modorra rendido e tornei a virar no bordo da terra.» (4/2/1531, *Ms*. 6v.)

O combate com os corsários franceses, o reconhecimento do litoral e o patrulhamento incansável da costa brasileira pelos irmãos expedicionários, ocupa grande parte dos fólios. A caminho do Brasil, nas ilhas de Cabo Verde, colocam em prática as ordens do rei:

> «Aqui achámos ũa nao de 200 tonéis e ũa chalupa de castelhanos e em chegando nos disseram como iam ao rio de Maranhão e o capitão Irmão lhe mandou requerer que eles não fossem ao dito rio por quanto era d'el Rei Nosso Senhor e dentro da sua demarcação.» (28/12/1530, *Ms*. 3v.)

Este e outros seguimentos podem ser percebidos como trechos de reportagem, da narração *in locu*. Próximo ao cabo de Sant'Agostinho lutam contra os corsários franceses:

> «(…) E desd'as sete horas do dia até o sol posto que rendemos a nao, pelejámos sempre. A nao me deu dentro na caravela 32 tiros, quebrou-me muitos aparelhos e rompeu-me as velas todas. Estando assi com a nao tomada chegou o capitão Irmão com os outros navios, logo abalroei com a nao e entrei dentro. E o capitão Irmão abalroou com o seu navio e os mais dos franceses se passaram ao navio. A nao vinha carregada de brasil, trazia muita artelheria e outra muita munição de guerra. Por lhes faltar pólvora se deram. Na nao não demos mais que ũa bombardada com um pedreiro ao lume d'água. Com a artelheria meúda lhe ferimos 6 homens. Na caravela me não mataram nem feriram nenhum homem. De que dei muitas graças ao senhor deus.» (2/2/1531, *Ms*. 6r.)

O autor não se propõe a investigar uma verdade objetiva, contenta-se em registrar, segundo seu repertório, os fatos que lhe chamam a atenção por afinidades ou diferenças, utilizando com uma certa freqüência o método indutivo de raciocínio. Só fala dos costumes indígenas quando os interpreta como fenômenos altamente carregados de novidade; nestes casos abandona a escritura diarística tradicional (ou seriam estas anotações do punho de um outro escrivão?). Após uma batalha entre duas tribos, aparecem cenas de canibalismo na Bahia de Todos os Santos:

> «E pelejaram desd'o meo dia até o sol posto, as 50 almadias da banda de que estávamos surtos foram vencedores. E trouxeram muitos dos outros captivos e os matavam com grandes cerimónias presos percordas. E dipois de mortos os assavam e comiam, não têm nenhum modo de física. Como se acham mal não comem e põem-se ao fumo e assi polo conseguinte os que são feridos.» (13/3/1531, *Ms*. 8r.)

O relator parece interessar-se apenas por aquilo que *é* operatório, ou seja, desenvolve um raciocínio indutivo, não arriscando sugerir como algo *pode ser* (abdução) nem deduz a partir dos dados colhidos. Para além da observação de que os índios «não têm nenhum modo de física», que parece significar a ausência de comportamento natural, o texto prossegue, abordando outro tema, sem qualquer julgamento perceptivo sobre o ritual antro-

pofágico. Pero Lopes não explora o pormenor, não faz análise detalhada deste ou de outros factos. As interpretações quinhentistas sobre o canibalismo dos índios brasileiros seriam exploradas mais tarde nas publicações de André Thevet (*Singularidades da França Antártica*, 1557), de Pero de Magalhães de Gândavo (*História da Província Santa Cruz*, 1576), e de Jean de Léry (*Viagem à Terra do Brasil*, 1578).

Depois da fortuna (mau tempo, acidentes a que estão sujeitos o navio e a carga) passada no rio dos Beguais, Pero Lopes conta que passaram o dia comendo ervas cozidas, até que encontraram um

> «campo com muitos paus tanchados e reides que me pareceo à primeira que era armadilha pera caçar veados. E dispois vi muitas covas fuscas que estavam dentro do dito cerco das reides, então vi que eram sepulturas dos que morriam e tudo quanto tinha lhe punha sobre a cova (…)» (26/12/1531, *Ms*. 24r).

O capitão Pero Lopes teve um impulso para mandar abrir as covas, mas recuou por *medo que acudisse gente da terra*. Porém,

> «por não podêremos achar outra lenha mandei tirar todolos paos das sepulturas; mandei-os trazer pera fazêremos fogo pera se fazer de comer com dous veados que matáramos de que a gente tomou muita consolação» (26/12/1531, *Ms*. 23v).

Ao contrário da experiência portuguesa no Oriente, os túmulos indígenas não ofereciam riquezas para o saque. O discurso, quase sempre, mostra-se isento de juízos valorativos. É como se os índios apenas fizessem parte da paisagem, não chegando a interessar ao navegador aquele povo que andava sem vestes.

Percebe-se que a nudez, aos olhos dos europeus, destituía os índios de qualquer propriedade cultural (caracterizada pela ausência de costumes, ritos, religião), «o que não deixa de ter sua lógica, visto que (…) os seres humanos vestem-se como conseqüência da sua expulsão do paraíso, o que se encontra na origem da sua identidade cultural» (Todorov, 1990: 48).

Daí compreende-se melhor o facto de Pero Lopes falar *sobre* os índios mas não *com* os índios. Sem questionar causas, o autor registra:

> «E da mesma terra acudiram muita gente e punham-se de longe sem quererem chegar, até dous homens dos nossos foram a eles e logo chegaram e abraçaram a todos com grandes choros e cantigas mui tristes; e como se despediram deles fizeram seu caminho pola praia (…)» (25/10/1531, *Ms*. 15r.)

Parece tratar-se de um ritual de saudação, mas o autor não está preocupado em definir os sentimentos do *outro*, apenas constrói sua narrativa enquanto tradução imitativa da empiria visual. Como diz Barreto, «A maioria

das obras chamadas de "literatura de viagens" utiliza a escrita como simples meio de fixar e pintar o real enquanto representação verbal ou "imitação" que visa dar a verdadeira realidade» (1983: 56). Este processo mimético, despido de interpretações, pode ser comparado ao da máquina de fotografar, que apenas registra as coisas no seu realismo sensível, fazendo com que a reportagem resulte num álbum fotográfico que se lê sem qualquer fio narrativo.

3. A Percepção do *outro*

Na ausência de palavras de um mesmo código lingüístico trocam objetos para estabelecer contatos. Próximo ao cabo de Santa Maria, Pero Lopes encontra um lugar aprazível habitado por índios que «traziam arcos e frechas e azagaias de pao tostado e eles com muitos penachos todos pintados de mil cores; e chegaram logo sem mostrarem que haviam medo senão com muito prazer abraçando-nos a todos». No final do encontro há a troca de presentes:

> «(...) e deram-nos muito pescado e eu mandei-lhes dar muitas cascavéis e cristalinas e contas. Ficaram tão contentes e amostravam tamanho prazer que pareciam que queriam sair fora de seu siso e assi me despedi deles» (25/11/1531, *Ms*. 17r).

Após estabelecido o contato, é preciso aprender a língua do *outro* para colher informações e posteriormente dominá-lo culturalmente, ou semioticamente falando, abranger o *outro* em todos os seus campos de representações sígnicas (nos níveis icônicos, indiciais e simbólicos). O conhecimento da fala do *outro* servirá como instrumento de dominação, porque:

> «A linguagem só existe em função do "outro", não só porque se fala sempre com alguém, mas também na medida em que ela permite evocar um terceiro ausente; ao contrário dos animais, os homens conhecem a citação. Porém a própria existência desse "outro" mede-se pelo lugar que lhe reserva o sistema simbólico: é diferente, para citarmos apenas um exemplo eficaz, e agora familiar, antes e depois da invenção da escrita (no sentido estrito). De modo que toda a investigação sobre a alteridade é necessariamente semiótica; e reciprocamente, a semiótica não pode ser pensada fora da relação com o "outro".» (Todorov 1990: 193.)

O diálogo com o *outro* será desenvolvido através dos intérpretes (*línguas*), cujo interesse primordial baseia-se na busca de ouro e prata. Esses *línguas* funcionam como instrumento de investigação, no sentido estritamente exploratório, pois já se encontram na relação com o *outro* para dominá-lo:

> «Este bacharel havia 30 anos que estava degradado nesta terra e o Francisco de Chaves era mui grande língua desta terra. Pola enformação que dela deu ao capitão Irmão mandou a Pero Lobo com oitenta homens que fossem descobrir pola terra dentro, porque o dito Francisco de Chaves se obrigava que em dez meses tornara ao dito porto com quatrocentos escravos carregados de prata e ouro.» (17/08/1531, *Ms.* 12r.)

No esteiro dos Carandins, a tripulação ouviu «grandes brados» à margem do rio e dirigiu-se ao local:

> «(…) e saío a nós um homem à borda do rio cuberto com peles com arco e frechas na mão e falou-nos duas ou três palavras guaranis e entenderam-as os línguas que levava. Tornaram-lhe a falar na mesma língua, não entendeo senão disse-nos que era beguoaa chanaa, e que se chama yanhandu (…)» (13/12/1531, *Ms.* 20v).

O autor do *Diário* desconhecia a diversidade das línguas indígenas do Brasil: «A fala sua não entendíamos nem era como a do Brasil, falavam do papo como mouros» (25/11/1531, *Ms*. 17r). Conforme esclarece Todorov:

> «A primeira reação espontânea face ao estrangeiro, é imaginá-lo inferior porque é diferente de nós: nem sequer é homem, ou se é, trata-se de um bárbaro inferior, se não fala a nossa língua é porque não fala nenhuma, não sabe falar (…)» (1990: 96.)

Ou ainda, pelo sistema das semelhanças, próprio dos relatos quinhentistas, compara o *outro* com *outros* mais próximos geograficamente e já seus familiares, ou seja, os muçulmanos. Dentro das formas de similitude, estudadas por Foucault, a comparação entre os índios e os mouros pode enquadrar-se segundo a *convenientia*, onde «na vasta sintaxe do mundo, os seres diferentes ajustam-se uns aos outros; a planta comunica com o animal, a terra com o mar, o homem com tudo que o rodeia» (1968: 35).

O autor relata *sobre* os índios, mas em nenhum momento faz conjeturas sobre as possibilidades de cristianização daquela gente, como preconizara Caminha. É provável que por este tempo a coroa portuguesa já sondasse a possibilidade de escravização indígena, a exemplo do que faziam os franceses. «E o capitão mandou chamar a gente da caravela e mandou soltar o piloto que o capitão trazia preso. E mandou despejar a caravela dos escravos e lançá-los em terra» (26/3/1531, *Ms*. 9r).

Num outro momento o narrador declara saber da existência de um chefe (provavelmente Diogo Álvares, o Caramuru). Teria este «rei» escravos indígenas nas suas terras?

> «(…) e foram até darem com um grande Rei Senhor de todos aqueles campos e lhes fez muita honra e veo com eles até as entregar ao capitão Irmão e lhe trouxe muito cristal e deu novas como no rio de Paraguai havia muito ouro e prata. O capitão lhe fez muita honra e lhe deu muitas dádivas e o mandou tornar pera suas terras.» (30/4/1531, *Ms.* 10v e 11r.)

Dentro da tipologia da alteridade, estabelecida por Todorov (1990: 227), têm-se no primeiro plano (axiológico) um juízo de valor: o *outro* é bom ou mau, igual ou inferior; no segundo plano (praxiológico) a ação de aproximação ou de afastamento: ou assume-se os valores do outro, através da identificação das afinidades, ou se impõe a própria imagem. E entre a submissão ao *outro* e a submissão do *outro* existe um terceiro termo que é a neutralidade ou a indiferença. No terceiro plano (epistêmico) está o conhecer ou ignorar a identidade do *outro*.

Existem, porém, relações e afinidades entre estes três planos. Pode-se falar até de uma tênue interdependência entre eles, ou ainda uma gradação de estados de conhecimentos menores ou mais elevados. Em maior ou menor grau encontram-se no *Diário* os três planos tipológicos de Todorov, com maior tendência para o praxiológico.

Se, do ponto de vista da criação do texto, a trajetória do olhar, do perceber e do compreender determina o resultado retórico, do ponto de vista do explorador as etapas de violações éticas e estéticas determinam o arrasamento cultural dos povos explorados. Noutras palavras, Todorov (1990: 219) resume a tríade do conquistador em relação ao conquistado em: compreender / tomar / destruir e garante que esta corresponde a uma outra, em ordem inversa, que seria: esclavagismo / colonialismo / comunicação.

De maneira geral, na literatura de viagens quinhentistas portuguesas, os autóctones são considerados inferiores. São os portugueses que decidem as regras do jogo. Os índios brasileiros, aos olhos dos brancos, têm uma natureza submissa, praticam o canibalismo, sacrificam seres humanos, ignoram qualquer forma de religiosidade e falam uma língua ininteligível. Para o português renascentista, cuja mentalidade era ainda muito baseada no imaginário medieval, os índios brasileiros eram bárbaros: «desconhecidos, estrangeiros cuja língua e costumes ignoro, tão estranhos que chego a hesitar em admitir que pertencemos à mesma espécie» (Todorov, 1990: 11).

Para Ferreira da Silva, a escritura de Pero Lopes permite:

> «concluir que existia ainda, da parte dos portugueses, por essa altura e nessa região do globo, seja por imposição superior ou por convicção íntima e prática generalizada, um certo respeito pela identidade cultural do outro e uma declarada intenção de não interferência e intervenção nas questões internas dos povos autóctones» (1994:156).

Não se pode falar em diálogo de culturas, pois não há nível de igualdade civilizacional para que o processo dialético exigido se realize. Há, sim, um enfrentamento de culturas, onde prevalece o desejo de poder e de riquezas dos portugueses, que forçam a primeira ação colonizadora. O lusitano fará, pouco tempo depois, com que o *outro* – ou o que sobrou do *outro* completamente aculturado –, se transforme num outro *eu*. Porque ao conviver com as civilizações indígenas o português passará a assimilar o que interessa dessa cultura, pela necessidade de sobrevivência nos trópicos, de maneira que o

eu absorve alguma coisa do *outro*, mas do *outro* que sofre mutações e já está transculturado.

A relação de conflito implícita ao texto representa também o momento segundo da relação entre os portugueses e os futuros brasileiros. Caminha, em seu alumbramento, não teve tempo de sair do estágio contemplativo, quase adâmico. O *Diário* aponta, por sua vez, o início da violação, da destruição e da substituição das culturas indígenas por uma outra raça de gente que – metamorfoseando-se em *outros* – levaria séculos para se formar. Mutações contínuas perpassaram 500 anos.

Não obstante, o explorador do século XVI transporta consigo o conquistador e o colonizador. Pero Lopes era um desses homens, um expedicionário, um aventureiro. O *Diário* que ele escreveu, ou o que restou da reportagem expedicionária, deve ser analisado mediante toda a intertextualidade na qual está inserida. O presente trabalho não dá conta de explorar todas as possíveis interpretações que o texto ainda exige. Novas linhas investigativas poderão surgir…

De qualquer modo, no *Diário* pode-se notar que os contatos com os espanhóis foram amistosos. Também demonstra Pero Lopes que os navegadores não chegaram a interferir nas questões internas entre os índios, mas não se pode dizer que os seus hábitos tivessem sido totalmente respeitados, tendo em consideração a passagem em que Pero Lopes ordena a destruição de um cemitério indígena pela necessidade de madeira para cozer alimentos.

Quanto aos franceses, foi-lhes dado um combate sem tréguas. Combate este que acarretaria futuras complicações políticas entre Portugal e França.

Fica ainda evidente, através da leitura do *Diário*, que a demarcação da costa brasileira já havia sido realizada em expedições anteriores. Prova disto é o registro dos padrões encontrados por Pero Lopes. De uma forma geral, pode-se dizer que a expedição de Martim Afonso atingiu seus objetivos: dedicou-se à busca do ouro e da prata (porém sem resultados práticos); colaborou na posse e reafirmação do território português na América e criou as bases para a colonização portuguesa, tendo iniciado o projeto a partir de São Vicente (litoral paulista) e Piratininga (futura cidade de São Paulo), localizada numa região mais ao sertão e de onde partiram, já naquele período, as bandeiras para o interior do Brasil.

Sobre o itinerário propriamente dito e as aventuras da viagem é preferível remeter o leitor para o próprio texto de Pero Lopes que, embora incompleto, é rico em informações que retratam o Brasil no início do século XVI (leia-se o Texto Crítico na tese de doutoramento *Relatos do Descobrimento do Brasil: as primeiras reportagens*).

De qualquer modo, a expedição de Martim Afonso de Sousa lança os dados para a possibilidade de o *outro* – ou àquilo que sobraria do *outro*, já aculturado – vir a ser central. São fundadas as vilas de São Vicente e de São Paulo, os homens adentram o sertão. Esta foi a primeira experiência, que mais tarde seria ampliada no movimento de *Entradas e Bandeiras*, ação quase exclusiva dos paulistas, com o intuito de alargar o território para além das fronteiras estabelecidas pelo *Tratado de Tordesilhas*.

Estava deflagrado o germe da colonização e do desenvolvimento desordenado da sociedade e da formação do povo brasileiro. Um *povo novo*, no dizer de Darcy Ribeiro, porque após a chegada dos africanos, nascerá da confluência de raças díspares, de tradições culturais distintas, que se enfrentam e se fundem para gerar uma gente mestiça. «Novo inclusive, pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros» (Ribeiro, 1995: 19).

O *Diário* de Pero Lopes não pode ser considerado apenas um diário de navegação, como também não pode figurar entre os brilhantes textos de viagens portuguesas dos Quinhentos. A par disso, é um texto que, em seu estado bruto, aponta para a possibilidade de vir-a-ser uma reportagem sobre a primeira ação concreta do reino português em apoderar-se do Brasil, com vistas a explorar e a colonizar aquelas terras. O material poderia ser transformado num outro texto reportável. E quem pode garantir que não tenha existido um texto posterior – ou anterior – melhor redigido? E o que dizer dos fólios em branco (entre os dias 4 de agosto e 4 de novembro de 1531), que parecem interromper a narrativa de uma luta contra os franceses? Porque o copista teria suprimido este trecho? Dúvidas várias pairam sobre o Manuscrito da Ajuda [51-V-35], assim como o próprio texto representa um estado constante de dúvidas, combates, pelejas com franceses e castelhanos.

Dúvidas entre o autor e os fenômenos, entre o Pero Lopes capitão e o Pero Lopes relator, que é obrigado, por alguns momentos, a deixar o leme para sondar aquele *povo novo*, que vivia uma *vida segura e confortável*.

Referências bibliográficas

I. Fonte manuscrita

Sousa, Pero Lopes (1530-1532), *Naveguaçãm q fez P.º Lopes de Sousa no Descobrimento da Costa do Brasil, militamdo na capitania de Marti A.º de Sousa, seu irmão: na era da emcarnaçãm de 1530*, Lisboa, Biblioteca da Ajuda [51-V-35].

II. Fontes impressas

Albuquerque, Luís de (1991), *Jornal de Bordo e relação da viagem da nau «Rainha» (Carreira da Índia – 1558)*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Avella, Nello (1979), «Il "Diario da navegação" di Pero Lopes de Sousa: due fratelli e il naufragio», *Quaderni Portoghesi*, n.º 5.

Barreto, Luís Felipe (1983), *Descobrimentos e Renascimento – Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

CASTRO, Eugênio de (1927), *Diário da Navegação de Pero Lopes de Sousa, Estudo Crítico pelo Comandante Eugenio de Castro*, prefácio Capistrano de Abreu, 2 Vols., Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger.

FERREIRA DA SILVA, A. Manuel Pacheco (1994), «Um português no Brasil do século XVI», *Anais do Clube Militar Naval*, n.º especial, Lisboa.

FOUCAULT, Michel (1968), *As palavras e as coisas*, Lisboa, Portugália Editora.

FREITAS, Jordão (1924), «A expedição de Martim Afonso de Sousa», *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, Vol. III, Porto, Litografia Nacional.

GUIRADO, Maria Cecília (1999), «Relatos do Descobrimento do Brasil: as primeiras reportagens», dissertação de doutoramento, Departamento de Estudos Portugueses, Universidade Nova da Lisboa, inédito.

RIBEIRO, Darcy (1995), *O povo brasileiro – A Formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.

SANTARÉM, Visconde de (1840), *Analyse du journal de la navigation de la flotte qui est allée a la Terre du Brésil en 1530-1532, par Pedro Lopes de Sousa*, Paris, Imprimerie de Fain et Thunot.

TODOROV, Tzvetan (1990), *A conquista da América – a questão do outro*, Lisboa, Litoral Edições.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo (1839), *Diário da Navegação da Armada que foi à Terra do Brasil em 1530, sob a capitania-mor de Martin Afonso de Souza*, publicado por Adolfo Varnhagen, Lisboa, Typografia da Sociedade Propagadora dos Conhecimentos Úteis.

—— (1861), *Diário da Navegação de Pero Lopes de Sousa (de 1530-1532)*, Revista do Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico do Brasil, Rio de Janeiro, Typ. de D. Luiz dos Santos.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 233-243

ASPECTOS DO QUOTIDIANO NO TRANSPORTE DE ESCRAVOS NO SÉCULO XVIII. DO SERTÃO AFRICANO À COSTA AMERICANA

por

MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL *

Vindos directamente dos portos coloniais americanos ou dos empórios comerciais europeus, os navios negreiros chegavam à costa africana alvoroçando a vida das populações locais. Chegavam carregados, até não poderem mais, de mercadorias de troca, sem falsas intenções, contando à partida com a adesão das sociedades africanas, onde a escravidão era uma instituição naturalmente aceite. Traziam consigo novidades, riquezas de outras terras, exotismos de outros lugares; produtos que o africano valorizou e a que se habituou, em alguns casos, até à dependência.

Dos seus porões saíam objectos de ferro, contaria de variadas cores, barretes e manilhas ou búzios e conchas, ali aceites como moeda. Saíam armas e munições, mais eficazes do que as dos naturais, cuja força era uma garantia de poder num mundo convulsionado por guerras contínuas. Saíam

* Professora da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

os tecidos, os rolos de tabaco, os vinhos e aguardentes, nomeadamente a «giribita» brasileira, tão especiais neste trato. Saíam os fardos de roupa usada, de onde sobressaíam os chapéus e os uniformes de vistosos galões, que tanta influência exerciam nos africanos de maior prestígio social, na medida em que lhes permitiam uma certa identificação com a grandeza e o heroísmo ditado pelo modelo europeu [1].

Tudo os negreiros se apressavam a expor em mercado assim que chegavam. Para o efeito, o próprio capitão do navio mandava construir, no descampado mais próximo do embarcadouro, um barracão de madeira – o «quibanga», como lhe chamavam os congoleses – que depois também viria a servir para recolher os escravos. O toque do sino era o sinal de que tudo estava a postos para se iniciarem as transacções.

Ali acorriam os povos das vizinhanças, os mercadores por conta própria, os que tinham casa de negócio para o efeito e, sobretudo, um grande número de intermediários. A estes últimos, com a expansão do tráfico para o interior, cabia a tarefa da concentração dos escravos nos portos marítimos de modo a permitir, tanto quanto possível, uma carga pronta a embarcar sem demoras nem prejuízos. Eram os mercadores sertanejos, os «comboieiros», designados em certas regiões por «funidores», noutras por «tumberos» ou, ainda, «pombeiros» na região de Angola e «tangomaos» ou «lançados» na Guiné. Eram eles que viajavam pelos longínquos presídios e efectuavam a primeira compra dos escravos aí existentes.

Por norma, o europeu não se embrenhava no sertão com esse fim. Na generalidade, estes intermediários eram indivíduos negros ou mulatos livres, alguns treinados para exercerem essa função. Exceptuavam-se os «lançados», expressão que no século XVI se reportava apenas aos brancos fugidos da metrópole ou fixados no ultramar sem autorização, que adoptavam os usos e costumes indígenas e monopolizavam a concentração e distribuição de mercadorias nos portos africanos; comercializavam-nas sobretudo com mercadores estrangeiros, o que levou a coroa a insurgir-se contra a sua actividade. Com o tempo o termo passou a englobar também negros e mulatos que participavam nestas actividades comerciais [2].

À chegada dos navios negreiros, os intermediários afluíam à costa para se abastecerem das mercadorias secas e molhadas, destinadas ao comércio e aprontarem os «comboios» de carregadores que as iriam transportar.

---

[1] Cfr. Maria do Rosário PIMENTEL, *Viagem ao Fundo da Consciência. A escravatura na Época Moderna*, Lisboa, Edições Colibri, 1995, pp. 67-73.

[2] António CARREIRA, *Cabo Verde. Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460--1878)*, Porto, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1972, pp. 47-62; Luís António de Oliveira MENDES, «Discurso Académico» apresentado à Academia Real das Ciências a 12 de Maio de 1783, *in* António CARREIRA, *As Companhias Pombalinas*, Lisboa, 2.ª ed., Editorial Presença, 1983, doc. n.º 11, p. 379.

Os carregadores, cerca de cem por cada «comboio» [3], eram requisitados ao capitão-mor que tinha por obrigação fornecê-los em beneficio do comércio e que, por sua vez, os exigia aos próprios chefes indígenas – os «sobas» – que os seleccionavam de entre os naturais do país. Nem sempre era fácil aos sertanejos obter das autoridades estes homens, que eram vitais para a execução do que se propunham. Na maior parte dos casos, só os conseguiam através de uma insistente negociação, se bem que esta prática estivesse interdita àqueles funcionários da coroa [4].

Assim, munidos de guardas e carregadores, que aos ombros conduziam os fardos de fazendas, os instrumentos de prisão e marcação dos escravos, a alimentação – somente a indispensável –, partiam os «comboieiros» para o interior, onde o mais pequeno sinal da sua presença fazia recrudescer as práticas de aprisionamento e transformava a região num campo de luta e caça ao homem. Nessas alturas, intensificavam-se as guerrilhas e os assaltos, surgiam novos delitos e acusações, multiplicavam-se os ódios e as desconfianças. A coberto da noite, incendiavam-se as choupanas para, na fuga desvairada, se apanharem os sobreviventes às chamas. Nos caminhos, construíam-se armadilhas, armavam-se ciladas em que caíam os mais desprevenidos. Aos crimes de morte, roubo ou adultério, que tradicionalmente já eram castigados com a venda do infractor como escravo, juntavam-se agora outras faltas ligeiras. E os processos de prova eram verdadeiros ardis, feitos à base de venenos, ferros em brasa e água a ferver, dos quais resultava sempre a condenação do acusado e da sua família [5].

Contudo, grande parte dos escravos eram prisioneiros de guerra capturados em lutas movidas pelo espírito de conquista territorial ou simplesmente suscitadas com o intuito de adquirirem prisioneiros para venda. Inclusivamente, os mercadores, para obterem o maior número de escravos, não se privavam de tecer intrigas junto dos régulos, adivinhos ou elementos a eles afectos, aliciando-os com ofertas, a maior parte das vezes bebidas, com as quais os embebedavam. Os vinhos e aguardentes eram, aliás, um elemento importantíssimo neste processo de negociações; tão importante que o mercador levava já separada toda a bebida que devia ser distribuída como presente, talvez para a distinguir do vinagre, que ali corria no «mesmo paralelo», ou daqueles vinhos e aguardentes já alterados «com água pura ou salgada temperada com pimentões» para fortalecer a «fraqueza da sua ardência» [6].

---

[3] MENDES, *loc. cit.*, p. 379, nt. b; J. F. de Almeida Prado aumenta este número ao referir que nesses «comboios» figuravam de 400 a 600 homens, chamados «mocazembos» ou negros de carga (J. F. de Almeida PRADO, *O Brasil e o Colonialismo Europeu*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1956, p. 71).

[4] Elias Alexandre da Silva CORRÊA, *História de Angola* [1792?], Lisboa, vol. I, 2.ª ed., nota prévia de Dr. Manuel Múrias, 1937, p. 36-37.

[5] PIMENTEL, *op. cit.*, pp. 65-67.

[6] CORRÊA, *op. cit.*, pp. 39-40.

Esta inclinação dos homens da terra era aproveitada ao máximo pelos negociantes. Elias Corrêa comenta a este propósito que «sem entrevir a giribita repugnam os negros concluir os seus negócios», e termina dizendo ser «uma felicidade» para os comerciantes do Brasil e da África terem «a inclinação dos habitantes a seu favor» [7]. Alucinados pela bebida, incitados à guerra, auxiliados pelas armas europeias, facilmente os negros se entregavam a operações de razia, de onde resultavam muitos prisioneiros. O efeito depredatório destas guerras contínuas reflectia-se de tal modo na situação económica das populações, que passaram a ter na escravização uma solução possível para a sua subsistência, o que os levava amiúde a vender os próprios familiares. Mas, igualmente, os vendiam ou penhoravam, na ânsia de adquirirem mercadorias ou no delírio da embriaguez.

No quadro das sociedades africanas, não só os criminosos, mas também os devedores insolventes eram punidos com a escravidão. Um condenado podia nomear alguém para sofrer por ele a sua pena. Porém, este direito estendia-se somente àqueles indivíduos que lhe estavam subordinados e tinha que englobar mais do que uma pessoa, variando o seu número consoante a gravidade do delito ou o montante da dívida [8]. Não é de admirar, por isso, que se concedessem facilmente mercadorias a crédito, uma vez que o credor, mesmo que o devedor desaparecesse com a mercadoria, tinha sempre um modo de reaver o seu dinheiro. Os capitães negreiros tinham por norma conceder géneros fiados aos agentes negros, aceitando unicamente como penhora os filhos ou parentes mais próximos. Este facto pressionava-os a cumprirem os prazos do contrato e a trazerem o número de escravos ajustado. Desta maneira, se convertiam, segundo o autor anónimo *do Bosquejo*, «os factores mais ternos do coração em instrumentos de crueldade e de injustiça», não poupando meio algum para pagar a sua fazenda [9].

Alguns dos escravos que se encontravam presos no interior já estavam a ferros há muito tempo, por vezes anos a fio, à espera de quem os comprasse. Era grande a sua angústia e, quando as caravanas dos mercadores chegavam, manifestavam-se apreensivos quanto à sorte que os esperava. Testemunha Mungo Park, explorador inglês integrado num desses «comboios», que eles olhavam os traficantes com horror e insistentemente perguntavam qual o destino dado aos escravos que passavam a «água salgada». A firme persuasão em que estavam de que os brancos compravam os negros para os comerem ou para os venderem a outros que os comiam, fazia com que olhassem com incrível pavor a viagem até à costa [10]. A sua perturbação era grande e os mercadores, receosos de alguma fuga, revolta ou suicídio, mantinham-nos constantemente presos.

---

[7] *Idem*, p. 40.
[8] MENDES, *loc. cit.*, p. 377.
[9] *Bosquejo sobre o commercio em escravos*, Londres, Ellerton e Henderson, 1821, p. 14.
[10] *Idem*, p. 33.

À medida que os iam comprando, agrilhoavam-nos dois a dois a uma corrente que, embora muito devagar, lhes permitia caminhar. Para maior segurança, dividiam-nos, depois, em grupos de quatro, que acorrentavam pelo pescoço. E à noite prendiam-lhes ainda as mãos com argolas de ferro. Aos menos submissos, destinavam um grosso cepo onde ficavam presos pelas pernas ou, então, um tronco de madeira, aparelho que abria pelo meio, fechava com forte argola de ferro e tinha escavados orifícios por onde podiam passar o pescoço, os braços ou as pernas dos escravos, mantendo-os imobilizados [11].

Ao acto da compra, seguia-se a primeira marcação, com ferro em brasa, que lhes imprimia o sinal do mercador para poderem ser reconhecidos em caso de fuga [12]. E quando o número de escravos era já suficiente, iniciava-se a penosa marcha em direcção ao litoral, que poderia durar largos meses. Os escravos caminhavam acorrentados, com o braço direito preso nos anéis dos «libambos» e o pescoço entalado nas gargalheiras de ferro ou na forquilha das prisões de pau e correias entrelaçadas. A cada passo os mais resistentes arrastavam consigo aqueles a quem já iam faltando as forças. E se, sob a vigilância atenta dos guardas, o andamento abrandava, ou se alguém se recusava a prosseguir, a autoridade do chicote anunciava que era necessário continuar e que só a morte dali os podia libertar.

Às costas levavam o «carapetal», saco que continha a ração que o mercador lhes destinava até chegarem a outro presídio, onde de novo se abasteciam. O excesso de peso, o cansaço e a debilidade obrigavam-nos desde logo a certas carências. Saliente-se o caso do sal que, por ser pesado, faltava na alimentação, tornando-a insípida e desagradável. Como também faltavam a pimenta e o azeite, condimentos tão a seu gosto, comiam somente para não morrer. À escassez aliava-se o mau estado dos alimentos, comprados já deteriorados – o que os tornava mais baratos – e a sua má confecção, uma vez que tudo era cozinhado à pressa, apenas «aferventados» em função do tempo do mercador e da distância a percorrer [13].

A água, só a bebiam quando se aproximavam dos charcos e lagoas. Por cama, tinham o chão, e as próprias folhas das árvores nem a todos protegiam da cacimba que continuamente caía durante a noite, ensopando o único vestuário que possuíam ou o que dele restava. Uma fogueira era o seu único conforto, porém insuficiente para atenuar os efeitos nefastos do orvalho e da falta de vestuário, que estavam na origem de muitas das enfermidades de que padeciam. As grandes febres chamadas «carneiradas», por exemplo, atribuídas aos efeitos da cacimba, eram significativas pela maneira como se propagavam e dizimavam os escravos em poucos dias [14].

---

[11] *Idem*, pp. 33-34. MENDES, *loc. cit.*, p. 379.
[12] MENDES, *loc. cit.*, p. 369.
[13] *Idem*, p. 381.
[14] *Idem*, p. 390.

As horas de sono eram passadas numa modorra constante sob os gritos dos guardas que frequentemente os acordavam com receio de algum levantamento, sugestionados pela crença de que os escravos conheciam uma erva capaz de amaciar e estalar o ferro das prisões [15].

Chegavam aos portos marítimos já muito debilitados. Eram, então, permutados pela segunda vez. No entanto, os comerciantes continuavam a mantê-los presos com as mesmas correntes com que tinham viajado, ou fechavam-nos em pátios de altas paredes e devidamente apetrechados com correntes de ferro, argolas encastoadas, cepos de madeira e grilhões. À noite, tinham agora o privilégio de um telheiro ou armazém térreo, mas tão imundo que o cheiro que exalava, segundo o médico setecentista Francisco Damião Cosme, até fazia «delíquios e vómitos» a quem passasse defronte. E era aqui, continua o autor, «neste asquerosíssimo charco acrescentado continuamente com os escrementos da mesma infeliz gente», que se conservavam os escravos até serem comprados pelos capitães negreiros [16].

No litoral, a alimentação do escravo, apesar de lhe adicionarem o sal necessário, que ali existia em abundância, continuava a ser escassa e de má qualidade. Só a fome os obrigava a comer uma refeição feita à base de «farinha ou mandioca podre ou cheia de mofo», de milho e feijão «corruptos», aos quais era adicionado, por vezes, algum peixe salgado já «velho e fedorento», conforme a descrição de Damião Cosme [17]. Os negociantes, esperando a todo o momento a venda dos escravos, recusavam-se a gastar dinheiro com eles.

Mal alimentados, mal vestidos, torturados, sem cuidados médicos ou de higiene, pois apenas lhe era permitido irem em lotes lavarem-se ao mar, assim permaneciam por tempo indeterminado, acabando grande parte por morrer. Oliveira Mendes salienta, a este propósito, que a Luanda chegavam todos os anos cerca de dez a doze mil escravos, dos quais só eram transportados para o Brasil cerca de seis ou sete mil. Todos os outros acabavam por perecer, vitimados pelo cálculo económico dos negociantes, que preferiam vê-los morrer a despender algum dinheiro e a ter certos cuidados com a conservação da sua saúde [18].

Mas quando os negreiros se apresentavam para o negócio, a situação alterava-se ligeiramente. Nessa ocasião, os escravos eram sujeitos a um minucioso exame por parte dos compradores, que não se deixavam facilmente influenciar pelas qualidades apregoadas pelos vendedores. Procuravam assegurar-se da origem dos escravos, idade, condição física, temperamento e carácter, características importantes que podiam determinar

---

[15] *Idem*, p. 381.

[16] Francisco Damião COSME, *Tratado das queixas endémicas, e mais fataes nesta conquista*, intr. do Prof. Luís de Pina. Sep. da *Studia*, Lisboa, 1967, pp. 143-144.

[17] *Idem*, p. 147, MENDES, *loc. cit.*, p. 382.

[18] MENDES, *loc. cit.*, p. 383.

decisivamente os preços. Faziam-nos correr, saltar, gritar; examinavam-lhes os dentes, os olhos, os músculos e órgãos genitais; observavam-lhes as atitudes e provocavam-nos com violência para descobrir se o ânimo correspondia às aparências. Tudo exigia uma observação atenta, porque os vendedores usavam de toda a astúcia para alterar estes dados a seu favor.

Neste sentido, com o objectivo de lhes melhorar a aparência e impressionar o comprador, nos dias que antecediam a venda os mercadores aumentavam-lhes a ração; esfregavam-nos com óleo de palma, que os tornava mais negros e luzidios; aos que já tinham barba, escanhoavam-nos bem e, como último ardil para os encarecer, friccionavam-lhes o rosto com pedra-ume, de modo a deixá-lo macio como se fossem imberbes. Sem o menor vestígio de barba à vista e ao tacto, restava aos peritos negreiros recorrer ao processo de passar a língua pelo rosto dos negros, procurando assim detectar o que, de outra maneira, lhes escaparia. Por processo semelhante, através do sabor do suor, tentavam descobrir se o escravo tinha ou não contraído determinadas doenças [19].

A escolha estava feita. O escravo dava entrada no barracão do traficante, onde iria esperar o momento do embarque. Na altura do pagamento dos direitos a que esta transacção estava sujeita, sofriam nova marcação a fogo, no lado direito do peito, representando as armas do rei e do país a que passavam a pertencer. No peito, do lado esquerdo, no braço ou na perna, podiam ainda sofrer outra marca com o sinal do senhor que os negociava e transportava para o Brasil [20]. Era um processo dolorosíssimo, feito com instrumento de prata incandescente, que se pressionava sobre papel engordurado na zona do corpo pretendida. A carne inchava com dor intensa e o estigma surgia, em relevo, para toda a vida.

Seguia-se o embarque com destino aos seus novos presídios de além-mar. Porém, antes de embarcarem recebiam o baptismo em conjunto, com um hissope, muitas vezes já na praia, sem a mínima compreensão do que se estava a passar, pois a pressa de partir não permitia uma catequização conveniente. Falavam-lhes apenas de uma nova terra pertencente aos portugueses onde iriam aprender as coisas da Fé [21]. E posto este cuidado, suficiente para sossegar a consciência cristã dos capitães negreiros quando começavam a atirar cadáveres ao mar, procedia-se à passagem dos cativos para o navio. Era um momento difícil, em que os negros, atormentados pela

---

[19] Jérome-Auguste CHAMBON, «Commerce de l'Amérique par Marseille, par um citadin», Avignon, 1764, in *La Traite des Noirs au Siècle des Lumières (Témoignages de négriers)*, apresentados por I. e J. L. Vissière, Paris, Editions A. M. Métailié, 1982, pp. 152-154; PRADO, *op. cit.*, pp. 78-79; *Bosquejo…*, *op. cit.*, p. 92.

[20] MENDES, *loc. cit.*, p. 369; Carreira, *As Companhias…*, *ob. cit.*, pp. l36-138.

[21] CARREIRA, *Cabo Verde…*, *op. cit.*, pp. 260-261; Frédéric MAURO, *L'Atlântique portugais et les esclaves (1570-1670)*, Lisboa, Sep. da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, t. XXII, (2), 2.ª série, 1956, pp. 35-36.

imaginação e pelo afastamento da costa, tentavam, num último esforço, libertar-se, procurando à custa de contorções desequilibrar as almadias ou, no momento em que subiam para o barco, aproveitar qualquer movimento em falso.

Embarcados em número muito superior àquele que o navio deveria transportar, eram amontoados na coberta ou sob a escotilha, mal se podendo mexer sem se incomodarem uns aos outros. O franciscano italiano Carli, que viajou a bordo de um desses navios carregado com 680 escravos, registou que iam «cruelmente acumulados» num espaço exíguo e imundo, onde homens e dejectos se misturavam de tal modo que o calor e os odores tornavam o ambiente intolerável [22]. E Elias Corrêa refere-se à «sordida imundice dos únicos panos com que mal se cobrem, e enxugam no corpo depois que a chuva, o sereno e o suor os molha; exalam um hálito insuportavel cujas particulas envolvidas» se juntam ao odor da transpiração de corpos enfermos, criando uma atmosfera onde se respira a morte «que os acomete e derruba com vontade». «A caridade desaparece» e «a sepultura é a obra de misericordia mais ampla que se lhes administra.» [23]

Aí tudo lhes faltava. A alimentação continuava a ser má e insuficiente, fermentada pelo calor e pelo azebre das caldeiras de cobre em que era cozinhada. A água, escassa, era salobra, alterada pela má qualidade do vasilhame. A pouca ou nenhuma higiene, juntamente com o intenso calor e a humidade salitrosa, ateavam as epidemias de que nem os marinheiros escapavam. O próprio ar, pouco ou nada ventilado, tornava o ambiente dos porões denso e pestilento; tal como a luz, entrava apenas pelas grades da escotilha, ou por uma ou outra fenda. Os capitães dos navios tinham consciência de quanto esta situação era prejudicial. E, querendo de algum modo minimizar as perdas, mais por interesse do que por humanidade, entre outras medidas, mandavam limpar e esfregar a coberta duas vezes por semana com vinagre e permitiam que os escravos, divididos em grupos, viessem a ferros até ao convés para receber ar fresco. Nessas ocasiões, davam-lhes uma porção de aguardente e, para fazerem algum exercício, obrigavam-nos a cantar e a dançar. Recomendavam, igualmente, que nos dias quentes e calmos se prendesse no cesto da gávea uma manga de pano que, passando pela grade da escotilha, renovasse o ambiente [24]. Todas essas providências eram, no entanto, apenas um esforço que na prática se revelava inútil para afastar o ar doentio e travar o avanço das epidemias que os alimentos estragados, a ardência do clima e a imundície favoreciam.

Previa-se que a duração de uma viagem de Angola a Pernambuco, com condições favoráveis, fosse de trinta e cinco dias, à Baía quarenta e ao Rio

---

[22] MAURO, *op. cit.*, pp. 37-38.
[23] CORRÊA, *op. cit.*, p. 57.
[24] MENDES, *loc. cit.*, pp. 384-385.

de Janeiro cinquenta [25]. Mas se o navio ficava preso nas calmarias equatoriais, o percurso até ao Recife podia durar cinquenta dias. Quanto mais longas fossem as viagens, piores se tornavam. Aquelas embarcações que iam da Guiné e da região de Daomé para a Baía beneficiavam de viagens mais rápidas. Nas das outras regiões, que, de preferência, se dirigiam para o sul do Brasil, os escravos padeciam a mais longa, cruel e mortífera travessia do oceano, a que mais vítimas e maiores tragédias provocava. Elias Corrêa descreve a experiência que viveu na sua viagem para o Rio de Janeiro em que os mantimentos e a aguada embarcados foram de tal modo preteridos pelo embarque de um maior número de escravos que, ao vigésimo dia de mar, já só era distribuída meia ração de água, chegando a situação ao ponto de se recusarem os remédios aos doentes pela sua falta. Quando aos sessenta dias de viagem se avistou terra, foram obrigados a aportar à capitania do Espírito Santo por falta total de mantimentos. Todavia «a farinha de pau comprada neste porto para suprir a que o navio deixou de embarcar, estava tão podre e cheia de bicho que causou uma epidemia terrível e muitas mortes» [26].

Faleciam não só vitimados pelas doenças, mas também devido ao desespero em que se encontravam e que os levava, na primeira oportunidade, ao suicídio. Neste acto, acontecia arrastarem consigo para o mar os seus companheiros de ferros e, por vezes, até os tripulantes do navio, dando assim resposta ao ódio que os minava. O seu desejo de morrer era tão forte que, faltando-lhes outros meios, recusavam-se a comer. Nestes casos, se mesmo depois de castigados mantinham a sua recusa, abriam-lhes a boca à força e obrigavam-nos a engolir os alimentos [27]. Este procedimento dos escravos era acompanhado, com frequência, por manifestações doentias de carácter psicológico designadas «banzo» e apresentavam como principal sintoma uma nostalgia angustiante que, no dizer de Oliveira Mendes, constituía uma «paixão da alma a que se entregavam e que só dão por extinta com a morte» [28].

Os males eram tantos e tão grande o número de vítimas que algumas advertências e determinações legislativas foram sendo feitas, no sentido de procurar evitar, tanto quanto possível, o estado a que havia chegado o tráfico e de onde resultava morrerem muitos e chegarem ao Brasil «impiamente lastimosos os que ficavam vivos» [29]. A primeira dessas determinações, seguida de outras até à primeira metade do século XIX [30], foi a lei de 28 de

---

[25] *Lei de 28 de Março de 1684*, in *Arquivos de Angola*. Luanda: vol. II, Agosto/Setembro, 1936, p. 315.

[26] CORRÊA, *op. cit.*, p. 57, nt. 1.

[27] *Bosquejo…*, *op. cit.*, p. 47.

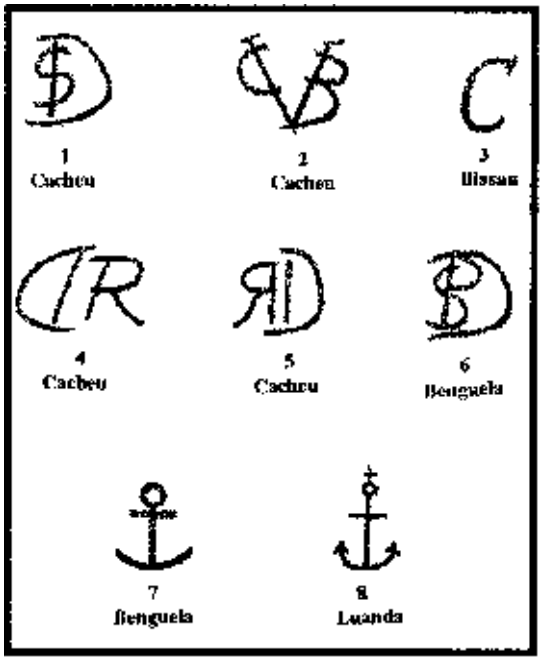
[28] MENDES, *loc. cit.*, pp. 393-394.

[29] *Carta de Sua Majestade sobre a Lei das Arqueações, de 30 de Março de 1684*, in *Arquivos de Angola, op. cit.*, p. 321.

[30] PIMENTEL, *op. cit.*, pp. 76-82 e 320.

Março de 1684, pela qual era estabelecida uma inspecção judicial, que limitava a carga de escravos às dimensões de cada navio e calculava os alimentos e a aguada de acordo com o número de escravos por navio e a distância a percorrer [31]. A lei, porém, nada veio remediar, levando a ambição à degradação da inspecção judicial. Oliveira Mendes, em 1793, dizia que dela se abusava inteiramente [32]. E, pela mesma altura, Elias Corrêa referia a inutilidade da sua existência, de tal modo se encontrava viciada [33].

Esta situação resultava, em parte, de um deficiente cálculo económico no qual participavam não só os traficantes negreiros, mas também os funcionários do fisco, das alfândegas e, até, os próprios governadores, através de uma permissividade que revertia a favor dos seus interesses. Os traficantes de escravos, desde os negociantes do sertão aos capitães negreiros, pretendiam gastar o menos possível com a escravidão, mesmo que tal atitude acabasse por ceifar a vida de grande número dos seus escravos. Estas perdas já estavam incluídas nas suas previsões económicas, razão pela qual embarcavam o maior número possível de escravos. Alguns autores, como Luís António de Oliveira Mendes, Francisco Damião Cosme e Elias Alexandre da Silva Corrêa, que se revelaram críticos mas não manifestamente contrários à escravidão e ao tráfico, tentaram chamar a atenção para este grave erro que, além de ser um crime horrendo e de demonstrar uma impiedade cruel, segundo eles, em nada favorecia o desenvolvimento dos estabelecimentos coloniais e demonstrava uma ignorância total quanto aos interesses dos mercadores.



MARCAS DE ESCRAVOS USADAS NA GUINÉ E EM ANGOLA
(António Carreira, *As Companhias Pombalinas*)

Ao Brasil chegavam os mais resistentes a todas estas adversidades. O seu tormento, no entanto, ainda não tinha

[31] *Lei de 28 de Março de 1684*, in *Arquivos de Angola, op. cit.*, pp. 313-320.

[32] MENDES, *loc. cit.*, p. 405. Este autor faz referência a uma lei de 18 de Março de 1684. Supomos que seja um erro e quisesse referir a lei de 28 de Março de 1684.

[33] CORRÊA, *op. cit.*, p. 55.

chegado ao fim e alguns haviam feito a travessia para acabar logo ali, em terra alheia, destroçados pelos males que os vinham consumindo. Mesmo assim, alguns ainda se persuadiam de que agora a situação pudesse mudar, talvez porque haviam chegado à terra de que lhes tinham falado, talvez porque os vendedores procurassem, através desta ideia, incentivá-los a mostrarem-se mais ágeis perante os compradores, ou talvez ainda porque os cuidados de preparação da «mercadoria» tinham, mais uma vez, disfarçado ligeiramente o seu sofrimento. Logo que desembarcavam, eram levados para o armazém do senhor ou da sociedade que tinha investido na sua vinda de África e a quem, na generalidade, pertencia também o navio. Aí eram divididos em lotes, para poderem ser vendidos consoante a sua compleição física. Aos mais debilitados, o «refugo» da carga, tentavam engordá-los minimamente ou então vendiam-nos barato a quem já tinha por negócio a sua engorda, para posterior venda a preço muito superior [34].

De pele oleada, barba raspada e, se necessário, a carapinha pintada, em lotes pela rua, mostrando o que valiam ou o que fingiam valer, redobrando os esforços para ficarem com os familiares ou conhecidos na posse do mesmo senhor, ali estava, pronta para passar mais uma vez de mão, uma leva de escravos, acabados de chegar de África.

[34] MENDES, *loc. cit.*, p. 386.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 245-272

A RAINHA NZINGA DE ANGOLA E A SUA PROLE AMERICANA[1]: DOIS ESTUDOS

por

MARTIN LIENHARD *

1. A rainha Nzinga e os Portugueses: questões de comunicação intercultural

O comércio escravista na área Congo-Angola

Para os portugueses, a ocupação de lugares estratégicos no Congo e logo em Angola foi um dos passos decisivos na sua expansão mundial. Paralela à sua instalação progressiva na costa do Brasil, a conquista dessa zona da África tinha o objectivo principal de garantir o abastecimento das plantações brasileiras em mão-de-obra escrava. Como o insinuaria António Vieira: «sem negros não haverá Pernambuco e sem Angola não haverá negro algum» (Glasgow 1982: 47). Quanto à «conversão do gentio», sempre aludida oficialmente para justificar as guerras de conquista e aliás imposta pelo papa para autorizar a expansão europeia na África e na América, essa nunca desempenhou um papel decisivo na política africana dos lusitanos. Um dos governadores portugueses de Angola, Fernão de Sousa (1985: 223) admitiu com grande simplicidade que «as feiras de escravos» eram «a sustância deste

---

* Professor de literatura hispânica e luso-afro-brasileira da Universidade de Zurique.

[1] Em um soneto satírico endereçado ao poeta brasileiro (mulato) Domingo Caldas Barbosa, Bocage apelidou seu colega de «prole da rainha Ginga» (*Poesias eróticas, burlescas e satíricas*, Rio de Janeiro, 1999: 148). Embora o poeta português quisesse, deste jeito, desqualificar seu interlocutor, consideramos que esse epíteto, reinterpretado – como o de *sans-culottes* pelos revolucionários franceses – enquanto título honorífico, é bem expressivo para aludir aos bantos da América e seus descendentes culturais. Lembre-se neste contexto que muitas comunidades afro-brasileiras comemoram a rainha «Ginga» nas suas danças dramáticas.

reino» [2]. O mesmo governador sublinhou ainda que mesmo «os eclesiásticos que passam a estas partes tratam mais de comprar e embarcar os negros que de os catequizar» (Sousa 1985: 262). No melhor dos casos, como ainda disse outro contemporâneo, talvez o franciscano Manuel Baptista (o bispo do Congo e de Angola), «em Loanda se bautizam os escravos q[ue] se embarcam para fora» (Parreira 1993).

O tráfico de escravos foi, portanto, o contexto no qual se realizaram os primeiros contactos luso-africanos na área Congo-Angola. Como para justificar esse comércio, muitos documentos portugueses da época alegam que a compra e a venda de escravos constituía, na África, uma prática antiga. Ora, a servidão africana se baseava em um conjunto de regras e restrições que impediam que acabasse por desestruturar as sociedades tradicionais. Abolindo todas essas restrições e transformando os homens em *peças*, os portugueses criaram um sistema radicalmente novo, moderno, só regulado pelas leis do mercado. No panorama da servidão africana, grande novidade foi, em particular, a deportação dos escravos para a América. A ameaça de serem levados para o Brasil ou para a América hispânica assustava muito os africanos, «pois estão persuadidos de que, chegando àquelas terras, seriam mortos pelos compradores […]. Só pelo terror de serem mandados para a América, agitam-se freneticamente e, se possível, fogem para as matas» (Cavazzi 1956: vol. 1, 160). Tudo somado, o chamado «comércio atlântico» foi um fenómeno absolutamente novo na realidade social africana. Nas palavras de Jan Vansina (1990: 197), «… o comércio atlântico foi um estimulante equivalente à revolução industrial. Os seus efeitos devem ter sido igualmente impressionantes. Porém, ao contrário da revolução industrial, que se desenvolvia no mesmo lugar onde nasceu, o comércio atlântico significava a penetração de atitudes, ideias e valores forâneos. Ele constituía, por conseguinte, um desafio ainda maior às práticas antigas do que a revolução industrial na Europa».

A conquista e o desenvolvimento do comércio atlântico pressupõe, obviamente, um «diálogo» múltiplo e intensivo entre os diferentes actores implicados, europeus e africanos. Relativamente pouco numerosos ao começo, os portugueses instalados na área Congo-Angola não tinham a capacidade de ocupar todo o território sem a ajuda dos chefes locais. O projeto deles consistia basicamente em transformar esses chefes em vassalos directos ou indirectos da coroa portuguesa. Os grandes senhores (concretamente, os reis do Congo e do Ndongo) seriam «reis» vassalos do rei português, enquanto que aos chefes menores, segundo as regras feudais em uso, se reservaria o papel de vassalos do rei local. Esse projeto se baseava na suposta analogia entre o sistema feudal português e os sistemas políticos

[2] Com a excepção dos nomes próprios, os topónimos, as palavras de origem africana e as grafias que sugerem uma pronúncia particular, se modernizou, neste estudo e no seguinte, a ortografia dos textos antigos citados.

africanos. Uma das dificuldades encontradas pelos portugueses na consolidação de um sistema de vassalagem foi a autonomia relativamente grande que costumavam manter os potentados locais. Uma outra, a incerta demarcação territorial dos «reinos» africanos.

No período 1620-1660, os portugueses nunca conseguiram fazer coincidir o seu imaginário «reino de Angola» com as reais estruturas e relações de poder que existiam no Ndongo. Nem se aliando com o senhor mais poderoso da área, Nzinga-a-Mbandi (rainha de 1623-1663), nem logo fazendo eleger dois reis fantoches sucessivos (Aire Aquiloanje e Angola Aire), eles puderam transformar o Ndongo num verdadeiro reino vassalo da coroa lusitana. Na verdade, foi a própria política portuguesa que impedia a pacificação do território. Os chefes africanos, com efeito, não podiam ficar indiferentes perante a realidade escravista. A obsessiva procura de *peças* pelos portugueses ameaçava constantemente os sistemas locais de alianças, provocava o deslocamento de grandes populações e favorecia o surgimento de diversos movimentos de resistência.

O estranho diálogo que se foi estabelecendo neste contexto entre os portugueses e os africanos – «reis», *sobas* («chefes menores» [3]) ou cidadãos comuns – adoptou os canais, os meios e as formas de comunicação mais diversos: nem só a correspondência diplomática e o intercâmbio de mensagens orais, como também a difusão de rumores, a gestualidade e ainda, como veremos, determinadas maneiras de fazer a guerra ou de fugir.

Comunicação «prática» entre africanos e portugueses

No contexto que acabo de esboçar, a comunicação básica entre portugueses e africanos passou, em grande medida, pelo uso de «linguagens» não verbais. Para entrarem em contacto com os chefes africanos, os portugueses costumavam «propor» um pacto de vassalagem que continha, além do oferecimento de protecção a troco do pagamento de tributos («peças»), a exigência de liberdade de comércio. Quando os africanos rejeitavam essas exigências, os portugueses respondiam, sistematicamente, com a guerra. Esta nem só servia para submeter os senhorios dissidentes, como também para obter escravos em grande número. Ora, essa guerra era amiúde também uma «linguagem»: um meio de comunicação. Através dele, os portugueses significavam sua superioridade e suas ambições de controle total do território. O *significante* empregado para transmitir essa mensagem era a violência indiscriminada. A história seguinte demonstra o uso «semiótico» da violência. Por volta de 1620, «conforme o costume destes reinos», o tenente geral dos portugueses em Angola, João Mendes de Vasconcellos, convocou

[3] Nos dois estudos apresentados, a explicação das palavras de origem kimbundu e kikongo se baseia nos dicionários de Maia (1994) e de Swartenbroeckx (1973).

os *sobas* vassalos da coroa para uma espécie de juízo público. Tratava-se oficialmente de confirmar a «traição» desses chefes, aliados da rainha Nzinga. O objectivo verdadeiro dessa reunião foi porém o de «fazer neles ali logo uma grande degolação, em que não lhe ganhou a que fez o Rey Xico em os Abencerragis em a Cidade de Granada, nem tão pouco a que fez o famoso Duque de Alba em Flandres, de pretos em fora, que todos ficaram ali pagando com as cabeças fora sua traição, *o que ficou imemorável para os vindouros e todo o gentio destes reinos atónitos e temerosos*, *que só com rigor e temor é que nós conservamos com este indómito gentio*» (o grifo é nosso; Cadornega 1972: vol. I, 92).

Embora os africanos, em particular a rainha Nzinga, reagissem às vezes com actos de guerra à violência indiscriminada dos portugueses, a guerra deles, em virtude de seu carácter ritual, não constituía uma linguagem que os portugueses pudessem entender. De toda maneira, a resposta africana mais comum ao discurso português da violência era a fuga. Por meio da fuga, as massas africanas nem só se subtraíam aos portugueses, como também exprimiam a recusa da colonização portuguesa e dos efeitos perversos que essa provocava no desenvolvimento de sua vida tradicional. Ao se refugiarem nos *sobados* ainda independentes (Souza 1985: 323) e, em particular, no território controlado pela rainha Nzinga-a-Mbandi (*ibid.*: 263), os africanos significavam claramente que essa era, aos seus olhos, a adversária mais consequente dos portugueses. A «linguagem da fuga» vem a traduzir, portanto, um discurso de resistência disfarçado. Os portugueses, aliás, não demoraram a entender a ameaça que implicava a fuga dos africanos, mas nem sempre percebiam sua natureza «semiótica». Inquietos perante a erosão constante de seu capital escravo, alguns donos de escravos (portugueses) do Ndongo propuseram a Fernão de Sousa que se «prendesse gente da Quiçama [território ainda independente] pera darem por ela os escravos que têm nossos» (*ibid*.: 323). O governador rejeitou categoricamente essa proposta de chantagem «polo que podia suceder na prisão da dita gente e dos assaltos que forçadamente havia de dar por razão das queixas, de que podia resultar um levantamento e impedirse o comércio dos mantimentos que vêm a esta cidade e a navegação das embarcações que vão pera cima com fazendas, e por outros casos fortuitos que podiam acontecer aos portugueses que vão e vêm pola Coanza e tomarem-se fazendas, em cuja defenção podia haver mortos estando o quilombo [«quartel-general»] taõ afastado» [*ibid*.]. Ao recusar a chantagem proposta pelos donos de escravos, Fernão de Sousa coloca o fenómeno das fugas no contexto mais amplo da colonização portuguesa. Compreendendo que essas constituíam uma forma moderada de resistência, ele intuiu sua natureza semiótica. Enquanto discurso, com efeito, a fuga era uma advertência e indicava uma certa disposição – para não dizer um convite – ao diálogo. Caso rompessem unilateralmente esse «diálogo», os portugueses só deixariam aos africanos o exercício da violência. Um outro acontecimento referido por Fernão de Sousa ilustra as dificuldades que podia alastrar a ruptura do diálogo com os

africanos. Em 1627, a resposta politicamente inadequada que se deu à fuga maciça dos escravos de Luiz Mendes de Vasconcellos, antigo governador de Angola, provocou uma situação extremamente perigosa na Illamba (*ibid.*: 286). Perseguidos, os ex-cativos se ajuntaram com um número importante de negros forros e também, ao que parece, com alguns brancos «desencaminhados». Com seus dois mil arcos e em virtude da dinâmica política e militar que desencadeou sua guerrilha, eles acabaram constituindo uma ameaça séria para o poder português nessa zona. Quando o governador mandou uma tropa para evitar um «motim geral», os fugitivos «meteram-se no mato com ânimo de se defenderem» (*ibid.*: 286). Levando em conta o valor que tinha o mato – espaço da «barbárie» e do «mal» – no imaginário dos portugueses, podemos imaginar facilmente a inquietação do governador. Se os africanos voltarem a seus matos, todo o trabalho de conquista e colonização precisaria de ser recomeçado a partir do zero. Uma hipótese que representava um autêntico pesadelo: contrariamente aos africanos do começo da empresa de colonização, os escravos, os forros ou os brancos que poderiam ser tentados de se fortificarem nos matos dispunham agora nem só de um armamento em parte moderno, como também de uma grande experiência de luta.

Comunicação oficial entre senhores africanos e representantes do governo português

No diálogo oficial entre chefes africanos e representantes do governo português, os meios disponíveis são mais numerosos – ou mais fáceis de distinguir – do que na comunicação mais ou menos espontânea e não oficial que acabamos de apresentar. No âmbito do enfrentamento entre a rainha Nzinga e as autoridades portuguesas podemos distinguir, além do uso semiótico da violência e da fuga, 1. a correspondência diplomática, 2. o intercâmbio de mensagens orais, 3. os rumores, 4. o diálogo enigmático e 5. a gestualidade. Qual a especificidade de cada um desses meios ou canais? Quando e em função de que propósitos se dá preferência a um deles sobre os demais? As respostas que procurarei esboçar nas páginas seguintes se baseiam no relatório escrito por Fernão de Sousa (1985), governador de Angola entre 1624 e 1630.

Correspondência diplomática

No contexto histórico considerado, a forma mais oficial da comunicação entre o governador português e seus interlocutores africanos – aliados ou adversários – era a troca de cartas diplomáticas. Essa correspondência constituía uma espécie de anexo periférico de um circuito cujo centro se encontrava na metrópole. Baseada na escrita (europeia), a comunicação epistolar era, em Angola, radicalmente alheia à tradição cultural local. Redigindo ou ditando uma carta, os senhores africanos nem só se inscreviam, portanto, em um sistema de comunicação «estrangeiro», como

também reconheciam, implicitamente, sua submissão político-económica, cultural e religiosa àqueles que controlavam o sistema da comunicação escrita. As mensagens que se introduziam nesse circuito levavam sempre a marca da linguagem feudal em uso no império português. As queixas ou os protestos que não transgrediam as regras do jogo feudal constituíam a única «dissidência» possível. Caso desejassem exprimir sua recusa do sistema de dominação português, os senhores africanos tinham de recorrer a outros meios como à comunicação oral, à comunicação gestual (pantomima) ou, ainda, à guerra. Cumpre supor, portanto, que a escolha de um meio de comunicação predeterminava, ao menos até certo ponto, o significado da mensagem transmitida.

No seu relatório, o governador Fernão de Sousa transcreve literalmente uma carta datada do 3 de março de 1625 que a rainha Nzinga mandou, em 3 de março de 1626, ao capitão-mor de Angola, Bento Banha Cardoso. Apesar do «ódio que tem aos portugueses», como tinha apontado o governador nos começos de seu governo (Sousa 1985: 227), ela sabia respeitar as regras da correspondência diplomática:

> Na alma estimo o vir Vossa Mercê a essa fortaleza da Embaca pera que como a pai dar-lhe conta [d]e como mandando eu umas peças à feira de Bumba Aquiçanzo saiu Aire com guerra, e me salteou umas trinta peças, das quais mandando eu tomar satisfação como a meu vassalo, acertou a minha guerra encontrar com uns nove homens que estavam com o Tigre [Estêvão de Seixas Tigre] na terra, e botando estes nove a vir encontrar-se com a minha guerra fora da Pedra [de Pungo Andongo], quis Deus que dos meus fossem vencidos, donde me trouxeram seis vivos, di que me pesou muito de que na Pedra de Aire estivessem portugueses com guerra de socorro a Aire; aos quais faço muito bom agasalhado por serem vassalos d'el-rei de Espanha, a que reconheço obediência como christã que sou… (Sousa 1985: 244-245).

Esta carta é um bom exemplo para compreendermos até que ponto o meio determina, realmente, o conteúdo aparente da mensagem transmitida. Através de sua batalha contra um grupo de portugueses, a rainha «intrusa no reino» (Sousa 1985: 229) tinha sinalizado, na «linguagem» nítida da guerra, que ela não só rejeitava a intrusão portuguesa, mas que dispunha também de uma capacidade militar suficiente para impor sua autoridade. Uma vez transformada em autora [4] de uma carta diplomática dirigida ao chefe de seus adversários militares, Nzinga apresenta esses acontecimentos segundo as regras da comunicação epistolar com um superior. Se levarmos a sério o que a rainha diz, ela, longe de querer atacar os portugueses, só mandou uma

[4] Fosse ou não fosse a rainha Nzinga a «autora material» desta e das outras cartas que se lhe atribuem, o fato de ela ter exercitado um controle absoluto sobre os territórios nos quais essas foram redigidas permite considerá-la, quando menos, como a «autora intelectual» delas.

expedição punitiva contra um seu *soba* que lhe tinha «salteado» alguns escravos. Fingindo desconhecer as relações privilegiadas entre Aire (Aquiloange) [5] e os portugueses, ela dá a entender que nem podia imaginar que suas tropas iam se encontrar, nessa ocasião, com as do governador. Além disso, acrescenta, ela não fez nada para vencer a tropa do governador: sua vitória, segundo ela, ocorreu pela «vontade de Deus». Sendo Deus uma autoridade situada por cima dos homens, ela – sempre segundo a lógica da comunicação com um superior – não rompeu o pacto de vassalagem que a ligava à coroa hispano-lusitana.

Intercâmbio de recados orais

Responsáveis pelo transporte da correspondência diplomática, os *macunzes* ou «embaixadores» dos chefes autóctones assumiam também a transmissão dos recados orais. Recitados em língua banto, esses recados exigiam, na corte do governador português, a ajuda de um tradutor para sua interpretação. A rainha Nzinga alternava cartas e recados orais. Em que medida a comunicação oral permite a expressão de argumentos que seriam considerados «inconvenientes» em uma carta diplomática? No dia 17 de dezembro de 1627, o capitão Aluaro Roiz de Sousa comunica a Fernão de Sousa a chegada de dois *macunzes* da rainha Nzinga com um recado oral. Convém saber que no mês anterior, o governador tinha declarado à rainha guerra a fogo e a sangue (Sousa 1985: 294). Nas palavras do autor do relatório,

> […] o recado continha mandalos pera em nome dela tomarem juramento da terra, a que chamam quelumbo, em prova que o sucesso que houve nos Quezos das mortes e prisões de pombeiros [«caçadores de escravos»] e tomadia de peças e fazendas se não fizeram por ordem sua, e que caíndo os ditos dous negros no juramento, ela era contente que lhe cortassem a cabeça, e não caíndo no juramento se entenderia que não teve culpa no caso, porque não corria com os Quezos, nem os souas [«chefes»] da Lucala com ela, nem lhes fizera guerra, e que não tratava de mais que de ser peça [«escrava»] e filha minha, e de lhe dar licença pera tungar na ilha das imbillas onde morreu seu irmão, e que fosse mui embora rei Angola Aire, porque se queria quietar por estar cansada de andar pelos matos (Sousa 1985: 296/7).

Tal como é resumido pelo governador, o conteúdo deste recado não oferece, à primeira vista, elementos susceptíveis de indicar que Nzinga, ao

---

[5] Convém não confundir (Aquiloange) Aire e (Angola) Aire. Os portugueses tinham escolhido (Aquiloange) Aire, nas palavras de Fernão de Sousa «o mais chegado parente de rei de Angola» (Heintze 1985: I, 202), para ser o futuro rei de Angola. Ao morrer Aquiloange Aire de bexigas «no nosso arraial» (*ibid.*), a eleição dos portugueses caiu finalmente em Angola Aire, «meo irmão dele» (*ibid.*).

lançar mão da comunicação oral tradicional, pretendesse atingir outros objectivos que quando se serve, como no exemplo anterior, do canal epistolar. Sua linha argumentativa parece perfeitamente análoga àquela que caracteriza suas cartas. Chama a atenção, no entanto, a expressão de seu desejo de «tungar» [*túnga*: «instalar-se»] na ilha onde morreu seu irmão. Trata-se, sem dúvida alguma, de uma alusão encoberta ao culto que nem só a rainha, como também os povos bantos em geral dedicavam a seus antepassados. Curiosamente ou não, o nome da ilha em questão – «ilha das imbillas» – remete já para um « sepulcro» (*mbila* em kimbundu). Pelos vistos, ela desejava praticar o que sugere um provérbio congo recolhido, ao começo do século XX, por van Wing (1921: 285): *Ga k'akala nkulu aku ko, k'ulendi tunga ko* («Onde não morar teu ancestral, tú não podes "tungar"»). Consciente das exigências da comunicação epistolar com um superior, Nzinga dificilmente teria manifestado numa carta seu desejo de seguir cultuando seus mortos. Mais próxima da comunicação africana tradicional, a mensagem oral parece permitir, até certo ponto, a expressão de uma «verdade africana». Note-se também a vivacidade «oral» que caracteriza a última parte do mesmo recado. Uma frase como «que fosse mui embora rei Angola Aire!», sem dúvida um vestígio escrito de uma exclamação oral, parece traduzir a raiva que as manobras políticas dos portugueses não deixavam de provocar no espírito de Nzinga.

A correspondência diplomática, como bem sabemos, não implica a expressão da verdade. No sistema de comunicação africano, ao contrário, uma espécie de «ética da oralidade» garantia a veracidade da mensagem transmitida. Essa veracidade, ademais, podia ser controlada mediante uma prova ritual. Para o governador se certificar da veracidade de sua mensagem, a rainha lhe propôs aplicar o *quelumbo* – «juramento da terra» – a seus *macunzes*. O *quelumbo* era um ordálio que consistia na absorção de uma bebida venenosa. Caso os mensageiros sobrevivessem a essa prova, a sinceridade da rainha ficaria provada. Autóctone e «pagana», a prova proposta por Nzinga para acertar a veracidade de sua mensagem demonstra que a fé cristã que ela professava em suas cartas era só «diplomática». A mentalidade «cristã» dos portugueses, claro, impedia que eles aceitassem, para conhecerem a verdade, a encenação sugerida por sua adversária. Mais «racional», a prova que eles aplicaram ao *mani lumbo* («representante da rainha») que acompanhava os mensageiros se inscreve nos padrões de sua própria cultura, concretamente nas práticas da Inquisição. Decidiram, com efeito, que «não confessando o obrigassem com tormento pera declarar onde [Nzinga] estava, e que [isso] se fizesse por portugueses pera que os negros o não digam» (Sousa 1985: 296). Perante a perspectiva de sua morte, o *mani lumbo* ofereceu uma «confissão» aparentemente completa, mas nem por isso conseguiu escapar a seu destino. Os lusitanos, declarando-o culpado de espionagem, sentenciaram-no à morte. Como os africanos, os portugueses dispunham, pois, de um seu *quelumbo* – quer dizer, de uma prova ritual para avaliarem a veracidade das declarações de seus adversários. Ora, a diferença

entre os dois métodos, o africano e o europeu, indica uma atitude radicalmente diferente face à oralidade. Positivo, o método africano se baseava na sacralização da palavra oral, considerada como «verdadeira». Para os portugueses, ao contrário, o discurso oral era essencialmente enganoso. Aos olhos deles, a violência era o único meio que permitia, realmente, obter a expressão da verdade.

Rumores

A comunicação verbal entre a rainha Nzinga e os portugueses nem sempre passava pelas formas directas e «oficiais» que acabamos de comentar. O relatório de Fernão de Sousa apresenta, com efeito, numerosos casos de comunicação indirecta ou oblíqua. Refiro-me, sobretudo, aos testemunhos que os portugueses obtinham de seus adversários cativos (soldados e outras pessoas anónimas) e aos rumores que chegavam constantemente a seus ouvidos. Chama a atenção que nesses depoimentos e rumores apareçam numerosos dados que nunca se repetem nos recados oficiais, nomeadamente certas referências às atitudes «privadas» da rainha. Como é que funciona esta comunicação indirecta? Quais os protagonistas do acto comunicativo? Quem deseja se comunicar com quem, e com que intenção? Vejamos, por exemplo, o caso seguinte:

> […] e disse o dito negro [de Pero de Sousa Sotomayor] que [Nzinga] não tinha gente de sustância, e se metera logo em uma casa muito triste e enfadada polo caso acontecido, e não falava com ninguém, e por isso mandara os macunzes tomar o quelumbo, que é o juramento da terra, em prova que não fizera nem mandara fazer o sucedido (Sousa 1985: 299).

Trata-se à primeira vista do depoimento espontâneo de um africano anónimo capturado pelos portugueses. Ora, é legítimo pensar que esse escravo, ao evocar os sentimentos íntimos de Nzinga, transmite na verdade uma mensagem indirecta da rainha para o governador com vistas a convencê-lo mais uma vez de sua boa fé. Também o relato seguinte sugere uma conclusão análoga:

> Sabendo a Gingua [*sic*] da vinda de Aire [Aquiloange] ao presídio, descubriu o humor com que estava e convocou todos os souas da Coanza pera lhe dar guerra, e fingiu que os souas lhe disseram a ela que ele [Aire] havia ido ao presídio e que da volta se intitulara rei e que por isso lhe queriam fazer guerra e lhe não queriam obedecer, e [que] lhe pediam a ela que o houvesse por bem e que lhe[s] desse cabeça que os governasse na guerra, e que a Gingua respondera que ela não [*sic*] mandava a guerra, mas pois a queriam fazer, lhe daria a cabeça, que foi um macota [«dignitário»] seu dos de sua pessoa (Sousa 1985: 240).

Chegado aparentemente por acaso aos ouvidos dos portugueses, o pequeno relato que contém o diálogo entre a rainha e seus *sobas* «certifica»

que Nzinga não tomou a iniciativa da mobilização anti-portuguesa deles. Para Fernão de Sousa, toda essa história era uma «ficção» da rainha: uma mentira. Ora, quem foi que transmitiu essa suposta «ficção»? Cumpre pensar que se trata de um rumor, falso ou verdadeiro, espalhado deliberadamente por Nzinga para mais uma vez convencer o governador de sua boa vontade no trato com as autoridades portuguesas. É a aparente «espontaneidade» da transmissão – rumor – do diálogo entre a rainha e seus súditos que devia acreditar a veracidade da informação. O governador, porém, como nos episódios precedentes, manteve sua atitude – justificada ou não – de desconfiança sistemática. Os sofisticados exercícios comunicativos da rainha continuavam, pois, sendo completamente inúteis…

Diálogo enigmático

É provável que as transcrições dos recados orais que oferece Fernão de Sousa não reproduzam as formas concretas das mensagens originais. Os *macunzes* bantos, com certeza, se serviam de uma retórica bem diferente daquela que lhes atribui o governador no seu diário. Aliás, embora empregasse (numerosas) palavras africanas nos seus escritos, Fernão de Sousa não transcreveu fala africana nenhuma em língua original nem demonstrou interesse pela cultura linguística que o rodeava. Em alguns trechos de seu relatório, porém, o véu que cobre as formas de expressão verbal de seus adversários se alça um pouco. Como já sabemos pela carta que a rainha enviou ao governador em 3 de março de 1625 [1626], ela tinha capturado seis portugueses. Num recado transmitido pelo seu *mani lumbo* ao capitão do presídio de Embaca, Sebastião Dias, Nzinga condicionou a entrega deles a várias exigências, nomeadamente a supressão da ajuda militar que os portugueses forneciam, para combatê-la, a Aire Aquiloange, súbdito dela. Ao não aceder o capitão a seu pedido, Nzinga mandou seu *moenho* («representante pessoal»; literalmente: «alma») para reiterar suas exigências. Segundo o relatório do governador, o diálogo do dignitário da rainha com o capitão se desenvolveu da maneira seguinte:

> […] o moenho disse o mesmo no recado que deu da Gingua pola comparação seguinte, «que houvera um chuveiro grande e que alcançara umas galinhas e as desempenara, e se acolheram a uma casa e que estavam nela pera se empenarem», e que respondeu Sebastião Dias que «igual fora mandar ela os portugueses ao Governador […], porque podia armarse uma trovoada e cair um raio sobre a casa onde estavam as galinhas pera se empenar, e queimá-la…» (Sousa 1985: 243).

Uma missiva que os seis portugueses cativos mandaram ao capitão revela o sentido das palavras da rainha. A liberdade deles, diziam, «não havia de custar mais que a entrega de Dungo Amoíza e embarcarem a Aire» (*ibid.*, 243). Nzinga pretendia, com efeito, trocar seus prisioneiros europeus contra um *soba* amigo cativo dos portugueses, e obter ao mesmo tempo o afasta-

mento do *soba* Aire Aquiloange, protegido dos portugueses. Com sua «comparação», o *moenho* sugeria, ironicamente, que a rainha podia esperar todo o tempo necessário e que não ia entregar a «galinha dos ovos de ouro» sem uma compensação adequada. Soldado com longa experiência angolana, seu interlocutor nem só compreendeu perfeitamente a frase da rainha, como também lhe opôs, passando da ironia ao sarcasmo, uma ameaça bastante transparente.

O diálogo entre o *moenho* da rainha e o soldado português se inscreve na tradição bem atestada, na área banto, de uma «retórica do disfarce» [6]. Uma ampla gama de géneros menores – provérbios, adivinhas, apólogos e troças – se apoia nela. Em kimbundu, a língua mais provável da troca de perfídias verbais entre o emissário da rainha e o capitão português, se chama *nongonongo* à adivinhação (Chatelain 1888-89: 143). Em kikongo, o termo homónimo *nóngo* (não reduplicado) remete para as coplas irónicas que surgem na *palabre*, a «conversa dos anciãos debaixo da árvore». O emissor de um *nóngo* procura sempre deixar seu interlocutor com a boca aberta, sem capacidade para responder. No caso, o interlocutor soube responder… A «troca de amabilidades» entre o *moenho* de Nzinga e o capitão português é um trecho particularmente luminoso do relatório de Fernão de Sousa, porque permite imaginar qual seria realmente a fala dos africanos em seus contactos com os conquistadores europeus. Se agora voltarmos a ler a carta da rainha Nzinga do 3 de março de 1625 [1626], não podemos deixar de perceber, sob a superfície de sua linguagem diplomática, uma perfídia verbal semelhante àquela que se exprime no *nóngo*. A inocência proclamada e o pesar fingido pela desventura portuguesa – a captura dos seis soldados pela rainha – disfarçam, sem dúvida, o sarcasmo mais profundo da autora.

A pantomima

Ao não pressupor o conhecimento da língua do outro, a gestualidade oferece grandes vantagens para a comunicação intercultural. Tanto entre os africanos quanto entre os europeus da época, o uso de linguagens gestuais era uma prática comum. Forma sofisticada da gestualidade, a pantomima veio a ser, ao que parece, um modo de comunicação bem aproveitado no âmbito do diálogo luso-africano. Como se observa no diário de Fernão de Sousa, os africanos lançavam mão deste recurso para exprimir o que não podiam dizer por outros meios, nomeadamente a recusa de sua colaboração com os portugueses. Em 1629, o capitão-mor português procura obrigar o

---

[6] Na *História* de Cadornega encontramos alguma referência a esse modo de dialogar: «Este gentio da província de Quissama (…) fala oculto e por apodos, metáforas, e assim, quem sabe o seu modo e é previsto na sua língua, lhe fala e responde pelo mesmo estilo, com que os fazem dar com um pé no outro, dando, como dizemos [*sic*], com quem lhe sabe entender suas invenções e maranhas.» (Cadornega 1972: II, 344.)

rei fantoche Angola Aire a «acudir a sua obrigação» de apoiar a guerra contra a rainha Nzinga (Sousa 1985: 328). Consciente – como admite o próprio governador – de «lhe não competir o reino» (*ibid*.), o «rei» se recusa, realizando uma interessante sequência mímica, a continuar sua mascarada:

> […] respondera que ele e Ginga eram filhos do capitão [governador] e que bem podiam metê-la no reino, que ele se iria pera as Pedras ou pera o Lembo e que ali estava, que lhe podiam cortar a cabeça, e <que> se assentara no chão e se alevantara e tomara uma palha na mão e a entregara ao intérprete, dando a entender nisso que com ela entregava o reino, e virando as costas descortesmente se fora sem dar aviamento aos carregadores, que lhe pediam pera a bagagem da guerra que em seu favor se fazia, a qual pedira, e negava pedi-la (Sousa 1985: 328).

Note-se que é no momento exacto de romper com seu papel de rei fantoche dos portugueses que Angola Aire acode a uma linguagem mais «autóctone» ou menos europeia. É como para significar, assim, sua retirada do mundo dos *putos* [«portugueses»]. Ao que parece, aos portugueses não custou nada a captar o sentido de sua mensagem gestual [7]. Nesse momento, aliás, o governador – veja-se sua carta do 25 de agosto de 1629 (Heintze 1985: II, 230-231) – já tinha escolhido a protagonista que a seu ver faria melhor o papel de «rei de Angola»: D. Maria Cambo, irmã de Nzinga e do antigo rei do Ndongo.

Conclusão

Como esperamos ter demonstrado, embora minimamente, o processo da conquista portuguesa de Angola foi um «diálogo» múltiplo e muito complexo entre os diferentes actores, portugueses e africanos. Um diálogo no qual alternavam momentos de grande violência e outros onde se procurava vencer o adversário com a força de uma argumentação apoiada, sobretudo no caso dos africanos, em todo um leque de recursos comunicativos altamente sofisticados. Os africanos, sem dúvida, visavam compensar desta maneira os insucessos militares que sofriam frente aos portugueses.

Ao estudar os aspectos comunicativos do enfrentamento entre portugueses e europeus, se descobre, em primeiro lugar, a falácia da tese segundo a qual os africanos não ofereciam resistência nenhuma à penetração do escravismo europeu. Embora tenha sido difícil para os africanos compreenderem imediatamente o fim último da intrusão portuguesa, eles não demoraram muito para desenvolver um sistema bem complexo de respostas mais

---

[7] Em uma carta de 28 de fevereiro de 1629, os *tendalas* e *macotas* de Ndongo já tinham informado «que [o rei] se queixa é que grandes e piquenos não lhe têm nenhum respeito, mas o injuriam com injurias mui graves, <e> [o] que mais sente de tudo» (Heintze 1985/8: vol. 2, 286).

ou menos adequadas à situação criada pela conquista escravista. Costuma-se insistir muito, hoje em dia, na dificuldade do diálogo intercultural. Os exemplos discutidos sugerem, porém, que apesar da diferença de língua e de mentalidade, os portugueses e os africanos chegavam a se «compreender» perfeitamente. Com isso não quero insinuar que procurassem realmente «dialogar» com o outro: o diálogo luso-africano na conquista de Angola parece, na verdade, um diálogo de surdos. Quero dizer, antes, que nem aos africanos nem aos portugueses custava muito a penetrar nos propósitos do outro. Na avaliação das verdadeiras intenções de seus aliados ou adversários, todos os protagonistas demonstram, com efeito, uma grande lucidez. A rainha Nzinga, para começar, nunca ignorou que o objectivo principal dos portugueses, longe de ser a fundação de um reino cristão em Angola, consistia na destruição dos senhorios africanos e na escravização do maior número possível de africanos. Sua constante negociação com os portugueses, sua conversão ao cristianismo e todas as outras provas de boa vontade que ela acabou por dar se subordinavam sempre a seu propósito inquebrantável de conservar a independência de seu reino. As massas africanas, por sua vez, entendiam perfeitamente que a única maneira de escapar a sua deportação era a fuga para os matos ou a resistência aberta contra os portugueses. Quanto ao governador português, é evidente que ele bem percebia que a rainha Nzinga tinha compreendido a natureza escravista do projeto português. Por isso mesmo, sabendo que não poderia convencê-la de sua boa vontade «cristã», multiplicou não só os ataques militares mas também os actos de violência aparentemente gratuita, destinados a demonstrar a inutilidade de toda a resistência. Ao mesmo tempo, consciente também dos limites que ainda tinha o poder militar português, procurava pôr um freio à excessiva voracidade de alguns de seus compatriotas; voracidade que ameaçava provocar uma perigosa insurreição geral dos nativos. O que ainda põe a descoberto o estudo dos aspectos comunicativos de toda esta história trágica, é a excessiva confiança dos africanos no poder da palavra. Uma confiança fundada sem dúvida numa longa tradição cultural e religiosa, mas que já não se justificava no enfrentamento com um adversário formado numa cultura política de base maquiavélica.

2. Padrões da cosmologia Congo e sua adaptação-criação na América escravista

No relatório que Pedro Alvares de Andrade, coronel português, escreveu em 1784 sobre suas negociações com o Mamangoy ou «rei de Cabinda», lê-se que «era vedado aos reis de Cabinda o verem mais o mar logo que eram elevados ao trono». O coronel acrescenta que o rei de Ngoyo respeitava essa regra – um tabu – «como seu principal feitiço» (Oliveira 1968: 5). Na cosmologia dos moradores dessa área, o «mar» deve ter representado, portanto, um poder particularmente forte. No mesmo manuscrito podemos ler ainda que

os negros, «sobressaltados» pelos movimentos dos portugueses, se «entranharam nos matos» (*ibid*.: 11). Além de sua função prática de lugar de refúgio, o «mato», como veremos logo, aparece como um outro padrão importante da cosmologia congo.

Na sua exploração progressiva da costa ocidental da África, os portugueses tinham chegado por volta de 1482 à «área congo», um território de extensão bastante imprecisa [8], mas caracterizado por uma cultura relativamente homogénea e a forte presença, ao menos nas zonas costeiras, das línguas kikongo e kimbundu. Eles transformaram rapidamente o *Kóngo di ntòtíla* («Congo real») em reino vassalo da coroa lusitana. Perante os avances dos holandeses na área, eles fixaram logo – fim do século XVI – seu centro de operações mais ao Sul, na ilha de Luanda. Sendo o comércio escravista a actividade principal que eles desenvolviam ao investir a África central, muitos dos habitantes nativos dessas latitudes acabaram por serem deportados, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, para a América (principalmente o Brasil, o Caribe e a América espanhola). É provável que na sua viagem involuntária, os escravos africanos levassem consigo não só sua força de trabalho, mas também uma maneira particular de perceber o espaço e o tempo e de se situar neles. O que nos interessará descobrir aqui é em que medida, no seu exílio americano, eles conservararam, recriaram ou adaptaram tais padrões cosmológicos.

África: *nfínda* e *kalùnga*

Antes de desenvolver esse tema, cumpre avaliar minimamente a importância, na costa da África central dos séculos XVI-XVII, dos padrões cosmo-lógicos que acabamos de introduzir. O problema principal que encontramos no tratamento desta questão é a inexistência – fora da correspondência diplomática dos chefes autóctones com as autoridades portuguesas – de fontes africanas escritas. Os únicos documentos verbais que temos à disposição para conhecer alguma das cosmologias bantos dessa época são, com efeito, os relatórios e outros textos redigidos, na conquista dessa área, pelos portugueses e outros europeus. Directa ou indirectamente envolvidos na política e na prática escravista, os autores de tais escritos,

---

[8] D. Afonso I (Mbemba a Nzinga), o rei do Congo que aceitou a vassalagem dos portugueses e a cristianização de seu reino (1509-1540), empregava nas suas cartas ao rei português a fórmula de «Rei de Manicongo e senhor dos ambundos». Os mbundu ocupavam o Ndongo, território que os portugueses chamaram, logo, de «Angola» (*ngola* era o título do «rei» desse território). Numa carta que o rei D. Afonso dirigiu ao papa Paulo III no dia 21 de fevereiro de 1531, ele chega a autoqualificar-se de «Rei do Congo Ibungo e Cacongo Engoyo daquém e dalém Zaire, Senhor dos Ambundos e de Angola e da Quissama e Musuaro de Matamba e Mulylu e de Musuco e dos Anzicos e da conquista de Panzo Alumbo, etc.» (FERRONHA 1992: 63-64).

claro, não se preocuparam de recolher as tradições orais das futuras *peças*. A pesar disso, ao evocarem certos comportamentos político-militares de seus adversários, eles nos permitem imaginar até certo ponto como os habitantes da área em questão percebiam o mundo e a história. Combinando os indícios de interesse cosmológico que se encontram nesses textos com os dados acumulados pelos historiadores e os etnógrafos mais modernos, podemos tentar uma reconstrução pelo menos aproximativa das directrizes da cosmovisão congo tradicional.

Sou consciente de que ao falar de «cosmologia congo», estou me referindo a um modelo abstracto que não existe, como tal, na realidade social e cultural dos povos bantos da África central. Na área Congo-Angola coexistiram sociedades bem diversas, cada uma delas com sua língua e sua maneira particular de explicar – e de encenar ritualmente – o mundo e a história. Essas cosmologias particulares, por outro lado, nunca deixaram de se modificar em maior ou menor medida sob a pressão das mudanças históricas. Nenhuma delas, aliás, se reduz a um sistema simples só com duas coordenadas principais. Os padrões mencionados são, porém, os que aparecem com maior nitidez nas fontes antigas consultadas. E sobretudo, são aqueles cuja reprodução ou recriação fica melhor documentada na prática ritual das comunidades americanas de descendentes reais ou espirituais dos bantos da área Congo-Angola.

O mato

Num trabalho de síntese sobre a aparição dos primeiros estados na África central, Jan Vansina (1985) destacou a importante função do mato na história da África central. Os estados dessa área, afirma o historiador, formaram-se em função do meio ambiente regional, caracterizado pela existência de uma floresta tropical com savanas intercaladas. Constatamos que também nas guerras que se desenvolveram nessa zona entre os africanos e seus adversários vindos da Europa, as florestas tropicais cumpriram um papel relevante. Os jesuítas de Angola (Jesuítas 1989 [1594]: 190) afirmaram que «… em campo raso [os africanos] nunca levam a melhor. Mas acolhem-se a suas fortalezas, que são matos espessos em tempo que têm folha, de dentro dos quais atirando sem serem vistos, fazem comummente mais dano aos nossos». Nos povoados e nas savanas, pois, os africanos só podiam escolher entre a escravidão e a morte. A floresta, ao contrário, lhes oferecia um refúgio seguro. Na resistência contra os europeus, o mato veio a desempenhar, pois, uma função estratégica. Às vezes, o «mato» tomava a forma de uma floresta de pedras. A rainha Nzinga, «senhora d'Angola» (Sousa 1985: 223) e adversária dos portugueses na primeira metade do século XVII (cf. o estudo anterior), costumava fortificar-se nas «pedras» do interior. Lugares de acesso difícil, as florestas de árvores ou de pedras foram, pois, os auxiliares mais preciosos dos africanos que lutavam – por motivos variáveis – contra os escravistas portugueses. Para os lusitanos, homens do Atlântico, o mato

equatorial era um espaço não só impenetrável como também inquietante. Toda a *História geral das guerras angolanas* de Cadornega (1972 [1680]) mostra a preocupação obsessiva que os matos provocavam no imaginário dos intrusos. Na narrativa deste historiador, com efeito, o mato chega a ser a expressão por excelência de um país hostil. A floresta opõe-se aos espaços controlados ou controláveis pelos portugueses, à «civilização» – um conceito ainda não formulado, mas subjacente ao discurso deles. Ao perceber o horror que os matos inspiravam aos europeus, os africanos costumavam condicionar sua saída da floresta a uma série de reivindicações. Nzinga, nomeadamente, praticava esse jogo com grande habilidade. Assim, criticando o não cumprimento da promessa portuguesa de liberar a irmã dela, a rainha escreve (13/12/1655) o seguinte: «Por estes enganos [dos portugueses] e outros ando pelos matos, fora de minhas terra[s]» (Cadornega 1972: II, 501). Na linguagem da rainha, «andar pelos matos» e seu sinónimo, «andar feita jaga» [9], alude a uma forma de organização político-militar bem conhecida: o *quilombo* («exército»). Em tempos de guerra, nem só a rainha Nzinga como também outros chefes bantos costumavam, transformando seu estado em *quilombo*, abandonar os povoados e retirar-se para a floresta. Dessa maneira, sem arriscar a destruição das bases de seu poder, eles se subtraíam ao alcance de seus adversários, europeus ou africanos.

Ora, para os africanos, o «mato» não era só um espaço de interesse militar ou político. Cadornega, entre outros, parece intuir a dimensão religiosa do espaço florestal: «[…] vendo que não nos podiam vencer em campanha se recolheram mal do seu grado ao sagrado, que são seus dilatados e espessos matos» (Cadornega 1972: I, 81). Já em 1586, o padre Diogo da Costa (1989: 163) tinha escrito que os autóctones adoravam «paus e pedras». Na mesma época, ainda, Duarte Lopes aludiu ao facto de as mulheres e os homens africanos não terem «nomes próprios convenientes e racionais, mas comuns às plantas, às pedras, aos pássaros e às bestas» (Pigafetta-Lopes 1989: 65). Atribuindo-se nomes de plantas, pedras ou animais, os autóctones manifestavam sua simbiose com todos os entes do cosmo natural. É claro que não devemos procurar, nos textos escritos pelos funcionários da coroa portuguesa ou da Igreja católica, grandes precisões sobre a qualidade da relação que os africanos mantinham com o «mato». Felizmente, alguns trabalhos etnográficos mais recentes permitem lançar alguma luz sobre as conotações religiosas dessa relação. Como se lê em uma obra de Bentley, missionário inglês que trabalhava nas últimas décadas do século XIX em São Salvador, capital do reino do Congo, a floresta (*mfinda*) constituía o *nxi a fwa* ou «país dos mortos» (Bentley 1887: 503). Muitos outros trabalhos – entre eles os de Laman (1953-1968) e de MacGaffey (1991) – permitem

[9] Os jaga foram um conglomerado de grupos guerreiros que ameaçavam constantemente, com seus *quilombos*, os senhorios estáveis da África central.

compreender que a *mfínda* era o espaço no qual se concentravam não só os espíritos dos ancestrais, mas também os espíritos protectores conhecidos como *nkísi*. Aliás, os atabaques e outros instrumentos musicais que serviam para suscitar a «presença» desses espíritos construíam-se com a madeira de determinadas árvores da floresta (Laman 1968: cap. XIII). Como podemos ler tanto nos relatórios portugueses quanto nos escritos dos etnógrafos modernos, os *ngàngà*, sacerdotes-feiticeiros encarregados de cultuar os espíritos da *mfìnda*, cumpriam um papel de grande importância nas sociedades tradicionais da área [10]. Nada se fazia sem primeiro consultá-los. O mato, enfim, não era só um espaço concreto que se investia com fins político-militares, mas também um lugar de relevância cosmológica e religiosa.

Kalùnga

Como já sabemos, o «mar» é um outro espaço «forte» no imaginário dos habitantes da área Congo-Angola. Um dos nomes que remetem ao mar enquanto padrão cosmológico é *kalùnga*. Segundo van Wing (1921: 83), *kalùnga* é uma palavra «muito oscura» que se explica, entre os bampanga do rio Inkisi (Congo belga), com uma fórmula de adivinhação: «*Kalunga nkoko unene, lungila meso, k'ulungila ntambi ko* ("Kalunga é um grande rio que se pode percorrer com os olhos, mas não com as pernas")». Embora comum em kikongo, *kalùnga* parece ser um nome de origem mbundu. Em Cadornega, *calunga* aparece enquanto título que se atribuía à Mocambo, irmã e sucessora da rainha Nzinga em Matamba (Cadornega I: 414) [11]. Em uma nota, o mesmo autor acrescenta que «O nome de Calunga tem duas significações na língua ambunda de Angola, porque Calungo [*sic*] chamam a morte: e chamam Calunga ao mar, que para eles é o mesmo que a morte (*ibid.*). Em kimbundu, *kalùnga* significava portanto «senhor» ou «senhora», «mar» e «morte». Em várias línguas bantos, *kalùnga* veio a servir para invocar o «Deus» dos cristãos (Estermann 1983, vol. 2: 211-215). *Kalùnga* remete, pois, para a realidade e para as manifestações de uma força inefável, maior do que qualquer outra. O mar seria uma das manifestações dela.

Na cosmologia congo, o mar parece ser um elemento ambivalente, «positivo» e «negativo» ao mesmo tempo. Segundo o estudioso congolês (zairense) Fu-Kiau, ele é um espaço de transição que separa o reino dos vivos do reino dos mortos. No cosmograma congo chamado de *dikenga*, dois círculos concêntricos retratam o percurso cíclico do sol e dos seres humanos. Uma barra horizontal, *kalùnga*, separa o hemiciclo da vida de aquele da morte. Tanto o sol quanto os homens atravessam ciclicamente essa linha

---

[10] «Le véritable potentat, dans le Mayombe, c'est le féticheur» (Van den Plas, *in* Overbergh 1907: 423).

[11] Andrew Battell of Leigh (1801) afirmou que Kalunga era o nome do rei do Ndongo (GLASGOW 1982: 21-22).

para «morrer» e para «renascer» (veja-se MacGaffey 1986: 42 ss., e Thompson 1993: 47-55). É verdade que em alguns testemunhos se enfatizam unilateralmente os aspectos negativos de *kalùnga*. É o caso, por exemplo, de um conto do escritor angolano Agostinho Neto (1980: 21-30), «Náusea», no qual o velho João vai reflectindo na praia: «E o mar é sempre Kalunga. A morte. O mar tinha levado o avô para outros continentes. O trabalho escravo é Kalunga. O inimigo é o mar.» Na perspectiva histórica adoptada por João e seu criador, o futuro presidente de Angola, *kalùnga* é, pois, sinónimo da escravidão, do colonialismo, da maldade dos «brancos». Talvez sejam essas conotações negativas que explicam a proibição feita ao rei de Cabinda de ver o mar. Em uma compilação etnográfica moderna sobre os mayombe lemos que aos chefes se proibia, sob pena de morte, que olhassem para os brancos. Mais político do que religioso, esse tabu, segundo o autor da informação, visava impedir que os chefes locais se aliassem com os intrusos, belgas no caso (Overbergh 1907: 301-302). É bem possível que o tabu imposto ao Mamangoy tivesse as mesmas razões. O mar, com efeito, era o espaço dos brancos, da morte branca [12]. Uma observação de Bentley parece confirmar a existência, no imaginário congo, de uma relação forte entre o mar e a escravidão. Em 1887, ele afirma, com efeito, que para alguns congos, o mundo dos espíritos é um «país debaixo do mar, onde os desaparecidos trabalham para os homens brancos, fabricando a roupa e as coisas deles» (Bentley 1887: 503). Ainda em um filme senegalês recente, *Asientos* (Woukoache 1996), o mar aparece com as mesmas conotações negativas. Fitando e acusando o mar, um ancião, sem abrir a boca, «conta» para um jovem todos os horrores do tráfico de escravos.

Resumindo, podemos constatar que ambos os dois padrões cosmológicos discutidos, *mfìnda* e *kalùnga*, remetem para «países» onde moram os espíritos dos mortos. Podemos constatar, porém, que não há uma equivalência rigorosa entre esses dois «países». O mato ou a *mfìnda* é um espaço protector, o espaço da tradição, com cujos moradores as sociedades bantos mantêm relações de reciprocidade, enquanto que o mar ou *kalùnga* aparece como uma entidade poderosa demais e, portanto, altamente temível.

América: recriação e transformação dos padrões da cosmologia congo

Entre os bantos deportados para a América como também entre os seus descendentes culturais modernos, o «mato» volta a manifestar-se enquanto espaço de relevância político-militar e cosmológica. O refúgio de escravos

---

[12] No seu livro sobre os senhores da terra e os homens do mar no reino de Cabinda, Carlos SERRANO (1983) explica que tradicionalmente, o poder local se encontrava no interior das terras, mas que com a chegada dos portugueses e o desenvolvimento do comércio escravista na área, os povoados da costa começaram a disputar o poder dos «senhores da terra».

mais espectacular em toda a história do Brasil colonial foi, sem dúvida alguma, o *quilombo* dos Palmares. Para os contemporâneos, a matriz banto – ou mais exatamente «angola» – desse estado negro instalado nas florestas de Pernambuco não oferecia dúvida nenhuma. Discutindo a conveniência de enviar padres aos Palmares, o célebre jesuíta António Vieira escreveu em 1691: «… se isto fosse possível havia de ser por meio dos padres naturais de Angola que temos, aos quais crêem, e deles se fiam e os entendem, como de sua propria patria e lingua» (Brásio 1985: vol. XIV, 221). Para ele, portanto, os Palmares eram, em termos linguísticos e étnicos, um espaço indiscutivelmente *angola*. Neste contexto, não surpreende que a narrativa anónima que evoca as entradas que os militares portugueses fizeram nos Palmares entre 1675 e 1678 (Carneiro 1988: 201-222) lembre imediatamente os relatórios sobre as ofensivas portuguesas contra os *quilombos* de Angola. «Encobertos nos matos e defendidos dos troncos», diz o autor, os escravos «nos costumam fazer muitos danos, sem poder receber nenhum estrago». Localizada perto da orla marítima, a república dos Palmares, como o reino de Cabinda, voltava as costas ao mar. No Brasil, com efeito, como na África central, o mar pertencia aos «brancos». Essas analogias atlânticas não podem ocultar o fato de os ex-escravos palmarinos já não serem africanos. Edificando igrejas por sua conta e praticando, a seu modo, o catolicismo, eles demonstravam uma certa «ocidentalização».

Os nomes ou títulos de alguns chefes deles denunciam, porém, a permanência de tradições bantos. Segundo o relatório anónimo mencionado, um dos generais palmarinos era chamado de Zambi [13], nome que significa, segundo o autor, «deus da guerra». Na verdade, *nzámbi*, na religião congo, é o nome do «deus supremo», aliás bem conhecido em diversas religiões populares modernas não só no Brasil (cf. Gomes 1988: 164, 294 *et pass*.) mas também em Cuba. Na época decisiva do afrontamento entre os escravos palmarinos e os portugueses, o dirigente principal do *quilombo*, segundo todos os documentos disponíveis, se chamava Zumbi. Na cultura congo-angola, esse termo remete para os «espíritos dos mortos», entes dotados de grandes poderes e cultuados pelos sacerdotes *ngàngà*. O título de Ganga, justamente, aparece enquanto nome ou título de pelo menos dois chefes dos Palmares: Ganga Zumba e Ganga Muíça. Referindo-se a Ganga Zumba, o primeiro ou um dos primeiros «reis» do estado negro pernambucano, o autor do relatório anónimo afirma que esse nome quer dizer «Grande Senhor».

---

[13] Para a maioria dos estudiosos atuais, *Zambi* seria, na verdade, uma transcrição errada de *Zumbi*, nome do general que dirigiu, na última fase da luta, a resistência dos palmarinos. Há, porém, outras hipóteses possíveis. *Zumbi* poderia ser, com efeito, um novo título atribuído ao personagem chamado anteriormente de *Zambi*. Também não se pode descartar a possibilidade de se tratar de dois personagens diferentes. Para a nossa perspectiva limitada, o que conta é, de toda maneira, a existência de tais nomes – ou títulos – entre os palmarinos. Neste sentido, o relatório anónimo mencionado é sem dúvida a fonte mais exaustiva.

Já sabemos que *ngàngà* é, mais exactamente, o título dos sacerdotes-feiticeiros especializados nos contactos com os *nkísi* e os ancestrais [14]. Atribuído a este dirigente palmarino, esse título sugere que ele cumprisse, além de sua função política, a de sacerdote-feiticeiro. Posposto a «filho» ou «mulher», *zùmba*, em kikongo, sugere a qualidade «ilegítima» dessas posições genealógicas. Assim, *nkènto-zùmba* designa a «concubina», enquanto *mwána-zùmba* remete para o «filho ilegítimo». Analogamente, Ganga-Zumba poderia interpretar-se, pois, como «*ngàngà* ilegítimo»: maneira talvez de sugerir que ele não pretendia ser um *ngàngà* de tradição rigorosamente «congo», mas um sacerdote-feiticeiro «mestiço» ou «brasileiro». Ganga-Muíça, por sua vez, talvez se possa interpretar como «sacerdote do poder» (*wîsa*: «poder», «autoridade»). De toda maneira, essa nomenclatura, junto com outros indícios espalhados na vasta documentação sobre Palmares [15] sugerem que esse *quilombo* continuava, em grande medida, a tradição político-religiosa dos bantos da área Congo-Angola, embora sem excluir um certo número de inovações de origem cristã (as igrejas) ou ocidental (as armas de fogo).

Se o *quilombo* dos Palmares parece representar a reconstrução, nas florestas do Brasil, de um modelo basicamente africano de sociedade, outras experiências mais ou menos análogas levam a pensar que essas «pequenas Áfricas» (Carneiro 1988: 67) que eram os refúgios de escravos fossem talvez, antes de tudo, espaços que permitiam a reconexão ritual com a África verdadeira. Chama a atenção que na América, os escravos fugitivos de ascendência banto procuravam amiúde o interior dos matos. O que é que eles realmente buscavam nele? Nos últimos anos do século XVII, na Colômbia, um escravo fugitivo, interrogado pelos juízes, deu a entender que o caminho da floresta em direcção ao oriente era o caminho da Guiné, quer dizer, da África (Kindlimann 1994: 43). Ora, esse escravo acabou por se instalar em um *palenque* («quilombo») no meio da floresta colombiana. Seu depoimento mostra que os escravos não confundiam essas «pequenas Áfricas» que eram os *palenques* com a África real. Na verdade, o *quilombo* era como que uma etapa no caminho em direcção à África, ou mais exactamente, um espaço autónomo que permitia, graças aos rituais religiosos, a reconexão com a África longínqua.

Hoje em dia, os adeptos da religião afro-cubana do *palo monte*, descendentes espirituais dos congos, encenam nos seus ritos toda uma África florestal (Lienhard 1998: cap. I). Aliás, o próprio nome da religião deles, «pau de mato», sugere a importância que a *nfinda* e suas árvores têm para os praticantes. No transcurso da acção ritual, como que estando na própria África,

---

[14] O capuchinho CAVAZZI (1965: I, 210, 213) refere a existência, entre os jaga do Ndongo, de um ganga-n-zumba, feiticeiro ao serviço de um «ídolo que [...] não passa de um bode vivo e grande».

[15] Para maior informação, consultem-se em particular FREITAS 1973 e CARNEIRO 1988.

os *paleros* procuram entrar em contacto com os espíritos dos ancestrais e da floresta. Embora de maneira efémera – o tempo que dura o trance –, eles «voltam», pois, para a África. Talvez, as histórias cubanas de escravos que conseguiram regressar voando para a África (Barnet 1968: 45) se possam interpretar a partir das sensações que tais acções rituais provocam entre os praticantes. Podemos observar que nos ritos do *palo monte*, o padrão cosmológico tradicional da floresta sofre uma certa transformação. Na África, a *mfìnda* – floresta – é o país onde moram os espíritos dos mortos. Na América, ela adquire ademais a conotação de «floresta da África» ou, simplesmente, de «África». Os africanos em luta contra os portugueses estavam ainda em contacto directo com a *mfìnda* de seus ancestrais, enquanto que para seus descendentes americanos, essa *mfìnda* longínqua – a «África» – só se pode atingir no trance ritual. A sugestiva encenação florestal de certos ritos afro-americanos denuncia, portanto, a aguda consciência do exílio que os descendentes espirituais dos bantos adquiriram na América.

Kalunga

Na ritualidade de algumas colectividades populares afro-americanas de remota ascendência congo ou centro-africana se observa um discurso sobre o «mar» que parece retomar, com novas conotações, o padrão cosmológico congo chamado de *kalùnga*. Isso acontece, por exemplo, com a comunidade «banto-católica» dos Arturos (Minas Gerais), admiravelmente estudada por Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira (Gomes 1988). Note-se que a localidade mineira de Contagem, onde se realizaram estas pesquisas, se encontra bem longe da beira-mar, no interior do estado. O mar não faz parte, por tanto, da experiência quotidiana dessa comunidade. No chamado *Congado* dos Arturos, rito católico popular no qual se coroam os «reis de Congo», um dos grupos participantes, a chamada «guarda de Moçambique», canta versos como os seguintes:

Ah, ei, ingoma
Ah, ei, ingoma
Essa gunga vei lá do mar
Correu mundo, correu mar
Correu mundo, correu mar

(*ibid.*: 296)

Em kikongo, *ngòmà* nomeia um atabaque muito comum. Para os Arturos, segundo os autores do estudo mencionado, *ingoma* é «o conjunto de pessoas e instrumentos, a cerimónia, a festa, a sacralização espaço-temporal, gerada no Grande Tempo, pelos ancestrais, seus donos» (*ibid.*: 221). O nome do tambor congo passou a designar, portanto, toda a «batucada». A cantiga reproduzida sublinha à origem ultramarina da *gunga*, «latinhas com esferas

de chumbo em seu interior e que são amarradas aos tornozelos dos dançantes» (Gomes 1988: 529). Ora, *gunga*, «sinete usado durante o cativeiro, preso ao tornozelo dos escravos, para denunciar-lhes a fuga» (*ibid.*), também alude à escravidão sofrida pelos ancestrais dos Arturos. Como em alguns dos testemunhos africanos já citados, nos deparamos aqui, pois, com a ideia de uma relação directa entre o mar e a escravidão.

No mesmo contexto ritual – a festa de Nossa Senhora do Rosário –, a chamada «guarda do Congo» invoca ainda, insistentemente, uma «sereia do mar». Segundo a tradição oral (*ibid.*: 299), essa sereia é uma Virgem que salvou do afogamento os marinheiros [16] (negros) jogados na água pelos donos de um navio em perigo:

Ô marinheiro
Lá no mar balanciô,
Ô sereia, ô cai n'agua
Ô sereia, ô langô
Ô pai Xangô

(*ibid.*: 298)

A Virgem aludida apareceu, pois, no meio do mar. Segundo a tradição local, foram os negros que conseguiram tirá-la da água por meio do *candom(b)e*, o «tambor sagrado» (Geraldo Arthur Camilo em Gomes 1988: 220). Um dos vários nomes que os Arturos atribuem à essa sereia ou Virgem é de origem banto. *Lango*, com efeito, provém do kikongo ocidental, língua na qual *nlángu* nomeia a «agua». Segundo MacGaffey (1986: 43), *nlangu* – como *mb'u* («agua», «oceano») e *nzadi* [17] («rio grande») é um dos termos que nomeiam a superfície aquática tradicionalmente chamada de *kalunga* que separa, no cosmograma congo, o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Essa sereia-lango é claramente, porém, a *kalunga* da tradição. O nome de «sereia», claro, é de tradição ocidental. Tanto na América (Báez-Jorge 1992) quanto em Angola (Coelho 1997), porém, a personagem deste nome costuma incorporar rasgos de divindades aquáticas locais (ou presentes no imaginário das populações locais). Quanto à invocação final ao orixá Xangô, ela denuncia, obviamente, a presença ioruba – ou bahiana [18] – na arqueologia do texto. Parece que em geral, os Arturos já não tem consciência plena dos

---

[16] «Nós somo os marinhero», afirma o Arturo Mário Braz da Luz (Gomes 1988: 297). «Marinheiros» são portanto aqueles que atravessaram o mar (os escravos) e seus descendentes (os Arturos).

[17] Em kikongo, o mar se chama também de *nzádi múngwa* («rio de sal»), o que sugere a equivalência, na cosmologia congo, de todas as superfícies aquáticas. Acrescente-se ainda que *Nzádi* – pronunciado também *Nzári* (> Zaire) é, em particular, o «grande rio» Congo.

[18] Geralmente, os escravos mineiros transitavam pelo porto de Salvador da Bahia, cidade de forte impronta ioruba.

substratos africanos que existem nas cantigas deles. Segundo uma testemunha, Mário Braz da Luz, «a gente nem sabe o que elas diz, é como se outro, antigo, cantasse na gente, através da gente» (Gomes 1988: 109). Só os mais velhos lembram ainda que a sereia do mar é a antiga «Calunga». Antigamente, segundo Geraldo, se cantava: «Ô, Calunga! / me leva pra casa» (Gomes 1988: 389). Nessa cantiga, a «casa» era a África, e Calunga – o mar – o caminho que se devia percorrer para alcançá-la. Era o tambor que servia de meio de transporte (*ibid*.): maneira de aludir, sem dúvida, aos estados de trance que permitiam, antigamente, esse tipo de «deslocamento» mágico. Os pesquisadores lembram, porém, que entre os Arturos, «a reminiscência de Calunga é tênue, em vias de desaparecimento» (*ibid*.).

Cuba

Isso não acontece, como quero mostrá-lo agora, na fala cosmológica dos adeptos da religião afro-cubana do *palo monte*. Nas cantigas rituais – *mambos* [19] – deles, *Kalunga* é uma entidade que se invoca constantemente:

S *Kalunga congo brinca la má*
Saca tu mano
tira tu penca
pá curá yo
(Kalunga congo salta o mar
Tira tua mão
joga fora tua *penca* [20]
pra eu curar)

Qualificada de «congo», a *kalunga* vem do outro lado do mar. Ela é, como se descobre no *mambo* seguinte, uma «mãe d'água».

S *Kalunga sese ya tá la mesa*
(Kalunga branca já tá preparada a mesa)

S *Pá qué me bisa mi Madre de Agua*
(Pra que minha mãe d'água me chama)

S *Kalunga sube Kalunga baja*
(Se Kalunga sobe, Kalunga também desce)

Ora, à diferença da dos Arturos, a mãe d'água dos *paleros* não surge em uma narrativa basicamente cristã. Ao contrário, ela «vem» directamente da

---

[19] *mambo*. Cantiga ritual. Do kikongo *màmbù* (pl. de *diàmbù*): negócio, palavra, processo, relato, conversa ritualizada.

[20] Provavelmente uma argola empregada com fins «mágicos».

África. Isso se explica sem dúvida pelo facto de o *palo monte* representar uma religião autónoma, afro-cubana, que não se pratica – contrariamente à dos Arturos – nas portas das igrejas católicas. Como a Virgem marítima dos Arturos, porém, a *Kalunga* cubana recebe, por vezes, o nome de «sereia» (*sirena*):

S *Sirena sirena*
sirena de la ma(r)
Quien fuera marinero
pá ve(r)te navega(r)
(Sereia sereia
sereia do mar
quem fosse marinheiro
pra te ver navegar)

Os *mambos* que invocam essa personagem chamada alternativamente de *kalunga*, de «mãe d'água» ou de «sereia» aludem também ao tema do deslocamento marítimo dos congos. Na visão dos criadores dessas cantigas, talvez os escravos do século XIX, *kalunga* – o oceano profundo – constitui como que um elo que vincula a América e a África. Em termos espaciais, o mar é o elemento que liga e separa os dois continentes vizinhos. Historicamente, o mar é o caminho que tiveram de percorrer os africanos ao serem deportados para a América. Do ponto de vista religioso, *kalunga* é, como a *nfinda*, o «país dos mortos». Embora se trate de cantigas religiosas, alguns *mambos* dedicados à mãe d'água lembram o comércio escravista. A maneira de enfocá-lo é porém não só indirecta mas também surpreendente:

S *Cabeza congo cruzó la má*
Cruzó mi nganga
Cruzó la má
(Cabeça congo cruzou o mar
cruzou meu *nganga*
cruzou o mar)

S *Ah mi nganga ndoki*
Cruzó la má
(Ah meu *nganga ndoki*
cruzou o mar)

S *Mi madre de n'agua*
cruzó la má
(Minha mãe d'água
cruzou o mar)

A travessia do mar é o tema comum dos três fragmentos citados. Mas quem atravessou o mar? A «cabeça congo», o *nganga* ou *nganga ndoki* e a «mãe d'água». Na linguagem dos *mambos*, *congo* remete para o Congo e os congos africanos, mas antes de tudo para os sacerdotes cubanos do *palo monte*. Por isso mesmo, é a cabeça do *congo*, sede dos poderes do sacerdote, que recebe uma ênfase particular. A «cabeça congo» se desdobra, logo, em *nganga* e *nganga ndoki*, títulos dos sacerdotes-feiticeiros da religião dos *nkisi*. Finalmente, o *mambo* alude ainda à travessia da própria «mãe d'água». Chama a atenção que o *mambo*, ao falar da travessia do mar dos congos, não alude de maneira nenhuma ao âmbito histórico no qual se realizou essa «viagem»: o comércio escravista. Ao contrário, ele transforma a trágica história da deportação dos cativos africanos em uma narrativa triunfal da expansão da religião *congo*.

Em uma religião afro-americana como o *palo monte*, que se baseia na comunicação entre os praticantes actuais e os ancestrais escravos ou africanos deles, é normal que o mar – elo entre a África e a América – ocupe um lugar privilegiado. Ora, na cosmovisão dos *paleros*, a África não só se encontra do outro lado do mar, mas também no fundo dele. É a partir dessa maneira de ver que se entende o *mambo* seguinte:

S *Yo traigo arena*
del fondo de la má
(Eu trago areia
do fundo do mar)

S *Yo traigo arena*
pá mi cazuela
(Eu trago areia
pra minha gamela)
S *Yo traigo arena*
mi madre nganga
Yo traigo arena
de tierra ajena
(Eu trago areia
minha mãe *nganga*
Eu trago areia
de terra alheia)

Segundo o testemunho de um praticante do *palo monte*, a «terra alheia» aludida por este *mambo* é a África. Quando precisam de terra africana para suas gamelas mágicas, os sacerdotes, portanto, extraem-na do fundo do mar. Sendo um elo entre a África e a América, o mar sempre pode oferecer terra «africana». Os *paleros* costumam misturar terra de cemitério nas suas preparações mágicas. Em virtude do parentesco semântico entre o

cemitério e o mar (ou *kalunga*) pensamos que a areia do mar cumpre, nas práticas dos *paleros*, uma função semelhante à dessa «terra de cemitério». Se essa pode ser vista enquanto «morada» dos ancestrais directos dos praticantes actuais, na areia do mar se encontram os espíritos dos ancestrais africanos e os dos escravos que se afogaram nele.

Conclusão

Parece evidente, portanto, que os dois padrões cosmológicos enfocados «sobreviveram» à deportação dos congos para a América. Ou, mais exactamente, que eles foram recriados ou reinventados, em um contexto novo e substancialmente diferente, pelos escravos que se reconheciam ou atribuíam uma origem «congo». Quais, finalmente, as principais transformações que sofreram esses padrões na América? Acentuou-se sem dúvida a conotação histórica que *kalùnga* já recebeu na África, e precisou-se sua dimensão geográfica. Nas comunidades afro-americanas mencionadas, *kalunga* – o mar atlântico – lembra, embora indirectamente, o comércio escravista, a deportação dos africanos e a separação da África. Ao se conceituar como «floresta da África» ou «África», a *nfinda*, por sua vez, recebeu, entre os *paleros* cubanos, uma conotação histórico-geográfica que não tinha na África. No *palo monte*, a floresta é o espaço primordial, a África que os «congos» tiveram de deixar ao serem deportados para Cuba.

A ênfase dada ao «mar» e ao «mato» sugere que os escravos americanos de origem centro-africana escolheram, no repertório cosmológico congo, os elementos que fossem de maior utilidade, no contexto americano e escravista, para reflectir sobre a história deles. Por isso mesmo, a transformação principal que eles impuseram aos padrões cosmológicos da *mfìnda* e da *kalùnga* corresponde à sua «historicização». Se na África, *kalùnga* e sobretudo *mfìnda* eram coordenadas de uma cosmologia relativamente intemporal, na América, elas servem para lembrar a maior ruptura que houve na história dos bantos da África central: a deportação de muitos deles para a América. Além de sua função de «país dos espíritos dos mortos», na América, a *nfinda* lembra a África longínqua e, portanto, o facto da separação, enquanto que o mar ou *kalunga* se associa ao processo da deportação. A cosmologia mítica, portanto, tornou-se «histórica» e «geográfica». É bem possível que o antigo cosmograma da *dikenga*, reinterpretado em termos histórico-geográficos, seja ainda uma chave para compreender a actual percepção do mundo que manifestam, nos seus ritos, os descendentes culturais ou espirituais dos «congos» na América. Em uma *dikenga* «historicizada», o hemiciclo da vida conotaria, com efeito, a «África», enquanto que o da morte remeteria para o cativeiro americano. O espaço de transição *kalúnga* simbolizaria, em uma direcção, a deportação dos escravos pelo Atlântico, e na outra, o «retorno» à África por meio do trance ritual. Seja como for, a reminiscência e a evocação ritual da *nfinda* e da *kalunga* por

certas comunidades afro-americanas é, em termos mais políticos, uma maneira de resgatarem a memória colectiva e de se reconectarem com a terra agora alheia de seus ancestrais. Uma maneira, também, de compartirem a história comum com aqueles que ficaram, por sorte ou não, no outro lado do Atlântico.

Bibliografia

ANDRADE, Pedro Álvares de (1968) [1784], «Manuscrito sobre Cabinda», *in* Oliveira 1968, 1-13.

BÁEZ-JORGE, Félix (1988), *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

—— (1992), *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

BARNET, Miguel (1968), *Biografía de un cimarrón*, Buenos Aires, Galerna.

BENTLEY, W. Holman (1887), *Dictionnary and Grammar of the Congo Language, as spoken at San Salvador, the Ancient Capital of the Old Congo Empire, West Africa*, Londres, Baptist Missionary Society and Trübner.

BRÁSIO, António (1985), *Monumenta missionaria africana – África ocidental (1686-1699)*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, vol. XIV.

CADORNEGA, António de Oliveira (1972), *História geral das guerras angolanas / História geral angolana* [1680], ed. José Matias Delgado, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 3 vols. [I-II: História geral das guerras angolanas; III: História geral angolana].

CARNEIRO, Edison (ed.) (1988), *O quilombo dos palmares*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, Brasiliana, vol. 302, 4.ª ed.

CAVAZZI, Giovanni Antonio (João António) (1965), *Descrição e história dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 2 vols.

CHATELAIN, Héli (1888-9), *Kimbundu grammar. Gramática elementar do kimbundu ou língua de Angola*, Genebra, Schuchhard.

COELHO, Virgílio (1997), «Imagens, símbolos e representações. "Quiandas, Quitutas, Sereias": imaginários locais, identidades regionais e alteridades. Reflexões sobre o quotidiano urbano luandense na publicidades e no universo do marketing», *Ngola – Revista de Estudos Sociais* (Luanda), I (1), 1997, 127-191.

COSTA, Diogo da (1989) [1586], «Carta ao provincial de Portugal», *in* Ferronha 1989: 157-167.

ESTERMANN, Carlos (1983), *Etnografia de Angola (sudoeste e centro)*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2 vols.

FERRONHA, António Luís Alves (ed.) (1989), *Angola no século XVI*, Lisboa, Alfa.

—— (1992), *As cartas do «Rei» do Congo D. Afonso*, Lisboa, Ministério da Educação.

FREITAS, Décio (1973), *Palmares – A guerra dos escravos*, Porto Alegre, Movimento.

GLASGOW, Roy Arthur (1982), *Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola, 1582-1666*, São Paulo, Perspectiva.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães, e PEREIRA, Edmilson de Almeida (1988), *Negras raízes mineiras: os Arturos*, Juiz de Fora, Ministério da Cultura/EDUFJF.

HEINTZE, Beatrix (ed.) (1985/8), *Fontes para a história de Angola do século XVII* (colectânea Fernão de Sousa, 1622-1635), Estugarda, Steiner Verlag Wiesbaden, 2 vols.

JESUÍTAS (1989 [1594]), «História da residência dos padres da Companhia de Jesus em Angola e coisas tocantes ao Reino e conquista», *in* Ferronha 1989: 175-210.

KINDLIMANN, Adrian (1994), *Fluchtgemeinschaften Schwarzer Sklaven in Cartagena de Indias (1540-1714)*, Universität Zürich, inédito.

LAMAN, Karl (1936), *Dictionnaire kikongo-français, avec une étude phonétique décrivant les dialectes les plus importants de la langue dite kikongo*, Bruxelas, Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques (1953-1968), *The Congo I* (1953), *The Congo II* (1957), *The Congo III* (1962), *The Congo IV* (1968), Upsala, Studia Ethnographica Upsaliensia, XVI.

LIENHARD, Martin (1998), *O mar e o mato – Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador da Bahia, CEAO, UFBA.

MACGAFFEY, Wyatt (1986), *Religion and society in central Africa: the BaKongo of Lower Zaire*, Chicago, University of Chicago Press.

—— (1991), *Art and healing of the bakongo commented by themselves – Minkisi from the Laman Collection*, Estocolmo, Folkens Museum-Etnografiska.

MAIA, Antonio da Silva (1994), *Dicionário complementar; português-kimbundu-kikongo*, Lisboa, Cooperação Portuguesa.

NETO, Agostinho (1980), *Náusea*, Lisboa, Ed. 70.

OLIVEIRA, Mário A. Fernandes de (1968/1971), *Angolana (documentação sobre Angola)*. I: 1783--1883, II: 1883-1887, Inst. de Investigação Científica de Angola (Luanda), Centro de Estudos Históricos Ultramarinos (Lisboa), 1968 (I), 1971 (II).

OVERBERGH, Cyrille van (1907), *Les mayombe* (Etat indépendant du Congo), avec la collab. de Éd. de Jonghe, Bruxelas, A. de Wit.

PARREIRA, Adriano (1993), *Documento N.° 105 da Caixa N.° 1, Angola…* [ms. atribuído ao franciscano D. Manuel Baptista, bispo do Congo e de Angola, 1610-1620], Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.

PIGAFETTA, Filippo, e Duarte Lopes (1989), *Relação do reino do Congo e das terras circunvizinhas*, dir. Luís de Albuquerque, comentário António Luis Alves Ferronha, Lisboa, Alfa.

SERRANO, Carlos Moreira Henriques (1983), *Os senhores da terra e os homens do mar: antropologia política de um reino africano*, São Paulo, FFLCH, USP.

SOUSA, Fernão de (1985), «O extenso relatório do governador a seus filhos» [1625-1630], *in* Heintze 1985: 217-362.

SWARTENBROECKX, Pierre (1973), *Dictionnaire kikongo et kituba-français*, Bandundu (Zaire), CEEBA.

THOMPSON, Robert Farris (1993), *Face of the gods. Art and altars of Africa and the African Americas*, Nova Iorque, The Museum for African Art.

VANSINA, Jan (1985), «L'Afrique équatoriale et l'Angola. Les migrations et l'apparition des premiers Etats», *Histoire génerale de l'Afrique*, Paris, UNESCO/NEA, vol. IV, 601-628.

—— (1990), *Paths in the Rainforest. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Londres, James Currey.

WING, R. P. van [1921]), *Etudes bacongo: histoire et sociologie*, Bruxelas, Goemaere.

WOUKOACHE, François (1996), *Asientos*, Bélgica, 1996.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 273-286

NOTAS SOBRE A IMPORTÂNCIA DA DOCUMENTAÇÃO NEERLANDESA SEISCENTISTA PARA O ESTUDO DA PRESENÇA PORTUGUESA NO ORIENTE

por

NATÁLIA TOJO *

Depois de a primeira expedição organizada ao Índico, em 1594, por mercadores privados holandeses ter demonstrado as possibilidades de lucro que o comércio directo com a Ásia oferecia, surgiram, em várias cidades das províncias da Holanda e da Zelândia, companhias comerciais, independentes entre si, que tinham como objectivo alcançar na Ásia os centros produtores de especiarias. A proliferação de companhias privadas e a sua mútua concorrência traduziu-se, a curto prazo, num aumento dos preços das especiarias nos mercados asiáticos e numa quebra nos preços de venda na Europa [1]. Após um período de negociações, estimuladas pelos Estados Gerais da República junto das várias companhias, para que estas congregassem esforços e cooperassem entre si no sentido de fortalecer a posição holandesa no comércio asiático, deu-se, em 1602, a fusão das seis companhias então existentes num único organismo de natureza monopolista, a *Verenigde Oostindische Compagnie* (VOC).

A estrutura monopolista que caracterizou o comércio holandês com a Ásia foi arquitectada não só para prevenir o ressurgimento de rivalidades internas que impediam contornar com eficácia a hegemonia ibérica no abastecimento de especiarias orientais aos mercados europeus, como também para fazer da recém-formada Companhia um instrumento militar e político destinado a enfraquecer, longe das fronteiras dos Países Baixos, o

---

* Investigadora do Centro de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Lisboa.

[1] Cf. Charles R. BOXER, *The Dutch Seaborne Empire 1600-1800*, Londres, 1965, p. 25; Jonathan ISRAEL, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806*, Nova Iorque, 1995, pp. 320-321; Femme GAASTRA, *De Geschiedenis van de VOC*, Leida, 1991, pp. 16-23.

império Habsburgo com quem a República se encontrava em guerra de secessão [2].

Uma carta de monopólio comercial compreendendo a área a Este do Cabo da Boa Esperança e a Oeste do Estreito de Magalhães, por um período inicial de 21 anos, foi outorgada pelos Estados Gerais das Províncias Unidas à VOC, sendo-lhe ainda delegado o poder de concluir tratados, fazer a guerra ou estabelecer alianças com príncipes locais e construir fortalezas na região sob a sua influência. O exercício de tais poderes soberanos conferia-lhe uma posição de grande autonomia face ao Estado e transformava-a num organismo de natureza singular e algo perturbante, pois, mais do que uma estrutura criada para fins meramente comerciais, a Companhia era, na realidade, um poderoso corpo mercantil investido de direitos de Estado [3].

A Companhia Unida das Índias Orientais viu-se também dotada de um complexo corpo político-administrativo, encontrando-se organizada em seis câmaras (*kamers*) autónomas, estabelecidas nas cidades de Amesterdão, Hoorn, Roterdão, Enkhuizen, Delft e Middelburg, responsáveis pela sua própria gestão, a qual ficava a cargo de directores eleitos entre os principais accionistas. O edifício político unificador da Companhia assentava em princípios de natureza federal, sendo o seu principal órgão decisor a Assembleia dos Directores (*Heren XVII*, os dezassete cavalheiros), composto de representantes oriundos das seis câmaras. O número de representantes a que cada câmara tinha direito era proporcional à importância que cada uma detinha no aparelho político da Companhia, sendo a influência da câmara de Amesterdão esmagadora – nomeava oito dos dezassete directores –, o que não raramente condicionava a orientação político-económica da VOC e deixava espaço para o surgimento de conflitos de interesses entre Amesterdão e as restantes câmaras, sobretudo com a de Zelândia. Esta última era representada por quatro directores enquanto que as câmaras mais pequenas (Delft, Roterdão, Hoorn e Enkhuizen) por apenas um, sendo o décimo sétimo director eleito em parceria por todas as câmaras, com a excepção da de Amesterdão. A Assembleia dos Directores reunia duas vezes por ano na cidade de Amesterdão, por um período de seis anos consecutivos, sendo depois transferida, durante dois anos, para a cidade de Middelburg (Zelândia), regressando novamente a Amesterdão por mais seis anos [4].

Extremamente detalhada quanto à organização que a Companhia devia assumir na Europa, a carta era, contudo, vaga em relação ao tipo de estru-

---

[2] Cf. Geoffrey PARKER, *Spain and the Netherlands 1559-1659*, Londres, 1979, pp. 54 e ss.; M. A. P. MEILINK-ROELOFSZ, «Aspects of Dutch colonial Development in Asia in the Seventeenth Century» (ed.) in *Britain and the Netherlands in Europe and Asia*, J. S. Bromley and E. H. Kossman, 1968, pp. 61-62; Jonathan ISRAEL, *Dutch Primacy in World Trade*, Nova Iorque, 1989.

[3] Cf. M. A. P. MEILINK-ROELOFSZ, *art cit*, pp. 56-82; Femme S. GAASTRA, *op. cit.*, pp. 13-36; C. R. BOXER, *op. cit.*, pp. 25 e ss.

[4] Femme S. GAASTRA, *op. cit.*, pp. 20-23.

tura político-administrativa que representaria a VOC na Ásia. Com efeito, o cargo de Governador Geral só viria a ser criado em 1610, e, por sua vez, o Conselho da Índia (*Raad van Indië*), surgido em 1617 para prevenir quaisquer tendências discricionárias que pudessem surgir no exercício do poder dos governadores gerais, só em 1650 assumiria a sua forma definitiva.

A hierarquia dos poderes e as competências dos representantes da Companhia variava em função da importância estratégica e comercial dos diferentes territórios sob a sua influência directa ou indirecta na Ásia. Nos espaços onde exercia autoridade territorial, como Amboíno, Molucas ou Ceilão, a liderança ficava a cargo de um governador; nos estabelecimentos de importância comercial, no caso de Surat, Pérsia ou Bengala, era representada por um director; em regiões de importância militar, sendo de destacar o Malabar, a chefia era delegada num comandante; nas feitorias de menor importância, como no Japão, o representante da VOC era assumido pelo *Hopperhoofd* responsável pela feitoria.

A comunicação entre os diferentes entrepostos comerciais e possessões territoriais da VOC na Ásia e a Europa era mediada por Batávia, centro político-administrativo da Companhia no Índico desde a sua conquista, em 1619, por Jan Pietersz Coen.

Estrutura e Organização do *Algemeen Rijksarchief*

A delimitação temática e cronológica do programa de investigação que deu origem a este texto – representações da presença portuguesa no Extremo Oriente na documentação neerlandesa da primeira metade de Seiscentos –, ao excluir as fontes documentais que ultrapassam o âmbito nele definido, condicionou o processo de reconhecimento do acervo existente no núcleo da VOC e inviabilizou uma análise detalhada das espécies nele guardadas. Não obstante esta limitação, procurarei descrever a organização geral do *Algemeen Rijksarchief* (Arquivos Nacionais Holandeses) e traçar a tipologia e características das fontes da VOC respeitantes à centúria de Seiscentos que possam fornecer elementos novos para o estudo da história da expansão portuguesa na Ásia.

Na sua maioria, essa documentação encontra-se nos *Algemeen Rijksarchief* (*ARA*), em Haia, embora exista documentação em arquivos de antigas colónias, sobretudo na Indonésia (no *Arsip Nasional*, em Jacarta, a antiga Batávia). Os *ARA* estão organizados em secções (*Afdelingen*), a primeira das quais, a *Eerst Afdeling*, guarda a documentação relacionada com o governo central da República até 1795: Estados Gerais e Conselho de Estado (*Raad van Staat*), incluindo ainda o acervo documental das companhias comerciais holandesas, a VOC e a WIC. A consulta do primeiro destes núcleos é particularmente relevante para o estudo das relações diplomáticas entre Portugal e a Holanda, sobretudo para as décadas de 40 e 50 do século XVII, na medida em que nele se podem encontrar registos relacionados com armistícios,

tratados ou documentação referente aos diferendos existentes entre esses dois países acerca do Ceilão e a costa do Malabar [5].

Na segunda secção (*Tweede Afdeling*) guarda-se a documentação do governo do país e colónias posterior a 1795. Por sua vez, o Arquivo Nacional da Província da Holanda do Sul, a terceira secção, inclui os registos dos *Raadpensionaris* (o mais alto oficialato da província da Holanda). Existe ainda uma quarta secção, a cartográfica, reunindo uma monumental colecção de mapas das regiões sob administração dessas companhias, e, após 1795, do ministério das Colónias. Para além do *Algemeen Rijksarchief*, existem arquivos, como os notariais, que possuem documentação imprescindível para o estudo das relações sócio-económicas entre Portugal e a Holanda, os quais se encontram, não em Haia, mas nas principais cidades, como Amesterdão ou Delft, embora estejam formalmente dependentes dos *ARA* [6].

Tipologia e natureza do fundo documental existente no *Algemeen Rijksarchief*

Os Arquivos da Companhia Unida das Índias Orientais são constituídos por dois grupos distintos: os formados na Europa e os constituídos em feitorias ou territórios sob seu domínio directo, posteriormente transferidos para a Holanda. Informando sobre a estrutura organizativa da VOC, os registos das seis câmaras constituem os principais núcleos europeus. Devido à vastidão dos seus fundos documentais, os das câmaras de Amesterdão e Zelândia são os de maior relevância, sendo no entanto mais proveitosa a consulta dos primeiros do que a consulta destes últimos, por serem mais extensivas e substancialmente mais bem organizadas.

Grande parte do acervo pertencente aos arquivos do Governador Geral e Conselho da Índia em Batávia foi transferida para a Holanda em 1863, embora documentação importante relativa ao relacionamento entre os vários entrepostos da Companhia e Batávia tenha permanecido na Indonésia, integrando o actual *Arsip Nasional* de Jacarta. Foram também transferidos para a Holanda os arquivos das várias feitorias que possuíam na Índia, abarcando o período compreendido entre 1703 e 1826, e os da contabilidade geral de Batávia para o período de 1700 a 1801. Nos *ARA* encontram-se, ainda, os registos oriundos da feitoria de Cantão (1724-1826) [7] e os do Japão (1609-

---

[5] Sobre as fontes neerlandesas directamente relacionadas com Portugal que se encontram no Arquivo dos Estados Gerais da República, cf. Marius P. H. Roessing, *Sources of the History of Asia and Oceania in the Netherlands*, vol. 1, Munique, 1982, pp. 61-63.

[6] O Catálogo *De Rijksarchieven in Nederland*, 2 vols., Haia, 1972, descreve em pormenor o conteúdo dos vários arquivos existentes na Holanda.

[7] J. L. Parani, *Het Archief van de Nederlandse Factorij in Canton, 1741-1826,* Haia, 1972. Inventário policopiado disponível na sala de leitura dos *ARA*.

-1860) [8]. Toda esta documentação faz parte integrante do grupo dos arquivos da VOC formados fora da Europa, e actualmente existentes no *Algemeen Rijksarchief*.

Os arquivos da VOC são constituídos, na sua globalidade, por várias séries documentais: deliberações e instruções das seis câmaras e *Heren XVII*, cartas enviadas pelos directores da Companhia na Europa para a Ásia e as daí remetidas para a Europa; séries de natureza financeira, outras de natureza diversa e de mais difícil classificação, arrumada separadamente, e, por fim, a das comissões especiais criadas pela Companhia para o tratamento de assuntos específicos. As séries referidas (que a seguir serão discriminadas) foram classificadas por tipologia e lugar de proveniência.

A) As deliberações (*Resolutien*) mais não são do que as actas das decisões sobre a gestão da Companhia deliberadas em reunião pelos *Heren XVII* e pelos directores das seis câmaras; trata-se de textos genéricos, lacónicos e algo áridos, que ocultam quaisquer diferendos havidos a propósito da discussão dos vários assuntos em assembleia. Podem ser úteis para a compreensão de aspectos relacionados com a gestão administrativa ou com o programa político da Companhia e abordam o período compreendido entre 1602 e 1796. Das reuniões dos directores das seis câmaras somente as deliberações das de Amesterdão e Zelândia sobreviveram.

B) As espécies documentais reunidas sob o título *Uitgaande briefboek van de Heren XVII* e Câmaras compõem-se de instruções para a *octrooigebied* (área administrada pela Companhia na Ásia). Fornecem informações sobre a orientação política dos directores e agrupam as medidas políticas, económicas e administrativas a implementar na Ásia. As missivas endereçadas ao Governador Geral e Conselho da Índia (*Hoge Regering*) contêm instruções dos *Heren XVII* e a análise dos relatórios enviados de Batávia sobre as actividades da Companhia na Ásia. Esta correspondência não raramente permite detectar os diferentes pontos de vista existentes entre os directores e Batávia sobre as estratégias político-económicas a adoptar pela VOC na Ásia.

C) *Batavia's Uitgaande Briefboek* (1621-1792), conjunto de cópias de documentos enviados pelo Governador Geral e Conselho da Índia para a Holanda, constituído por cartas, deliberações e instruções enviadas de Batávia para os diferentes entrepostos, feitorias e comandantes de navios na Ásia assim como para príncipes locais. Tais cópias são bastante esclarecedoras do tipo de relacionamento desenvolvido entre Batávia e os territórios asiáticos que lhe estavam sujeitos, traduzindo orientações de estratégia político-económica da VOC; pode tornar-se proveitoso cruzar as informações

---

[8] M. P. H. Roessingh, *Het Archief van de Nederlandse Factorij in Japan, 1609-1860,* Haia, 1964. Inventário policopiado.

destes textos com a série *Uitgaande Brievenboek* dos *Heren XVII*, ao permitir perceber, sobretudo através da leitura das instruções dos directores para o *Hoge Regering* em Batávia, os desvios existentes entre as propostas dos directores da Companhia e o modo como elas eram assimiladas na prática.

D) *kopie resolutien* (1609-1627 e 1637-1791), enviadas pelo Governador Geral e Conselho em Batávia para a Holanda. Tal como as deliberações dos directores, as instruções de Batávia para os entrepostos da Companhia tratam essencialmente de aspectos administrativos mas pouco esclarecem quanto às linhas de força, a nível político, traçadas pelos órgãos decisores da VOC.

E) Os *Dagregisters* são constituídos por compilações dos diários escritos pelos funcionários da VOC acerca do funcionamento dos vários entrepostos que a Companhia possuía, sendo eles oriundos de Batávia. Embora só um pequeno número dos mesmos se encontre, de facto, em Haia, uma vez que a maior parte ficou depositada no *Arsip Nasional*, em Jacarta, encontram-se disponíveis em microfilme no *Algemeen Rijksarchief* (1683--1702), e publicados para o período compreendido entre 1624 e 1682.

F) Os *Overgekomen Brieven en Papieren* (*O.B.P.*) formam a mais extensa série dos arquivos da VOC e revestem-se de grande interesse para o estudo da presença portuguesa no Oriente e para a história da própria Ásia. As *Generale Missiven* e os relatórios das várias feitorias enviados para o Conselho das Índias e Governador Geral em Batávia constituem a trave--mestra deste conjunto documental. As primeiras, que são relatórios bianuais enviados de Batávia para a Holanda, apresentam textos densos, bem estruturados e particularmente detalhados, dotando-os por isso de características de reconhecido mérito para o estudo do envolvimento da VOC na Ásia. Por seu lado, os relatórios enviados pelas várias feitorias para Batávia fornecem dados preciosos para a compreensão da presença portuguesa na Ásia, devido à sua natureza vincadamente descritiva, e revestem-se de acrescido interesse quando se referem a territórios controlados pelos Portugueses, como eram os casos de Macau, Malaca ou Timor. Transmitem variadas descrições das actividades desenvolvidas pelas comunidades portuguesas no Oriente, sobretudo quando abordam assuntos de significativo interesse para a VOC, como sejam o lucrativo comércio chino-nipónico, o crescente envolvimento dos mercadores privados portugueses em Macáçar, Timor e Indochina, ou na descrição de entrepostos de importância estratégica e comercial, como Malaca e Macau, cobiçados pela Companhia Holandesa das Índias Orientais. As pistas que tal documentação sugere podem contribuir para um melhor esclarecimento dos aspectos da permanência portuguesa na Ásia ainda não convenientemente trabalhados pelos historiadores, como sejam a comparação do envolvimento português e holandês nas redes de comércio inter-asiáticas, o estudo dos desvios e proximidades existentes nas várias estratégias europeias de infiltração no Oriente ou, por exemplo, na análise dos mecanismos de resposta da comunidade mercantil portuguesa às

alterações políticas e económicas ocorridas na Ásia na primeira metade do século XVII.

Quanto à sua tipologia, os *O.B.P.* incluem, sobretudo, cartas, diários, correspondência com outros Estados asiáticos e europeus, diários de bordo das frotas da Companhia e relatos de viagens mercantis. As várias feitorias enviavam esta documentação para Batávia, que por sua vez a remetia para a Europa como anexos das *Generale Missiven*, os pormenorizados relatórios bianuais onde se analisava globalmente a situação da Companhia na Ásia. Na realidade, os *O.B.P.* são uma combinação da correspondência do Governador Geral para os *Heren XVII* e Câmara de Amesterdão, e existem para o período compreendido entre 1607-1794, e a documentação enviada dos entrepostos que se correspondiam directamente com a Companhia. Esta prolixa e complexa massa documental foi organizada e simplificada em várias categorias (que a seguir se indicam), o que não deixa, contudo, de criar alguns problemas numa primeira abordagem aos arquivos.

F.1) As *Generale Missiven* são, geralmente, extensas cartas onde os temas são tratados de acordo com uma sequência pré-estabelecida, abordando, em primeiro lugar a situação da actividade comercial da Companhia, seguido de uma descrição da dinâmica dos diferentes estabelecimentos que a mesma possuía. As cartas terminavam com o tratamento de matérias de natureza financeira e assuntos relacionados com os funcionários da VOC.

F.2) Documentos relacionados com a funcionamento dos negócios na Ásia, especialmente em Batávia, provenientes dos departamentos do Governador Geral.

F.3) Documentos originários do Tribunal de Justiça (*Raad van Justitie*).

F.4) Os documentos dos principais estabelecimentos da Companhia enviados directamente para a República, provenientes da região mais ocidental da Ásia, o chamado *Westerkwartieren*, englobam cartas, relatórios e instruções. Não abrangem todo o período de vigência da VOC, tornando-se contudo mais regulares a partir de 1730. Os estabelecimentos situados no *Westerkwartieren* (Índia, Ceilão e Pérsia) enviavam para Batávia cópias dos documentos que recebiam da República, assim como as cópias das cartas que remetiam para Amesterdão, textos que podem ser encontrados em duplicado no *Ingekomen briefboek uit Batavia*. Paralelamente, mandavam para a Holanda a sua correspondência e cópias daquela que mantinham com o Governador Geral e Conselho da Índia.

F.5) O *Batavia's Ingekomen briefboek* compila as cópias das cartas recebidas em Batávia, oriundas dos vários entrepostos da Companhia a partir de 1661, as quais, por vezes, incluíam em anexo instruções, diários e cópias de documentos vários; estas cópias encontram-se agrupadas de acordo com o lugar de proveniência, e tal como as anteriores reproduzem os arquivos mantidos pelos vários entrepostos da VOC, sendo fundamentais

para o entendimento do envolvimento comercial e político da Companhia na região. Nelas os assuntos apresentam-se tratados numa sequência pré-estabelecida, dando-se primazia às actividades comerciais, ao relacionamento político e diplomático com as soberanias locais e a notícias sobre a presença de outros povos europeus na região.

F.6) Cartas e outros diplomas expedidos da feitoria de Cantão pelos directores da Companhia e Câmara de Amesterdão, abarcando somente parte do século XVIII (1729-1794).

F.7) Documentos relativos à actividade da Companhia no Cabo da Boa Esperança, Pérsia e Surat, existentes no *Algemeen Rijksarchief*, para o período compreendido entre 1651 e 1794.

F.8) Finalmente, na colecção dos *Overgekomen Brieven en Papieren* encontra-se agrupado um conjunto de tratados assinados com povos locais, assim como outros tipos de correspondência mantida com príncipes asiáticos, sendo, na sua maioria, constituída por cópias traduzidas em neerlandês.

G) Documentação avulsa guardada em separado (*Afzonderlijk Gehouden Stukken*), de natureza diversa e de mais problemática catalogação. Estando organizada, em função da sua proveniência geográfica, em dois grupos, o europeu e o asiático. Quanto ao primeiro, ele está relacionado com a administração da Companhia na Holanda e foi classificado por assunto: estatuto legal da Companhia, relacionamento com outros países europeus, relatórios setecentistas sobre o declínio da mesma, etc. Quanto ao segundo, ele foi classificado segundo o mesmo critério, e forma-se, sobretudo, de tratados acordados com príncipes asiáticos, ou registos relacionados com o comércio na região organizados por lugar de proveniência, fornecendo um suplemento à documentação reunida na série *Overgekomen Brieven en Papieren*.

H) A documentação financeira da VOC encontra-se extremamente abreviada. Da destruição de que foi alvo na década de 20 do século XIX restam somente os livros de contabilidade do século XVIII, da Câmara de Amesterdão, assim como alguns documentos esparsos relacionados com a gestão financeira das câmaras mais pequenas.

I) Das comissões criadas pela VOC, as mais importantes são a *Haags Besogne* (1653-1796) e a responsável pela elaboração dos róis de equipagem das frotas com destino à Ásia, a *Commissie van de equipage* (1603-1803). Para além de todos os aspectos ligados à aparelhagem dos navios, esta comissão elaborava listagens de pessoal bastante completas, nas quais figurava o nome dos funcionários que partiam para as Índias, o seu lugar de origem, função e salário recebido, assim como o nome e a data de partida do navio em que embarcavam. A comissão *Haags Besogne*, instituída em 1653, tinha como tarefa a análise e sumariação da profusa correspondência

recebida da Ásia antes da reunião anual dos directores; sumários que eram posteriormente usados como minutas na elaboração das cartas de resposta às *Generale Missiven*, as quais formavam o livro de correspondência dos *Heren XVII* enviada para a Ásia, o *Kopieboek van Uitgaande Missiven van de Heren XVII*.

A consulta das séries cujo conteúdo se encontra sumariado pode ser proveitosa já que permite a rápida identificação dos assuntos tratados num determinado texto; para além das minutas traçadas na *Haags Besogne*, sugere-se a consulta dos índices das *Copie Resolutiën* do Governador Geral em Batávia (*Realia*), os quais mais não são do que os sumários das decisões tomadas pelo Governador Geral e Conselho das Índias. Contudo, não é supérfluo alertar para a possibilidade de se encontrarem referências a *resolutiën* nos *Realia* ausentes na série *Copie resolutiën*. Na origem desta discordância pode estar, por exemplo, o facto de Batávia não enviar para a Europa documentação considerada de interesse meramente local.

Documentação reunida no *Nederlandse Factorij in Japan*: um Arquivo especial

A documentação proveniente das feitorias holandesas no Japão encontra-se reunida no arquivo *De Nederlandse Factorij in Japan*. Refira-se que dos arquivos formados em feitorias ou em territórios sob domínio formal da Companhia na Ásia, só o proveniente do Japão sobreviveu intacto e repousa, tal como o grupo de arquivos da VOC organizado na Europa, no *Eerst Afdeling* do *Rijksarchief*, em Haia. O Arquivo, que permaneceu no Japão até 1852 (ano em que foi transferido para Batávia, fazendo a sua última viagem em 1862 quando foi enviado definitivamente para a Holanda), foi dividido em dois períodos, de 1609 a 1842 e de 1843 a 1860. Não obstante grande parte da documentação ultrapassar os limites cronológicos que definem o *Eerst afdeling*, encontra-se totalmente arquivada na primeira secção do *Algemeen Rijksarchief*. Tal como os arquivos europeus, a documentação oriunda do Japão foi classificada por tipologia e lugar de proveniência; resoluções e instruções, diários das feitorias de Hirado e Deshima e diários das viagens anuais à corte do xógum a Iedo, correspondência enviada e recebida, correspondência com as autoridades japonesas, agrupada numa série autónoma, e os livros de contabilidade, formam os núcleos de maior relevância existentes no *Nederlandse factorij in Japan*.

Os *dagregisters* constituem a mais interessante série para o estudo da presença portuguesa no Japão, por se tratar de uma documentação extremamente completa, embora nem sempre se encontre em perfeito estado de conservação. Os diários de 1637 e 1638 estão bastante deteriorados, ao ponto de serem praticamente ilegíveis, o que dificulta e frustra as expectativas de uma análise sobre a percepção holandesa da expulsão dos portugueses do

Japão; existe, contudo, uma cópia Setecentista do diário de 1638 (arquivada com o texto original) e, para o ano de 1637, uma cópia coetânea que cobre os meses de Outubro de 1637 a Abril de 1638, ou seja, o período em que decorreu a malograda revolta de Shimabara. Os diários de 1639 a 1641, também num estado de conservação deplorável, encontram-se acessíveis em cópia microfilmada. Exceptuando o diário de Pieter Muyser, para o ano de 1628, a década de 20 do século XVII não se encontra tão generosamente documentada como as posteriores, pelos funcionários da feitoria de Hirado, o que se deve, talvez, a uma ainda incipiente estrutura burocrática, a qual só se foi consolidando e complexificando nos anos 30. A situação da VOC em solo nipónico não era a mais encorajadora, sobretudo após a fricção entre os dois países motivada pelas pretensões japonesas na ilha Formosa, diferendos esses que levariam à expulsão temporária dos Holandeses do Japão, em 1628.

Para as primeiras duas décadas da permanência holandesa no Japão a correspondência entre Batávia e Hirado (Firando nas fontes holandesas) pode ajudar a contornar a ausência dos registos diários. A consulta das *resolutiën* e *copie resolutiën* pode ser de grande utilidade, tratando-se de uma série extremamente completa e de fácil acesso (embora para o período em causa o seu estado de conservação não seja sempre o mais desejável) por possuir uma tábua dos conteúdos que permite identificar facilmente os assuntos a que se referem as instruções e deliberações oficiais. Os diários das viagens anuais à Corte do Xógum (*Hofreis*) existem a partir de 1633, constituindo relatos particularmente curiosos e extremamente valiosos para o estudo comparativo das relações diplomáticas entre Japoneses, Holandeses e Portugueses nos anos 30 do século XVII. É neles que, amiúde, se revela a impaciência e nervosismo dos Holandeses para com as exigências japonesas ou as dificuldades sofridas pelos funcionários da VOC no relacionamento com os representantes do Bakufu e onde surgem as mais amargas e perturbantes referências aos Portugueses. Finalmente, a série que agrupa a documentação de natureza financeira vai-se complexificando, à semelhança do que acontece com as outras séries documentais, a partir da década de 30 de Seiscentos.

Acessibilidade da documentação no *Rijksarchief*: Catálogos e Inventários de Fontes

Conhecer a natureza do fundo documental existente num Arquivo, como se encontra classificado, qual o seu estado de conservação e, no caso de existirem restrições na consulta dos originais, a existência e a qualidade das reproduções, permite uma mais rápida identificação e avaliação dos registos escritos existentes. Deste modo, a consulta dos catálogos e inventários de fontes torna-se incontornável e uma das necessidades mais prementes quando se inicia uma pesquisa de Arquivo. No caso dos arquivos da VOC criados na Holanda, pode ser útil saber-se que são constituídos pelo Arquivo dos *Heren XVII* e pelos arquivos das seis Câmaras que formavam a

Companhia, mas o facto de a documentação proveniente das menos importantes ser praticamente inexistente poupa esforços desnecessários.

O acervo documental existente nos arquivos da VOC, por se constituir largamente de cópias, assemelha-se a um conjunto de espelhos onde as imagens se vão reflectindo. Uma carta remetida da feitoria do Japão para o Governador Geral em Batávia chegou à Holanda inserida na série *O.B.P.*, enquanto que a respectiva cópia é arquivada pelos funcionários dessa mesma feitoria, passando a fazer parte integrante do seu Arquivo. Quanto à correspondência expedida de Batávia para o Japão, o original encontra-se nos arquivos da feitoria enquanto que a cópia pertence ao livro de cartas de Batávia, o *Batavia's Uitgaande Briefboek*. A reprodução coeva dos documentos permite não apenas que um determinado texto desaparecido, ou em mau estado de conservação num Arquivo, possa ser encontrado num outro, como também relativizar a impressão causada pela prolixa massa documental existente nos *ARA*.

Os arquivos holandeses possuem catálogos extremamente detalhados e de fácil consulta. Para os colossais arquivos da VOC foi elaborado e publicado um inventário, tarefa hercúlea levada a cabo entre 1937 e 1971 por M. P. A. Meilink-Roelofsz, a quem se deve a actual estrutura do Arquivo [9]. Para além de inserir um inventário, a obra *De Archieven van de Verenigde Oostindische Compangie (1602-1795)* traça, nos seus primeiros três capítulos, a história do acervo documental assim como a sua presente organização, tornando-a num imprescindível e actualizado guia dos arquivos. Importa salientar os dois volumes por que é constituída a obra *Rijksarchieven in Nederland* [10], que, ao traçar a radiografia da documentação existente nos vários arquivos existentes no país, não se restringindo aos da VOC, permitem uma rápida adaptação aos Arquivos Holandeses. O catálogo *Sources of the history of Asia and Oceania in the Netherlands* [11], muito pormenorizado, refere as fontes directamente relacionadas com a Ásia que integram os arquivos neerlandeses.

Nos *ARA* as reproduções microfilmadas são de fácil acesso público. A série documental *O.B.P.* encontra-se microfilmada e classificada por lugar de proveniência e tipologia; assim, por exemplo, encontramos a documentação oriunda de Taiwan agrupada e organizada tipologicamente por *resolutien*, cartas, *dagregisters*, etc., o que evita a consulta das várias categorias que formam essa vasta série. O fundo documental proveniente do Japão encontra-se igualmente microfilmado sendo a sua consulta mais acessível do que as espécies originais. A série de diários de Batávia, os *Daghregisters*

---

[9] M. P. Meilink-Roelofsz, R. Raben, H. Slijkerman, F. S. Gaastra, *De Archieven van de Verenigde Oostindische Compagnie (1602-1795)*, Haia, 1992.

[10] L. P. L. Pirenne, *De rijksarchieven in Nderland,* Haia, 2 vols., 1972.

[11] M. P. H. Roessingh (ed.), *Sources of the History of Asia and Oceania in the Netherlands*, Munique, 2 vols., 1982.

gehouden in't Casteel Batavia, para o período de 1683 a 1702, por não fazer parte dos arquivos holandeses constitui a mais importante série microfilmada aí existente.

Edição de fontes

A monumental edição *Generale Missiven* [12], que reúne de forma sumariada o mais importante núcleo documental existente na série *Overgekomen Brieven en Papieren*, por oferecer uma visão panorâmica do envolvimento holandês na Ásia, é a mais conhecida e valiosa colecção de fontes neerlandesas publicada e uma excelente introdução à pesquisa no *Rijksarchief*. A facilidade de manuseamento desta obra deve-se, por um lado, à qualidade dos vários e complexos índices de que dispõe, o que permite uma rápida localização dos assuntos abordados e, por outro, à possibilidade, devido à clara identificação das fontes, de confrontar o texto com o documento original manuscrito. Os diários oriundos da colónia holandesa da ilha Formosa, *Dagregisters van het kasteel Zeelandia (1629-1662)* [13], encontram-se publicados em quatro volumes; para além dos índices de que dispõe, possui um glossário de vocabulário seiscentista que facilita a compreensão do texto[14]. A publicação dos diários de Batávia, *Daghregisters gehouden in't Casteel Batavia (1628-1682)* [15], reveste-se de grande importância por estes não se encontrarem na Holanda e integrarem o acervo do *Arsip Nasional* de Jacarta. Os sumários das *Resolutiën, Realia* [16], encontram-se também publicados e estão organizados alfabeticamente por assunto; embora as deliberações do Conselho (*Resolutiën*) se encontrem manuscritas, esta publicação pode ser de grande utilidade já que permite identificar os assuntos tratados pelo Governador Geral e Conselho das Índias em Batávia.

A descrição das Índias Orientais de Pieter van Dam (1621-1706), *Beschrijvinge van de Oost-Indische Compagnie* [17], escrita a pedido dos *Heren XVII* entre 1693 e 1701, encontra-se também publicada. Embora esta descrição não assente na experiência pessoal do autor, van Dam teve acesso

---

[12] W. Ph. Coolhaas e J. van Goor (ed.), *Generale Missiven van Governeurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie*, 9 vols, Haia, 1960-1988.

[13] L. Blussé (ed.), *Daghregisters van het kasteel Zelandia, 1629-1662*, 4 vols., Haia, 1986.

[14] Existe, todavia, um glossário de vocabulário seiscentista que importa referir, P. G. J. van Sterkeerbrug, *Een Glossarium van Zeventinde Eeuws Nederlands*, Groninga, 1977.

[15] J. A. van Chijs (ed.), *Daghregisters gehouden op het Kasteel Batavia*, 31 vols., Batávia, 1887-1928.

[16] J. A. van Chijs (ed.), *Realia. Register op de Generale Resolutiën van het Kasteel Batavia, 1632-1805*, 3 vols., Leida, 1882-1886.

[17] F. W. Staepel, (ed.), *Pieter van Dam's Bescryvinge van de Oost-Indische Compagnie*, 7 vols., Haia, 1927-1954.

a toda a documentação proveniente da Ásia que, como zeloso funcionário que era, foi integrando como apêndices do texto. Este exaustivo relatório, escrito para uso interno dos directores da Companhia, não se trata de uma apreciação crítica do autor mas de uma consistente explicação oficial sobre o funcionamento institucional e a situação financeira da mesma, assim como a descrição das várias feitorias e territórios controlados pela VOC na Ásia.

Conclusão

A documentação neerlandesa seiscentista, por se tratar de uma documentação coeva do envolvimento português na Ásia e possuir características distintas das fontes escritas lusas, pode trazer elementos novos que permitam uma mais complexa compreensão da presença de Portugal no Oriente [18]. Todavia, a sua utilização para o estudo da história da expansão portuguesa exige que se tenham em atenção as suas limitações, a maior das quais consiste na sua própria natureza, sendo ao mesmo tempo uma das suas maiores virtudes. Os registos da VOC traduzem, em última instância, a visão oficial das actividades da Companhia holandesa na Ásia, sendo discursos produzidos dentro do seu aparelho administrativo-burocrático, com tendência a sobrevalorizar aspectos considerados importantes para a justificação da sua implantação no Oriente, em detrimento de outros que interessa omitir ou mesmo distorcer. Avaliar a função destes registos – a intenção de quem os escreveu e para quem se dirigem – possibilita uma leitura mais lúcida da documentação em análise.

Quando a leitura desta documentação tem como fio condutor as representações holandesas da presença portuguesa na Ásia na primeira metade do século XVII importa considerar os desvios que separam as duas culturas e que condicionam a imagem que uma foi construindo da outra. Essas representações foram mediadas por uma grelha de valores não totalmente partilhada, num contexto de conflito de interesses. Os Portugueses identificam não só o *outro* na sua intrínseca diferença cultural mas, sobretudo, o *outro* a afastar, o inimigo (*vijand*) a combater; uma presença incómoda que punha em causa as estratégias holandesas de infiltração no Índico e comprometia os objectivos de domínio, por parte da VOC, das principais redes de comércio asiáticas.

O contexto de produção da documentação, assim como os desvios de perspectiva que separam as culturas portuguesa e holandesa no alvorecer do período moderno, condicionaram intrinsecamente a escrita do texto, sendo, em última análise, parte integrante da sua natureza. Considerar estes

---

[18] Sobre a importância das fontes neerlandesas para o estudo do envolvimento português no Oriente cf. George B. de SOUZA «Notes on the Algemeen Rijksarchief and its Importance for the Study of Portuguese Asian and Inter-Asian Maritime Trade», in *Itinerario*, vol. 4, 2 (1980), pp. 51-56.

aspectos não retira validade às fontes escritas como meio de compreensão do passado. A resposta das fontes neerlandesas para os problemas que levanta o estudo da presença portuguesa na Ásia depende, em grande parte, das questões que se lhe colocam e do criticismo com que se aborda o texto, pois como S. Arasaratnam bem sublinhou, ao analisar as potencialidades e limitações dessas mesmas fontes para o estudo da história asiática, «Just as there is never the perfect murder, there is also never the perfect distortion»[19].

[19] S. Arasaratnam, «The Use of Dutch Material for South-East Asian Historical Writing» in *Journal of Southeast Asian History*, vol. 3, 1 (1962), p. 105.

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 287-386

NAS PEGADAS DO APÓSTOLO: SOCOTORÁ NAS FONTES EUROPEIAS DOS SÉCULOS XVI E XVII

por

ZOLTÁN BIEDERMANN *

«*An island lying out in the Red Sea is called Zocotora, and belongs to Africa. This is enough said of it.*» [1]

Socotorá, ilha estrategicamente situada à entrada do Golfo de Adem, mas de clima árido e só escassamente provida de recursos portuários, foi um dos lugares do Oriente onde a presença portuguesa se revelou mais passageira. Aqui se ocupou, entre 1507 e 1511, a pouco proveitosa fortaleza do lugar de *Çoco*, e aqui se esperou, repetidamente até 1603, reconduzir ao seio da igreja romana uma população tida como cristã, mas particularmente relutante a qualquer tentativa de doutrinação. Numerosos viajantes visitaram a ilha durante os séculos XVI e XVII, invernando aqui, negociando a compra do mais importante produto de luxo local, o aloés, ou abastecendo-se de água e outros mantimentos. As estadias em Socotorá nem sempre foram pacíficas, e o diálogo religioso encetado com os habitantes locais só excepcionalmente deu frutos. Mas a intensa preocupação que viajantes, missionários e cronistas revelaram, principalmente face à questão dos antigos «cristãos de S. Tomé» da ilha, originou uma quantidade considerável de textos de excepcional valor para o estudo da história e da cultura local socotorina dos séculos XVI e XVII.

Tanto as presenças europeias em Socotorá como a realidade cultural socotorina, desprovida de tradição escrita própria, têm sido pouco tratadas

---

* Investigador do Centro de História de Além-Mar; Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

[1] *The Life of the Icelander Jón Ólafson Traveller in India, written by himself and completed about 1661 A.D. with a continuation, by other hand, up to his death in 1679* (ed. B. S. Phillpotts), para a Nendeln, 1967, II, 89.

pela historiografia. Para além de um texto já antiquado de António Brásio sobre «As Missões Portuguesas de Socotorá» e de um minucioso, mas tematicamente limitado artigo de José Pereira da Costa sobre «Socotorá e o domínio português no Oriente», quase nada se tem escrito acerca da ilha no âmbito da história da expansão moderna [2]. Também no âmbito da historiografia eclesiástica é premente a falta de um estudo exaustivo que vá significativamente além daquilo que já foi escrito, em jeito de ensaio, pelo teólogo Wilhelm Germann em 1874 [3]. Pode mesmo dizer-se que Socotorá, a *Dioscorides* envolta de mistério e maravilha dos Antigos, desapareceu, no século que agora encerra, da memória geográfica do nosso continente [4].

---

[2] António Brásio, *Missões Portuguesas de Socotorá* (Col. Pelo Império, 93), Lisboa, 1943, e José Pereira da Costa, *Socotorá e o domínio português do Oriente* (Estudos de Cartografia Antiga, Secção de Coimbra, 82), Coimbra, 1973; cf. ainda o notável trabalho realizado por Georg Schurhammer no âmbito de *Francis Xavier. His Life, His Times*, Roma, 1977, II, 113-130, tal como um pequeno estudo inédito de Jean AUBIN intitulado «La base portugaise en Mer d'Arabie: Socotra ou Ormuz?», actualmente na biblioteca do Centro de Estudos de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa.

[3] Wilhelm Germann, «Das Christentum auf Socotra», in *Zeitschrift für die historische Theologie*, 44, 2 (1874): 227-258.

[4] Ainda em finais do século XIX eram abundantes nas revistas de divulgação científica os artigos e as referências a Socotorá, tida como particularmente exótica e associada à tradição antiga das Ilhas Felizes (cf., entre muitos outros, Georg Schweinfurth, «Ein Besuch auf Sokotra», in *Westermanns Illustrierte Monatshefte*, 34 (1891), 603-626; Eduard Glaser, «Das Weihrauchland und Sokotra», in *Allgemeine Zeitung München*, suplementos 120 (1899), 1-4 e 121, 2-6 e Fritz Hommel, *Die Insel der Seligen in Mythus und Sage de Vorzeit*, Munique, 1901). Foram mesmo numerosas as expedições científicas à ilha, sendo de realçar as de J. B. Balfour 1880; cf. *On the Island of Sokotra (Report of the British Association for the Advancement of Science)*, Londres, 1881, E. Riebeck (1881; cf. G. Schweinfurth, «Ein Besuch auf Sokotra mit der Riebeckschen Expedition. Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung», *56. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu Freiburg i. B. 1883*, Friburgo, 1884), Henry O. Forbes (1898-99; cf. *The Natural History of Sokotra and Abd-el-Kuri*, Liverpool/Londres, 1903) e da Academia das Ciências de Viena [1899; várias publicações interessantes, cf. referências em Jaroslav Tkatsch, «Sokotra», in *EI*, IV (1934), 514-520; a versão inglesa deste artigo acha-se reimpressa em: *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Leida, 1987, VII, 476-481]. A bibliografia mais completa das publicações do século XIX (até 1888) encontra-se em James G. Jackson, *Socotra. Notes bibliographiques* (Extrait de la Revue de Géographie), Paris, 1892.

Já no século XX, a ilha, incluída num tratado de protectorado celebrado em 1886 entre a coroa britânica e o sultanato de Mahra-Kishn, viu-se votada a um isolamento que atingiu um primeiro auge com a construção, em 1940, de uma base da RAF. Visitaram-na, já depois da guerra, o explorador Douglas Botting (cf. *Island of the Dragon's Blood*, Londres, 1958) e os arqueólogos Peter L. Shinnie [cf. «Socotra», in *Antiquity*, 34 (1960), 100-110], e Brian Doe (cf. *Südarabien. Antike Reiche am Indischen Ozean*, Bergisch Gladbach, 1970). Tendo passado, depois da independência do Iémen em 1967, a integrar junto com a parte meridional do país a esfera de influência soviética (para indicações sobre as explorações desta época vejam-se a bibliografia de língua russa e alguns resumos em Vitaly V. Naumkin, *Island of the Phoenix. An ethnographic study of the People of Socotra*, Reading, 1993; notem-se ainda os trabalhos de Lothar Stein citados adiante), Socotorá só voltou a ser acessível a viajantes e investigadores do mundo inteiro desde 1991, data da reunificação do Iémen (cf. para a história contem-

É por isso na esperança de poder contribuir para o renascer do interesse por um lugar que já povoou longamente os imaginários e saberes da *oikoumene*, que agora apresentamos um esboço da história e etnografia da ilha nos séculos XVI e XVII [5].

Se bem que longe de ser exaustivo, o *corpus* de fontes modernas que reunimos a partir de obras e colecções acessíveis nas bibliotecas nacionais de Lisboa e Munique, com o intuito inicial, posteriormente alargado, de discutir somente alguns aspectos da etnografia histórica da ilha, é já consideravelmente mais vasto do que todos aqueles apresentados até hoje [6]. Note-se porém que, se os textos reunidos para o século XVI e inícios do século XVII (mormente relatos de viagem, cartas de militares e missionários, roteiros e crónicas) são numerosos, aqueles posteriores a 1630 já não o são. Falta nomeadamente esclarecer se houve tentativas de missionação após 1603 [7] e encontrar uma boa descrição de Socotorá de finais do século XVIII, que seja ainda anterior à passagem pela ilha dos radicalistas *wahabis* em 1801 e ao primeiro *survey* britânico levado a cabo por J. R. Wellsted em 1835 [8].

---

porânea da ilha, Jean MARTIN, «Socotora, l'île des Chelonophages», in *Revue française d'études politiques africaines*, 50 (1978), 52-60, e G. OMAN, «Sukutra, Topography and Demography», in *El, New Edition*, IX (1997), 806-809).

[5] São reflexos do interesse renovado pela ilha a publicação das monografias de NAUMKIN (*Island of the Phoenix*, 1993) e Brian DOE (*Socotra, Island of Tranquility*, 1992), tal como um congresso realizado em 1996 (cf. *Proceedings of the first international scientific symposium on Soqotra island*, Adem, 1996; o evento não pôde ser realizado na ilha por falta de infraestruturas) e ainda a edição de uma colecção de estudos (*Sokotra. Mensch und Natur*, Wiesbaden, 1998), onde por sinal falta um artigo sobre a história da ilha na Época Moderna. São também numerosas as obras de história em que nos mapas do Índico a ilha é simplesmente omitida.

O presente artigo resume alguns capítulos da tese de Mestrado que em 1998 apresentámos, sob o título «*Sokotra in frühen Quellen*», ao Instituto de Etnologia da Universidade de Munique, e para a qual contámos com o apoio de Thomas Höllman, László Vajda e Piotr O. Scholz. Os nossos mais vivos agradecimentos vão para todos aqueles que, ligados de uma forma ou outra ao Centro de História de Além-Mar, nos encorajaram e ajudaram na tradução portuguesa do texto. Qualquer erro não deixa de ser, evidentemente, da nossa inteira responsabilidade. Uma versão mais completa do trabalho deverá brevemente ser publicada, em língua alemã, na colecção *Bibliotheca Nubica et Aethiopica*, editada por Piotr O. Scholz.

[6] Cf., entre outros (por ordem cronológica): W. GERMANN, «Das Christentum auf Socotra»; Francisco M. Esteves PEREIRA, «La Chrétienté de l'île de Socotora», in *Aethiops*, II, 1 (1923), 1-4; Jaroslav TKATSCH, «Sokotra»; A. BRÁSIO, *Missões*; R. B. SERJEANT, *The Portuguese off the South Arabian coast*, Oxford, 1963; J. Pereira da COSTA, *Socotorá*; Ludwig Brandl, «Sokotra – die ehemals christliche Insel», in *Oriens christianus*, 57 (1973), 162-177; C. F. BECKINGHAM, «Some notes on the history of Socotra», in *Arabian and Islamic Studies. Articles presented to R. B. Serjeant* (eds. R. L. BIDWELL & G. R. SMITH), Londres/Nova Iorque,1982; R. B. SERJEANT, «The Coastal Population of Socotra», *in* B. DOE, *Socotra*: 133-180, V. V. NAUMKIN, *Island of the Phoenix*: 29-51; G. OMAN, «Sukutra».

[7] Cf. nota *infra*, no fim do capítulo sobre a missionação.

[8] James Raymond WELLSTED, «Memoir on the Island of Socotra», in *Journal of the Royal Geographical Society*, 5 (1835), 129-219 (as passagens mais importantes estão acessíveis em B. DOE, *Socotra*, 205-219; Cf., também de WELLSTED, *Travels to the city of the caliphs*, vol. II, Londres,

Enquanto estes textos não surgem, importa ainda assim divulgar os conteúdos daqueles já analisados para travar a divulgação de erros e imprecisões tal como a temos vindo a verificar ainda em obras recentes. Começaremos então por tratar, de forma concisa, a história dos contactos militares e comerciais entre europeus, socotorinos e árabes fartaquis, passando depois a uma análise da situação social e cultural local na época em questão, dando particular realce à questão religiosa num capítulo onde incluímos um estudo das missões do Padroado Português à ilha.

Presenças europeias em Socotorá

A situação de Socotorá num lugar que aparentemente permite o domínio das entradas do Oceano Índico para o Mar Vermelho, junto àquela que foi uma das principais rotas comerciais do planeta até inícios do século XVI, desde cedo atraiu as atenções dos estrategas da expansão oriental portuguesa. Não conhecemos os textos ou relatos que motivaram D. Manuel a ordenar a «conquista» da ilha em Abril de 1506, mas podemos ter a certeza de que estiveram imbuídos de um optimismo fortemente desfasado das realidades locais daquela época [9]. Considerava-se necessário o controlo de

---

1840). A diferença fundamental entre este texto e todos os relatos anteriores está no sistematismo rigoroso, presente tanto na observação como na descrição dos factos revelando uma nova ordem do texto e do olhar, onde toda a realidade é dissecada, posta a descoberto por partes e examinada sob o ponto de vista das hipóteses de aproveitamento para a coroa britânica.

[9] Segundo João de Barros, D. Manuel ouviu um relato oral directamente de Diogo Fernandes Piteira, que fora, no Inverno de 1503-1504, um dos primeiros «descobridores» modernos da ilha («Elrey sabendo per elle [«Diogo Fernandez Peteira»] e per Antonio de Saldanha que andou ás presas naquella parágem, das cousas desta jilha e dos christãos que nella auia […]»; *Ásia de João de Barros* (eds. A. Baião & Luís F. Lindley Cintra), reeimpressão Lisboa, 1988, II, 3; cf. Avelino Teixeira da MOTA, *A viagem de António Saldanha em 1503 e a rota de Vasco da Gama no Atlântico sul*, Lisboa, 1971).

Já antes de Piteira, Vicente Sodré terá ido a Socotorá em Março ou abril de 1503, vindo a naufragar nas ilhas de Curia Muria pouco depois (cf. Gaspar CORREIA, *Lendas da India* (ed. M. Lopes de ALMEIDA), Porto 1975, I, 365-370). Longe de estar resolvida, a questão do enquadramento das primeiras viagens portuguesas a Socotorá encontra-se tratada no artigo acima citado de José Pereira da Costa (3 ss.). Há a acrescentar o facto de existir no relato anónimo da viagem de Pedro Álvares Cabral uma menção de *Zognotorre*; esta ilha é referida, na versão do relato incluída nos *Paesi nouamente trouati* de 1521, no âmbito dos acontecimentos de Agosto de 1500: «Item lassiamo in questo trauerso che atrauersiamo tutta per la costa de Melinde una Cittade dei mori: che si chiama Magadasio molto ricchа e bella: & piu auanti a questa e una isola grandissima con una altra molto bella e magna Cittade di mura: e Lisola con uno ponte in terra: che si chiama Zognotorre: & andando piu oltra per la costa una boccha di uno stretto di la Mecha che fara di largho una legha e mezza: cioe el dicto stretto: & la dentro staua el Mare Rubeo […]» (*Paesi nouamente trouati per la Nauigatione di Spagna in Calicut. Et da Alberutio Fiorentino intitulato Mondo Nouo. Nouamente impresso*, Veneza, 1521, s.p., cap. LXXI; não tivemos ainda oportunidade de ver o trecho na edição de 1507.) Depreende-se disto que os homens da armada

Socotorá «pella enformaçam que temos da ylha de çocotora, que he junto da boca do mar rroxo, e xx legoas do cabo de guardafuue, a qual nos dizem que he de muy boons portos de todo tempo, e cheya de muytos mantimentos, e povorada de muytos christãos da terra e de muy poucos mouros, e que he parajem muy primcipall das naos de Mequa [...]» [10].

---

de Cabral ouviram falar da ilha, sem terem evidentemente tido oportunidade de se aproximar dela. Curiosamente, a mesma notícia também aparece, quase *ipsis verbis*, na pseudo-carta de D. Manuel aos reis católicos, de 1505, num contexto que se situa, em termos narrativos, entre 1503 e inícios de 1504: «piu avanti e una insula chiamata Zugaterra populata et con un ponte de uno miglio e mezo che ariva in terra ferma: poi e il stretto del mare rosso» (*Carta de El-Rei D. Manuel ao Rei Catholico narrando-lhe as viagens portuguezas à India desde 1500 até 1505. Reimpressa sobre o prototypo romano de 1505, vertida em linguagem e annotada por Prospero Peragallo*, Lisboa, 1892, 28, 33). Tendo em vista os erros de que a pseudo-carta está repleta, a hipótese mais simples para explicar o facto é que a informação tenha sido retirada do mesmo original de que se serviu o editor dos *Paesi*, um relato da viagem de 1500, mas inserida arbitrariamente num lugar só aparentemente congruente, isto é, no seguimento da armada de 1502. Esta armada foi falsamente associada, pelo autor da carta (e portanto não pelo tradutor, como sugeriu Peragallo), ao nome de Pedro Álvares Cabral (cf. *ibid*.: 25). Resta explicar a menção de uma «ponte» em *Zognotorre* e *Zugaterra*. Não fosse a pseudo-carta precisar que ela teria «milha e meia», ligando a ilha à terra firme (o que é evidentemente impossível), poderia ler-se «porto» em vez de «ponte». Sem podermos avançar uma explicação satisfatória, põe-se contudo a hipótese de estar na base da afirmação alguma confusão linguística originária já dos relatos ouvidos pelos europeus na costa suaíli em 1498 ou 1500. Por exemplo, encontra-se no relato do viajante árabe Ibn al-Mudjawir, de meados do século XIII, uma narração sobre a variação do nível das águas do Índico, que teria feito emergir Socotorá só tardiamente (Rex SMITH, «Ibn al-Mujawir on Dhofar and Socotra», in *Proceedings of the Eighteenth Seminar for Arabian Studies*, Londres, 1985, 85); talvez alguém tenha sugerido que Socotorá em tempos tivesse estado ligada por terra ao Corno de África. Como mostraremos mais adiante, a ilha era objecto de numerosas crenças mirabilísticas durante a Idade Média.

Quanto à identificação com o cabo *Ras Mori* de Socotorá, avançada por Teixeira de Aragão, de um promontório mencionado como *Santa Maria* pelo relato flamengo da segunda viagem de Vasco da Gama (o *Calcoen*, impresso em Antuérpia em 1504), trata-se obviamente de um erro: «Den .xx. dach in Julio voeren wij van daen en quamen an een eylant ghenoemt Melijnde eñ is hondert milen van Kilo. Mer wi hebben ghemist eñ sijn ghecomen tot die cape sinte maria» («e íamos para uma ilha chamada Melinde, que está a 100 milhas de Kilo; mas enganámo-nos e fomos até ao Cabo de Santa Maria»; *Vasco da Gama e a Vidigueira. Estudo histórico*, Lisboa, 1892, 82, 90). Na realidade, Gama terá ido directamente de Quíloa a uma «enseáda abaixo que seria de Melinde oito legoas» (*Ásia*, I, 226), enquanto Socotorá fica a mais de 2000 km de Melinde no hemisfério Norte. O próprio relato anónimo refere de resto como a estrela polar só foi avistada a 5 de Agosto, já em pleno oceano.

A única prova clara de terem circulado em Portugal notícias sobre a ilha nos primeiros anos de Quinhentos, ainda antes de 1503, é o facto de Socotorá aparecer quase correctamente situada e orientada, apresentando já uma forma vagamente rectangular bastante mais próxima da realidade do que em muitos mapas europeus posteriores, no mapa de Cantino, acabado no Outono de 1502 [cf. *Portugaliae Monumenta Cartographica* (eds. A. Cortesão & A. Teixeira da Mota), reeimpressão Lisboa, 1987, I, 12]. Trata-se de mais um indício para as fortes influências árabes na cartografia portuguesa daqueles anos.

[10] *Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam* (ed. R. A. de Bulhão PATO), Lisboa, 1884 [*CAA*], III, 268. Beckingham chamou a atenção para o facto de existir um plano quase idêntico nos escritos de William ADAMS, estratego e fantasta do ideal das

O entusiasmo nutria-se, como era normal no imaginário da época manuelina, tanto das potencialidades culturais da ilha enquanto lugar de cristãos, quanto do aparente valor estratégico que lhe dava a sua proximidade às bocas do Mar Vermelho. Uma ilha povoada de cristãos junto à rota que permitia, em última análise, o acesso à Jerusalém de todos os seus sonhos, não podia deixar de entusiasmar o rei. Para mais, Socotorá fora «conquistada», um quarto de século mais cedo, pelos senhores, muçulmanos, do reino de Fartaque que aí estabeleceram uma fortaleza, e os quais importava naturalmente expulsar. Estes árabes fartaquis eram membros de uma família nobre do país de Mahra, os Bin 'Afrar, cujo poder se cristalizara, ao longo do século XV, num território cujo centro político e comercial veio a ser o porto de Caxem ou Kishn [11]. Segundo Barros, cujo resumo histórico é o mais preciso que possuímos a este respeito, «elrey de Cáxem» mandara conquistar a ilha em 1480 por «hum seu sobrinho», o qual fundou a fortaleza «no lugar do Çoco que éra onde vinham muytas náos a tractar com estes Çocotorinos, com fundamento que esta fortaleza lhe empederia o comércio pera nam darem saida a suas nouidades e auerem o que lhe vinha de fóra. O qual jugo os submeteo a pagárem tributo a elrey de Cáxem» [12]. Já em 1507, segundo

---

cruzadas que viveu no século XIV («Some notes on the history of Socotra», 173). O texto de Adams acha-se publicado em: *Recueil des Historiens des Croisades*, Paris, 1906, II, 521-555.

José Pereira da Costa refere mesmo que D. Manuel teria pensado em instalar em Socotorá a capital de um hipotético vice-reino índico ocidental (*Socotorá*, 14). Esta indicação está em franca contradição com o desejo expresso por D. Manuel perante Francisco de Almeida, na mesma carta em que tratou da conquista de Socotorá, segundo o qual «voso asento primcipall deuya ser ally [em Ceilão], por parecer que estaaes ally no meo de todas as cousas» (*CAA*, II, 276). Mas Pereira da Costa retirou-a provavelmente de um trecho da *Ásia*, onde Barros explica como D. Manuel, já em 1508, estaria a pensar em dividir todo o Índico em três partes: «Pera fundamento do qual propósito era ordenada a fortaleza de Cacotorá, onde o capitam mór da cósta da Arabia podia inuernar por estar no meyo daquella primeira cõquista: e o segundo gouernador auia de resedir em Cochij ao tempo da cárga das náos.» Outra «capitania mór», por fim, deveria ficar em Malaca, desde que fosse «descoberta» por Diogo Lopes de Sequeira (*Ásia*, II, 97).

[11] A designação de reino de Fartaque deriva do nome do promontório *Ras Fartak* (15°36'41'' lat. N, 52°15'41'' long. E), idêntico ao *Syagros* dos antigos (Cf. *Periplus Maris Erythraei*, 30, e PTOLEMEU, *Geographia*, VI, 7, 10.26). Usaremos os topónimos nas suas formas portuguesas mais correntes na primeira parte do artigo. Preferimos no entanto, ao passar à análise da situação local posterior à retirada portuguesa usar também as formas locais, sem que nos seja possível seguir nenhum sistema de transcrição em especial. Convém, de qualquer modo, desdramatizar a questão da grafia dos topónimos, pelo menos no caso de Socotorá. Os nomes usados tanto pelos portugueses como pelos habitantes locais eram uma realidade movediça. Note-se também como já os visitantes ingleses e holandeses de inícios do século XVII passaram a preferir usar muitos topónimos em versões locais, nem sempre iguais.

[12] *Ásia*, II, 19. «Segundo se depois soube perelles [os socotorinos], auia vinte seis ánnos que éram subditos a elrey de Caxem», escreve Barros, precisando ainda que este «xeque» mandara no ano de 1480 dez velas com um total de mil homens para estabelecer uma fortaleza (*Ásia*, II, 19); cf. DOE, *Socotra*, 32, 144, e SERJEANT, *The Portuguese off the South Arabian Coast*, Beirute, 1974, 158.

escreve Castanheda, «o rey daquella terra de Fartaque [...] aquy tinha por capitão hum seu filho chamado Coje abrahem [Khawadjah Ibrahim]» [13].

A fortaleza dos Bin 'Afrar situava-se junto ao lugar de *Suq*, mais comummente denominado *Soco* ou *Çoco* pelos portugueses, numa das poucas enseadas susceptíveis de acolher embarcações de maior envergadura em Socotorá. Importava por isso, na perspectiva de D. Manuel, «libertar» a cristandade da ilha expulsando os recém-instalados ocupantes desse lugar, e impor a nova presença portuguesa em toda a região do Golfo de Adem. O ataque à fortaleza fartaqui, dirigido algo atribuladamente por Afonso de Albuquerque e Tristão da Cunha num dia em finais de Abril ou inícios de Maio de 1507, encontra-se detalhadamente relatado nas grandes crónicas de meados do século XVI [14]. Acabada a inevitável chacina dos defensores do forte, dos quais alguns ainda assim conseguiram fugir para o interior da ilha, deram-se os primeiros passos para o estabelecimento de uma guarnição de cerca de 200 homens que haveria de ser comandada por Dom Afonso de Noronha, sobrinho de Albuquerque [15]. No forte, «refeito» e baptizado em honra de S. Miguel, instalou-se uma tropa de cerca de cem homens que devia assegurar o controlo de Socotorá e dar apoio ao patrulhamento das águas circundantes [16]. De um lado do forte, foram construídas habitações para os

---

[13] *Historia do descobrimento*, I, 299.

[14] G. CORREIA, *Lendas*, I, 678-683; *Ásia*, II, 19-22; Fernão Lopes de CASTANHEDA, *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* (ed. M. Lopes de ALMEIDA), Porto, 1979, I, 299-305; Damião de GÓIS, *Crónica do felicíssimo rei D. Manuel, nova edição conforme à primeira de 1566*, Coimbra, 1949, II, 78-81. O essencial da história está também resumido numa carta de D. Manuel, de 29 de Junho de 1508, a D. Diogo de Sousa, arcebispo de Braga (*CAA*, II, 421ss.). Albuquerque escreveu em 1508 que nada se soubera antes do ataque de 1507 da existência de tal fortaleza (*Ibid.*, II, 421), o que parece pouco credível, embora na frota se trouxesse de facto material para levantar um forte de madeira conforme as ordens de D. Manuel (*loc. cit.* e ainda *ibid.*, III, 268). Quanto à data exacta do ataque português, veja-se Pereira da COSTA, *Socotorá*, 7.

[15] Segundo Gaspar CORREIA, 18 fartaquis foram feitos prisioneiros e levados para as naus; «alguns captiuos» teriam depois sido soltos, algo ingenuamente, para explicarem aos socotorinos os nobres objectivos subjacentes ao ataque português (*Lendas*, I, 683). Segundo BARROS, 80 dos 130 fartaquis teriam morrido, dois teriam sido feitos prisioneiros, e os restantes teriam escapado, semeando desde logo a discórdia entre os habitantes locais e os portugueses (*Ásia*, II, 22). CASTANHEDA menciona 85 mortos e um prisioneiro (*História da conquista*, I, 304).

[16] *Lendas*, I, 687 (segundo CORREIA, o forte teria sido apelidado «São Tomé»), e *Ásia*, II, 22s. Ficaram como feitor e almoxarife Pero Fernandes de Lis e como alcaide-mor Henrique Jâcome (*Lendas*, *loc. cit.*). As dúvidas que ainda impediram SCHURHAMMER (os seus dados só são fiáveis para os anos 1540; cf. *Francis Xavier*, vol. II, 114, 115, 117), e SERJEANT de precisar a localização deste forte dissiparam-se parcialmente graças aos trabalhos arqueológicos levados a cabo pelas equipas de Brian Doe e de Vitali V. Naumkin. SERJEANT (*The Portuguese*, 159 ss.) discutiu a questão com toda a minúcia possível, mas acabou, a nosso ver, por entrar em contradição com o mesmo desenho que usou como fonte, o qual de resto data de 1541, sendo um produto da expedição de D. João de Castro ao Mar Vermelho [a melhor reprodução encontra-se em *Roteiros de D. João de Castro* (ed. A. Fontoura da Costa), Lisboa 1940: Álbum das Távoas, I ss.].

Segundo Naumkin, as ruínas de *Jebel Hawari*, ligeiramente sobreelevadas numa pequena encosta a leste da aldeia de Suq, correspondem «accurately» aos detalhes oferecidos pelos

soldados, «tudo casas de palha, que diante fazia a terra chã, com palmares de tamaras, e duas alagoas d'agoa muyto boa da chuiua». Havia também nas imediações da fortaleza uma aldeia, o próprio lugar de Suq, que rapidamente se voltou a repovoar ainda em 1507, porque, como escreve Correia, muitos socotorinos «ganhauão a trazer lenha do mato, e tamaras, e manteiga, e algumas cabras: polo que então os frades fizerão sua Igreja na pouoação» [17]. A pequena igreja quedou sob alçada do franciscano António de Loureiro, sobre cujo trabalho nos debruçaremos mais adiante.

Embora de início existissem esperanças de um convívio pacífico com as populações «cristãs» de Socotorá, agora «libertadas» do domínio árabe que tinham sofrido nas décadas anteriores, rapidamente o clima político e social se deteriorou em redor da fortaleza de Soco. Segundo Correia, já poucas semanas depois da partida de Albuquerque em Agosto de 1507 «a gente [portuguesa] começou de adoecer» do «máo comer, que nom comião biscouto, […] sómente comia a gente milho cozido, que os empaturraua, e começou adoecer e morrer a gente, e principalmente com a conuersação das molheres» [18]. O abastecimento das tropas portuguesas era péssimo, tanto por via terrestre como por via marítima. Já não é possível, hoje, precisar com exac-

---

cronistas portugueses (*Island of the Phoenix*, 128). Elas acham-se descritas com algum detalhe por Doe em *Socotra*, 84. É de facto muito provável que o forte se situasse a pouca distância do mar (não mais do que algumas centenas de metros). Mas enquanto Correia o situa «em cyma de penedias e piçarras» (*Lendas*, I, 679), Góis prefere vê-la «em terra chã» (*Crónica*, II, 79). Poder-se-á portanto concluir que era sito num lugar rochoso, de acesso pouco fácil, mas circundado por terra chã na medida em que o caminho desde a praia até ao forte era chão até ao sopé desta colina. Depreende-se ainda da narração oferecida por Barros que a fortaleza tomada em Abril de 1507 tinha «hum páteo» onde se moviam sem problema as várias dezenas de combatentes, «huma torre que éra da menágem» e várias «casas» com «eirádos» (*Ásia*, II, 21 ss). Também Correia oferece alguns detalhes interessantes, ao descrever o reaproveitamento da fortaleza já existente: «[Tristão da Cunha] mandou logo vir os pedreiros e cauoqueiros que vinhão n'armada, e carpinteiros, que fizessem portas nouas, e os pedreiros aleuantando os muros em partes que estauão baixos, fazendo cal da propria pedra, que era muyto pera ysso, e concertar os sobrados das torres. E porque o assento da fortaleza todo era em pedra viua, tinhão os Mouros cortadas dentro no terreiro grandes cisternas de muyta e boa agoa da chuiua, que o Capitão mór mandou cortar e fazer mais grandes, e fazer canos porque se vasassem quando se alimpassem. A mór falta que auia era de lenha pera os fornos da cal.» (*Lendas*, I, 683.) Todos os dados arquitectónicos se confirmam de facto pelas descrições de Doe e Naumkin referentes a *Jebel Hawari* (*loc. cit.*). Note-se porém que Doe também avança a hipótese de os portugueses terem mantido dois fortes simultaneamente: o de Jebel Hawari, como posto de observação, e o «lower fort» mais próximo de Suq, enquanto fortaleza propriamente dita, construída muito à pressa em 1507. Segundo Doe, o estilo desta, quadrangular e com torreões circulares nos quatro cantos, corresponderia ao estilo de outros fortes portugueses da Arábia meridional (*Socotra*, 91). É no entanto de frisar que não há indícios escritos que apoiem esta hipótese. Existe em toda a baía de Suq uma multitude de ruínas de fortificações cujo estudo arqueológico está ainda por fazer, e que por agora não se encontram datadas de forma alguma.

[17] *Lendas*, I, 684; cf. *Ásia*, II, 23, e Castanheda, *História da conquista*, I, 305.

[18] *Lendas*, I, 687. Sobre a partida, algo precipitada, de Albuquerque em direcção à costa omani, cf. J. Aubin, «La base portugaise».

tidão quando e como o relacionamento com os habitantes locais se deteriorou de forma a pôr em perigo a alimentação da guarnição portuguesa, mas é certo que as carências sentidas pelos soldados contribuíram, por sua vez, para confrontos cada vez mais graves entre ambas as partes. As «requisições» de gado e a matança, pouco habitual entre populações beduínas, de animais em grande número, terão causado particular transtorno mesmo entre os socotorinos ainda fiéis aos novos senhores de Suq [19]. Também o facto de se enviarem degredados da Índia para Socotorá (em «segunda mão», por assim dizer) não terá melhorado o ambiente sócio-cultural em torno da fortaleza de São Miguel do Soco [20]. Por fim, o próprio Afonso de Noronha, jovem e particularmente sedento de façanhas, segundo se depreende dos relatos incluídos na *Ásia*, mas muito pouco experiente e de carácter difícil, não era talvez a pessoa mais adequada para comandar um posto tão periférico [21].

---

[19] Cf. *Ásia*, II, 24, e *CAA*, III, 284. Segundo Barros e também Castanheda, teriam sido alguns fartaquis que sobreviveram à tomada de Suq e se refugiaram no interior da ilha a incitar os habitantes locais a não fornecerem víveres aos portugueses, acusando estes de quererem roubar-lhes as terras (cf. *Commentarios de Afonso de Albuquerque, 5a edição, conforme à 2a edição, 1576*, Lisboa, 1973, I, 75; opinião seguida por Schurhammer, *Francis Xavier*, II, 118). Só então os portugueses teriam começado a organizar expedições de saque contra os socotorinos («já não comiam senão palmitos, e algumas cabras, que tomavam por força com as armas vestidas»; *Commentarios*, I, 268). Parece-nos pouco proveitoso especular sobre quem teria, de facto, «começado» por hostilizar o outro.

Segundo uma carta dirigida por um grupo de militares descontentes com esta situação a Afonso de Albuquerque, «[…] na dita jlha, ficauam ajnda mujtos mouros, e andauãom prouocando os da terra contra nos, e os da terra estauam mujto escandalizados de nos, pelas mujtas vacas e gados que lhe tomamos comtra suas vomtades, porque nom tem outro nenhuum mantimento, senom lejte e manteiga, por que se mantenhãom, – o que lhe os mouros nam fazião; por omde, tem mujta rrezaom de serem com eles, e os ajudarem comtra nos, de que se podera segujr mujto desserujço d el rrej, nosso senhor. He, majs, a fortaleza que ele, senhor capitãom mor aquj quer fazer, nom se podera acabar, pera nela ser rrezaom de leixar jemte he artelharja […] d aquj a b ou bj meses» (Carta de protesto de Afonso Lopes da Costa, Francisco de Távora e Manuel Teles Barreto a Albuquerque, de 13 de Novembro de 1507; *CAA*, III, 284).

[20] *CAA*, III, 308.

[21] Cf. em particular o ataque a Oja tal como é narrado em *Ásia*, II, 14; levantam-se aliás também sérias dúvidas sobre as capacidades de Afonso de Noronha enquanto homem do mar (cf. *ibid.*, 166 ss.). Note-se ainda como, já em finais de 1507, e em pleno coração do «partido da guerra», nasceu a consciência do reduzido valor da fortaleza do Soco, quando comparada com outros lugares da região. A capitania da fortaleza que se começou a construir na ilha de Ormuz no mesmo ano devia, «por leuar hum aluará delrey que o prouesse dalguma fortaleza», ser entregue por Albuquerque a Jorge Barreto de Castro. No entanto, «esta era dada cõ cõdiçam que esteuésse nella te a vinda de seu sobrinho dom Afonso de Noronha que estáua em Socotorá», e «porque Yórge Barreto de Castro nã quis aceptar cõ esta condiçã, e elle Afonso Dalboquerque a deu a dom Antonio de Noronha que a quis per aquelle módo ter te vinda de seu jrmão e elle se passar pera a de Socotorá: pareceo a todos que jsto era arteficio pera seus sobrinhos ficárem naquellas duas fortalezas» (*ibid.*, II, 72). Como se sabe, «este Dom Afonso, e Dom Antonio erão irmãos de Dom Gracia de Noronha, que despois foy Visorey da India» (*Lendas*, I, 687); é de facto espantoso como Albuquerque se aprestava em 1507-8, com toda a naturalidade, a fazer controlar duas das rotas mais importantes do planeta por membros da sua própria família.

A colecção de tributos sob forma de bens alimentares só pôde de facto ser imposta, à força, aquando do regresso de Albuquerque à ilha em Maio de 1508: «começou a fazer guerra aos da terra; e depois de serem bem escozidos, mandáram cometer concerto, e elle aceitou, com pagagem de tributo cada anno pera a gente da fortaleza seiscentas cabeças de gado miudo, e vinte vacas, e quarenta fardos de tamaras» [22]. Mas o «concerto», embora assegurasse um mínimo de entradas na modesta feitoria de Soco, não alterou substancialmente a difícil e pouco próspera situação dos portugueses na ilha. A ocupação de Socotorá acabou por ser uma das grandes desilusões dos primeiros anos do Império. «A jlha nom tem aquelas cousas que a sua alteza emformarãom», escrevia com muita razão Francisco de Almeida a Afonso de Albuquerque em 1509 [23]. Embora a decisão final estivesse envolta de alguma polémica reveladora das ambições e rivalidades que atravessavam as redes pessoais portuguesas no Índico, a fortaleza de Soco foi abandonada em 1511 [24]. Os soldados foram transferidos para a Índia juntamente com algumas pessoas naturais da ilha que para aí desejaram seguir, nomeadamente mulheres socotorinas casadas com soldados portugueses [25]. O forte de Soco foi desmantelado por Diogo Fernandes de Beja [26], a decoração de uma das igrejas enviada para Ormuz, e o desiludido padre Loureiro, que já partira de Soco em Janeiro de 1510 com Afonso de Noronha para pedir auxílio a

---

[22] *Commentarios*, I, 275; cf. *Lendas*, I, 872. Albuquerque saiu de Ormuz em inícios de Março de 1508, junto com João da Nova, o qual acabou por ir à Índia, informando o vice-rei da permanência do *terribil* nas águas da Arábia (*Ásia*, II, 74 ss.). Ao ver a difícil situação da fortaleza de Soco, talvez ainda no mesmo mês, Albuquerque viu-se obrigado a enviar Francisco de Távora a Melinde em busca de mantimentos, e a tentar a sua própria sorte no mar alto, onde no entanto não conseguiu mais do que uma modesta presa, uma pequena embarcação vinda das Maldivas, com a carga da qual regressou em Maio (*ibid.*, II, 100 ss.).

Na ilha, os pagamentos efectuaram-se, pelo menos em parte, segundo se depreende do *Livro de Receita da Feitoria de S. Miguel de Sacotorá, anno de 1510*, publicado por Pereira da Costa (*Socotorá*, 23 ss., 42 ss.). Foram recebidos e registados, entre outros, 300 fardos de tâmaras (13 de Agosto), seis vacas (19 de Julho) e uma centena de ovelhas. Quatro dezenas de ovelhas valiam, segundo os hábitos de câmbio impostos, «parte» de cinco fardos de tâmaras (*ibid.*, 43). Ressalta a enorme quantidade de tâmaras, entregues, talvez, para resguardar os gados.

[23] *CAA*, III, 241.

[24] Cf. *ibid.*, I, 76. Para os detalhes, veja-se J. Pereira da Costa, *Socotorá*, 12-16. Afonso de Noronha fora substituído como capitão em finais de 1509 por Pêro Ferreira, antes capitão de Quíloa, o qual terá morrido na primeira metade de 1510 (cf. *ibid.*, 11).

[25] «eu mamdey […] trazer algumas molheres cristãas e asy outras pesoas que se quiseram vir por sua vontade» (*CAA*, I, 76). Aparecem mais tarde na documentação, de facto, dois rapazes socotorinos cristãos em Goa, para o ano de 1512 (*ibid.*, VI, 11), cinco em Cochim no mesmo ano (*ibid.*, V, 181), e uma senhora «bramca gonçalves çacotorina molher de johã gomçalues, çapateiro» em Cochim, no ano de 1514 (*ibid.*, V, 188).

[26] «E porque a este tempo estava já a fortaleza [de Goa] de maneira, que se podia defender a todo o poder do Hidalcão, mandou Afonso Dalboquerque Diogo Fernandez de Béja por Capitão mór de tres náos a desfazer a fortaleza de Çacotorá, que lhe ElRey D. Manoel por muitas vezes tinha mandado que desfizesse» (*Commentarios*, II, 34; sobre a data do desmantelamento, cf. Pereira da Costa, *Socotorá*, 14 ss.).

Goa [27], acabou por achar-se, em Março de 1512, e após peripécias de vária espécie, em Cochim, onde se pôde consolar com um terço de pipa de vinho tinto português [28].

Os planos de Albuquerque visavam o controlo das entradas e saídas tanto do Golfo Pérsico como do Mar Vermelho, mas assentavam em dois lugares de qualidades extremamente desiguais. Enquanto Ormuz se revelaria, num futuro muito próximo e até à sua queda em 1622, como uma das praças mais valiosas do Índico, Suq não passava em inícios do século XVI de um lugar pobre e insalubre, esquecido pelo grande comércio já desde finais da Antiguidade e inapto, após séculos de declínio, a acolher e alimentar uma força de ocupação portuguesa. Os portos naturais da ilha, frequentemente assoreados e sitos exclusivamente na costa setentrional, são poucos e não oferecem senão uma protecção muito desigual ao longo do ano perante os fortíssimos ventos que os assolam, tanto durante a monção de Nordeste como de Sueste. Esta escassez de portos, junto com a pobreza da produção económica da ilha, foi a principal razão pela qual a maior parte dos numerosíssimos barcos, que, desde o século I, passavam ao largo de Socotorá a caminho de Adem e do Estreito de Bab el-Mandeb, não vinham já demandar a própria ilha [29].

Socotorá não tinha lugar num império que buscava empórios recheados de preciosidades, portos naturais susceptíveis de acolher armadas inteiras de naus de trato e de guerra, ou pelo menos algumas gentes dispostas a contrair alianças ou deixar-se doutrinar por padres católicos, ainda muito pouco experientes no contacto com as populações do Oriente. A ilha era, e é-o ainda hoje, um lugar profundamente periférico e subdesenvolvido em termos económicos, políticos e sociais, não abrindo possibilidades nem sob o ponto de vista militarista de Albuquerque nem para o desenvolvimento das actividades comerciais independentistas dos inimigos do governador. O *hinterland* de Suq não oferecia as condições necessárias ao mantimento

---

[27] *Lendas*, II, 29.

[28] *CAA*, VI, 225, e V, 178. António Loureiro foi nomeadamente feito prisioneiro por muçulmanos fiéis ao rei de Cambaia após o naufrágio ocorrido ao largo de Surrate, no qual morreu, entre outros, Afonso de Noronha (*Ásia*, II, 167), sendo resgatado com ajuda dos bens tomados na nau *Meri* (Pereira da COSTA, *Socotorá*, 12). Pode ver-se, sobre este franciscano, F. Romanet du CAILLAUD, «Un successeur de l'Apôtre Saint Thomas, Frère Antonio Loureiro», in *La Palestina*, 1 (1890), 463-467 (1891), 282-289, cit. *apud* SCHURHAMMER, *Francis Xavier*, II, 117.

[29] Kenneth MCPHERSON não hesita em equiparar a importância de Socotorá àquela de Adem, referindo-se aos tempos da descoberta do regime das monções pela navegação romana (*The Indian Ocean. A History of People and the Sea*, Nova Deli/Oxford/Nova Iorque, 1993, 45). No século XVI, e nas palavras de CASTANHEDA, «todas as naos de Cābaya, do malabar, Ceylão, Choramandel, de Bengala, de çamatra, de Pegu, de Malaca, & da China vão demandar este cabo [de Guardafui], & daqui entrã pera dentro, delas pera Adem, & algumas pera Barbora & Zeyla & as mais pera Iudá» (*História*, I, 298). Simplesmente, elas só muito raramente paravam em Socotorá. Debruçamo-nos sobre este aspecto mais adiante, no capítulo referente à economia e ao comércio.

de uma tropa sem experiência no terreno e sem conhecimento das condições ambientais locais. Do ponto de vista estratégico, só no século XX. Socotorá se revelaria de valor para uma grande potência. No século XVI, era infinitamente mais apto para o controlo das entradas no Mar Vermelho o porto de Adem (cuja ocupação viria a ser tentada por Albuquerque em 1513), e, mais ainda do que isso, o patrulhamento em alto mar, para cujo apoio com água e mantimentos Socotorá se mostrou mais tarde ser perfeitamente apta, mesmo sob ocupação fartaqui [30].

Após a partida dos portugueses, os acontecimentos voltaram a tomar o seu rumo anterior a 1507. Notou Albuquerque que, quando por ali passou a caminho do Estreito para fazer aguada, em 1513, já viu em Soco cerca de 50 fartaquis a reconstruir as suas casas, prontamente derrubadas e incendiadas pelas tropas portuguesas [31]. Nos anos seguintes, continuou-se a tomar água na ilha, mas abandonaram-se as hostilidades com os fartaquis. Aceitou-se com algum bom senso ser o xeque de Caxém senhor efectivo da ilha, e percebeu-se, aliás, como ele era uma peça a ter em conta no xadrez estratégico do Índico ocidental, xadrez esse que se complicava graças à expansão otomana. Os próprios senhores de Caxém e Socotorá parecem, ao contrário dos seus rivais igualmente muçulmanos de Xaer (Shihr), os Kathiri, cuja pressão expansiva foi considerável na região durante o segundo quartel do século XVI, ter-se desde cedo mostrado dispostos a colaborar com os portugueses. É pelo menos isso que se depreende de uma carta de Martim Afonso de Melo escrita em 1527: «O xeque me disse que era vasallo de V. A. e que por ele tem a terra para fazer o que lhe mandar.» [32] Desde essa época, os fartaquis tratavam novamente os visitantes portugueses com diligência e mesmo alguma amizade, incluindo religiosos que vinham, como adiante trataremos, missionar os habitantes locais, entre 1542 e 1603.

---

[310] Pereira da COSTA oferece um longo rol das armadas e embarcações portuguesas que passaram por Socotorá até aos anos 1540, baseando-se mormente em CORREIA (*Socotorá*, 17 ss.). Note-se como ainda o projecto britânico de uma base fixa de reabastecimento em carvão para a carreira Adem-Bombaim, em estreita ligação com o tratado de protectorado que foi imposto ao Sultão de Kishn em 1886, se gorou por falta de condições portuárias. Só com o desenvolvimento da aviação se veio a justificar um investimento em Socotorá para a criação de uma base militar, desta feita aérea. Correm ainda notícias de ter sido construída, sob a alçada soviética, uma base de submarinos em local incerto. Só desde 1998 (!) existe no actual lugar principal da ilha, em Hadibu, um porto, ainda pouco aproveitado, capaz de acolher pequenos navios comerciais maiores do que os *daus* tradicionais.

[31] *CAA*, I, 205. Segundo Gaspar CORREIA, a passagem teria na realidade sido mais pacífica: «[Albuquerque] partio da barra [de Goa] a vinte e oito de janeiro do anno de 1513, e fez seu caminho á ilha de Çacotorá, e tomou no porto do Çoco onde primeyro estiuera nossa forteleza, onde achou a gente de paz, que vinhão vender cousas de comer, a que o Gouernador defendo que lhe nom fizessem mal nem força; onde fez sua agoada, e teue pratica com os capitães […]». Foi daqui que Albuquerque partiu para o malogrado ataque a Adem.

[32] Carta ao rei, Malaca, 26.11.1527; *Documentação para a História da Missões do Padroado Português do Oriente* (ed. António da Silva REGO), Lisboa, 1947 [*DHMPPO*], II, 131.

Não tardou muito que alguém, em 1544, notasse a relativa tolerância dos fartaquis frente aos antigos cristãos da ilha. O emaranhado de prós e contras reunidos por Martim Afonso de Sousa numa mesma frase de uma informação que redigiu para o rei revela bem as incertezas político-morais do governador: «O Xeque nom trabalha por fazer ninhuns mouros; o mais que faz he alguma moça, se a tomão, e porem nom hay duvida senão que seria muito serviço de Deos bota-lo dahy fora, mas nos somos muy pouquos pera tamanha mese […] Este Xeque de Çacotora he rey de Caxém. Nos em toda a costa do Arabio não temos outro ninhum porto de amigo.» Acreditava o autor da mesma carta que o soberano de Caxém era, por isso, «muito cometido dos Turcos e muito ameaçado deles que deixe a nossa amizade, e ele guarda nisto mais prymor e mais firmeza do que se podia esperar de hum amigo crystão, quamto mais mouro» [33].

E, de facto, o reino de Caxém continuou a ser, durante todo o século XVI e o século XVII, um dos territórios mais irreverentes frente à ameaça não só otomana como também dos numerosos e cobiçosos pequenos aliados dos turcos na região. Quando, em 1546, o xeque de Caxém se viu expulso da sua cidade pelo xeque de Xaer auxiliado por quatro fustas turcas, refugiou-se tempo-rariamente em Socotorá [34], obtendo em Abril de 1548 auxílio português para a reconquista de Caxém [35]. Conserva-se mesmo na Torre do Tombo uma carta de 1621, na qual o agora sultão de Caxém, Amar-ben-Said, propunha a Filipe II (que morreu no mesmo ano), a renovação de uma verdadeira aliança política e militar [36].

Segundo uma crónica árabe local, os soberanos de Caxém usavam, nos inícios do século XVI, o título de *'shaikh* [37]. Também os dirigentes fartaquis residentes em Socotorá são referidos como *xeques* ao longo de todo o século [38], e ainda em inícios de Seiscentos Gaspar de São Bernardino fala no «xeque governador da ilha, que sempre é o príncipe filho del-rei de Caxém,

---

[33] Carta ao rei, 18.12.1544; *DHMPPO*, III, 216.

[34] *Colecção de São Lourenço* (ed. Elaine SANCEAU *et. al.*), Lisboa, 1983, III, 340 ss.; cf. SERJEANT, *The Portuguese off the South Arabian Coast*, Beirute, 1974, 156.

[35] Cf. *Da Asia de Diogo de Couto*, Lisboa, 1974, XV, 43-46.

[36] Carta publicada em BRÁSIO, *Missões*: 55 ss., na qual se refere, no entanto, que os auxílios militares foram prestados por D. Sebastião.

[37] SERJEANT, *The Portuguese*, 158. O título *shaikh*, que significa «velho» ou «chefe», terá sofrido, segundo Barros, que para tal se baseou em fontes locais, uma inflação durante os séculos da expansão muçulmana na costa africana oriental. Nas palavras do cronista, «assy que estes Arabios encheram esta costa [africana oriental] de que falamos, e como hum nã é subdito a outro lógo se chama Xéque ou rey: donde vem a ver per toda ella hum grande numero» (*Ásia*, II, 11).

[38] Assim por Martim Afonso de MELLO em 1527 (*DHMPPO*, II, 131), Gaspar COELHO em 1562 (*DHMPPO*, IX, 55) e Sebastião GONÇALVES em 1593 (*Primeira Parte da História dos Religiosos da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infiéis* (ed. J. WICKI), Coimbra, 1957, I, 76).

cuja ela é» [39]. Pouco depois, porém, em 1615, o inglês Thomas Roe usa já outra palavra: «[Socatra is] gouerned by a Sultan called Amar-ben-Seid, borne in the Island, the sonne of the Kinge of Fartaque in Arabia Foelix, called Sultan Seid-ben-Seid, who was a Sultan of Socotra in the tyme of his grandfather, as this shalbe the kinge after his father of Fartaque, and his sonne lefte at Socatra.» [40] Tanto o soberano de Caxém como o próprio herdeiro residente em Socotorá usariam portanto um novo título a partir desta altura. De facto, também o viajante holandês Hagenaar, em 1633, apelida de «sultan» o líder dos fartaquis na ilha [41]. Este seria normalmente um filho do soberano de Caxém, o que se confirma por vários testemunhos anteriores [42]. Note-se porém como, em 1480 e em 1548, o xeque fora representado na ilha por um sobrinho [43].

Antes da fundação do povoado de Tamarida, designado pelos beduínos locais Hadibu, os senhores de Socotorá residiriam num forte sito junto ao lugar de Suq [44]. O novo lugar principal da ilha, sito no lado ocidental da baía de Suq, só aparece mencionado pelo seu actual nome por volta de 1600. Pensamos no entanto que a existência do povoado remonta aos anos 1530, incluindo um edifício palacial fortificado dos Bin ʿAfrar tal como o vemos aparecer no desenho feito em 1541 no âmbito da expedição de D. João de Castro. Entre as razões para o deslocamento da «capital» poderão ter estado os estragos causados pelos portugueses após a sua partida, ou ainda fenómenos de assoreamento na baía e nas suas lagoas de água doce. O novo «palácio» dos senhores de Socotorá em Tamarida era, pelo que se vê no desenho de 1541, uma casa fortificada de estilo árabe meridional substancialmente mais alta do que as outras edificações no lugar. Tinha dois andares

---

[39] *Itinerário da India Por Terra Ate Este Reino de Portugal Com A Descripcam de Ierusalem*, Lisboa, 1611, 43v.

[40] *The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul, 1615-1619, as narrated in his journal and correspondence* (ed. W. Foster), Reimpressão Nendeln, 1967, 31.

[41] *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la Compagnie des Indes Orientales formée Dans les Province-Unies des Païs-Bas, Nouvelle Edition* (ed. Constantin de Renneville), Rouen, 1725, X, 371 ss.

[42] Entre outros: Castanheda, *Historia do descobrimento*, I, 299, e *Commentarios*, I, 68: «o seu Capitão […] sendo filho do seu Rey» em 1507.

[43] Em 1480, aquando da conquista da ilha (*Ásia*, II, 19), e em Março de 1548, quando D. Álvaro de Castro foi encontrar em *Quelecim* (Qalansiya) o sobrinho do xeque que possuía Caxém (S. Lourenço, 4, 143-156, *apud* Georg Schurhammer, *Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer zur Zeit des Heiligen Franz Xaver (1538-1552)*, Roma, 1962, doc. 3932). Castro não menciona, no entanto, se se trataria realmente do mais alto dignitário fartaqui na ilha.

Não obstante estes testemunhos bastante claros, alguns autores afirmam ter sido desde sempre o sultão reinante a residir na ilha, enquanto seria o líder da linhagem cadete a tomar conta do governo de Kishn [assim ainda recentemente J. B. Kelly, «Kishn», *EI, New Edition*, V (1986), 184]. A dúvida permanece, mas é bem possível que a situação tenha mudado, mesmo várias vezes, ao longo da acidentada história do reino de Fartaque.

[44] Cf. nota *supra* sobre os fortes na baía de Suq.

(rés-do-chão e primeiro piso) e era defensável, pelo menos frente aos socotorinos, graças a janelas estreitas e uma fiada de ameias no tecto. Era caiada como todas as casas árabes da ilha e de um brilho tanto ou quanto modesto, embora aí se encontrasse uma pequena corte à semelhança de outros potentados menores da região. Distinguia-se do restante casario pelo seu tamanho e provavelmente por adornos em madeira talhada, como ainda hoje se vêem em alguns portões de casas mais prósperas. Roe menciona duas guardas de corpo (uma árabe e outra indiana), um – pouco interessante – harém de três mulheres, um *sheck* e ainda um *Xeriff* que nenhum outro autor refere [45].

A menção de um xeque sujeito ao sultão, por Roe, reflecte uma franca inflação dos títulos. Embora esta informação, a mais detalhada que possuímos, não se confirme por nenhum outro testemunho, é muito provável que existisse nos poucos lugares da ilha efectivamente ocupados uma hierarquia de dignitários militares com tarefas específicas. Frei Gaspar de São Bernardino, por exemplo, distingue claramente entre o «Xeque Governador» da ilha e um seu «Capitão», substancialmente mais pobre, com quem contactou em lugar incerto [46]. Algumas dúvidas persistem quanto ao tamanho das «forças armadas» dos fartaquis, que varia segundo os autores entre uns 30 homens (Francisco Xavier, 1542, referindo-se talvez à casa-forte sita no lado ocidental da baía de Suq), uns mais adequados 130 (Barros, referindo-se a 1507) e mesmo uns 300 segundo Jourdain, Roe e Hagenaar, já na primeira metade do século XVII [47]. O baixo número fornecido por Xavier pode dever-se a alguma conjuntura desfavorável e passageira, assim uma expedição militar na Arábia, onde a década de 1540 foi particularmente agitada para o reino de Caxém, ou uma dispersão relacionada com a recolecção de tributos na própria ilha. Também é possível que se trate de uma informação errada, pois não é certo se Xavier viu de facto soldados fartaquis. Pouco sabemos também sobre a presença dos fartaquis no terreno, nomeadamente nas terras do interior, mas os restos de um forte em Feragey, sito junto de um pequeno curso de água num vale a vários quilómetros de Tamarida, mostram que houve preocupação em impor às zonas mais férteis um controlo militar efectivo, embora não haja ainda uma datação fiável deste edifício.

---

[45] *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 31 ss.; cf. várias fotografias em V. V. NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 135, e L. STEIN, «Sokotra aus völkerkundlicher Sicht», in *Jemen-Report*, Jg. 23, 1 (1992), 61 ss.

[46] *Itinerário*, 43v e 47v. Todo o relato de São Bernardino é, aliás, muito confuso no que toca à localização do que diz: «Há na ilha três povoações; a principal cai no Oriente da parte do mar Oceano; nela reside o príncipe filho del-rei de Caxem; outra fica à parte do Norte, e é a mais somenos, chamada Calacea de Soco [*sic*]; a terceira ao Poente, que é esta em que agora estamos.» (*Ibid.*, 47-47v.)

[47] *DHMPPO*, IV, 237; *Ásia*, II, 19; *The Journal of John Jourdain, 1608-1617, Describing His Experiences in Arabia, India, and the Malay Archipelago* (ed. W. Foster), reeimpressão Nendeln, 1967, 108; *The Embassy of Thomas Roe*, 31, e *Recueil des voyages*, X, 373.

Foram numerosas as naus portuguesas que durante os séculos XVI e XVII vieram à ilha para se abastecerem de água e mantimentos ou mesmo para invernar, esperando a monção de Sueste para a passagem à Índia [48]. No caso das visitas mais curtas, e a acreditar nos relatos mais optimistas, os europeus desfrutavam em Socotorá de agradáveis dias de repouso enquanto no «palácio» do xeque decorriam as negociações para a compra de drogas e bens de alimentação [49]. Gozava-se a relativa frescura dos palmares da baía de Soco e a calma das ruelas da modesta «capital» novamente criada de Socotorá, a branca e agradável Tamarida. Recordava Gaspar de São Bernardino que «em saindo da praia desta aldeia, aparecem umas palmeiras em um teso, ao pé delas nascem três fontes perenais, de mui excelente agoa doce de todo o ano, à sombra das quais passávamos algumas tardes em que as saudosas lembranças do nosso Portugal, mais nos magoavam» [50].

É evidente que, nos casos em que as estadias se prolongavam, os contactos por vezes se tornavam mais problemáticos. Quando uma nau invernava em Socotorá, como por exemplo aquela em que seguia o jesuíta Sebastião Gonçalves em 1593-94, era habitual construir-se na costa um pequeno aldeamento de casas de madeira, ou mesmo de pedra [51]. Mas sempre que os ventos e marés o permitiam, preferia-se ficar nas naus, a alguma distância da costa, e ir a terra só ocasionalmente [52]. A prudência ditava tal atitude, e não sem razão. Embora os conflitos não tenham sido a regra geral, eles aconteciam, e contribuíram mesmo, por uma vez, para uma verdadeira catástrofe. Descreve António Bocarro na *Década 13* como D. Luís da Gama, saído de Lisboa em Março de 1612 e separado do resto da armada pouco depois, já em Setembro do mesmo ano se viu obrigado a ir invernar a uma das «Ilhas irmãs» (Samha e Darsa), vizinhas de Socotorá. Uma primeira tentativa de levar alguns enfermos numa embarcação de comerciantes árabes para a ilha principal resultou no naufrágio e morte de uma trintena de pessoas [53]. Depois, os fartaquis deixaram sem mercê subir os preços dos bens de alimentação básicos, e também os beduínos cristãos não se mostraram dispostos a revelar aos portugueses a localização dos poços

---

[48] Cf. Pereira da COSTA, *Socotorá*, 17 ss. Esta lista, baseada nas *Lendas* de Gaspar CORREIA, poder-se-á alargar com numerosas menções posteriores contidas em crónicas e relatos de viagem, das quais citamos algumas nas páginas que se seguem.

[49] *The Voyage of Nicholas Downton to the East Indies, 1614-15, as recorded in contemporary narratives and letters* (ed. W. Foster), reimpressão Nendeln, 1967, 60 ss.; G. São BERNARDINO, *Itinerário*, 44 e 47v.

[50] *Itinerário*, 105.

[51] Sebastião GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 74; cf. o relato de William FINCH *in* Samuel PURCHAS, *Hakluytus Posthumus*, Glasgow, 1905, IV, 13.

[52] Cf. Francisco de SOUSA, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa* (ed. M. L. ALMEIDA), Porto, 1978, 781.

[53] António BOCARRO, *Década 13 da História da Índia* (ed. R. J. de Lima Felner), Lisboa, 1876, 9 ss.

de água potável. O número total das vítimas do naufrágio – mortos afogados ou enfraquecidos pela fome e por doenças – é suposto ter subido para cima dos 400 [54]. As autoridades portuguesas não hesitaram em reagir com veemência verbal ao sucedido, mas, no fim, ninguém se deu ao trabalho de castigar fartaqui algum [55].

Talvez não seja fruto do acaso que este atrito se tenha verificado já numa época em que os recém-chegados ingleses e holandeses ganhavam influência na região. A nova posição de força, nomeadamente dos homens da VOC, não terá passado despercebida aos fartaquis. No entanto, ainda assim, os relatos dão a entender que os senhores de Fartaque e Socotorá souberam manter o equilíbrio nos seus relacionamentos com europeus e turcos. O atrito de 1612 pode mesmo ter sido, em parte, causado por uma real escassez de alimentos, já que um outro relato português, anónimo, do mesmo ano, nada refere sobre problemas de relacionamento com as autoridades locais [56]. Embora não saibamos ainda como o relacionamento entre fartaquis, turcos, portugueses, ingleses e holandeses evoluiu ao longo do século XVII, até cerca de 1630 a documentação revela que, salvo os raros casos de hostilidade, dos quais referimos já o mais grave, os europeus eram acolhidos correctamente e sem distinções nacionais.

Em 1615, os fartaquis estavam, segundo notou o viajante inglês Thomas Roe, em paz com o Império Otomano, sendo obrigados somente a pôr à disposição dos turcos, em caso de necessidade, 5000 homens armados, mas pagos pelas autoridade otomanas [57]. Em 1621, o sultão de Caxém escrevia, como já mencionámos, ao rei de Portugal para confirmar a sua amizade. É aliás de supor que nos anos posteriores à perda de Ormuz os portugueses se tenham mostrado interessados neste diálogo, desenvolvendo actividades no sentido de assegurar pelo menos alguma presença na região do Golfo de Adem, onde o reino de Caxém se podia ainda considerar um aliado tradicional. Um facto é que Filipe III concedeu ao rei de Caxém a irmandade em armas numa carta de 7 de Março de 1623. Outro facto é que esta foi depois contestada pelas autoridades de Goa, as quais retiveram a carta e, noutra de 8 de Fevereiro de 1627, comunicaram ao rei não ter por bem o conceder-se

---

[54] *Ibid.*, 181 ss.

[55] *Ibid.*, 235. Cf. ainda Van den BROECK em *Recueil des voyages*, VII, 559, e W. FINCH em PURCHAS, *Hakluytus Posthumus*, IV, 18.

[56] *Roteiros Portugueses da Viagem de Lisboa à Índia nos séculos XVI e XVII* (ed. Gabriel PEREIRA), Lisboa, 1898, 180 ss.

[57] *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 31. De facto, o negócio era óptimo, tendo em conta que Socotorá não deixara completamente de estar na mira de certos expansionistas: propunha por exemplo o Xá da Pérsia (cuja influência nesta região era diminuta) a D. Filipe II, em 1611, que tomasse Socotorá «para total ruína do turco» [*Documentos remettidos da Índia* (ed. R. A. de Bulhão PATO), Lisboa, 1880, II, 126].

tal mercê a Amar-ben-Said [58]. A mercê procurada pelo rei de Caxém inseria-se visivelmente numa estratégia de destruição do poderio do reino de Xaer, aliado tradicional dos turcos na Arábia meridional e inimigo de longa data dos fartaquis [59].

Em 1633, quando da visita do navegador holandês Hagenaar, os senhores de Socotorá revelaram igualmente um apurado sentido pragmático: «On lui dît [ao sultão] que les Hollandois étoient de bonnes gens & paisibles, amis des Arabes & ennemis des Portugais. Un viellard qui étoit tout gris, lui interpréta ce qu'on lui disoit. Il fit répondre que les vaisseaux étoient les bienvenus, & qu'il avoit déja vû sur la côte de semblables pavillons, & des gens qui se nommoient aussi Hollandois.» [60] Os negócios de Hagenaar correram optimamente, e os fartaquis não hesitaram, no fim da visita, em pedir um certificado da sua boa conduta e um *cartaz* para as suas embarcações, empenhadas no comércio regional [61].

Somos levados a crer que as três vertentes assim expostas (amizade com turcos, portugueses e holandeses) seriam três faces, na prática contemporâneas, de uma mesma política de não-comprometimento a longo prazo, revelando uma certa maturidade política da parte dos fartaquis. O que estes régulos visavam, mas nunca conseguiram, era o domínio de «toda esta costa da Arabia de Adem ate Mascate» [62]. Que os europeus alvejados para servirem de aliados nesta luta fossem cada vez mais os holandeses, e cada vez menos os portugueses, não espantaria. Convém no entanto frisar que a história das alianças seiscentistas nesta região está ainda por escrever.

A relativa paz devia-se certamente também à falta de atractividade da própria ilha. Não teria feito sentido para qualquer grande potência tentar ocupá-la, hostilizando os fartaquis, pois era, como já se mostrara, difícil de controlar, e os seus poucos produtos (nomeadamente o aloés e o *ghee*) chegavam aos mercados através de Suq e de Kishn a bom preço, sem que fosse preciso empregar força militar. Os senhores da ilha não precisavam portanto de temer muito pela sua soberania local. Segundo Hagenaar, eles mantinham mesmo, em 1633, defesas bastante rudimentares na frente marítima da sua principal povoação: «Le bourgs par le travers duquel nos vaisseaux étoient moüillez, est la plus considérable place de l'Isle. C'est là que le Sultan fait sa résidence. A une portée de canon du rivage on voit une redoute, qu'ils regardent comme une Forteresse, y aiant 4. pièces de canon;

---

[58] Cartas publicadas em Brásio, *Missões*, 60-63.

[59] Cf. um requerimento de Frei Francisco de Encarnação, sem data, mas provavelmente dos anos 1620, o qual documenta bem a consciência que havia entre alguns portugueses da instabilidade política nesta região (*ibid.*, 58 ss.), embora seja ainda herdeira da velha tradição cruzadista, visando por *ultima ratio* a conquista do Cairo e da Terra Santa com ajuda dos reis da Etiópia.

[60] *Recueil des voyages*, X, 372 ss.

[61] *Ibid.*, 379.

[62] Carta de Amar-ben Said a Filipe II, em Brásio, *Missões*, 56.

& sur le rivage il y en a une autre revétuë de pierre, avec de 2. canons. Outre cela il y avoit au bord du rivage 3. canons de fonte, sur de vieux afûts tout usez, où l'ont voioit les armes du Portugal. Ils les avoient pêchez du bris d'une carraque qui avoit-là fait naufrage.» [63]

Francisco de Sousa, autor do «Oriente Conquistado a Jesus Cristo», invernou na baía de Qalansiya em 1665 e guardou óptimas recordações [64]. Também Jean de La Roque, capitão francês que viajou para a Arábia meridional em 1708, foi bem recebido pelos senhores da ilha [65]. Esta continuava a pertencer ao Sultanato de Kishn, como ainda o faria em 1835, quando visitada pelo lugar-tenente britânico J. R. Wellsted. Socotorá acabou por ser integrada no protectorado britânico de Mahra-Kishn apenas em 1886, quatro séculos após a chegada dos fartaquis.

Economia e comércio

O comércio marítimo de Socotorá estava, nos séculos XVI e XVII, fortemente condicionado pelos fracos indicadores económicos locais. As escassas fontes medievais que possuímos indicam que, antes da vinda dos fartaquis, os socotorinos não dispunham sequer de meios próprios para navegar pelo Índico. Contentavam-se em receber, nas baías de Suq e Qalansiya, navegantes especializados na pirataria e vindos mormente da Índia, com quem trocavam bens de baixo preço, procurando-se pouco mais do que arroz, panos de algodão e pequenos objectos manufacturados. Ofereciam em troca alguns produtos locais, acrescidos dos habituais «serviços» portuários (alimentação, abrigo, prostituição) [66].

---

[63] *Recueil*, X, 377; Tal como já referimos, a situação e a cronologia exacta das várias fortificações existentes na baía de Suq só poderá ser devidamente esclarecida pela arqueologia. Serjeant avança que os fartaquis teriam residido depois da partida dos portugueses no forte quadrangular, provido de quatro torreões, escavado por Shinnie (*The Portuguese*, 158 ss.), mas não se vê razão para os dirigentes fartaquis residirem num edifício tão pouco cómodo, quando já possuíam, pelo menos desde 1540, um palacete mais próprio.

[64] Francisco de SOUSA, *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa* (ed. M. Lopes de ALMEIDA), Porto, 1978, 781 ss.

[65] Jean de LA ROQUE, *Voyage en Arabie Heureuse, Par l'Ocean Oriental, & le Détroit de la Mer Rouge*, Amesterdão, 1716, 23.

[66] Nas palavras de Ibn Madjid, «quando são visitados por um estrangeiro [os socotorinos] oferecem-lhe água e mantimentos, e oferecem-lhe as suas roupas e as suas mulheres». Segundo BECKINGHAM, «the offering of women to the stranger may be another instance of the *tawrid*, well known in southern Arabia, and described by one traveller as even the practice at al-Shihr» (*The Portuguese*, 157). Segundo al-Masudi, «Socotorá [era] uma das bases dos barcos *baridja* dos Indianos, que perseguem os navios que se dirigem para a China, a Índia etc. [...]» em meados do século X (*Prairies d'or*, 879; cf. uma versão ligeiramente diferente do século XIII em: NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 31). Também al-Muqqadasi (finais do século X) menciona os famigerados *baridja* para Socotorá (*La meilleure répartition*, 34). Al-Mudjawir e Polo (ambos no século XIII) descrevem como certos piratas invernam regularmente na ilha, onde têm toda a

Quando os fartaquis vieram ocupar o principal porto natural da ilha em 1480, não fora pela vontade de controlar este pequeno comércio, mas sim por razões políticas e estratégicas. Segundo escreveu Ibn Madjid, observador atento dos acontecimentos políticos do seu tempo, «os Mahra só tomaram posse de Socotorá porque a querem [...] para aí poderem retrair-se quando estejam enfraquecidos ou ameaçados pelos senhores do Hadramaut e outros» [67]. No entanto, era natural que passassem a controlar as importações de arroz e panos junto com as exportações de bens locais, pois possuíam embarcações que provavelmente já percorriam o Índico ocidental nas décadas anteriores. Pode mesmo presumir-se que dinamizaram o comércio de alguns bens socotorinos, não só pelo estabelecimento de uma fortaleza que funcionava como uma pequena feitoria, como também pela mera presença de uma a três centenas de soldados fartaquis que, desde que houvesse paz, aumentariam significativamente o consumo local de bens importados e, com isso, o volume dos bens transaccionados na ilha.

É necessário ter em conta que as potencialidades económicas de Socotorá são fortemente condicionadas por um regime de chuvas fraco e uma geografia física pouco vantajosa. A agricultura, nomeadamente o cultivo de tamareiras, só pode ser praticada em certos pontos do litoral norte e ao longo dos poucos cursos de água que correm por vales encaixados, ainda assim de solo pedregoso, igualmente nas proximidades do mar. Algumas encostas mais íngremes preservam hoje, nas altitudes superiores a 400 metros, uma vegetação única de plantas resinosas e aromáticas, muitas delas endógenas, mas estas já não eram exploradas, na Época Moderna, como fora o caso na Antiguidade [68]. A grande maioria das terras do interior, planálticas ou

---

facilidade em vender produtos capturados em embarcações muçulmanas. Na descrição de al-Mudjawir, a ilha transforma-se numa espécie de gigantesco bordel assiduamente frequentado pelos piratas indianos, enquanto Polo dá mais realce às feitiçarias praticadas pelos socotorinos e as suas mulheres (R. Smith, Ibn al-Mujawir on Dhofar and Socotra, 86, e Polo, *Milione*, 185).

[67] Tradução nossa a partir do extracto publicado em Naumkin, *Island of the Phoenix*, 35, baseado na edição russa de T. A. Shumovsky.

[68] A época áurea de Socotorá pode ser situada nos primeiros séculos da nossa era. As primeiras menções que fazem acreditar num conhecimento geográfico ocidental que abrangeria Socotorá são porém mais antigas, pois datam das imediações da expedição de Anaxícrates, enviada à Arábia por Alexandre Magno em 324 a. C., pouco antes da sua morte. Esta percorreu as costas da Arábia desde Heroonpolis até Kané, recolhendo aqui informações sobre algumas «ilhas do incenso» (Teofrasto, *Historia Plantarum*, IX, 4, 10), que incluiriam muito provavelmente Socotorá (cf. Peter Högemann, *Alexander der Große und Arabien*, Munique, 1985, 80-85). A ilha foi depois objecto de uma transformação literária em *eudaimon nesos* ou *beata insula*, explicável pelo enorme valor comercial do incenso na Antiguidade (cf. as utopias de Euémero de Messene e Agatárquides de Cnidos, ambas preservadas na *Biblioteca Historica* de Diodoro Sículo, V, 41-46, e III, 47 respectivamente) e uma tradição mais antiga de referências escatológicas em descrições da Arábia e dos países produtores de incenso (cf. J. Tkatsch, «Sokotra»: 514 ss., cujas teses discutimos em *Sokotra in frühen Quellen*, em preparação). O nome de Socotorá (*Dioscuridu*, *Dioscurides* etc.) aparece a partir do século I no *Periplus Maris Erythraei*, 30-31, em Plínio (*Naturalis Historia*, VI, 153) e na Geografia de Ptolomeu (VI, 7; para as edições

mesmo de alta serra no caso do maciço de Hajhir junto de Suq, são pobres e não permitem mais do que uma pecuária extensiva e transumante de ovinos e caprinos. Só em algumas áreas restritas que beneficiam da humidade captada pelos picos mais elevados da serra, frequentemente envoltos de nuvens, voltava a ser possível uma agricultura de regadio ou mesmo de sequeiro, embora não se saiba se foi aqui praticada na época em questão [69].

Alguns relatos de viajantes que viram Socotorá imediatamente depois das chuvas de Dezembro deixam transparecer o deslumbramento por uma paisagem de grande beleza e mistério. Nesta época do ano as serras transpiram frescura e as planícies verdejantes do litoral atraem grandes manadas de gado num quadro que lembra as descrições mais líricas da Antiguidade.

---

que usámos, veja-se a bibliografia no fim deste artigo; sobre etimologia do nome *Dioscurides*, erroneamente identificado como tendo sido o resultado de uma grecização de *dvipa sukhatara*, supostamente sânscrito para «ilha da felicidade» (a tese foi lançada em 1692 por Samuel Bochard e seguida por todos os historiadores até 1998), veja-se a recente refutação de W. Müller em: *Sokotra. Mensch und Natur*, baseada em: Friedrich Ernst Beyhl, «Anmerkungen zum Drachenblut und zu den Namen der Insel Soqotra», in *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 148 (1998), 35-82; segundo Beyhl, o nome da ilha explica-se a partir da raiz árabe antiga *q-t-r*, significando algo como «gotejar» e remetendo para a riqueza da ilha em plantas resinosas.

Socotorá passou desde essa época a estar situada nas imediações da mais importante rota comercial do planeta, cuja importância aumentara substancialmente após a descoberta do regime das monções pelos navegantes do Mediterrâneo [cf. Walter Otto & Hermann Bengtson, *Zur Geschichte des Niedergangs des Ptolemäerreiches. Ein Beitrag zur Regierungszeit des 8. und des 9. Ptolemäers*, Munique, 1938, 194 ss.; Richard Delbrueck, «Südasiatische Seefahrt im Altertum», in *Bonner Jahrbücher*, 155/156, I (1955); Albrecht Dihle, *Der Seeweg nach Indien*, Insbruck, 1974, 10 ss., e a extraordinária *summa* de Manfred G. Raschke, «New Studies in Roman Commerce with the East», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlim/Nova Iorque, II, 9, 2 (1978), 645 ss.]. A «descoberta» do regime das monções, possibilitando a navegação directa entre os portos do Egipto e da Índia sem transbordos na Arábia, é geralmente atribuída a Eudóxio de Cízico (cerca de 118-116 a. C.; cf. A. Toussaint, *Histoire de l'Océan Indien*, Paris, 1961, 35 e Lionel Casson ed., *Periplus Maris Erythraei*, Princeton, 1989, 20), mas trata-se de uma informação pouco segura, podendo ter havido navegações directas anteriores (Raschke, «New Studies», 661). Segundo E. H. Warmington, Socotorá só seria, no século I d. C., visitada nas viagens de retorno da Índia (*The Commerce between the Roman Empire and India, second edition, revised and enlarged*, Deli, 1974, 46); para uma descrição minuciosa do regime dos ventos no Índico, veja-se Casson (*Periplus*, 283-291).

Os importantes vestígios de um *emporion* greco-romano que poderá ter sido a cidade principal de Socotorá na sua época áurea foram recentemente achados no lugar de *Hajriya*, a 2 km da actual vila de Suq, e descritos em *Island of the Phoenix*, 110-125. O comércio do incenso, a cuja pujança no Mundo Antigo este entreposto devera a sua prosperidade, perdeu importância a partir da Antiguidade Tardia, deixando de ser mencionado nas fontes sobre Socotorá a partir do século VI (Cosma Indicopleustes, *Topographia Christiana*, III, 65), sendo substituído pelo comércio do aloés, produto significativamente mais barato, nas fontes medievais árabes. Nina Pigulewskaja defendeu que o comércio das cidades da Síria ainda teria, no século VIII, tido uma forte influência em Socotorá (*Byzanz auf den Wegen nach Indien*, Berlim/Amesterdão, 1969, 132), mas não forneceu provas para esta acepção.

[69] Naumkin, *Island of the Phoenix*, 152.

Noutras alturas do ano, porém, era já a impressão de aridez e infertilidade que predominava, embora as lagoas e os palmares de algumas baías do litoral Norte nunca perdessem o seu encanto. Nas descrições mais pessimistas de Socotorá a aridez é sistematicamente mencionada com o fim de sublinhar a esterilidade e hostilidade do meio enfrentado pelos europeus.

Tal como na Idade Média, o produto mais conhecido e procurado de Socotorá foi, na Idade Moderna, o aloés. Louvado e evocado já pelos autores árabes medievais, e tendo vindo em substituição do incenso que dominara a economia da ilha até aos primeiros séculos da nossa era, continuava nos séculos XVI a XVIII a ter fama de ser dos melhores do mundo. Nas palavras de Constantin de Renneville (1725), «[L'Azabar ou la Sempervive] est une plante qui est de la hauteur d'un homme, si bien de loin ont prenoit pour un terrein couvert d'hommes les champs qu'on en voioit rempli. C'est cette même herbe dont on fait dans l'Isle de Sacotara, ou Zocotara, l'aloes qu'on nomme Sacotorin, Succotrin. On reconnoît qu'il est bon quand il est gras, sans ordure, sans sable & sans petites pierres; qu'il est d'un roux clair & luisant, ou d'un jaune chargé; qu'il est solide & compacte; qu'il font aisément, & qu'il a de l'amertume au goût. C'est un remede contre le scorbut. Il purge la bile & la pituite, & est fort bon pour l'estomac.» [70] Segundo Jan Huyghen van Linschoten «[the aloes] taketh away all stopping, and consumeth raw moystures, preserving from foulnesse: besides this, it strengtheneth the stomake, it is made stronger by adding to it Cinamon, Mace, or Nutmegges» [71].

Segundo Walter Peyton, que visitou Socotorá no âmbito da 12.ª expedição da Companhia Inglesa das Índias Orientais, decorrida entre 1612 e 1613, «they cutt the topps and rootes [of the Sempervive] awaye, and press the Juce out of the beste leaues and boyle it to a certaine height, then being putt into earthen pottes and stopped very close from the ayre (in which manner it standeth eight whole months) is become perfect Aloiis Suckatrina and is put into smale skinns merchandable to sell» [72]. Era opinião assente e generalizada, ainda no primeiro terço do século XVII, que Socotorá produzia «le meilleur aloe qui soit au monde» [73]. Já D. João de Castro, cujas obser-

---

[70] *Recueil des Voyages*, II, 93.

[71] *The Voyage of John Huyghen van Linschoten to the East Indies From the Old English Trans-lation of 1598* (eds. Arthur Coke BURNELL & P. A. TIELE), reeimpressão Nova Deli & Madrasta, 1988, II, 127.

[72] *Peyton's Journal*, 23. O aloés extraído da *aloes succotrina*, Lam., espécie existente em várias regiões do Índico, incluindo Socotorá, é de menor qualidade do que aquele retirado das folhas da *aloes Perryi*, Baker, mais pequena, e endémica na ilha. Garcia da Orta trata do aloés no seu Colóquio segundo [*Colóquios dos Simples e Drogas da Índia* (ed. Conde de Ficalho), Lisboa, 1891, I, 23-43]. Para mais detalhes, veja-se George WATT, *Dictionnary of the Economic Products o India*, reimpressão Deli, 1972, I, 179-190; cf. também nota *infra*.

[73] Van den BROEK (ca. 1620) em *Recueil des voyages*, VII, 558.

vações foram de facto de um rigor extremo no campo da geografia física, notara como o aloés era «em gramde copia» na ilha [74]. William Finch especulava mesmo, em 1607: «Of Aloes, I suppose they could make yearely more then Christendome can spend, the herbe growinge in great abundance […]» [75] Segundo Linschoten, «there is much of it in Cambaia, Bengala, and other places, but in the Iland called Socotora […] there is great quantitie, and the best. It is a merchandise that is carried into Turkie, Persia, Arabia, and also into Europe, whereby the Iland is much esteemed» [76].

Com tudo isto, a produção do aloés parece ter sido reduzida em termos absolutos. Em 1614, um observador próximo de Nicolas Downton, talvez mais rigoroso do que os outros por ter seguido de perto as negociações para a compra do aloés, notou: «Twoe tun is the moste it will yeald in a yeare.» [77] O facto espanta quando olhamos para a fama do produto no Ocidente e Oriente e as possibilidades que provavelmente teria havido em desenvolver um ramo económico pujante com base na produção de aloés, incenso, e outras drogas. No entanto, um olhar sobre os miseráveis indicadores económicos actuais da ilha deixa adivinhar que o que faltava era principalmente uma vontade firme em explorar o potencial produtivo de Socotorá. Talvez tenha havido algumas flutuações fortes na produção. Mas, segundo Beckingham, vendiam-se grandes quantidades de aloés supostamente socotorino, mas de proveniência discutível, no porto de Kishn [78], pelo que se pode deduzir que uma parte importante da produção passara já nessa época à região da Arábia meridional central, tal como acontecera antes com o incenso. Além disso, a verdade é que a própria procura do produto em Socotorá não parece ter sido suficientemente forte, nem para incentivar uma produção maior nem para permitir uma subida dos preços das resinas em geral, muito baixos durante todo o século XVI [79].

---

[74] *Obras completas de D. João de Castro* (eds. A. Cortesão & L. Albuquerque), Lisboa, 1968, I, 201.

[75] Em: S. Purchas, *Hakluytus Posthumus*, IV, 16.

[76] *The Voyage of John Huyghen van Linschoten*, II, 126. Sobre a circulação do incenso e do aloés em geral, cf. Vitorino Magalhães Godinho, *Os descobrimentos e a economia mundial*, Lisboa, 1963-65, II, 21 ss.

[77] *The Voyage of Nicholas Downton*, 63.

[78] C. F. Beckingham, «Some notes on the history of Socotra», 178. Tratar-se-ia por consequência da resina retirada da *aloes succotrina* e não da *aloes Perryi* (cf. nota *supra*).

[79] Cf. V. M. Godinho, *Os descobrimentos e a economia mundial*, II, 29. Note-se como, quando Hagenaar visitou a ilha em 1633, este não parece ter levado mais consigo do que um quintal de aloés oferecido pelo Sultão, mais quatro quintais em jeito de pagamento parcial por uma embarcação portuguesa: «on leur vendit la frégate même qu'on avoit prise sur les Portugais, qu'on estima 250 réales. Ils en paiérent la moitié en aloë, à 33 réales le quintal, & le reste en cabris» (*Recueil*, X, 374). Em toda a documentação oficial dos governadores de Batávia da VOC até inícios do século XVIII só se acha uma única menção do aloés: uma «goed quantiteyt alouwa, mirrhe, cauwa ende andere aldaer vallende coopmanschappen meer» vieram a Surrate de Mokha, sem que o texto forneça uma indicação mais precisa sobre a proveniência do

Outro produto de luxo vendido em Socotorá era o Sangue-de-Dragão. Trata-se da resina da *Dracaena cinnabari*, usada para fins medicinais e como corante, e, ao contrário do aloés, mencionada já como produto de Socotorá na Antiguidade [80]. A resina, nas palavras de Paulo da Trindade, se «estila de umas arvores mui grandes chamadas dragões e deles se congela este licor ao modo de resina feita lágrimas mui vermelhas e transparentes» [81]. Notou D. João de Castro em 1541: «A terra naturalmente é probe, e nella nam acham outras mercadorias que azebre [aloés] e samgue de dragam.» [82] «Also here is some sanguis dragonis to be had; but as yet there hathe bine noe great quantety made of it, the Kinge not knoweing it was a commodity vendable», confirmaria o já citado anónimo inglês em 1614 [83].

Referem-se ainda como bens de exportação socotorinos a *ambra* ou o *ambergris*, secreção intestinal patológica do cachalote recolhida nas praias e mencionada para esta região já por Marco Polo [84], e uma espécie de almíscar, extraído das glândulas do gato-de-algália: «On y trouve encore passablement de la civette. On en a pour 3. réales le poids d'une réale; mais ils la

---

produto [*Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie* (ed. W. Ph. Coolhaas *et al.*), 's-Gravenhage, 1960-88, II, 800]. É possível e mesmo provável que esta carga já não fosse originária de Socotorá. A produção do aloés difundiu-se, desde finais do século XVII, para novas áreas, onde aumentou em escala. Foi assim que chegou à ilha de Barbados, onde se veio a cultivar a *aloe vera, Linn.*, originária da África setentrional (primeira menção no mercado londrino em 1693), e as regiões do Cabo (1780) e Natal (1870) (*Dictionnary of the Economic Products of India*, I, 186).

[80] *Periplus Maris Erythraei*, 30 (ed. Lionel Casson, Princeton, 1989, 68 e 164). Distingue-se entre o *kinnabar* dos antigos, resina extraída da casca de várias espécies (*Dracaena Cinnabari*; *D. schizantha,* Baker), parecida com aquela que se obtém por incisão na *Dracaena Draco* originária da Ilhas Canárias, e o Sangue-de-Dragão moderno, dominante nos mercados desde o século XIX, extraído mormente dos frutos de *Calamus Draco* (*Dictionnary of the Economic Products of India*, II, 17 ss). Para uma excelente apresentação do Sangue-de-Dragão enquanto produto da ilha na Antiguidade, veja-se: F. E. Beyhl, «Anmerkungen zum Drachenblut», 38-43.

[81] Frei Paulo da Trindade, *Conquista Espiritual do Oriente* (ed. F. Lopes), Lisboa, 1962, 48.

[82] *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201.

[83] *The voyage of Nicholas Downton*, 63.

[84] *Milione*, 267 (veja-se *ibid*. uma descrição pormenorizada deste produto, a qual no entanto não é de Polo, mas de uma versão latina tardia do seu livro); cf. *O livro de Duarte Barbosa. Edição crítica e anotada* (ed. M. A. Sousa), Lisboa, 1996, I, 123; Andrea Corsali em: Giovanni Battista Ramusio, *Navigazioni e viaggi* (ed. M. Milanesi), Turim, 1978, II, 40; Castanheda, *História do descobrimento*, I, 299, e uma referência holandesa para o ano de 1656 (viagem de Jean Bachelier, saído de Nantes em 1654, in *Generale Missiven*, III, 129). O âmbar cinzento, essencialmente uma gordura próxima do colesterol produzida pelo *Physeter macrocephalus*, flutua em pequenos pedaços nas águas do Índico Ocidental e acha-se também nas praias da Índia meridional, das Maldivas, Lacadivas, África Oriental e Socotorá. «It is of an ash-grey colour, spotted like marble with black spots; but it appears to vary considerably in colour, some pieces being white, some black, and some grey with yellow spots. It is very light and easily takes fire.» Era queimado de modo similar ao incenso, produzindo um cheiro leve e agradável (*Dictionary of the Products of India*, I, 217). Garcia da Orta trata deste produto no seu Colóquio terceiro (*Colóquios dos Simples e Drogas*, I, 45-58).

falsifient en la mêlant avec de la graisse ou du suif […] Les habitans nourrissent beaucoups de chats civettes dans leurs maisons.» [85]

Quem controlava a comercialização destes bens eram geralmente os próprios xeques fartaquis de Socotorá, embora não se possam excluir outras vias numa ilha tão acidentada e de difícil domínio efectivo [86]. O lugar que os fartaquis ocuparam em Suq desde 1480, e onde já nos séculos anteriores os socotorinos mantiveram contactos com comerciantes e piratas indianos, prestava-se principalmente ao controlo do escoamento dos bens tradicionais de exportação, mais do que ao controlo de toda a produção. Sabemos porém que, já no século XVII, o aloés era recolhido por escravos africanos, vindos provavelmente da costa suaíli, ao serviço dos fartaquis, e não por socotorinos de raiz [87]. Pode portanto afirmar-se que os fartaquis revelaram um interesse crescente pela produção de certos produtos, mesmo que nunca conseguissem transformá-los num motor para a economia da ilha.

Todos os outros bens da ilha eram produzidos em primeiro lugar para consumo próprio e vendidos só ocasionalmente, quando barcos europeus se vinham abastecer em mantimentos, e sob condição de estar à mão um *surplus* significativo. De alguma fama gozavam as tâmaras («il loro pan sono dattili» [88]), mas eram também importantes os produtos de pecuária, nomeadamente a carne e o leite de vacas, ovelhas e principalmente cabras [89]. São vários os autores que insistem nesta tríade alimentar algo

---

[85] *Recueil des voyages*, X, 377.

[86] Cf. *The voyage of Nicholas Downton*, 62, e *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 31. Ambos falam num controlo total de qualquer comércio por parte dos fartaquis, o que parece pouco provável, principalmente para os produtos menos luxuosos, como a carne, a água e as tâmaras. Quando Roe escreve: «He raignes soe absolutely that noe man can sell any thing but him selfe», refere-se a «his people», portanto à população islamizada.

[87] *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 33.

[88] Andrea CORSALI em: RAMUSIO, *Navigazioni*, II, 40. A escassez de alimentos vegetais, junto com a falta de liquidez para adquirir arroz indiano, causavam mesmo alguma relutância na venda de tâmaras: «On convint aisément du prix des bestiaux; mais pour les dates ils les voulurent vendre cher: ils auroient même voulu n'en point vendre, parce que c'est leur nourriture ordinaire qui leur sert de pain.» (HAGENAAR em: *Recueil des voyages*, X, 374.)

[89] António de GOUVEIA, *Iornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes Primaz da India Oriental*, Coimbra, 1606, 134v. Não é possível saber, pelas fontes de que dispomos, qual seria a origem do gado bovino de Socotorá. Nada indica de momento que este tenha sido introduzido pelos portugueses. A primeira menção de vacas aparece já na descrição dos tributos que os socotorinos acordaram pagar aos portugueses em 1508 (*Commentarios de Afonso de Albuquerque*, I, 275). Um companheiro anónimo de Nicholas Downton descreveu-as, em 1614, como sendo «very leane and smalle» (*The voyage of Nicholas Downton*, 60). De facto, os espécimes que em meados do nosso século se viam na ilha eram particularmente pequenos e tinham o dorso recto, pouco típico para esta região do mundo, mas parecido, segundo R. MEINERTZHAGEN, com os bovinos de Jersey, que por sua vez não têm paralelo na Europa [«Socotra Island Cattle», in *Geographical Journal*, 124 (1958), 1, 588]. Caso esta população descenda de

triste, mas ainda hoje comum na ilha: «Seu mantimento é carnes, leite, tâmaras» [90]. Na verdade, e como é normal entre pastores nómadas, os beduínos de Socotorá, e provavelmente também os fartaquis, consumiam mais o leite e os seus derivados do que a própria carne dos animais [91]. Fabricava-se também, já desde a Idade Média, o único produto actualmente famoso de Socotorá, o *ghee* [92].

Além destes alimentos básicos muitos outros vinham completar a dieta dos socotorinos, principalmente na faixa costeira, sendo ocasionalmente vendidos aos visitantes europeus. Cultivavam-se hortaliças, como ervilhas e abóboras [93], onde o solo e a irrigação o permitissem. Semeava-se, segundo Sebastião Gonçalves (1593), milho «em lugares baixos e abrigados» [94], e recolhia-se toda uma gama de ervas na maioria medicinais [95]. Gonçalves refere mesmo laranjas, que poderão ter sido trazidas pelos portugueses [96], mas a laranjeira nunca assumiu um lugar de importância na vegetação local. Além disso, criavam-se galinhas («as quaes, por mariscarem na vazante da maré, sabem a marisco como as outras aves que vivem do mar» [97]) e comia-se uma grande variedade de peixes, mariscos, e mesmo tartarugas. A tecnologia da pesca era fruste, pescando-se a partir de pequenas jangadas quando o mar o permitia, mas efectiva graças à riqueza das águas do Índico

---

alguns animais perdidos por um navio britânico em inícios do século XIX, como sugeriu W. H. Coombs (nota, *ibid.*), a raça que antes povoava a ilha poder-se-á ter extinguido.

A presença de dromedários é primeiramente mencionada por HAGENAAR em 1633, mas terão sido usados unicamente como meio de transporte (*Recueil des voyages*, X, 374).

[90] *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123.

[91] Como já foi mencionado, parece ter sido uma importante causa de conflitos entre beduínos e portugueses na época de 1507-11 a requisição forçada de gados que estes últimos, por hábito e falta de compreensão da economia pastoril socotorina, teimavam em matar para se abastecerem de carne (cf. *CAA*, III, 284).

[92] CORSALI em RAMUSIO, *Navigazioni*, II, 40; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 74; *Un voyageur portugais en Perse au début du XVII siècle. Nicolau de Orta Rebelo* (ed. Joaquim Veríssimo SERRÃO), Lisboa, 1972, 84. Trata-se de uma manteiga purificada de altíssima qualidade, cujo complexo processo de fabricação se encontra minuciosamente descrito em: NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 189-192. O *ghee* é abundantemente usado na cozinha árabe e indiana, conservando-se sem refrigeração por vários meses ou mesmo anos.

[93] GOUVEIA, *Jornada*, 134v; *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201.

[94] GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 74. Repare-se também nas quantidades de milho, arroz e açúcar apontadas no registo da fortaleza de Suq de 1510 (Pereira da COSTA, *Socotorá*, 22 ss.).

[95] *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201; Gouveia, *Jornada*, 134v e 136v; SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 48; Frei João dos SANTOS, *Primeira Parte da Ethiopia Oriental, Em que se da relacam dos principais Reynos desta larga Região*, Évora, 1608, 135; *Il Viaggio all'Indie Orientali del P. F. Vincenzo Maria di Santa Catarina di Siena*, Roma, 1672, 439-442.

[96] *História dos Religiosos*, I, 74. V. NAUMKIN refere que o nome soqotri para laranja, *tenege*, proviria do português (*Island of the Phoenix*, 50).

[97] *História dos Religiosos*, I, 74.

nas imediações de Socotorá: «Nous n'y vîmes que quelques radeaux de 3. ou 4. bois ronds liez ensemble, dont ils se servoient pour aller pêcher. On y prend beaucoup de poisson à la ligne & à la seine [pequena rede de arrasto]», escrevia Hagenaar [98]. Segundo Gonçalves, apanhavam-se «lingoados, salmonetes, logostas, ostras e amejoas» [99].

É de notar, neste contexto, o rigor e a clareza de duas descrições de técnicas de pesca oferecidas por Francisco de Sousa e datáveis da passagem do autor pela ilha em 1668. Sousa oferece-nos em primeiro lugar uma preciosa narração da técnica da *Rémora*: «Vi aqui pescar as tartarugas por hum galante modo. Crião os naturaes certos peyxes pequenos, a cujas caudas atão hum fio, & quando apparece a tartaruga lanção hum destes ao mar. Vay o peyxe como huma setta, & ferrase à barriga da tartaruga com tanta força, que o pescador puxando pela linha traz juntamente à praya o peyxe, & a tartaruga. Não se pegão estes foroens do mar às tartarugas com os dentes, senão com o corpo todo, por terem a pelle aspera como lixa.» [100]

Continua o mesmo autor: «As lagostas, que são tam boas, ou melhores que as de Portugal, pescãose de mergulho. Cingese o pescador com hum cordel, que se remata em huma agulheta de ferro, & como a agua he muyto clara, vé a lagosta no fundo, lançase a ella, pegalhe com os dentes na cabeça, & assim as vay mordendo [*sic*], & enfiando no cinto, & quando sahe à praya representa hum soldado carregado de bolsas, & polvarinhos.» [101] A vivacidade e o realismo destas descrições são notáveis mesmo em termos de etnografia actual. A pesca, de facto, era uma realidade palpável para qualquer viajante mais interessado que passasse alguns dias numa nau ancorada frente a Suq ou Qalansiya, ou que se aventurasse pelas praias da costa setentrional de Socotorá.

Notaram ainda vários autores que em Socotorá se fabricavam tecidos «de lam de cabra, pretos» [102] chamados *cambolins* ou *carabolins*, e cuja técnica foi recentemente descrita em pormenor, para as zonas do interior, por Vitali Naumkin [103]. Tecia-os «cada hum pera sy» [104], isto é, não existia

---

[98] *Recueil des voyages*, X, 378.

[99] *Ibid*., I, 74. Cf. sobre a pesca: A. Teixeira da Mota, *A viagem de António de Saldanha*: 41; *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201; Gouveia, *Jornada*, 134v; São Bernardino, *Itinerário*, 47 ss.

[100] *Oriente Conquistado*, 781. Só o último detalhe não é correcto, o que poderá indicar que o viajante não observou esta prática senão com alguma distância. Na verdade, a Rémora (seria aqui talvez a *Echeneis remora*, Lin.) possui sobre a cabeça uma formação que funciona como uma ventosa particularmente potente, servindo-lhe para se agarrar a outros animais marinhos como um parasita.

[101] *Ibid*., 781 ss.

[102] Gouveia, *Jornada*, 135.

[103] Naumkin, *Island of the Phoenix*, 200 ss. Sobre a palavra cambolim veja-se a nota de A. Cortesão & L. Albuquerque em *Obras completas de D. João de Castro*, II, 201.

[104] Gouveia, *Jornada*, 135.

nenhuma produção especialmente organizada para a exportação deste bem, que se vendia com algum sucesso em Melinde e Mombasa [105]. Outros tecidos mais brutos eram por sua vez importados de Cambaia e revendidos pelos fartaquis, com grande lucro, aos habitantes locais [106]. Importava-se também algum arroz, que vinha completar a alimentação não só dos fartaquis, como também de alguns beduínos mais abastados [107].

Quem controlava este pequeno comércio marítimo de produtos simples eram, como habitualmente nesta região, comerciantes da Arábia, da costa suaíli e da Índia, mais do que portugueses, ingleses ou holandeses. Os próprios senhores de Kishn possuíam, desde 1480 e com excepção dos anos portugueses, os únicos barcos de Socotorá susceptíveis de enfrentarem as águas do Índico. Estes circulavam entre a ilha, os diversos portos da Arábia meridional, a Índia, a costa africana, e mesmo as Comoras [108]. Serviam para trazer à ilha, sempre em quantidades modestas, arroz, café, panos e escravos, junto provavelmente com alguns outros produtos, em conformidade com a reduzida capacidade de compra e consumo dos habitantes da ilha [109]. Em contraste com os séculos anteriores à chegada dos fartaquis, quando eram frequentes as embarcações de piratas indianos nas enseadas de Socotorá, são muito raras a partir do século XVI as menções de embarcações alheias não-europeias na ilha. Apenas Jourdain refere, para 1609, a presença em Socotorá de um barco vindo de Diu, a caminho do Mar Vermelho [110]. É de notar, também, uma algo estranha menção de «juncos», pelo anónimo italiano de 1504, os quais viriam, de três em três anos, carregados de sedas, cravo e *argenti*, a caminho dos portos do Mar Vermelho. Seriam embarcações «cosi […] come le nostre et cosi portaua .4. albori», e as tripulações seriam «gente cosi biancha como noi» [111]. É conhecido o facto de a China não ter enviado expedições para o Índico ocidental desde pelo menos meados

---

[105] *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123; cf. também, A. Teixeira da MOTA, *A viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.

[106] CORREIA, *Lendas*, I, 366 ss.

[107] *Asia*, II, 18; *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201; *Un voyageur portugais*, 84; *Roteiros Portugueses da Viagem de Lisboa à Índia nos séculos XVI e XVII* (ed. G. PEREIRA), Lisboa, 1898, 181.

[108] *Roteiros portugueses*, 184; Henri MIDDLETON em: PURCHAS, *Hakluytus Posthumus*, III, 155; William FINCH, *ibid*., IV, 13. John Ovington atesta, para o fim do século XVII, a presença de barcos vindos de Socotorá no porto de Mokha [*The Red Sea and adjacents Countries at the close of the seventeenth century as described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet* (ed. Sir William FOSTER), Millwood, 1990].

[109] As primeiras menções do consumo do café pelos fartaquis em Socotorá datam de inícios do século XVII, quando os europeus ainda mal ousavam tocar nessa bebida: «Ils [les Hollandois] firent-là leur repas en presence de tout le monde. Ensuite ils demeurèrent jusqu'au soir assis auprès du Sultan, à qui leurs presens parurent être fort-agréables. On leur présentoit sans cesse du lait à boir, & l'on donnoit aux Arabes du Kakwauva, ou café, bouïlli à leur maniére, qu'ils buvoient tout-à fait chaud.» (Recueil: X, 374.)

[110] *The journal of John Jourdain*, 55.

[111] A. Teixeira da MOTA, *A viagem de António de Saldanha*, 40 ss.

do século XV [112], mas é possível que se tenha tratado de embarcações provenientes do mundo malaio, ou eventualmente da região do Pegu [113].

O comércio de e para a ilha era diminuto tanto em termos de volume como de valor. Inseria-se numa rede de importância secundária que, pelo que parece, nunca suscitou o interesse dos portugueses (nem mesmo em 1507-11) ou de outros europeus. Ainda assim, quando estes vinham à ilha comprar aloés, sangue-de-dragão e mantimentos, era frequente pagarem com arroz e talvez panos, adaptando-se com isso às necessidades locais. Mas, por exemplo, não possuímos indícios de os portugueses durante a sua presença na ilha terem traficado os *cambolins* que tradicionalmente se exportavam para a costa suaíli setentrional, e cujo comércio os fartaquis rapidamente controlaram [114].

Com excepção dos anos da presença portuguesa, o essencial das trocas externas era efectuado com os fartaquis, no caso das resinas, ou sob a sua alçada, no caso dos bens alimentares fornecidos por beduínos. Talvez a inviabilidade da guarnição de Soco se tenha em parte devido à incapacidade dos portugueses em dar valor ao comércio tradicional, da mesma forma como os fartaquis o fizeram. Trata-se de uma mera hipótese, porque as nossas fontes pouco nos dizem sobre as vias de comércio alternativas e as eventuais empresas de privados portugueses nesta região [115]. É possível que

---

[112] Cf. Teobaldo FILESI, *China and Africa in the Middle Ages*, Londres, 1972, 66-72. Para achados de cerâmica chinesa em Socotorá veja-se P. SHINNIE, «Socotra», 105.

[113] Segundo Pierre-Yves MANGUIN, a associação tradicional dos juncos com a China deve ser revista em favor de uma associação com os *Mon* e o mundo malaio, nomeadamente Java e Bornéu. Os *jong* em questão teriam um volume médio de 400 a 500 toneladas e dois a quatro mastros («Late Medieval Arab Ship-building in the Indian Ocean. A Reappraisal», in *Moyen Orient & Océan Indien*, 2 (1985), 15-20. Sobre a questão do junco chinês, podem ver-se os dois artigos de Jean-Yves BLOT: «O junco chinês: arqueologia de um sonho», in *Revista de Cultura*, 2.ª série, 27/28 (1996), 307-328, e «O junco chinês: do esboço de uma cronologia à cronologia de um esboço», *ibid.*, 329-347, com indicações bibliográficas.

[114] Nota-se nos registos conservados da feitoria de Soco a gritante desigualdade de valor entre os produtos locais, onde os cambolins não são mencionados sequer, e a riquíssima carga da famosa «nau Meri» (fls. 11-38; Pereira da COSTA, *Socotorá*, 27-41), uma das maiores que andavam no trato entre Cambaia e Ormuz, tomada em meados de 1510 por Francisco Pantoja (*ibid.*, 11 ss.). Quanto aos cambolins, sabemos terem sido procurados pelos fartaquis em quantidades respeitáveis graças a uma menção de Barros o qual, ao relatar a tomada da fortaleza, escreve como os fartaquis «ainda teuéram huma defensam, pondo elles huuns fardos de roupa da térra chamados Cambulijs os quais embaçauam quanto danno lhe queriam fazer» (*Ásia*, II, 22).

O único bem barato que os portugueses procuraram em Socotorá com fins comerciais parecem ter sido as «conchas pera a Mina» (*O livro de Duarte Barbosa*, I, 123 e CASTANHEDA, *História*, I, 299); tratar-se-ia de cáurios semelhantes aos recolhidos noutras ilhas do Índico, nomeadamente nas Maldivas e Lacadivas, utilizadas como meio de pagamento na África Ocidental.

o diminuto interesse revelado por produtos como os cambolins e o *ghee* tenha bloqueado o escoamento destes, causando insatisfação entre aqueles socotorinos que tradicionalmente se ocupavam da sua venda.

Em suma, existia uma clara desadaptação entre os circuitos comerciais onde Socotorá se encontrava inserida tradicionalmente e aqueles alvejados pelos europeus, de maior escala, no Índico ocidental em geral. Os fartaquis, por seu lado, estavam por natureza numa posição mais favorecida para controlarem as diminutas exportações e importações de Socotorá. As carreiras que efectuavam nas suas embarcações, muito provavelmente *daus* de tipo tradicional, eram pouco dispendiosas, possibilitando o transporte em todo o Índico de bens baratos numa rede paralela às grandes rotas da região, que passavam a poucos quilómetros da ilha, sem interferências substanciais da parte das grandes potências.

As populações de Socotorá: habitats e relacionamentos

Até aqui, pouco sabemos sobre a situação política, social e cultural interna de Socotorá, à qual de seguida nos tentaremos aproximar. É notório como nos textos mais preocupados com as potencialidades económicas de Socotorá, abundantes especialmente desde inícios do século XVII, raramente se encontra tratada a importante questão dos diversos grupos populacionais da ilha. Para viajantes como Downton, Finch ou Hagenaar, pouco importava saber quem se escondia nas serras ou nas baías mais remotas da ilha. Neste domínio, são de particular valor as fontes portuguesas, na maioria do século XVI, pela preocupação que lhes estava subjacente em identificar os antigos «cristãos de São Tomé» e em analisar o carácter, opressivo ou não, da presença fartaqui [116].

Segundo os recentes estudos do etnólogo russo Vitali V. Naumkin, completados por extensas análises de material genético, existe em Socotorá um número considerável de grupúsculos populacionais com origens e sobretudo identidades reais e imaginárias diversas. A tripartição tradicionalmente aceite entre beduínos (a população supostamente mais antiga), pescadores (resultando de uma mescla de beduínos e imigrantes africanos) e artesãos e militares fartaquis (o grupo mais recente), muito embora importante no

---

[1165] Achámos uma só indicação sobre tal envolvimento: segundo Sebastião GONÇALVES, «hum portuguez, capitão d'el-rey de Milinde» teria passado pela ilha em data incerta antes dele e deixado umas imagens de santos numa das igrejas (*História*, I, 75).

[116] Não significa isto que não existissem acerca de Socotorá textos portugueses igualmente despreocupados das realidades culturais e centrados exclusivamente em aspectos económicos e náuticos, assim por exemplo o já citado roteiro de um capitão português que invernou na ilha por volta de 1612, tendo recolhido algumas informações sobre os seus produtos (*Roteiros Portugueses*, 184).

imaginário dos habitantes da ilha, é seriamente posta em causa pela identificação, operada em vários anos de trabalho de campo etnológico, de um sem-número de divisões adicionais que repartem a sociedade da ilha em pequenos grupos agarrados a pequenos territórios ou aldeias, não só no litoral, como também no interior. «Os beduínos», descendendo certamente de mais do que uma só vaga de imigrantes, tendem a cultivar complicadas diferenciações internas. Muitas "tribos" ou "clãs" das terras altas distinguem-se, assim, entre duas *moieties* ("socotorinos brancos" e "negros") interligadas por complexas estratégias de casamento e herança.» [117]

Vem isto refutar uma teoria demasiado simplista que via na história de Socotorá três ou quatro vagas de imigração monolíticas e claramente perpetuadas na demografia e cultura dos seus descendentes. Segundo esta teoria, o primeiro povoamento da ilha deu-se em meados do I.º milénio a. C., sendo nessa época introduzido, nomeadamente, o uso da língua *soqotri*. Seguiu-se depois uma vaga menor, mas culturalmente significativa, de imigrantes-comerciantes vindos durante o auge do comércio romano, em inícios da nossa era, e cristianizados em época incerta, provavelmente na Antiguidade Tardia. Vieram também, durante séculos sucessivos, numerosos escravos africanos e, por fim, várias centenas de habitantes do reino de Fartaque. Salta à vista, evidentemente, que «os beduínos» considerados «os socotorinos» propriamente ditos, provêm já assim de duas vagas distintas, uma semítica e outra de cariz talvez mais europeizante. É também importante referir como, pelo menos durante os primeiros séculos da nossa era, mas provavelmente também durante a Idade Média, terá existido uma forte componente indiana nas populações dos portos de Socotorá, a qual de resto está presente no material genético dos habitantes actuais [118].

Para os séculos XVI e XVII, só dificilmente se distinguem mais de três grandes grupos populacionais (fartaquis, pescadores e beduínos). Quer isto dizer, por um lado, que faltava aos observadores da situação o rigor necessário para compreender as dissenções internas de uma sociedade que ninguém, de resto, teve oportunidade de observar suficientemente de perto. Por outro lado, esta tripartição algo fruste presente nos textos poderá reflectir uma tripartição real, não tanto na prática económica e demográfica dos habitantes de Socotorá, mas principalmente no campo dos imaginários colectivos locais. Foram vários os viajantes que recolheram a informação da tripartição em conversas com indivíduos fartaquis ou sacerdotes conside-

---

[117] NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 55-83, 135-183 e 236-313. As numerosas amostras tomadas pela equipa de Naumkin em toda a ilha remetem para uma etnogénese complicadíssima com misturas genéticas intensas em todos os grupos; «The odontological analysis shows that the Socotran population is not the result of two or three isolated migratory waves; rather it indicates that it has been forming over a long period through constant homogenisation» (*Island of the Phoenix*, 64 ss.).

[118] Cf. *Periplus Maris Erythraei*, 30 (ed. L. CASSON, Princeton, 1989, 69 e 167-170).

rados cristãos, portadores de um saber identitário que tenderia a simplificar a imagem da sociedade.

É portanto provável que, já no século XVI, a situação fosse bastante mais complexa do que hoje se pode averiguar pelas fontes, tendendo para uma forte fragmentação demográfica e identitária. No entanto, os textos de que dispomos não nos permitem ir muito além de uma tripartição que, por consequência, somos obrigados a tomar como base da seguinte análise dos «habitats e relacionamentos» [119].

Os fartaquis habitavam, desde 1480, a baía de Suq e espalharam-se, nas décadas seguintes, por outros lugares da costa setentrional. O seu número terá crescido de uma ou duas centenas iniciais para um ou dois milhares ao longo dos séculos XVI a XVIII, sem que se possam avançar dados mais precisos. Eram soldados, pequenos comerciantes e artesãos que tendiam a casar com raparigas locais, mas permaneciam agarrados ao modo de vida urbano da Arábia meridional, reproduzindo-o nos modestos povoamentos de Suq, Tamarida, Bini e Qalansiya, constituídos por arruamentos de pequenas casas caiadas e providas dos tradicionais pátios, varandas fechadas e açoteias. Sendo muçulmanos, eram frequentemente classificados *a priori* como tirânicos, intolerantes e opressores dos antigos cristãos de Socotorá por observadores católicos, principalmente portugueses no século XVI [120]. São numerosas as alusões ao «jugo» fartaqui e ao efeito nefasto que teria tido para a religiosidade dos «pobres cristãos abandonados», identificados com os «biduins» refugiados no interior [121].

A avaliação extremamente negativa do domínio fartaqui sofreu ainda assim alguma melhoria ao longo do século XVI, certamente em consequência da aproximação política entre as autoridades lusas e o pequeno potentado de Fartaque. Já em inícios de Quinhentos alguns viajantes, menos comprometidos com as estruturas do Estado da Índia do que muitos autores posteriores, emitiram opiniões mais lúcidas, assim o anónimo italiano (1504) e, pouco depois, Andrea Corsali (1518) [122]. Ambos explicaram, com a sobriedade própria dos italianos de Quinhentos nestes assuntos, como o governo de

---

[119] Cf. *Ásia*, II, 18; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 73 ss.; Gouveia, *Jornada*, 131 e 135; SANTOS, *Ethiopia Oriental*, 136, e SOUSA, *Oriente Conquistado*, 781. Não há dados que permitam calcular o número total dos habitantes da ilha, mas pode supor-se que andaria por volta dos 10-20 mil indivíduos, sendo hoje mais próximo deste último número. Todos os lugares habitados do litoral situavam-se no lado norte da ilha, sendo a pouco acolhedora costa meridional até hoje só esparsamente habitada, principalmente por falta de água doce.

[120] Cf. *DHMPPO*, II, 130, IV, 327, e *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a Saeculo XVI ad XIX* (ed. Camillo Beccari), Roma, 1906 [*RASO*], X, 49, entre muitos outros.

[121] «poor abandoned christians», nas palavras de SCHURHAMMER em *Francis Xavier*, II, 130.

[122] Andrea Corsali saiu de Cochim com Lopo Soares a 18.12.1517 e quedou-se em Socotorá 12 dias em Janeiro de 1518. A data de 1516 avançada por Ramusio deve-se segundo SCHURHAMMER (*op. cit.*, II, 119) a um erro de leitura do documento original.

Socotorá pelos fartaquis se devia, simplesmente, ao seu poderio militar e comercial [123], em conformidade com o que ditavam as leis do governo político em qualquer parte do mundo. Entre os portugueses, a aceitação pragmática dos factos passou a prevalecer a partir de meados do século XVI, embora o recurso à tirania fartaqui como esquema explicativo dos insucessos missionários nunca tenha deixado de aliciar numerosos autores católicos. Alguns viajantes ingleses de inícios do século XVII, pelo contrário, já viam o sultão de Socotorá com admiração pela sua «good presence» e por ser «very wise and discrete and of good speeche and behaviour and very curtious» [124].

Não é portanto fácil emitir um juízo claro sobre o regime fartaqui (a «moirama traiçoeira» de um António Brásio) e o seu modo de relacionamento com os vários grupos populacionais da ilha. Os textos mais explicitamente anti-fartaquis são em regra de cariz polémico e interessado e revelam as suas intenções de um modo suficientemente torpe para que qualquer leitor crítico as possa, hoje em dia, destrinçar com facilidade. Escreveu por exemplo o vigário-geral Miguel Vaz em 1543, com vista ao apoio da missão franciscana que então decorria: «A ylha de Çacotorá he huma grande culpa nossa nesta terra, porque pedem os moradores dela fee e ymsyno, de que padecem grande detrimento, sem numqua lhe darem [...]; [estão em Socotorá] huns poucos de Mouros que pera aly se passaram, os quaes tem estes cristãos muytos sopeados e sojeitos, sem lhe deixarem ter nem possuir ninhuma arma, fazemdo-lhe as filhas mouras, tomamdo lhas por força, e asy faram quamto maes poderem [...]» [125]

O tom geral dos relatos mais sóbrios deixa porém entrever que, após e mesmo durante uma primeira fase de «conquista» iniciada em 1480 e terminada algures entre 1520 e 1540, a qual quebrou o essencial das – pouco veementes – resistências socotorinas, as relações internas na ilha se destenderam substancialmente. Gaspar Correia é o único a poder avançar dados concretos sobre um conflito aceso entre os fartaquis e um foco de poder local, talvez em Qalansiya, referindo-se no entanto à época anterior à chegada dos portugueses [126]. Houve evidentemente, por parte dos recém-subjugados, tentativas concretas de contrair alianças com os portugueses, estando as sucessivas aproximações e afastamentos, adiante retraçadas no capítulo dedicado às missões, certamente ligadas à questão de um auxílio contra os fartaquis, com cuja presença muitos ainda não se teriam confor-

---

[123] A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha*, 40, e RAMUSIO, *Navigazioni*, 40.

[124] *The Voyage of Nicholas Downton*, 62; cf. *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 31 ss. e GOUVEIA, *Jornada*, 132 ss.

[125] *DHMPPO*, II, 331.

[126] CORREIA, *Lendas*, I, 679. Para a localização das diversas fortificações construídas pelos fartaquis em Socotorá veja-se DOE, *Socotra*, 51-112 e NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 84-134. Existem vestígios de alguns postos avançados no interior da ilha, mas não se encontram ainda datados pela arqueologia.

mado. Os indícios mais fortes para uma procura de ajuda por parte dos cristãos encontram-se nas cartas de Martim Afonso de Melo (1527) e Francisco Xavier (1542). Depois desta data, tornam-se demasiado escassos para deixar entrever qualquer conflitualidade maior.

Contrariamente aos «Albuquerques» dos primeiros tempos do Império, os fartaquis, mais pragmáticos talvez, e naturalmente mais conhecedores das realidades da região, não tinham ambições desmesuradas em Socotorá. Não querendo contestar que o controlo fartaqui teve de ser imposto pela força das armas e mantido com mão de ferro, como qualquer regime novo e estranho à sociedade dominada, convém no entanto, muito claramente, desdramatizar a presença árabe na ilha. Os fartaquis mantinham a ilha principalmente por razões de segurança, pois a situação na Arábia meridional central era por natureza instável e justificava a procura de lugares de retiro. Recolhiam, para além disso, tributos sustentáveis de uma população cujas limitações económicas conheciam, exigindo trabalho forçado a alguns socotorinos, uma quantidade certa de *ghee* de cada homem, e um pano de lã de cada mulher [127]. Mais tarde (em data incerta) a obrigação mais dura a que submeteram os socotorinos foi certamente o controlo da colheita das tâmaras por oficiais árabes, os quais dividiam o total da produção em três partes desiguais. Destas, em 1615, só a mais pequena cabia aos habitantes locais [128]. Terá sido esta medida, que certamente remontaria já aos inícios da presença fartaqui, junto com a ocupação do lugar de Suq, que obrigou os anteriores habitantes do litoral da ilha a buscar novos nichos ecológicos capazes de os alimentar, dando por consequência cada vez maior peso à criação transumante de gado. É no entanto de supor que a criação de gados, pelo menos de cabras e ovelhas, fizesse já parte da economia da maioria dos socotorinos anteriormente, e é também de notar que o processo de retraimento nunca se realizou na sua totalidade, havendo ainda hoje «beduínos» a viver em algumas partes mais pobres do litoral.

Existe uma outra acusação, talvez a mais recorrentemente expressa contra os fartaquis em toda a documentação, que não pode continuar a ser tomada a sério. Trata-se do facto de muitos árabes «tomarem» mulheres cristãs, algo que naturalmente causava horror às almas mais piedosas do lado católico [129], mas que pode com facilidade ser explicado sem recurso aos tradicionais estereótipos anti-islâmicos. As uniões de raparigas socotorinas

---

[127] «[they] governed over some of its inhabitants, imposing unpaid labor on them (*sakharuhum*), taking from each man a maund of ghee, and from each woman a rug (*shamlah*) of the weave of the country» (SERJEANT, *The Portuguese*, 157). Segundo NAUMKIN-SHUMOVSKY, o peso do *ghee* assim exigido não chegaria a um quilograma por homem (*Island of the Phoenix*, 35). Veja-se no entanto HOBSON-JOBSON, *A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, by Henry YULE & A. C. BURNELL, Nova ed. por William Crooke, Nova Deli, 1984, 564.

[128] FINCH em PURCHAS, *Hakluytus Posthumus*, IV, 17.

[129] *DHMPPO*, II, 130, e IV, 237.

com viajantes estrangeiros constituem uma tradição local que se acha nas fontes desde a Idade Média tardia até aos relatos dos nossos dias. Já nos séculos anteriores à chegada dos portugueses, começara uma miscigenação entre socotorinas e homens vindos da costa africana, atestada de resto por autores portugueses para explicar as origens das comunidades piscatórias [130]. Quando, a partir de 1480, os fartaquis começaram a afluir à ilha em grande número, não só os seus líderes, mas também os soldados e artesãos depressa se adaptaram a este costume. Segundo Barros, em 1507 muitos habitantes locais eram «aceptos [aos mouros] por razã das molheres Socotorinas cõ quem estáuã casádos e de que tinhã filhos» [131]. Depois, entre 1507 e 1511, numerosas mulheres locais casaram com soldados portugueses, seguindo-os algumas, como já se viu, no momento da partida para outras paragens. Numerosos relatos e queixas posteriores indicam que a prática dos casamentos mistos permaneceu corrente nos tempos seguintes, agora novamente entre socotorinas e homens muçulmanos. Wellsted relataria em 1835 como muitas mulheres beduínas vinham casar com homens vindos da terra firme, tal como com viajantes passageiros, emigrando para outras bandas sem que fosse necessário forçá-las a tal. Ainda hoje, a emigração de raparigas beduínas para a costa é prática corrente e constitui um padrão sócio-cultural largamente aceite [132].

Tratava-se de uma forma, curiosa talvez, mas pouco extraordinária, de um meio de controlo social do crescimento da população face à saturação demográfica do frágil ecossistema socotorino. É verdade que a pressão demográfica foi reforçada pela chegada dos fartaquis e o deslocamento de populações litorais para o interior. Porém, a própria presença dos árabes terá, ao mesmo tempo, ajudado a aliviar essa pressão, intensificando os contactos com o exterior e, com isso, a circulação de pessoas e bens. Além disso, e como notou de forma muito lúcida António de Gouveia, em 1606, o facto de um dirigente fartaqui casar com uma mulher socotorina constituía muito mais um gesto de aliança (ou do desejo de aliança) do que um sinal de tirania [133].

Quanto à ideia de ter havido um processo de islamização forçada dos antigos cristãos socotorinos pelos fartaquis, podemos também, desde já, pô-la de lado. Os dirigentes fartaquis perceberam desde cedo que não valia a pena tentar mexer nos costumes religiosos dos habitantes locais. Estes, em parte nomadizantes e cada vez mais retraídos em lugares de difícil acesso, constituíam uma realidade demasiado movediça para serem objecto de uma verdadeira pressão aculturadora, tanto do lado católico como do lado

---

[130] *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123 ss.; GOUVEIA, *Jornada*, 135.

[131] *Ásia*, II, 24.

[132] Só muito recentemente se iniciou também, em complemento à emigração feminina, um processo de emigração mais vulgar de homens directamente para os países do Golfo Pérsico.

[133] GOUVEIA, *Jornada*, 132v.

muçulmano. Embora os fartaquis tivessem talvez empreendido algumas tentativas de islamização no início do seu domínio sobre Socotorá (e não há nenhum indício de o terem feito), logo terão percebido que os socotorinos não se deixariam converter facilmente.

Não se pode negar que tenha havido conversões involuntárias ao Islão. Segundo o missionário jesuíta Gaspar Coelho (1562), «o Xeque regedor [da ilha] he mouro e muito temido dos da terra. Ainda que os não força a fazerem mouros, alguns dos pobres se fazem, por não terem o necessario, aos quais el-rei prove de milho, que de Milinde manda vir» [134]. O fenómeno explica-se talvez pela obrigação de qualquer soberano muçulmano em auxiliar os mais desprovidos dos seus súbditos, desde que sejam igualmente muçulmanos. Tais conversões, alcançadas sob a pressão da miséria, são de facto pouco dignificantes e por consequência lamentáveis, mas estão bem longe de poderem ser vistas como sinais de uma estratégia de islamização forçada. Quanto aos filhos que resultavam das uniões de fartaquis com socotorinas, eles eram de facto tidos como muçulmanos, mas o laxismo na sua educação religiosa vinha ao encontro da tradição local que dava uma grande importância à cultura das mães. Segundo um detalhe jocoso do texto de Gouveia, ter-se-ia mesmo procedido à circuncisão apressada de vários indivíduos muçulmanos em Tamarida, ao mesmo tempo que se concedeu aos agostinhos autorização para doutrinarem as populações locais, em 1603 [135].

Os próprios conceitos islâmicos de dominação não implicam de resto, como se sabe, a islamização obrigatória das populações submetidas. Ainda que fosse exagerado aplicar o conceito de *tolerância* religiosa, existia pelo menos uma saudável indiferença por parte dos fartaquis face à vida religiosa dos seus súbditos ditos cristãos. Houve aliás alguns portugueses que o notaram. Segundo Martim Afonso de Melo, que em 1527 pedia auxílio ao rei para uma missão religiosa na ilha, «os mouros que os sogigam os deixam viver em sua ley e pollo noso lhe fazem booa companhia, e consentiram em tudo que Vosa Alteza niso ordenar» [136]. Note-se também como os fartaquis prestaram auxílio ao jesuíta Gaspar Coelho em 1562 e aos agostinhos Leonardo da Graça e Valério de Loreto em 1603. Não foi por acaso que ainda em em 1615 o viajante inglês Thomas Roe anotou: «With these [Christians] he hath had a warr (as the Arabs report), and dwell in the Mountayns, very

---

[134] *DHMPPO*, IX, 54.

[135] «Mas receandose que nam sò tratassem da Christandade cõ os naturaes Biduins, mas também com os Mouros, mandou logo cortar hum Irmão seu de 21. annos de idade, que o namtinha ainda feyto, & no dia de seu corte fez grandes festas, & banquetes, & apoz elle mandou fazer o mesmo a todos, os que na pouoação estauão ainda por cortar grandes, & mininos, parecendolhe que com isto ficarião mais cõfirmados na sua ley & mais longe de os frade os persuadirem a serem Christãos.» (Gouveia, *Jornada*, 131v-132.) Também Hagenaar notou, em 1633: «ils paroissent fort superstitieux, quoique l'on vît ni Mosquées, ni Docteurs ou Religieux parmi eux» (*Recueil des voyages*, X, 379).

[136] *DHMPPO*, II, 131.

Populus, but are now at Peace, on condition to live quietly, and to breed their Children Mahometans, which I perceiue they doe not […]» [137] Ainda em inícios dos anos 1990, o número de conversos que praticassem os preceitos básicos do Islão continuava extremamente diminuto na ilha [138].

Entre fartaquis e beduínos aparecem nas fontes modernas algumas referências às populações ribeirinhas ocupadas na pesca, as quais deviam já nessa época ser o grupo populacional mais heterogéneo de Socotorá. Descreve-os Gouveia como sendo descendentes de mulheres socotorinas e imigrantes «negros arabios» vindos ainda antes dos fartaquis ao longo da Idade Média. Os filhos teriam continuado a cultivar a «seita» das mães [139], algo próximo do cristanismo nestoriano, em vez de seguirem nas suas crenças os pais, vindos para a ilha, desde a costa oriental africana, como negociantes e como escravos. Deve ter sido este o grupo misto subjugado na costa pelos fartaquis a partir de 1480, ao qual se referia Duarte Barbosa quando falava de «mouros […] que o ja eram [por nascimento, antes da chegada dos fartaquis]», mas que mantinham uma religião diferente da dos árabes [140]. A grande maioria dos pescadores distingue-se ainda hoje, em termos físicos, dos outros habitantes da ilha por uma pele mais escura e feições que remetem para uma origem africana [141].

Nota-se nas fontes uma certa confusão, sempre que os autores tentam explicar quem eram as populações do litoral. Em primeiro lugar, é de reter que a distinção rigorosamente traçada por Gouveia entre pescadores de aparência africana e beduínos de tez mais clara e feições quase europeias é útil, mas demasiado esquemática, não correspondendo na realidade a uma clara separação cultural e genética. A ideia de que os cristãos de Socotorá se distinguiriam facilmente pela sua fisionomia quase europeia aliciou alguns historiadores, mas deve ser decididamente posta de lado. As fronteiras genéticas, talvez mais marcadas no século XVI do que hoje em dia, não correspondiam a uma fronteira tão nítida no campo da difusão de usos cristãos; não só porque havia «cristãos» negros, como também porque, embora os beduínos fossem geralmente mais alvos, é provável que já nos séculos XVI e XVII existissem entre eles muitos e variados grupos populacionais intermediários difíceis de distinguir uns dos outros para observadores que eram

---

[137] *The Embassy of Thomas Roe*, 33.

[138] Informação que devemos a Lothar Stein, etnólogo e visitante assíduo da ilha desde inícios dos anos 70, a quem agradecemos o acesso aos armazéns do Museu Etnológico de Leipzig, instituição que dirige e onde se conserva um dos maiores acervos de objectos provenientes da ilha.

[139] GOUVEIA, *Jornada*, 135.

[140] *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123 ss.

[141] Compare-se a descrição da sua fisionomia, feita por GOUVEIA (*Jornada*, 135), com as fotografias em BOTTING, *Island of the Dragon's Blood*, 97; DOE, *Socotra*, 68, e NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 163, 206, etc.

tudo menos etnólogos profissionais. Nota Vitali Naumkin, que trabalhou na ilha longamente, como existe um grande número de situações identitárias diversíssimas entre as comunidades piscatórias. Existem mesmo algumas «true Socotran tribes», supostamente beduínas, que completam a sua economia pastoril com a pesca, e que por isso são desprezados pelos beduínos mais «puros» do interior [142]. Nem a economia de um grupo indica portanto necessariamente o seu estatuto identitário. Tais detalhes escapavam naturalmente aos visitantes passageiros nos séculos XVI e XVII.

Curiosamente, a pesca ainda hoje só em casos excepcionais serve como complemento importante entre os beduínos, sendo normalmente mal vista e deixada para as populações supostamente mais miscigenadas e de tez tendencialmente mais escura [143]. Os pescadores, ainda hoje subalternizados tanto por árabes como por outros socotorinos, só excepcionalmente foram reconhecidos pelos autores dos séculos XVI-XVII como herdeiros de uma tradição cristã, sendo por consequência totalmente ignorados pela historiografia posterior. O olhar dos europeus fixou-se antes na população supostamente mais «nobre» e clara dos criadores de gado, para a qual se veio a estabelecer uma espécie de «monopólio» de cristandade.

O grupo populacional que mais interessava aos viajantes europeus era portanto constituído por pastores, comummente designados «beduínos» à semelhança das tribos pastoris da Arábia. É principalmente deles que trataremos daqui em diante, porque são eles quem mais atenções atraiu por parte dos «buscadores de cristãos» de Quinhentos. Devemos no entanto começar por notar alguns aspectos que dificultam a leitura das fontes, nomeadamente a difícil definição sócio-cultural e localização geográfica desta população que se retraía para o interior, na época que estudamos, tal como ainda a escassez dos contactos que os europeus foram capazes de ter com os beduínos numa época em que quase nenhum estrangeiro se atrevia a explorar as terras do interior da ilha.

A associação entre o modo de subsistência e a etnicidade ou mesmo a identidade religiosa deve ser rejeitada na sua forma mais sumária, mas não deixa de ter alguma importância. Os antigos cristãos foram os principais atingidos pela chegada dos fartaquis e dos portugueses em 1480 e 1507 respectivamente. Eram provavelmente eles que, ainda pouco empenhados no pastoreio nessa época, ocupavam as melhores terras do litoral e dos vales mais férteis. Embora talassofóbicos, mantinham relações com pequenos mercadores e piratas do Índico, e terão mesmo, enquanto cristãos, recebido sacerdotes nestorianos da região do Golfo Pérsico até finais do século XIII. Com a chegada dos fartaquis e a imposição de tributos sobre a colheita das

---

[142] Cf. para esta problemática NAUMKIN, *op. cit.*, 162-166.

[143] NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 162 ss.

tâmaras, terão começado a retrair-se cada vez mais nas serras e a especializar-se na criação de gado. Talvez uma das razões para o rápido arrefecimento das relações com os portugueses em 1507 tenha mesmo sido a desilusão de ver uma força de ocupação ser substituída por outra equivalente, sem ser possível restabelecer a realidade sócio-económica, muito mais «confortável», anterior a 1480.

Ainda assim, a fuga para as terras altas não foi um fenómeno uniforme. Mesmo em Suq havia, em 1507, além das mulheres que tinham vindo casar com soldados fartaquis, muitos beduínos que não se importavam em tratar com os fartaquis e depois com os portugueses, descendo das serras para vender gado e comprar alguns bens de importação. Tratava-se talvez dos parentes das mulheres que casaram com fartaquis. Segundo Barros, durante o ataque à fortaleza, «a gente da terra» que fugira das suas habitações «tinha consigo recolhidas as molheres e filhos dos mouros, que eram netos destes naturaes da terra». Depois, quando souberam que os novos invasores eram cristãos, «vieranse a elle [Tristão da Cunha]» e, com a teatralidade necessária ao cronismo oficioso, «lançaranse a seus pees» [144]. O que se depreende de atitudes tão contraditórias é que haveria entre estes socotorinos, perante a chegada sucessiva de fartaquis e portugueses num tão breve espaço de tempo, uma marcada incertidão identitária. Por um lado, a cristandade supostamente partilhada oferecia uma perspectiva de aliança a partir de 1503/07; por outro lado, os casamentos já efectuados e as relações estabelecidas desde 1480 criavam laços de comunidade muito fortes com os fartaquis. Foi talvez a incapacidade dos portugueses em explorar, sem excessos, o potencial identitário cristão de uma população que não podia deixar de sentir, também, alguma afinidade com os fartaquis, mais uma importante razão para os graves problemas de relacionamento verificados durante os cinco anos da presença em Socotorá.

Após a partida dos portugueses, o processo de miscigenação iniciado em 1480 entre socotorinos e fartaquis prosseguiu. Segundo Gouveia, em inícios do século XVII, as «pouoações dos Arabios» eram habitadas não só por fartaquis, mas também por «alguuns Biduins […] mais domesticos» [145]. É preciso contudo ter em conta que a baía de Suq-Tamarida seria o lugar de interacção por excelência, enquanto noutras partes mais remotas a situação seria outra. Ainda em 1835 Wellsted notou: «the population of the eastern coast is mixed and varied, [while] that of the western coast still continues pure». Sendo o litoral socotorino na sua parte ocidental bastante mais pobre do que na parte central-oriental, atraía poucos imigrantes, pelo que não havia miscigenação [146]. Parece de facto que Qalansiya, a localidade mais ocidental de Socotorá, só recebeu imigrantes árabes tardiamente, mesmo que tivesse

---

[144] Cf. Ásia, II, 22.

[145] *Jornada*, 137.

[146] WELLSTED em DOE, *Socotra*, 215. Cf. NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 152, que refere a relativa pobreza de toda a parte ocidental da ilha em comparação à parte oriental.

deixado de ser independente já algures entre 1520 e 1540. Também Gaspar Coelho descreveu, em 1562, um lugar situado a quatro léguas da residência do xeque, onde «sseus filhos e criados andão, de dia e de noite, espalhados por estas serras, com seus guados, e tem pera si que não ha terra nem modo de viver melhor que o seu», tratando-se evidentemente de beduínos locais [147].

Para o interior, seria preciso fazer uma distinção entre aqueles beduínos, talvez descendentes das populações costeiras dos primeiros séculos da nossa era, que foram vítimas de um processo de desalojamento desde finais do século XV, mantendo ainda contactos com a faixa costeira, e outros grupos que já povoavam o interior desde épocas mais remotas. Aqui, infelizmente, entra-se no campo das hipóteses dificilmente verificáveis. Mesmo quando os agostinhos penetraram nas terras altas da ilha em 1603, não conseguiram entrar em contacto com as populações aí residentes. Só uma vez encontraram um rapaz, que falava um pouco de português, mas de quem não conseguiram obter informações, pois receava represálias por parte dos outros beduínos [148]. Mesmo os observadores mais rigorosos da Época Moderna estavam portanto muito longe de poderem discernir entre os diversos grupos em que os próprios beduínos certamente já se dividiam. Só Thomas Roe conseguiu obter uma informação, da parte dos fartaquis, segundo a qual ainda existiam, além dos beduínos ditos cristãos, outros habitantes de raiz local ainda mais antiga, e por sinal completamente «sauage» [149]. Tal divisão é evidentemente pouco informativa, mas interessante em termos de etnogénese, porque corrobora a tese do retraimento tardio dos cristãos para zonas já anteriormente habitadas e pode corresponder ao actual declive cultural acentuado (nomeadamente no campo da cultura material) entre algumas tribos mais prósperas e assíduas no contacto com a população costeira da zona de Suq, e outras mais pobres não só de Socotorá, mas também da ilha de Abd-al-Quri. São poucas as descrições modernas desta última população, mas é possível que ela corresponda etnogeneticamente ao «quarto grupo» de Roe [150].

---

147 *DHMPPO*, IX, 54.

148 GOUVEIA, *Jornada*, 133v-134.

159 *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 34.

150 Embora sem provas, estamos tentados a dar algum crédito à afirmação de Roe. A primeira vaga de imigrantes, vinda talvez em meados do 1.° milénio a. C., impôs na ilha a sua língua e forneceu um fortíssimo substrato religioso, mas aproximou-se, em termos de cultura económica e material, a outras vagas posteriores. Subsiste no entanto, possivelmente, em algumas zonas mais remotas de Socotorá e na vizinha ilha de Abd-al-Kuri, esta sim totalmente desprovida de recursos que justificassem uma imigração continuada, e onde a população actual não excede os 200 indivíduos. Nas recordações de ALBUQUERQUE, «os Mouros desta Ilha he gente bestial, móram em choças cubertas de limo do mar: averia naquella povoação quarenta moradores: andam vestidos de peles: tem grandes creações: o seu mantimento he pescado, leite, e carne: he terra muito doentia» (*Commentarios*, I, 270). Algumas fotografias e uma breve descrição no final do livro de NAUMKIN confirmam a extrema pobreza material dos habitantes de Abd-al-Kuri (*Island of the Phoenix*, 342-359).

Tudo isto está evidentemente muito longe do quadro consideravelmente mais preciso esboçado em 1835 por Wellsted. O *surveyor* recolheu, como era sua obrigação, numerosas informações sobre diferentes «tribos» do interior, incluindo mesmo algumas particularmente curiosas para a história da expansão portuguesa. Nada se acha sobre elas nos trabalhos etnográficos do século XX, mas o seu estudo poderá ainda estar por fazer, pelo menos no domínio das recordações e mitos dos socotorinos actuais: «The Saymee, the Sayfee, the Dirmee, and the Zirzhee, are, in like manner, said to be descended from the Portuguese; and are known under the general appellation of Camhane or Camhan […] It was said that a few families in the mountains continued to speak even their original language, but I never fell in with any such. Some of the hills on the east and north side of the island still, however, retain the appellations bestowed upon theme by Portuguese.» [151]

A relutância de certas tribos ao contacto com gentes vindas pelo mar lembra um *topos* medieval árabe que se referia à estrita endogamia dos «rumes» residentes na ilha desde inícios da era cristã, e dos quais pelo menos algumas tribos beduínas poderão ter descendido. Como vimos, esta característica está longe de poder ser aplicada à generalidade dos socotorinos. Mas talvez os lugares-comuns não tenham passado completamente ao lado da realidade no caso de certos grupos. Toda uma série de autores refere o isolamento social e cultural como uma das atitudes mais típicas dos socotorinos. Alguns chegaram mesmo a falar em três pitorescas «leis» que entre os socotorinos se transmitiriam de geração em geração. Escrevia em 1672 o carmelita Vincenzo Maria, apoiando-se para tal em Gouveia, e não em observações próprias, como normalmente se crê: «Il primo [ricordo è], che riceuino niun'altra legge, che quella de'loro maggiori, stimando tanto le loro sciocchezze, come se fossero le veritá piú evidenti; dal che ne siegue la difficoltá di conuertirli. Il secondo, che non si misturino con persone d'altre nationi, dal che procede quell grande auuersione, che hanno altratto con forestieri. Il terzo, che prendino vendetta de'loro nemici […], nel che passa frà loro grand'eccesso; dond'è che molti si ammazzano, perseguitandosi a titolo di pietà, e religione.» [152]

---

[151] WELLSTED em DOE, *Socotra*, 215 ss.; cf. SCHURHAMMER, *Francis Xavier*, II, 122. A existência de topónimos de origem portuguesa é também mencionada por NAUMKIN (*Island of the Phoenix*, 50). Este autor refere ainda algumas notícias que lhe foram dadas sobre o facto de existirem nas terras altas tribos que ainda se lembrariam de ter vindo de além-mar. O autor russo conclui que se poderia tratar de descendentes de degredados portugueses, pois nas suas canções fala-se numa expulsão de um país de origem rico e feliz (*ibid.*). Enquanto não houver dados mais concretos, é evidentemente de ter em conta a hipótese de se tratar de uma mitologia relacionada com outros movimentos migratórios muito mais substanciais, acontecidos muito antes da chegada dos portugueses ao Índico. A riqueza do país de origem é evidentemente um elemento recorrente em qualquer mitologia fundadora.

[152] *Il Viaggio… di Vincenzo Maria*, 444; cf. GOUVEIA, *Jornada*, 136v.

Se tal sistematização das *sciocchezze* dos socotorinos é evidentemente um exagerado artifício literário, é no entanto de reter que ela decorria de dificuldades muito concretas em entrar em contacto com os habitantes das serras menos dados a intercâmbios. Era aliás de um modo geral muito difícil observar ou saber algo que fosse para além dos aspectos estritamente visíveis da cultura beduína (aspecto físico, comportamento, economia), captáveis nos momentos de contacto tidos na proximidade das baías de Suq e Qalansiya. No campo da vida religiosa, as possibilidades de observação restringiam-se aos ritos praticados nas igrejas do litoral por sacerdotes que, como se verá, eram frequentemente «delegados» que viviam longe das tribos beduínas a que pertenciam. Ainda hoje os etnólogos deparam com um grande secretismo e numerosos *tabus* quando tentam estudar fenómenos religiosos em qualquer lugar de Socotorá.

Acrescia a isto o problema da língua. Embora fosse possível comunicar com alguns beduínos em português ou árabe, as conversas não seriam certamente sobre sistemas de organização política, crenças religiosas ou conceitos cosmológicos. Um facto lamentável é que nenhum dos autores das nossas fontes teve oportunidade de viver com uma tribo socotorina no interior da ilha, ao contrário do que acontecia com religiosos e mercadores portugueses na Índia. Só Gaspar Coelho (1562-64), Sebastião Gonçalves (1593-94) e os agostinhos Leonardo da Graça e Valério de Loreto (1603) reuniram a vontade de observar com a oportunidade de o fazer durante alguns meses. Ora, mesmo as suas informações deixam muito a desejar quando entram em campos relacionados com as crenças religiosas. É por tudo isto que os dados etnográficos que de seguida são expostos e discutidos, referentes a uma realidade cultural beduína cujas heterogenias internas adivinhamos, mas praticamente desconhecemos, devem ser manuseados com particular cautela.

Organização política, social e económica dos beduínos de Socotorá

Em termos políticos, os beduínos não eram dominados pelos fartaquis para além das obrigações tributárias já mencionadas. Viviam numa sociedade fracamente hierarquizada com baixa integração política e territorial. Wellsted notou em 1835: «The principles of their political organisation are exceedingly simple; all are divided into families or tribes, each occupying a determined domain on the island, and each having a representative or head who formerly exercised what might be termed a patriarchal authority over them. In general, the office is hereditary, though it is sometimes filled by persons who have been selected for the superiority of their abilities. It was to this individual that the Sultan formerly, when he resided on the island, looked for the collection of the tribute.» [153]

---

[153] DOE, *Socotra*, 211.

Começando pelos líderes assim descritos por Wellsted, há indícios de ter existido uma evolução ao longo dos séculos anteriores ao *survey*. Nenhuma fonte menciona terem sido líderes tribais locais a organizar a colecção dos tributos nos séculos XVI e XVII. A indicação de Wellsted de o hábito ter sido praticado «formerly», aponta portanto para o século XVIII. Na época anterior, os portugueses e outros europeus tiveram alguma dificuldade em discernir mesmo os «exceedingly simple principles» de organização política dos socotorinos. Eram talvez demasiado ténues ou movediços para os seus olhos habituados a sociedades sedentárias. Há no entanto um texto de Ibn Madjid, de finais do século XV, que fornece alguns dados. Segundo este autor, «[os socotorinos] são governados por uma mulher, e os casamentos são celebrados pelos sacerdotes [*kasis*] dos cristãos que vivem nas igrejas [*kana'is*]; eles fazem isso segundo os conselhos daquela mulher, mas no nosso tempo o poder [daquela mulher] acabou e tornou-se mais fraco» [154]. Trataremos a questão do poder feminino, estreitamente ligada a uma complexa tradição narrativa que via em Socotorá uma «ilha de mulheres» e a povoava de Amazonas, mais adiante. Convém por agora reter que o poder das líderes tradicionais estava em declínio em finais do século XV, declínio esse que certamente foi acentuado pela chegada dos fartaquis.

No século XVI, nenhum observador europeu, com excepção do autor do primeiríssimo relato que possuímos (1504), viu verdadeiros líderes políticos entre os beduínos de Socotorá, senão os sacerdotes já mencionados por Ibn Madjid. Só no relato da visita do anónimo italiano a um lugar dito cristão e ainda independente dos fartaquis (talvez Qalansiya), os sacerdotes que oficiavam nas igrejas encontram-se claramente distinguidos do régulo local que recebeu os visitantes [155]. Depois, e durante todo o século XVI, as únicas pessoas destacadas pelos observadores europeus foram os sacerdotes ditos cristãos. Estes homens eram tratados como sendo *cacizes* ou *hodamos*, duas palavras que designariam, em árabe e soqotri respectivamente, os mesmos indivíduos [156]. Segundo Xavier, em 1542, «cada lugar tiene su caciz; este es como clérigo entre nos» [157]. Gaspar Coelho relata como os *hodamos* ou sacerdotes eram investidos na sua função pela população beduína por um ano só, e pagos através de uma espécie de imposto eclesiástico não-mone-

---

[154] Tradução nossa a partir da trad. inglesa de SERJEANT (*The Portuguese*, 157).

[155] A. Teixeira da MOTA, *A viagem de António Saldanha em 1503*, 40 ss.

[156] A palavra *caciz*, utilizada pelos portugueses nas regiões mais diversas, vem, segundo Sebastião Rodolfo Dalgado, do árabe qasis para «sacerdotes muçulmanos e cristãos» (Sebastião Rodolfo DALGADO, *Glossário luso-asiático*, Coimbra, 1919, I, 165 ss.). Não sabemos, no entanto, se em Socotorá foram os próprios portugueses a aplicar a expressão primeiramente, ou se ela era utilizada já antes pelos fartaquis. A palavra *hodamo* ou *hodambo* designava os mesmos sacerdotes no uso dos beduínos, mas é igualmente derivada de uma expressão árabe, *khuddam*, que significa «servidor» (*ibid.*, I, 458, e II, 498).

[157] *DHMPPO*, III, 30.

tário que incluía tâmaras [158]. Os seus recursos limitavam-se mesmo a este modesto dízimo, pelo que eram tidos como particularmente pobres [159], pelo menos enquanto detinham o cargo de sacerdote.

Em 1603, os sacerdotes ou *hodamos* preenchiam ainda funções religiosas e mesmo judiciais: segundo Gouveia, «terminão as demandas, e contendas como lhe parece, sem mais apellação, nem agrauo» [160]. No mesmo relato, reaparecem, pela primeira vez em cem anos, outros líderes com poderes de decisão, liderança e representação, apelidados pelos agostinhos de *principais* [161]. É com eles que Leonardo da Graça e Valério de Loreto negociaram, sob os auspícios do sultão da ilha, a hipótese de um prosseguimento da missionação católica, e foram eles que, em nome dos beduínos, impediram esse mesmo prosseguimento, como adiante se verá.

Parece-nos pouco credível que estes líderes tenham sido eleitos espontaneamente antes da dita reunião, como Gouveia quer fazer crer [162]. Talvez o seu posto não fosse hereditário, como também não o era obrigatoriamente em 1835, mas a sua existência remontaria já ao século XV. Ao longo do século XVI, terão ganho mais influência graças ao processo de retraimento da sociedade dita cristã nas terras do interior. Nesta época os *hodamos* passaram, agarrados aos lugares sacros que eram as igrejas, a viver fora do seio da sociedade beduína, a qual cada vez mais se retraía nas terras altas. Assim, os sacerdotes, que estavam de qualquer forma na mira dos portugueses, eram fáceis de observar nos lugares do litoral – muito ao contrário dos outros líderes que, pelo que nos parece, passaram muito simplesmente despercebidos aos portugueses ao longo de todo o século XVI.

A verdade é que eles, mesmo em 1603, não exerciam mais do que uma liderança carismática. Nada indica que tenha havido uma integração política que permitisse o acumular de poderes políticos e militares significativos nas mãos destes líderes. Não será, por exemplo, por acaso que nada aparece de concreto nas fontes sobre acções concertadas de guerra em Socotorá. Só Ibn Madjid refere o assassinato, severamente castigado, de um líder fartaqui, Ahmad bin Muhammad bin ʿAfrar, ainda em inícios dos anos 1480. É também sabido que os socotorinos se recusaram de início a pagar tributos aos portugueses, e conseguiram boicotar o comércio de alimentos com a guarnição de Soco. Mas, depois de 1507-10, já nada aparece nas fontes a indicar que os socotorinos fossem capazes de organizar-se contra os ocupantes, pese embora estarem em esmagadora maioria numérica.

---

[158] *DHMPPO*, IX, 54.

[159] *RASO*, X, 49; cf. *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123.

[160] GOUVEIA, *Jornada*, 135v; cf. São Bernardino, *Itinerário*, 46v.

[161] A mesma palavra foi curiosamente usada já em 1562 por COELHO para designar os sacerdotes (*DHMPPO*, IX, 54). Note-se que o jesuíta não empregou as palavras *caciz* ou *hodamo*.

[162] *Jornada*, 132.

Dos textos que até nós vieram ressalta antes o espírito pouco belicoso dos socotorinos, o qual constitui uma das principais diferenças destes últimos em comparação com as outras tribos semíticas meridionais do actual Iémen. Wellsted notou que na ilha não se travavam guerras, mas somente «occasional quarrels among the Bedouins respecting their pasture grounds; which were usually settled either by the individuals fighting the matter out with sticks, or by the interference of their friends» [163]. De facto, a simplicidade das armas dos beduínos descritas por autores dos séculos XVI e XVII leva a crer que já então o espírito socotorino de independência, descrito por alguns autores medievais, se transformara em mera vontade de não-intromissão. Paus de madeira, pequenos punhais importados, pedras e fundas indicam que a cultura de conflitos tendia a não deixar extravasar a violência do campo pessoal [164]. É ainda sintomático o facto de não se ter praticado na ilha a metalurgia até muito recentemente.

Não há dúvida de que a violência fazia parte do quotidiano dos socotorinos, como de qualquer outro povo. Segundo Gouveia as querelas eram mesmo muito frequentes à volta de animais roubados, o que juntamente com certos hábitos de vingança criava circuitos de violência intensa e mesmo uma cultura do suicídio [165]. O que faltava era no entanto uma violência em grande escala, susceptível de desafiar os fartaquis – se é que tal desafio tivesse feito algum sentido para uma sociedade tão fragmentada. Os líderes apresentados aos agostinhos em 1603 não tinham funções militares, nem estavam interessados em organizar uma resistência armada aos missionários. Bastava-lhes, enquanto autoridades morais, recusar o diálogo para fazer fracassar os planos destes últimos.

A divisão dos socotorinos em famílias ou clãs de algumas dúzias de pessoas, descrita recentemente por Naumkin, encontra-se já documentada no relato do missionário Gaspar Coelho, de 1562. Pensamos que se tratava das maiores unidades populaconais com expressão «política» no terreno. Segundo Coelho, um «povo» de beduínos era constituído por «doze ou quinze vezinhos» [166]. Supondo que cada «vizinho» encabeçaria um grupo de mais ou menos dez pessoas, chegamos a um número próximo daquele avançado por Wellsted em 1835 para a «pequena tribo» dos *Bahee Rahow*, de cerca de 130 pessoas [167]. Nada nas fontes indica que tenha havido unidades sócio-políticas maiores do que estas [168].

---

[163] Em DOE, *Socotra*, 210.

[164] *Obras completas de D. João de Castro*, I, 201, e *Ásia* de João de BARROS, II, 19.

[165] GOUVEIA, *Jornada*, 136v.

[166] *DHMPPO*, IX, 53.

[167] Em DOE, *Socotra*, 215.

[168] Sem querer fixar aqui nenhum quadro teórico, pode notar-se que grupos desta dimensão (entre 100 e 300 pessoas) são designados numa obre neo-evolucionista recente como «local groups» (Allen W. JOHNSON & Timothy EARLE, *The evolution of human societies. From*

As dez pessoas que juntamos a cada vizinho para chegar a 100-150 indivíduos por grupo justificam-se por uma informação de Gouveia. Este autor não só refere um rapaz beduíno com sete irmãos e irmãs, como também nos dá uma preciosa descrição de uma estratégia hoje esquecida de construção de famílias: seria prática corrente entregarem-se os segundos filhos (talvez também as filhas) a algum outro pai de família, escolhido por entre os membros mais importantes do próprio «clã» ou comunidade. Este era obrigado a alimentar e educar como se fossem suas as crianças que assim lhe eram entregues pelos casais mais novos. Estes «filhos-do-fumo» (o padrinho era escolhido num ritual que envolvia fumos) passavam a integrar as famílias que os adoptavam, sendo totalmente desligados dos pais naturais. Algumas personalidades mais ricas e influentes chegavam a ter até dez crianças adoptadas desta forma, segundo Gouveia [169]. Podemos portanto contar com algumas «famílias» de uma boa vintena de indivíduos, não esquecendo que a poligamia também era prática corrente entre aqueles que a podiam sustentar [170], levando em casos especiais a famílias com várias dezenas de membros.

O quotidiano dos socotorinos do interior era marcado pela economia pastoril extensiva e transumante, sendo o gado, caprino na maior parte, utilizado para dar leite e carne. Dos lacticínios produzidos, o mais famoso era o *ghee*, fabricado então pelos homens, e hoje em dia pelas mulheres, num processo de purificação extremamente moroso. Mas o leite fresco era também muito apreciado [171]. Como já foi referido, as diferenças regionais terão sido consideráveis no que diz respeito a estratégias de subsistência, povoamento e mobilidade. Segundo as possibilidades de cada grupo, a dieta

---

foraging group to agrarian state, Stanford, 1987, 314 etc.). A palavra «tribo» deve evidentemente ser sempre usada com precaução não só devido ao seu passado comprometido com a antropologia colonialista, mas também porque carece de precisão, não nos dizendo nada sobre os níveis de integração e hierarquização da sociedade em questão. Usamo-la por falta de alternativas para designar um grupo populacional com coerência nos campos dos laços de sangue, da habitação e da economia de subsistência. Quanto à identidade de cada grupo em Socotorá, muito há ainda por perceber mesmo actualmente, principalmente devido à componente imaginária que qualquer definição de grupos inclui. Naumkin apontou nomeadamente, como já se referiu, para a existência de *moieties*, isto é, de uma divisão social que distingue entre «brancos» e «pretos» no seio de muitas comunidades beduínas actuais (*Island of the Phoenix*, 245-248). Estamos mais uma vez perante um aspecto cultural que escapa totalmente às fontes modernas.

169 GOUVEIA, *Jornada*, 136v; cf. SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 46v.

170 GOUVEIA, *Jornada*, 136.

171 Em 1633, por exemplo, «Le Sultan envoïa dans le même moment par present au Commandant deux petites vaches, telles qu'elles sont en ce lieu-là, vingt cabris, douze poules, une peau pleine de lait, quatre paquets de dattes, & il fit presenter aux Officiers du lait à boire dans un pot de terre. Quand ils en eurent bû autant qu'ils voulurent, ils prirent congé, & emmenèrent le présent à bord.» (HAGENAAR em *Recueil des voyages*, X, 373.)

alimentar era completada com alguma caça [172], pesca, e a cultura da tamareira, praticável nos vales encaixados a meio caminho entre o litoral e o interior, mas com a colheita largamente controlada pelos fartaquis. As tâmaras podiam ser consumidas frescas ou secas ao sol, sendo depois armazenadas em sacos de pele [173]. Algumas seriam trituradas, servindo as «massas» de alimento nas épocas de «quaresma». Parte da colheita era ainda usada para fabricar uma bebida alcoólica, talvez um vinho queimado, cujo consumo excessivo por parte dos socotorinos o jesuíta Coelho lamentou [174].

A relativa complexidade dos recursos assim explorados implica estratégias de mobilidade e de especialização sobre as quais infelizmente nada encontramos nas fontes modernas. É por exemplo de supor que existissem territórios delimitados, dentro dos quais os grupos se moviam sazonalmente segundo as necessidades impostas pela natureza [175]. Algumas regiões, como as terras próximas da serra central de Hajhir, relativamente húmida e fértil graças a uma altura de mais de 1500m, prestar-se-iam também a um sedentarismo quase completo, havendo indícios arqueológicos de aí se ter cultivado em terraços o *sorghum* [176].

O modo de subsistência típico observado em finais do século XIX pelos Bent, que descreveram aldeias de cinco ou seis casas sitas nos vales encaixados, de onde nos meses mais secos parte da população migrava com o gado para as terras mais altas do maciço de Hajhir [177], seria o mais vantajoso, mas não podia ser o único. Muitos grupos ter-se-ão visto obrigados a acomodar-se durante o ano inteiro nas terras do interior, adaptando-se a um meio hostil onde ainda em meados do século XX muitas famílias viviam em cavernas, em condições de extrema pobreza material. Só os beduínos mais abastados podiam dar-se ao luxo de comprar arroz, trigo, panos e objectos manufacturados de metal aos comerciantes do litoral. Usavam para isso o *ghee* e os *cambolins* [178], pois não haveria praticamente moeda em circulação [179]. Tendo em conta que ainda em 1966 o explorador britânico G. Brown encontrou no interior da parte ocidental de Socotorá grupos

---

[172] Cf. GOUVEIA, *Jornada*, 134v.

[173] Supomos que Hagenaar se refere a tâmaras frescas quando escreve que recebeu «deux ou trois paquets de dates qui n'étoient que demi-meures». Mas normalmente as tâmaras seriam secas, para depois serem comprimidas em sacos de pele, onde se transformam numa massa melosa e muito doce. Hoje em dia, quando estes sacos se abrem, a pele é cortada em tiras e distribuída às crianças que as chupam como rebuçados (informação de L. Stein).

[174] *DHMPPO*, IX, 53. Segundo HAGENAAR, os fartaquis, pelo contrário, «ne boivent point de fortes boissons, & ils ne se soucient ni de vin d'Espagne, ni d'arack» (*Recueil des voyages*, X, 377).

[175] Só temos a referência já citada de WELLSTED (1835) a «pasture grounds» sobre cujas fronteiras haveria querelas (em DOE, *Socotra*, 210).

[176] NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 152.

[177] *Southern Arabia*, 365-369.

[178] GOUVEIA, *Jornada*, 134v; WELLSTED em DOE, *Socotra*, 213.

[179] Cf. NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 154.

«hardly familiar at all with tea and sugar», muitos beduínos mais pobres das terras ocidentais viveriam também nos séculos XVI-XVII numa economia de auto-subsistência quase completamente fechada à entrada de produtos estranhos.

Quanto ao modo de vestir dos beduínos, uma das realidades mais facilmente observáveis, notou o anónimo de 1504 que as mulheres não vestiriam mais que uns tecidos «che le sono disolute del suo corpo che le non mantien castita alcuna», precisando que tanto homens como mulheres se cobriam com «panni di lana di la sorte che saria panno di uma zeliga i quali li porta dalla centura a basso» [180]. Segundo Barros, também se utilizariam peles [181], podendo esta informação provir das notícias que Albuquerque dera de Abd-al-Quri [182] ou referir-se a algumas tribos mais remotas ocasionalmente avistadas. Os dados mais precisos encontram-se mais uma vez em Gouveia, que escreve: «Os homens todos trazem nas mãos huns bordoes a modo de pastores, & andão cubertos com huns panos, que chamão Cambolins, de lam de cabra, pretos, de dous palmos de largo, & seis de comprido, com que se singem da cinta pera baixo, & outro mayor, preto, ou branco, a modo de capa com que se cobrem dos hombros pera baixo: este nunca o trocão, nem o largão atè a morte, & com elles, & com huma faca a modo de cutello que trazem metida por detras se enterrão […] As molheres vzam dos mesmos Cambolins, ajuntando da cintura atè aos pès, outro grande com que se cobrem todas a modo de manto: Na cabeça, nem ellas, nem os homens trazem cousa alguma.» [183]

Muitos socotorinos deixariam crescer a barba e o cabelo «fino alla centura» [184], o que levou São Bernardino a compará-los a «Centhauros» [185]. Gouveia conta mesmo, em jeito quase anedótico, que a tonsura dos agostinhos teria sido uma das razões pelas quais não eram bem aceites na ilha [186]. Algumas mulheres adornar-se-iam ainda com jóias em grande quantidade («ears full of siluer rings»), mas esta última descrição refere-se expressamente à população costeira [187].

A realidade algo desolada, em termos económicos e políticos, de Socotorá impôs-se rapidamente nos textos, já depois de 1507. Criou-se mesmo, em alguns autores, uma imagem por sua vez redutora de uma suposta miserabilidade geral dos socotorinos. João dos Santos resumia em 1608: «Care-

---

[180] A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.
[181] *Ásia*, II, 19.
[182] Encontramo-las numa versão mais tardia nos *Commentarios*, I, 270.
[183] GOUVEIA, *Jornada*, 135.
[184] A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.
[185] SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 46.
[186] GOUVEIA, *Jornada*, 132v-133.
[187] *The Embassy of Thomas Roe*, 32; cf. A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.

çem de todo genero de escolas, & sciencias. Não tem moeda, mas trocão humas cousas por outras. Não tem pouoações em que morem juntos, antes viuem espalhados polla ilha em couas, & lapas, que tem feito pollas serras, onde se recolhem com seus gados. Não vsão de nauios, nem nauegão pollo mar. Tem feyto ley entre si, que não tenham comerçio com outra nação, nem que gente estrangeira viua entre elles, nem aceytem custumes, ou ley alguma, mais que a sua brutal, que dizem lhe ficou de seus antepassados.» [188]

Muitas das carências enumeradas nas fontes históricas também hoje se verificam entre as populações mais pobres de Socotorá e da adjacente ilha de Abd-al-Quri, estudadas por Botting, Brown, Doe, Naumkin e Stein. O interior de uma pequena casa descrita por Orta Rebelo em 1611 (num tom naturalmente algo estranho para nós) corresponde largamente ao que se vê numa fotografia recentemente tirada e publicada por Naumkin: «As cazinhas em que vivem são muyto tristes, e pequenas, e parecem mais chequeiros de porcos, que moradas de homens humanos, e nellas não tem mais, que algumas pelles de cabra, que lhe Servem de cama, algum cambolim que tecem de lãa de Suas cabras, e assim vivem sem mais medicinas, nem minos do mundo.» [189]. De facto, a cultura material doméstica descrita por Brown em 1966 não vai muito além destes pouquíssimos objectos [190]. Os missionários agostinhos também pernoitaram, em 1603, em cavidades rochosas nas serras, das quais pensavam que só seriam utilizadas ocasionalmente por passantes [191]. Na verdade, tais covas ou pequenas grutas servem hoje de casa a muitas pequenas famílias serranas e são mesmo propriedade privada [192].

Aspectos da cultura religiosa

Socotorá não só era a «ilha do aloés» situada na estratégica entrada do Golfo de Adem, como também um lugar com tradições cristãs de grande antiguidade, exercendo um enorme fascínio sobre viajantes, religiosos e cronistas dos séculos XVI e XVII, sedentos ainda e sempre de *curiosa* e *mirabilia* que ajudassem a captar e compreender uma realidade cujos contornos

---

[188] *Ethiopia Oriental*, 138.

[189] *Un voyageur portugais*, 86; cf. GOUVEIA, *Jornada*, 135; NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 245.

[190] Cf. BROWN *apud* NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 152: «This [household] included four shee – and two goat-skins, one blanket, two lenghts of printed fabric, three wooden and two aluminium cups, one plate, one saucepan, two waterskins, and one sheathknife. The woman had no ornaments and there were no clothes other than those they were wearing.» Não tivemos ainda acesso ao relatório inédito de Brown, citado por NAUMKIN (G. H. H. BROWN, *Social and Economic Conditions and Possible Development of Socotra*, 1966).

[191] GOUVEIA, *Jornada*, 134.

[192] Vejam-se as descrições e fotografias em NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 224 e 230; BOTTING, *Island of the Dragon's Blood*, 160 e 225; e STEIN, «Sokotra aus völkerkundlicher Sicht», 11.

lhes iam escorrendo pelas mãos à medida que «mais mundo» ia aparecendo atrás dos horizontes. Os reflexos desse fascínio prolongam-se pela literatura historiográfica até à actualidade, fazendo da suposta sobrevivência de costumes cristãos na ilha em inícios da Época Moderna um *topos* incontornável em qualquer descrição de Socotorá. E de facto, a questão da sobrevivência de tradições cristãs na ilha constitui um tema de grande interesse. Após o grande florescimento medieval da cultura cristã nestoriana em toda a Ásia central, meridional e oriental, e o fim, por vezes trágico, de inúmeras destas comunidades no meio das convulsões políticas do século XIV, qualquer vestígio de práticas cristãs em pleno mundo muçulmano não pode senão suscitar um vivo interesse junto dos historiadores. Torna-se no entanto, perante a quase desmoralizante quantidade de incursões, desprovidas na maioria de qualquer espírito crítico, referentes a este tema, imperioso repensar toda a questão, tomando como ponto de partida a atribulada história das missões do Padroado português à ilha no decorrer do século XVI.

Tentativas de missionação em Socotorá

Antes da chegada dos portugueses a Socotorá, a notícia de uma cristandade socotorina circulara já pela Europa graças aos livros de Marco Polo e de vários outros autores-viajantes medievais [193]. Seria de supor também que,

---

[193] As principais referências aos cristãos de Socotorá em obras que circularam pela Europa tardo-medieval estão acessíveis em Marco POLO, *Milione. Le divisament dou monde. Il Milione nelle redazioni tascana e franco-italiana* (eds. G. RONCHI & C. SEGRE), Milão, 1982, 267 ss. e 591 ss.; *L'India di Nicoló de' Conti, un manoscritto del libro IV del De Varietate Fortunae di Francesco Poggio di Bracciolini da Terranova* (ed. G. F. GROSSATO), Pádua, 1994, 33 e 87 (Conti terá de facto passado por Socotorá nos anos 1430); *The Pilgrimage of Arnold von Harff, knight from Cologne* (ed. M. LETTS), reeimpressão Nendeln, 1967, 156. É ainda de referir o relato de Kosmas INDIKOPLEUSTES, do século VI [*Topografia Cristiana. Libri I-IV* (eds. A. GARZYA, W. WOLSKA-CONUS & R. MAISANO), Nápoles, 1992, 120 ss.]. Outros dois viajantes que se supõe terem passado por Socotorá no século XIII são Giovanni ou Jean de Cora (cf. Jacques QUÉTIF, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, Paris, 1719, tom. I, pars II, 572 ss. e Sir Henry YULE, *Cathay and the way thither, being a collection of medieval notices on China*, reeimpressão Liechtenstein, 1967, III, 7), e William ADAMS (cf. *Recueil des Historiens des Croisades*, II, 521-555). Os principais textos árabes medievais referentes aos cristãos de Socotorá encontram-se, traduzidos, em *Relation des Voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le Ixème siècle de L'Ere Chrétienne* (ed. J. T. REINAUD), Paris, 1845, I, 139 ss.; AL-MASUDI, *Les prairies d'or* (ed. Ch. PELLAT), Paris, 1962, II, 332 (cf. uma outra versão *in* NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 31); *Südarabien nach Al-Hamdanis «Beschreibung der arabischen Halbinsel* (ed. L. Forrer), reedição Liechtenstein 1967, 37-41; AL-MUQQADASI, *Ahsan At-Taqasim Fi Ma'Rifat Al-Aqalim (La meilleure Répartition pour la Connaissance des Provinces)* (ed. A. MIQUEL), Damasco, 1963, 39; *Géographie d'Edrisi* (ed. P. A. JAUBERT) (Recueils de voyages et de mémoires publiés par la Société de Géographie, 5-6), Paris, 1836, I, 47 ss.; Rex SMITH, «Ibn al-Mujawir on Dhofar and Socotra», 85 ss.; *Géographie d'Aboulféda* (ed. J. T. REINAUD), Paris, 1848, I, 128 ss.; Excerto de um texto de Ibn Madjid, segundo a edição de Shumovsky, em: NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 34 ss.

sendo os socotorinos conhecidos na região como cristãos, tal informação tivesse sido transmitida aos portugueses por via oral nos contactos que se desenvolviam com as populações do Índico desde 1498. Os cristãos são, ainda assim, ignorados pelo relato anónimo da viagem de Álvares Cabral e não são mencionados, com excepção da edição de 1502 do livro de Polo, antes de 1504 [194].

Já neste primeiro contacto documentado entre europeus e socotorinos, acontecido em Abril de 1504, a religião dos habitantes locais jogou um papel importante, estando na base da descoberta de uma identidade comum. Como notou um anónimo italiano que esteve presente na visita de 1504, pouco depois do desembarque, «[um socotrino] haue grande apiacere et sopratuto che ieremo christiani perche loro non credeua che fosse piu christiani al mondo […]» [195]. Junto com a surpresa dos socotorinos (não podemos saber se eles realmente pensariam ser os únicos cristãos do mundo, mas é provável que não tenham tido uma visão abrangente da cristandade), é o enorme fascínio dos europeus por uma gente remota mas em tempos cristianizada que transparece da afirmação citada. E de facto, há algo de insólito e comovente no percurso que o italiano retraça. Os visitantes deixaram-se conduzir desde a praia até uma pequena ermida, em cujo interior decorreu um ritual francamente estranho de libações, preces e procissões, certamente difíceis de distinguir sob a fumaraça espessa do incenso socotorino. No entanto, e no que tocava à interpretação deste ritual, não havia espaço para dúvidas. Pois «dentro e in mezo di quella jesia ge era uno grande altare et in megio del altar era una bandiera in un asta che era dipinta una + rosa e la bandiera era biancha» [196].

---

[194] Salta à vista a omissão por parte do editor Valentim Fernandes, na versão portuguesa do livro de Marco Polo (1502), de informações que valorizavam, nas versões medievais, o *katholikos* nestoriano de Bagdade como a entidade da qual os cristãos socotorinos dependiam (*Ho liuro de Marco Paulo. Ho liuro de Nicolao Veneto. O trallado da carta de huum genoues das ditas terras*, Lisboa, 1502, fl. 72v; cf. ainda, para duas versões muito próximas do original perdido, de inícios do século XIV, *Milione. Le divisament dou monde*, 267 ss. e 591 ss.). Mas esta omissão, que corresponde ao facto histórico de não haver referências a bispos nestorianos enviados para Socotorá posteriores ao século XIII, deve-se simplesmente aos cortes arbitrariamente efectuados, já nos anos 1320, pelo autor da tradução latina que esteve na base da edição de 1502, o italiano Francesco PIPINO [cf. *O livro de Marco Paulo – O livro de Nicolau Veneto – Carta de Jeronimo de Santo Estevam conforme a impressão de Valentim Fernandes, feita em Lisboa em 1502* (ed. F. M. Esteves PEREIRA), Lisboa, 1922, XV; segundo Esteves Pereira era precisamente uma cópia da versão de Pipino que o Infante D. Pedro trouxera de Veneza em 1428. Tanto esta versão manuscrita como a primeira edição impressa, de 1485, são raríssimas, pelo que não pudemos ainda verificar se o capítulo referente a *Scorea* é realmente idêntico nas versões de Pipino e de 1502]. Era também natural que houvesse uma certa relutância, em tempos manuelinos, em falar do *katholikos* como «papa» do Oriente, conceito expressamente sugerido por Polo (ou um dos seus primeiros copistas) na versão publicada por RONCHI e SEGRE (cf. *Milione*, 268).

[195] A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 40.

[196] *Ibid.*, 41.

Três anos mais tarde, já depois de conquistada a fortaleza de Soco, «o Capitão mór encarregou a Dom Afonso de Noronha, que auia de ser capitão da fortaleza, que com o padre frei Antonio do Loureiro, que auia de ser o guardião do mosteiro, falassem com a gente da terra pera asento da paz; o que assy fizerão, soltando alguns catiuos, que fossem dizer á gente que elles nom ouverão de pelejar se nom acharão aly aquelles Mouros Fartaquís, porque ElRey de Portugal, sabendo que os Çocotorinos naturaes da Ilha, em outro tempo forão christãos do bemauenturado Apostolo Sancto Thomé, aly mandaua fazer huma Igreja, e aly estarem frades que os tornassem a lembrar na christandade, e lhe fazer muytos bens […]» [197]. Além dos tributos que deviam pagar, «o principal de tudo», nas palavras de Barros, «éra a liberdade de suas pesóas e poderem ser doctrinados em as cousas da fé de Christo. Do que elles ficaram muy cõtentes […]» [198].

Narra ainda Fr. Paulo da Trindade que «o P. fr. Antonio do Loreto [Loureiro] disse a primeira missa [na igreja de Nossa Senhora da Vitória, em Suq] com muita festa e consolação dos naturais, os quais todos acudiram a ajudar a festejar aquele dia, dando muitas graças a Deus pela liberdade em que se viam.» [199] Tal como acontece para a Índia meridional, as fontes ao nosso dispor sugerem que os primeiros contactos entre cristão ocidentais e orientais estiveram marcados por uma certa alegria do «reencontro». Poucos se preocuparam, nestes momentos iniciais, com as diferenças de usos e costumes que se poderiam ter verificado. De uma conhecida carta de D. Manuel ao arcebispo de Braga, D. Diogo de Sousa, datada de 29 de Junho de 1508 (contendo portanto já informações de 1507), depreende-se mesmo como havia a esperança em ver a cristandade de Socotorá reflorescer quase por força própria, uma vez libertada da tutela dos fartaquis: «estes christaãos, posto que ho nam sejam perfeitamente, teem muytas cousas do conhecimento de nosa fee e hamse por christãos». Os indícios mais claros, no parecer do próprio rei, eram a prática do jejum de quaresma, a suposta monogamia, a existência de igrejas com cruzes nos altares, de nomes cristãos, de um dízimo eclesiástico, e a geral veneração da cruz, aspectos que discutiremos mais adiante [200]. A carta é mesmo um dos textos mais citados pela historiografia posterior para provar a existência de uma cultura cristã em Socotorá no século XVI.

Infelizmente, pouco sabemos de facto sobre os primeiros trabalhos de «missionação» levados a cabo pelo franciscano António de Loureiro entre 1507 e 1511 enquanto responsável pelo serviço religioso na igreja de Nossa Senhora da Vitória. Como já ficou claro, o relacionamento entre portugueses e beduínos deteriorou-se ainda no ano de 1507, obrigando a rusgas e uma

---

197 *Lendas*, I, 683 ss.
198 *Ásia*, II, 23.
199 *Conquista Espiritual*, II, 25.
200 *CAA*, II, 421.

intervenção militar de Afonso de Albuquerque em 1508. A comunidade cristã, da qual Loureiro cuidava enquanto «guardião» da igreja de Nossa Senhora da Vitória [201], seria portanto maioritariamente portuguesa. Mas incluía também socotorinos, nomeadamente mulheres casadas com soldados da guarnição, e talvez algumas outras pessoas que tenham vindo morar junto da fortaleza, provavelmente as mesmas que aí tinham permanecido depois da invasão fartaqui de 1480.

Aquilo que Trindade soube escrever, já em 1630, sobre os «trabalhos» aqui levados a cabo por Loureiro e os seus companheiros, resume-se à mão-cheia de lugares-comuns habituais nas narrativas de missão menos úteis: «Os nossos religiosos começaram logo a entender em cultivar aquela vinha que estava feita um mato bravo, e a uns catequizavam e a outros baptizavam […] Logo se começou a enxergar neles o fruito de todo este trabalho, porque tornando a doutrina que os nossos lhe davam, tiraram os abusos e superstições em que se criaram, e receberam os ritos e costumes da Igreja Romana.» [202] Estas eram as esperanças e reveses que estruturavam a realidade e o imaginário de qualquer missão em qualquer lugar. Concluía Trindade, como não podia deixar de ser numa crónica comprometida com a história franciscana, que «nestes sanctos exercícios se ocupavam aqueles varões apostólicos com notável aproveitamento daqueles insulanos», até serem obrigados a retirar-se por razões fora da sua responsabilidade [203].

Não parece que o cronista franciscano tenha sabido mais do que Barros e os outros autores de Quinhentos, cujos relatos, muito concisos no que toca aos franciscanos em Socotorá, certamente leu. Pode ainda assim reter-se que as actividades que Loureiro desenvolveu não terão causado espanto, nem em termos positivos nem em termos negativos. Se o franciscano tivesse fracassado ou provocado hostilidades abertas, isso teria bem depressa sido divulgado, tendo em conta a polémica que entre 1507 e 1511 flamejou em torno do mantimento ou não de Suq. É evidente que não se «converteu» a população de quase toda a ilha, como Correia quis crer [204]. Mas os franciscanos certamente não tiveram dificuldade em habituar algumas pessoas mais facilmente influenciáveis a práticas religiosas católicas, ganhando assim a impressão de «corrigir» os «erros» em que duzentos anos de isolamento e abandono eclesiástico tinham deixado cair os socotorinos. Note-se que nas fontes da primeira metade do século XVI, tal como acontece para a Índia, não encontramos referências a comportamentos considerados heréticos. Por esta altura ainda ninguém se questionava sobre *o que* era o cristianismo socotorino. António do Loureiro e os seus companheiros esforçavam-se por

---

[201] Cf. nota de F. LOPES em TRINDADE, *Conquista Espiritual*, II, 25.
[202] *Ibid.*, II, 25.
[203] *Ibid.*, 25 ss.; cf. CORREIA, *Lendas*, I, 683.
[204] *Lendas*, I, 687; cf. SCHURHAMMER, *Francis Xavier*, II, 118.

fazer reviver tradições perdidas, mas estavam ainda distantes do espírito abrasador de Trento e Diamper [205].

Segundo Trindade, alguns frades ficaram na ilha mesmo após o abandono da fortaleza à espera de que Loureiro trouxesse reforços de Goa, mas é possível que se trate de um erro decorrente do facto de Loureiro ter deixado a ilha e os companheiros já em 1510, no ano anterior ao abandono oficial da fortaleza. Seja como for, a partida dos soldados e dos franciscanos terá certamente causado alguma perplexidade entre aqueles que seriamente esperaram ver-se libertados da presença dos fartaquis [206], por mais laxista que esta de facto fosse em termos políticos e culturais. A recusa, nesse momento, de uma ajuda aos franciscanos de Soco por parte de Goa, independentemente da presença ou não de militares na ilha, foi um erro em termos de estratégia missionária. Importa porém ter em conta que nos primeiros anos do século XVI ainda se estava longe de uma definição clara dos objectivos do trabalho dos religiosos no Oriente. As grandes estratégias missionárias não surgiram, como se sabe, antes de meados do século.

Depois da partida dos franciscanos, os cristãos de Socotorá caíram no esquecimento das autoridades. Em 1527, depois de ter passado pela ilha e ter sido bem recebido pelos fartaquis, Martim Afonso de Mello ainda escreveu a D. João III: «Por descargo de minha consciencia me pareçe que Vosa Alteza devia prover nyso, e mandar fazer [*i.e.* reaproveitar] hy huma igreja e hum par de clerigo de boa vida que nela estem, e lhe mostrem nosa fee, de maneira que am de ter em sua vida. Oulhe Vosa Alteza que tem obrigaçam de asy fazer, por serem seus vasalos e estarem a vosa obidiença, e eles asy o desejam e me pediram que lho escrevese.» [207]

Mas só trinta anos após o abandono de Soco, já no Verão de 1542, um missionário voltou a visitar Socotorá. Francisco Xavier deu à costa da ilha durante a sua viagem de Lisboa para a Índia. Desembarcou duas vezes, sendo, como ele próprio conta, bem recebido pelos habitantes locais, facto que visivelmente o entusiasmou [208].

Xavier procedeu a alguns baptismos, mas é natural que o gesto tenha sido interpretado de maneiras diversas por ele e pelos socotorinos. Tudo na documentação indica que estes já não conheciam, no século XVI, ritos de iniciação que envolvessem lavagens ou imersões. Alguns recordariam certa-

---

[205] Cf. João Paulo Oliveira e COSTA, «Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498--1530)», in *Studia*, 52 (1994), 137 ss. Embora por entre os membros do clero seja, de facto, algo difícil discernir indícios da cultura humanista europeia, é importante reter que, nesta época, «os Portugueses viam-se não como disciplinadores de comunidades heréticas, mas acima de tudo como resgatadores de cristandades perdidas» (*ibid.*, 137).

[206] Cf. TRINDADE, *Conquista Espiritual*, II, 25; CORREIA, *Lendas*, I, 687.

[207] Malaca, 26.11.1527; *DHMPPO*, II, 130 ss.

[208] A visita encontra-se analisada em pormenor por SCHURHAMMER em *Francis Xavier*, II, 113-130.

mente a prática reintroduzida em 1507 pelos franciscanos, mas não terá sido exclusivamente pelo desejo fervoroso de aprender a «verdadeira doutrina» que os socotorinos lhe «rogaron […] mucho que quedase con ellos, y que todos, grandes y pequeños, se bautizarían» [209]. Repare-se antes num pequeno episódio que Francisco de Sousa cita a partir de uma outra carta de Xavier, o qual ilustra muito bem as várias facetas interpretativas de um único gesto do missionário, carregado de bem mais do que um único significado:

«Estava em certo lugar huma Moura com dous filhos pequenos, os quaes eu queria bautizar por não saber que erão filhos de Mouro, mas elles fugirão para a mãy queyxandose de mim. Acode a mãy protestandome que era Moura, & não queria que seus filhos fossem Christãos. Clamão da outra parte os Biduins [ditos cristãos], que a nenhum partido os bautize, nem ainda a rogos de seus proprios pays, pois era gente indigna de tam grande beneficio, & que elles não havião de consentir se fizesse Christão Mouro algum. Tanto aborrecem os Mouros esta nação.» [210]

Receber o baptismo de Xavier era evidentemente, para os socotorinos como para numerosos outros povos missionados, um acto privilegiado e/ou privilegiante, mais do que uma profissão de fé cristã. Exprimia também uma vontade política, aquela de obter auxílio económico e militar. Mas estava-se longe de ganhar novos adeptos da *ecclesia* católica, ou mesmo de dar os primeiros passos nessa direcção. João de Lucena refere que Xavier não dispôs sequer dos serviços de um intérprete, sendo obrigado a servir-se em Socotorá da linguagem «da caridade», juntamente com as habituais pregações que ninguém entendia, e das quais não sabemos – nem podemos saber – como agiram sobre as populações visadas [211]. Xavier teve de deixar a ilha pouco depois, para prosseguir a sua viagem em direcção a Goa.

Ainda no mesmo ano de 1542, ou em 1543, mas independentemente de Francisco Xavier, chegaram a Socotorá dois frades franciscanos de cujas actividades não se sabe mais do que aquilo que está nos apontamentos do vigário Miguel Vaz apresentados a D. João III, em Novembro de 1545. Desta

---

[209] *DHMPPO*, III, 30.

[210] Sousa, *Oriente Conquistado*, 783.

[211] João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizerão na Índia os mais Religiosos da Companhia de Iesu*, Lisboa 1600, 47. Schurhammer insiste em que Xavier se teria feito entender em português, mas não nos parece credível que em 1542, salvo raras excepções, os habitantes de uma ilha tão periférica no contexto das rotas frequentadas pelos portugueses soubessem mais do que umas poucas palavras deste idioma. A hipótese do português não deixa de ser, contudo, mais viável do que aquelas avançadas por Horácio Tursellino, Daniello Bartoli e principalmente a de Dominique Brouhours, o qual defendia um «dom sobrenatural» de Xavier para falar idiomas (todos *apud* Schurhammer, *Francis Xavier*, II, 122). O que importa não é tanto sabermos quantas das palavras proferidas por Xavier os socotorinos entenderiam. Trinta anos após a partida dos franciscanos, e mais de duzentos anos após o fim das relações com a hierarquia cristã oriental, o sermão de um jesuíta, por mais básico que fosse, dificilmente seria entendido pelos beduínos de Socotorá no que respeita aos conteúdos doutrinários.

feita os socotorinos mostraram-se menos acolhedores: «Estavam jaa estes christãos tam sojeitos aqueles mouros e tam desesperados de numqua terem favor nem emparo de christãos, que se çarraram a receber a sua doutrina, dizemdo-lhe que se iriam e ficariam soos e os tratariam muyto pior due ategora fizeram.»

Prossegue o relato de Vaz: «Com este gramde temor estiveram muytos dias, sem quererem receber dos padres nenhuma doutrina. Seguraram-lhe que numqua os desempariam e os mouros se tirariam daly. Começaram a se bautizar, fizeram-no asy todos, e apremder as orações com o maes necesareo a fee. Hum destes frades tornou a Imdea requerer ao governador mandarse tirar daly aqueles mouros; nam no pode por entam fazer. Nam quis laa maes tornar o frade, por nam negocear ao que veo; outro ficaua pera hir laa; nam sey o que se nysto faria. Sera muy grande culpa tornar-se a perder tanta alma, como ja estam ganhadas pelo Bautismo e pela doutrina.» [212] Os frades abandonaram a ilha ainda em 1543 [213].

Uma diferença tão grande entre o acolhimento de Francisco Xavier e o dos frades franciscanos não pode explicar-se unicamente pelo carisma do «apóstolo» jesuíta. A interpretação conspirativa que deita as culpas em cima dos fartaquis poderá ter algum fundamento. Xavier parece ter-se movimentado sem a interferência dos senhores árabes da ilha, o que é pouco provável no caso dos frades que passaram aí vários meses. No entanto, da forma dramatizada como é avançada por Vaz no seu resumo, polémico e obviamente favorável à guerra contra os fartaquis, a interpretação constitui um claro exagero. Trata-se de mais uma tentativa de explicar as impossibilidades da confraternização entre cristãos em Socotorá recorrendo exclusivamente a factores externos, sem ter em conta a existência de diferenças internas.

As relações podem inicialmente ter sido ensombradas pelo medo das reacções dos fartaquis. Mas mais do que isso, deve ter sido a experiência da passagem fulminante de Xavier, aliada à incapacidade dos frades franciscanos em conseguir reforços em Goa, que efectivamente fez fracassar a tentativa de missão de 1542/43. Mais uma vez, os cristãos «frangues» não cumpriam as promessas que faziam. Ora na ausência de contrapartidas práticas e visíveis, os socotorinos não se sentiam, em 1543, na necessidade de deixar-se doutrinar por religiosos católicos.

A notícia do malogro franciscano terá sido um duro golpe no entusiasmo nutrido por Xavier. Só em finais de 1548 se começaram a tecer, entre os jesuítas de Goa, planos concretos para o envio de um padre chamado Cipriano com dois irmãos leigos para Socotorá [214]. O projecto foi reiterado

---

[212] *DHMPPO*, II, 215 ss. Segundo frei Paulo da Trindade, um dos frades era Paulo de Santarém (*Conquista Espiritual*, II, 25).

[213] *DHMPPO*, III, 215.

[214] *DHMPPO*, IV, 197.

por Xavier à última hora [215] e posto de lado por mais de dez anos. Entretanto, a próxima «missão», uma simples visita religiosa à ilha, acabou por ser totalmente espontânea e de curtíssima duração. Gonçalo Rodrigues e Fulgêncio Freire, ambos jesuítas a caminho de Goa para a Arábia, aqui passaram uma semana em Fevereiro de 1555.

Escreveu Rodrigues: «[…] quarta feyra seguinte fomos a casa do bemaventurado Sam Thomé, onde achamos tres Cacizes rezando pola menhã as suas horas […] Puzemos o retabulo e imagem de S. Thomé que traziamos: grande prazer mostrarão os Cacizes por não terem semelhante couza visto, concertamos o altar, […] e enramou-se a igreja; puzemos outros retabulos que os devotos das fustas oferescerão, dicemos missa, e tomarão uns quatro o sanctissimo sacramento; a sesta e ao domingo seguinte con toda a gente dicemos missa, e tomarão doze a sancta eucharestia.» [216]

Saltam à vista dois aspectos interessantes. Primeiro, o facto de estas missas e intromissões virem satisfazer um desejo específico de muitos portugueses no Oriente, aquele das *romarias* em paisagens selvagens, uma espécie de mini-peregrinações, neste caso desde a praia de Suq até ao lugar onde a ermida de «São Tomé» vinha impor a sua ordem à estranha paisagem socotorina; «Gloria seja a N. S. que avia S. Thomé de vir a 1500 e tantos annos faser casa a Socotora onde eu fosse dizer missa», escrevia Gonçalves [217]. A sacralidade de tais lugares fazia estremecer e era objecto de uma procura intensa, além de dar lugar, não raras vezes, a verdadeiras representações folclóricas, como adiante se verá. Socotorá prestava-se optimamente a estas actividades de peregrinação recreativa, sendo um lugar relativamente pacífico e usado com alguma frequência para o reabastecimento das naus em água e víveres. É portanto provável que tenha havido outras visitas do mesmo género, sem que delas restem notícias escritas. O próprio Fulgêncio Freire passou por Socotorá, pelo menos mais uma vez, em Fevereiro de 1560, sem deixar de visitar novamente «a casa do bemaventurado são Thome» [218].

Segundo aspecto a notar, a atitude dos visitantes não suscitou reacções violentas por parte dos «cacizes» socotorinos, o que é no mínimo surpreendente. Não seria difícil imaginar que dois estranhos, ao entrarem num lugar de culto em pleno ritual, colocando imagens e objectos na ara sacra, suscitassem hostilidades abertas. No entanto nada de desagradável (a acreditar no relato dos jesuítas) aconteceu. O clima reinante entre católicos e cristãos locais permanecia pacífico enquanto a presença dos portugueses não se prolongasse por de mais no tempo.

---

[215] *DHMPPO*, IV, 464 e *Documenta Indica* (Monumenta Historica Societatis Iesu) (ed. J. Wicki), Roma 1948 [*DI*], I, 495.

[216] *RASO*, X, 48 ss.

[217] *Op. cit.*, 50. É o próprio Gonçalves que usa a palavra «romaria».

[218] *RASO*, X, 104.

Novos planos de missionação aparecem na documentação para 1561 e inícios de 1562. Decidiu então o provincialado jesuítico de Goa mandar missionários para Moçambique, Madagáscar e Socotorá [219]. Alguns meses depois já o padre jesuíta Gaspar Coelho escrevia da ilha ao provincial sobre as suas experiências. Se uma primeira carta enviada em Março se perdeu, uma segunda, datada de 30 de Agosto de 1562, constitui a única descrição de Socotorá alguma vez escrita na própria ilha, e dá provas das extremas dificuldades ali enfrentadas pelos jesuítas.

Logo após a sua chegada, o padre João Lopes, companheiro e amigo de Coelho, adoeceu, sucumbindo às «febres» cerca de duas semanas mais tarde. «Enterrei-o em huma destas igrejas, e dai sete ou oito dias, me derão a mim humas febres tão grandes que cheguei a estar sem fala. Aos que comigo tinha derão tambem as febres e asi nos achamos todos em huma casa doentes, olhando huns pera os outros, sem ter senão de dar graças a Noso Senhor de por nos visitar desta maneira.» [220]

Depreende-se ainda da carta como fazia falta um intérprete e alguém que tivesse um mínimo de experiência no terreno. «A lingoa da terra e dificultosa, nem se entende com o arabio nem com o abixim, nem ha nella ler ou escrever.» Nos primeiros tempos, Coelho admite mesmo que «não fazíamos nada, por falta de experiencia e lingoa da terra» [221]. Não se conserva nenhum outro documento sobre o trabalho levado a cabo por Coelho nos meses seguintes, mas sabemos de uma carta escrita em 1565 por um jesuíta do colégio de Goa que Coelho passou dois anos inteiros na ilha sem «colher fruto» [222]. Segundo Josef Wicki, Coelho foi chamado de volta para Goa em Dezembro de 1563 [223].

Embora não saibamos o que se passou exactamente durante este tempo, é provável que, após alguns sucessos iniciais que terão incitado Coelho a continuar os trabalhos, nada mais se tenha alcançado de satisfatório para ele. O problema terão sido, juntamente com a pouca vontade dos socotorinos em deixar-se «reconverter», os próprios objectivos dos jesuítas, provavelmente semelhantes àqueles do padre Loureiro entre 1507 e 1511, e dos franciscanos em 1542-43 – ou mesmo mais ambiciosos. Enquanto os contactos esporádicos, como também o de Xavier, decorriam sem grandes atribulações, esta era já a terceira iniciativa de «longa duração» que se gorava.

É seguro que Coelho queria ir longe, criando alguma infraestrutura fixa e fazendo um trabalho de conversão baseado no entendimento mútuo, seguindo as linhas de força da missionação que por esta altura já se desen-

---

[219] *DHMPPO*, VII, 392 e 477.

[220] *DHMPPO*, IX, 55. Recorde-se como já em 1507, segundo Correia «[…] a gente começou de adoecer dos máos ares» (*Lendas*, I, 687). A malária foi certamente mais uma das condicionantes dos sucessivos fracassos sofridos pelos portugueses na ilha.

[221] *DHMPPO*, X, 54 ss.

[222] *DHMPPO*, IX, 469.

[223] *DI*, V, 521.

havam com clareza no universo jesuítico. Sabemos por exemplo pela sua carta que tentou aprender o *soqotri*, feito totalmente inédito até então [224]. Com tudo isto, fracassou. Não havia entre os socotorinos interesse num aprofundamento de relações ao nível da cultura religiosa. Talvez as coisas tivessem corrido de outra maneira se Coelho tivesse tido à sua disposição uma boa logística de apoio e assim podido criar algum incentivo económico ou social a um relacionamento duradoiro, no entanto nada disso existiu. O único apoio dado por Goa terá sido um jesuíta mandado para a ilha em 1563 a fim de trazer à Índia alguns moços socotorinos, onde seriam educados na fé católica até um dia voltarem a Socotorá, como intérpretes e tradutores, ajudando à missionação [225]. De facto, encontramo-los no colégio de Goa em Novembro de 1564, por entre as várias centenas de crianças que por essa altura aí aprendiam a ler, escrever e cantar sob os auspícios dos jesuítas [226]. No entanto, não há nenhum sinal de que o ambicioso plano alguma vez tenha sido posto em execução.

Mais uma vez, os esforços de missionação ficaram sem consequências entre os socotorinos. Desta feita, a frustração dos jesuítas foi mesmo profunda e generalizada, como se depreende de uma carta escrita por um jesuíta em Goa a um amigo residente em Coimbra. Cheio de amargura e mesmo com algum cinismo, o religioso expõe o desespero causado pela impossibilidade de se conseguir *alguma* coisa em Socotorá, rematando após uma breve, mas clara descrição do trabalho de Coelho, com um violento «Etiam pulverem pedum suorum ejiciens in eam in testimonium illi» [227]. Os jesuítas, de facto, deixavam o lugar inóspito, sacudiam o pó dos pés – e nunca mais voltariam a Socotorá.

---

[224] O *soqotri*, falado hoje nas ilhas de Socotorá, Abd al-Kuri e Samha, e desprovido de tradição escrita, constitui uma das seis línguas arábicas meridionais modernas. Não é entendido por faladores do árabes, nem mesmo do aparentado *mahri*. Para detalhes, veja-se o artigo de Claude SIMEONE-SENELLE, «Sukutra», in *EI, New Edition*, vol. IX (1997), 809 ss.

[225] *DI*, V, 740.

[226] *DI*, VI, 252.

[227] *DHMPPO*, IX, 469; cf. Mat. 10,14 («Se alguma casa ou cidade não vos receber, nem der ouvidos ao que vocês disserem, quando saírem dali sacudam o pó dos vossos pés, como aviso para eles»), e Marc. 6,11. A carta do P. Sebastião Gonçalves ao Irmão Lourenço Mexia (Goa, 26.11.1565), faz o resumo de uma «Comédia» que os jesuítas teriam representado em Goa, provavelmente uma simples alusão ao grande teatro das missões do Oriente; entram na fictícia «peça» personagens alegóricos das várias regiões de missionação, entre outros «huma velha tresvaliada, chamada Çaquotoraa na qual, (segundo parece), foi semeada a palavra de Jesus Christo em algun tempo, e depois, por falta de obreiros se endureceo e envelheceo tanto que jaa tresvalia, de maneira que nem he christãa nem gentia nem moura: pode-se chamar velha negra emperrada, e castanha soutinha, maa de debulhar, porque ay morreo o nosso Padre João Lopez, e quasi nnenhum fruito colherão, senão trabalhos, e o Padre Guaspar Coelho ouve por seu partido acolher-se e deixa-la desemparada. Etiam pulverem pedum suorum ejiciens in eam in testimonium illi.» Ainda em 1578 o pouco sucesso de Coelho era lamentado com alguma amargura (*DHMPPO*, XII, 395).

Só quarenta anos mais tarde, quando já os fracassos sofridos pelos jesuítas pareciam distantes, uma nova e última tentativa de missionação se esboçou, desta vez nos círculos agostinhanos de Goa. Estava na sua origem uma ideia do arcebispo frei Aleixo de Menezes, que desejava ir a Socotorá em pessoa, levando consigo alguns «Cassanares da Serra», por estes serem de pele escura e entenderem o caldeu, língua litúrgica dos cristãos siro-malabares que se supunha ser ainda utilizada na ilha [228].

A acção foi significativamente melhor preparada do que todas as anteriores. Considerou-se a importância de um apoio por parte dos fartaquis, frequentemente acusados de não respeitarem os direitos dos cristãos de Socotorá, mas cujos laços diplomáticos com a coroa portuguesa eram os mais estáveis na região. Ter-se-á mesmo feito um estudo prévio e sistemático das condições para uma missão [229]. Quando, em 1602, o arcebispo acabou por não poder partir em pessoa, escolheram-se os agostinhos Leonardo da Graça e Valério do Loreto, que em finais de 1603 seguiram para Socotorá [230].

Os socotorinos não se deixaram surpreender pela chegada dos agostinhos em 1603. Estes foram acolhidos, a caminho do seu lugar de desembarque para Tamarida, por uma multidão de «biduins» em sobressalto, lançando «de cima muitos penedos pera os matarem, [e] dizendolhes muitas afrontas, & injurias» [231]. A razão avançada por Gouveia é «que com as nouas de virem os frades tirarlhe seus custumes estauão exasperados […]» [232]. De facto, os missionários tiveram de pedir, por mais paradoxal que pareça, ajuda ao xeque fartaqui residente na ilha. A ideia era simples e ingénua: uma vez que os frades só se ocupariam das questões de religião, sem se «entremeter» nas «cousas que não tocassem na ley dos Christãos», mantendo-se portanto o pagamento de tributos aos fartaquis, estes últimos deveriam mandar «aos Biduins que em todas as cousas da christandade lhes obedecessem». Que tal ordem tenha saído ou não, a verdade é que os frades obtiveram do xeque autorização para iniciar os seus trabalhos, sob condição de não tentarem converter a população já islamizada de Tamarida [233].

---

[228] GOUVEIA, *Jornada*, 130v. Sobre a designação «cassanar» veja-se DALGADO, *Glossário luso-asiático*, I, 161.

[229] É o que GOUVEIA afirma, mencionando um agostinho de Melinde encarregado de fazer tal estudo no próprio terreno e de enviar os resultados a Goa (*Jornada*, 131).

[230] *Ibid*., 131. Alguns dados sobre Leonardo da Graça, que missionou também no Bengala desde 1599, acham-se em *DHMPPOO*, XI, 242 ss. Sobre o papel do arcebispo na preparação desta missão pode ver-se Carlos ALONSO, *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617) Arzobispo de Goa (1595-1612). Estudio biográfico*, Valladolid, 1992, 179-183. Um esboço autobiográfico de Leonardo da Graça, que inclui um breve resumo do que se passou em Socotorá, acha-se publicado em Carlos ALONSO, «Nuevos documentos sobre los Augustinos en la Costa Suahili y sobre los Martires de Mombasa de 1631», in *Analecta Augustiniana*, 48 (1985), 205-217.

[231] GOUVEIA, *Jornada*, 131v.

[232] *Ibid.*, 131v.

[233] *Ibid.*, 131v.

Os agostinhos passaram a dizer missa em público e a esperar que os beduínos ditos cristãos viessem «à pouoação, & aly começassem a tratar, & ter comercio com elles». Mas os beduínos deixaram simplesmente de frequentar o lugar, pelo que os frades acabaram por se ver obrigados a pedir ajuda novamente ao xeque [234]. Com alguma dificuldade se conseguiram finalmente reunir doze «cacizes» ou anciãos para uma espécie de «conferência de paz» no pequeno palácio dos fartaquis. A descrição desta reunião, dramatizada por Gouveia em 1606 com grande mestria na sua *Jornada do arcebispo de Goa*, constitui um momento alto da literatura moderna de reflexão sobre a missionação. Em algumas páginas de excepcional densidade, os argumentos dos agostinhos e dos socotorinos chocam uns com os outros num verdadeiro fogo-de-artifício de violentos gestos, atitudes e exclamações, libertando para as entrelinhas um sem-número de aspectos parti-culares da impossível prática missionária em Socotorá [235]. Não há dúvida de que Gouveia tinha pouco respeito pela opinião dos velhos «cristãos» beduínos e condenava mesmo a sua «barbaridade». No entanto, também transparecem dos diálogos as dúvidas com que os próprios missionários se debateram durante a sua estadia na ilha, altamente reveladoras da complicada situação religiosa na ilha.

A relutância dos socotorinos em aceitar os agostinhos não foi ultrapassada. A reunião acabou num desastre (quase em pancadaria), e a posterior tentativa dos agostinhos de entrar pelas serras e conversar com os seus habitantes foi mal sucedida. Ninguém se dignou falar sequer com os missionários, pelo que estes concluíram não valer a pena insistir, voltando a Goa ainda no mesmo ano [236]. Na medida do que conseguimos averiguar até agora,

---

[234] *Ibid.*, 132.

[235] *Ibid.*, 132-133v.

[236] *Ibid.*, 134-134v.

[237] O franciscano Remedius Prutky, natural da Boémia e enviado como missionário à Etiópia em 1751, escreve no seu relato que Socotorá teria sido várias vezes visitada por padres da missões egípcias [*Prutky's Travels in Ethiopia and other Countries* (eds. J. H. Arrowsmith & R. Pankhurst), Londres, 1991, 386]. A notícia não inspira muita confiança, mas terá de ser verificada. Giovanni di San Marco, missionário da Propaganda Fide em Mokha, visitou Socotorá em 1706 sob o pretexto de procurar ervas medicinais para o soberano da sua cidade. Parece no entanto que não obteve autorização para ficar mais do que alguns dias, não conseguindo entrar em contacto com a população local que certamente quereria missionar. Um relato desta expedição estaria no arquivo romano da congregação (*op. cit.*, 387). Beccari refere existir, no mesmo arquivo, uma carta datada de 1737 sobre «as missões de Socotorá» (*RASO*, I, 59). Poderá mesmo ter havido várias visitas deste género nos séculos xvii-xviii, as quais ainda desconhecemos por completo e que merecerão a nossa atenção no futuro. Note-se de qualquer modo como Jean de La Roche, que visitou a ilha e a Arábia meridional em 1708, portanto aproximadamente na mesma altura que San Marco, não faz nenhuma referência a trabalhos missionários em Socotorá. Segundo os historiadores Descamps e Schmidlin, dois padres das Missões Estrangeiras de Paris chamados Dupuy e Querville foram mortos na ilha antes de poderem começar a trabalhar sequer, em 1757 e em 1760 (*apud* Brásio, *Missões*, 38).

foi esta a última tentativa séria de uma missionação cristã em Socotorá [237]. Mesmo que tenham existido outras posteriores, as quais ainda ignoramos, os resultados nunca terão sido diferentes dos até aqui apresentados. Nada de «cristão» sobrevive hoje na cultura dos socotorinos, e mesmo as tentativas de islamização foram até há poucos anos bastante mal sucedidas na ilha [238].

Importa evidentemente esclarecer por que é que tanto a experiência de ocupação militar como as tentativas de missionação dos socotorinos falharam tão rotundamente. As explicações avançadas por numerosos autores desde o século XVII não são satisfatórias. Ou insistem em factores externos, ou na má vontade dos fartaquis, ou ainda lamentam o estado de avançada «degradação» religiosa dos socotorinos, mas nunca se dão ao trabalho de retraçar a verdadeira situação política, económica, social e cultural na ilha nos primeiros séculos da Época Moderna. Pensamos que tanto os insucessos missionários como a inviabilidade da guarnição de Soco devem ser vistos à luz de uma dinâmica local onde os portugueses não se conseguiram impor a médio e longo prazo, porque, muito provavelmente, nunca a compreenderam em toda a sua complexidade.

Esta realidade local pode, por um lado, ser analisada sob o ponto de vista das carências. No campo da economia e da cultura material, nota-se de facto uma desolação próxima daquela descrita por viajantes dos séculos XIX e XX. O isolamento nomeadamente das populações do interior da ilha reflectia-se ainda nos anos 1960 em impressionantes arcaísmos. Verifica-se ainda hoje uma extrema relutância frente à monetarização, à islamização e a qualquer modernização da vida quotidiana [239]. Por outro lado, a imagem não deverá esgotar-se na perspectiva miserabilista sugerida, por vezes explicitamente, por numerosos autores desde a primeira década de Quinhentos, e que em certa medida retomámos no que respeita ao quadro da vida económica e da cultura material. O sistema social, económico e religioso de Socotorá possuía uma lógica interna onde os fartaquis, ao contrário dos portugueses chegados um quarto de século depois, conseguiram integrar-se.

Tendo a realidade económica e política de Socotorá, tão pouco proveitosa para os portugueses e tão dramaticamente contrária às eufóricas expectativas nutridas nos primeiros anos do século XVI, contribuído fortemente para o fracasso da base militar do *Soco*, coloca-se a hipótese de ter havido,

---

[238] Informação de L. STEIN.

[239] Graças ao isolamento político e económico que sofreu praticamente até 1991, data da reunificação do Iémen, Socotorá é hoje não só uma das mais interessantes e frágeis reservas biológicas da terra, dotada de numerosas espécies endémicas, mas ainda um campo de estudos antropológicos e arqueológicos de grande potencial, onde nomeadamente a cultura religiosa continua quase desconhecida dos especialistas.

no campo religioso, uma igualmente incorrecta avaliação da situação e da sua lógica interna. Não foi só a incapacidade dos missionários em criar estruturas (económicas, por exemplo) capazes de incentivar o diálogo, que levou os socotorinos a duvidar da necessidade de deixar-se doutrinar. Mais do que a falta de cooperação dos fartaquis ou uma suposta inaptidão dos habitantes locais em compreender os objectivos dos missionários, foi o facto de se ter acreditado numa missionação fácil dos socotorinos que causou repetidas desilusões do lado católico. A suposta cristianização da ilha pelo apóstolo Tomé conferia à cristandade socotorina um prestígio tão grande que nenhum relato, por mais pessimista que fosse, conseguia demover a «opinião pública» de Quinhentos e Seiscentos de se estar ainda perante «cristãos», ainda que «só de nome». Os saberes relativos à cultura religiosa socotorina tendiam a girar em torno de conceitos que não se prestavam à sua compreensão.

Não se trata aqui de pôr em causa o passado cristão de uma parte dos habitantes da ilha. São numerosos os testemunhos, desde o relato de Cosme Indicopleustes, de cerca de 525, que mencionam uma população cristã na ilha [240]. Deve no entanto notar-se que, contrariamente à muito citada opinião, emitida em meados do século X pelo prestigiado geógrafo al-Masudi, segundo a qual os cristãos socotorinos seriam descendentes de comerciantes helénicos e de «raça» particularmente «pura» [241], já nessa altura se verificava uma miscigenação com imigrantes do país de Mahra, como testemunha o cronista local iemenita al-Hamdani [242]. A melhor prova para isso é o facto de o idioma grego se ter perdido algures entre os séculos VI e XV, provavelmente ainda na primeira metade desse espaço de tempo.

Contrariamente ao que aconteceu na Arábia meridional, onde todas as comunidades cristãs se viram, pacificamente ou não, islamizadas no deco-

---

[240] Não são conhecidas as origens da influência nestoriana em Socotorá, testemunhada já em 525 por Cosme, mas o seu fortalecimento ter-se-á devido largamente à forte influência persa vigente na região no século VI, nascida na época das perseguições himiaríticas (cerca de 520) e das invasões axumita (523) e persa (575). Cf. J. Spencer TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres/Beirute 1979, 280-302; J. RYCKMANS, «Le christianisme en Arabie du Sud préislamique», Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'oriente cristiano nella storia della civiltà, Roma, 1964, 415 ss., 425, 447 ss.; E. SACHAU, «Zur Ausbreitung des Christentums in Asien», in *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1 (1919), 67 ss. A influência persa (sassânida) era forte no comércio da Arábia oriental desde o fim do isolacionismo dos partas no século III. A igreja nestoriana, tolerada pelos sassânidas, exercia forte influência na região desde o século V, segundo defende TRIMIGHAM (*op. cit*., 280 ss.).

[241] *Prairies d'or*, II, 332. MASUDI, falecido em 956, não soube recolher para Socotorá mais dados do que já Abu-Zeyd HASAN em cerca de 916 (cf. *Relation des Voyages*, I, 139 ss.).

[242] Al-Hamdani estava, no que toca a Socotorá, melhor informado do que o seu contemporâneo al-Masudi, substancialmente mais famoso. Para Socotorá, veja-se a edição de FORRER (*Südarabien nach Al-Hamdani*, 39), mas também uma outra versão citada em DOE, *Socotra*, 138.

rrer dos séculos VII-IX, a de Socotorá sobreviveu. Talvez o tenha conseguido, muito simplesmente, graças à diminuta atracção que a ilha já nessa época exercia sobre os potentados da região. Aliás, a própria influência nestoriana, corporizada por *episcopoi* enviados da Mesopotâmia e da *Persis* até finais do século XIII, nunca parece ter sido muito forte [243]. Já as notícias recolhidas por Marco Polo sugerem alguma dificuldade dos nestorianos em lidar com as tradições religiosas e mágicas locais [244]. Tendo em vista o avançado estado de degradação em que a cultura cristã se achava no século XVI, pode desde já partir-se do princípio de que sob o manto da cristianização sobrevivia um fortíssimo substrato pré-cristão, do qual trataremos no fim deste trabalho. Por altura da chegada dos portugueses, continuava em uso o símbolo da cruz, celebravam-se rituais em torno dela em pequenas igrejas, mantinham-se épocas de jejum e sobrevivia entre as populações árabes circundantes a fama de os socotorinos serem «nazarenos».

Tentaremos de seguida analisar estes aspectos, avançando dos melhor documentados (as igrejas e os ritos que nelas eram praticados) para outros onde se impõe uma grande cautela crítica face aos «factos» descritos. Sem querermos cair na armadilha de um (des-)construtivismo gratuito, mostraremos no entanto que quase tudo o que se dizia e escrevia acerca da sobre-

---

[243] Note-se como estes *episcopoi* não devem necessariamente ser equiparados a bispos da hierarquia ocidental, assemelhando-se nos primeiros séculos frequentemente a simples padres delegados para tomar conta de comunidades por vezes muito pequenas (cf. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 214 ss.). Segundo Germann, Socotorá fazia pelo menos desde o século IX parte da esfera de influência da província nestoriana persa, sendo os *episcopoi* de Socotorá nomeados, até à última data conhecida de 1280/82, por arcebispos desta província, independentemente dos *katholikoi* (A influência persa na ilha poderá remontar a inícios do século VI; as três metrópoles da Pérsia medieval foram Nischapur, Merw e Herat). Entretanto, Bagdade também nomeou um bispo para a ilha, em 1063, acto interpretado por GERMANN como sinal de um «conflito de investiduras» na preparação de um enfraquecimento da província persa em favor de um fortalecimento da nova província independente da Índia («Das Christentum»: 235 ss.; cf. SACHAU, «Zur Ausbreitung», 70). Esta terá «possuído» Socotorá, pelo menos de forma nominal, em época posterior (sécs. XIV-XV), quando já a igreja nestoriana da Mesopotâmia e da Pérsia entrara em franco declínio (o *katholikos* abandonara Bagdade em 1295). Não só GOUVEIA realça alguma paralelidade entre a história de Socotorá e da cristandade malabar (*Jornada*, 130v), como ainda encontramos, num relato de 1786 sobre os cristãos da Índia meridional, a menção de que a metrópole de Angamale teria tido, em época não especificada, dois bispos sufragâneos, um em Socotorá e outro na «ilha de Mansim» (*DHMPPO*, XII, 855; «Mansim» deriva ainda de «Magna China»). A generalidade dos autores parte do princípio de que a presença no terreno ou mesmo o envio de bispos para Socotorá não se prolongou muito para além de 1280 [cf. Wolfgang HAGE, «Nestorianismus», in *TRE*, 24 (1994), 267 e 269], sendo a submissão a Angamale uma questão meramente simbólica e integrada no imaginário dos cristãos da Índia meridional por razões que nada têm a ver com uma presença real na ilha.

[244] «Questi sono buoni incantatori, ma l'arcivescovo molto li contrada, che dice ch'è peccato, ma ccostoro dicono che li loro antichi l'ànno fatto, e perciò lo vogliono eglino anche fare» (*Milione*, 269). A menção de um arcebispo constitui um erro e decorre da necessidade, meramente narrativa de nomear um prelado que seja superior ao bispo anteriormente mencionado para a «Ilha dos homens», sita nas proximidades de *Scara* (*ibid.*, 266).

vivência de uma cultura cristã na ilha se devia mais a uma interpretação cristianizante do observável do que a uma suposta vontade dos socotorinos em manter tradições cristãs no sentido estrito.

As igrejas, os ritos e outros costumes de origem cristã

Como já ficou expresso, a população de Socotorá dividia-se *grosso modo* em pelo menos três grandes grupos, com fronteiras bastante fluidas entre eles. Residiam em alguns povoados do litoral os fartaquis, normalmente imigrantes de primeira ou segunda geração islamizados de raiz, junto com uma série de pequenas comunidades de pescadores, sistematicamente ignoradas pela historiografia, e alguns beduínos. Os «verdadeiros» cristãos socotorinos, tão arduamente procurados pelos portugueses, seriam o terceiro grande grupo demográfico da ilha, os «biduins» das terras altas. As vastas regiões do interior de Socotorá nunca foram seriamente exploradas por nenhum europeu antes de 1835. Os contactos dos portugueses com «beduínos cristãos» quase só se deram, portanto, no litoral. Em inícios do século XVI, a presença fartaqui não tinha aqui mais de 25 anos e, como já se frisou, só exercia uma fraca pressão aculturadora sobre as populações não-muçulmanas. Era portanto, ainda, frequente encontrarem-se beduínos, agarrados à sua cultura religiosa, talvez vivendo em certos lugares costeiros, e certamente vendendo gado e lacticínios nos «mercados» de Suq, Tamarida ou Qalansiya, onde se moviam com toda a liberdade.

A «litoralidade» da cultura cristã em Socotorá não decorre de um mero problema de observação. Não só todas as ermidas ou capelas cristãs mencionadas por autores europeus se encontravam na faixa costeira, incluindo a região mais islamizada em redor de Suq, como não se conhecem, até hoje, vestígios arqueológicos de igrejas no interior. É evidentemente possível que estas, tendo-se tratado geralmente de edifícios muito modestos, ainda estejam por descobrir. Parece no entanto mais provável ter havido, ao longo dos séculos XV e XVI, um processo pouco notado pelos europeus de afastamento geográfico entre a população dita cristã e os seus tradicionais lugares de culto, sitos na costa. Segundo Gouveia, ainda em 1603 os beduínos, agora maioritariamente residentes nas serras, elegiam entre si sacerdotes que desciam às igrejas na faixa litoral para nelas celebrarem «missa» durante um ano inteiro [245]. A afluência da população beduína a estes serviços era escassa. Segundo Gonçalves, só «en certas festas decem os pastores à praya» [246].

É também, em segundo lugar, de ter em conta que os beduínos que se retraíam no interior da ilha não seriam os únicos detentores de tradições

---

[245] GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

[246] GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75.

cristãs. As comunidades de pescadores descendentes de mulheres socotorinas cristãs e homens vindos de África mantinham, segundo Gouveia, a «seita» das mães, distinguindo-se assim dos imigrantes árabes [247]. D. João de Castro descreveu, em 1541, a aldeia maioritariamente piscatória de Qalansiya como lugar de cristãos [248], sendo nisto corroborado por Sebastião Gonçalves, que visitou a igreja do lugar em 1593, e ainda por Nicolau de Orta Rebelo, que provavelmente aí viu em 1606 «muitas» pessoas com cruzes penduradas à cintura. Este autor declara mesmo, subvertendo algo confusamente todas as teorias sobre o assunto, serem os habitantes cristãos da ilha precisamente aqueles que habitavam a costa [249]. Nenhuma leitura das fontes esclarece por completo a questão. Mas tendo em conta que a demografia socotorina estaria longe de se resumir a uma demasiado simples estrutura dicotómica geográfica (litoral *vs*. interior) e económica (pesca *vs*. pecuária), é perfeitamente possível que, junto com alguns beduínos que mantinham contactos com os lugares de culto do litoral (enquanto outros estariam, já ou desde sempre, completamente desligados de tais práticas), também entre os vários grupos que povoavam o litoral houvesse alguns ainda agarrados a usos cristãos, enquanto outros grupos já não o estavam. O que é muito provável é que entre as populações do litoral a consciência de se «ser cristão» tenha sido significativamente reforçada sob o efeito dos contactos com os portugueses, como mais adiante se explicará.

É importante notar como as numerosas descrições de práticas cristãs são difíceis de situar em termos «étnicos», mesmo que já as saibamos localizar geograficamente nas igrejas do litoral. Será de repensar uma visão demasiado simplista que tende a atribuir o «monopólio» de cristandade às populações beduínas, etnogeneticamente mais enraizadas em Socotorá e de tez frequentemente mais clara do que as comunidades mestiçadas do litoral. Não conhecemos nenhum estudo histórico que escape ao atavismo de uma identificação dos «cristãos de S. Tomé» com os «socotorinos brancos», ignorando as outras comunidades menos «puras». Pensamos que se trata precisamente de uma atribuição operada sob a impressão da fisionomia, por vezes muito próxima dos padrões europeus, das populações beduínas, à qual faltou o rigor de uma verificação crítica.

A evidência mais palpável de uma cultura religiosa cristã em Socotorá eram certamente as pequenas «igrejas» que tantos viajantes viram e descreveram, apelidadas pelos habitantes locais *mocamos* [250]. Nas palavras de Gouveia, «tem por toda a Ilha muitas Igrejas, ou Mesquitas, a que elles

---

[247] *Jornada*, 135.

[248] *Obras completas*, II, 202 ss.

[249] *Un voyageur perse*, 84.

[250] H. YULE explica a palavra *mocamo* como vinda do arábico «Maqám "locus statio"», lugar de reunião e oração (*Cathay and the way thither*, III, 8).

chamão Moquamos, são muito pequenas, & tão baixas, que quando entrão quasi tocão com a cabeça no tecto» [251]. Segundo Gonçalves, que visitara pelo menos um edifício em Qalansiya, eram «pequenas ermidas sem nenhum genero de ornamento» [252]. Mesmo o maior edifício sacro de Suq, que serviu de igreja durante os anos de 1507-11, não media mais do que uns doze metros sobre quinze [253]. Tendo em vista aquilo que hoje se conserva na ilha e as rudimentares práticas arquitectónicas ainda vigentes, pode supor-se que a maioria das «igrejas» socotorinas seriam de facto muito pequenas, não excedendo uma vintena de metros quadrados, embora pudessem existir alguns edifícios maiores e mais elaborados nos lugares principais.

Segundo Gouveia, «cada Mocamo tem tres portas, ou buracos por õde entrão, e o telhado decima a modo de terrado» [254]. Também São Bernardino refere que o mocamo que visitou era pequeno e baixo, com «três portas iguais à sua grandeza» e cobertura chã [255]. Mas é possível que existissem edifícios de tamanhos e formas diversas, não sendo as três portas um traço geral. Vistos por fora, alguns *mocamos* apresentavam uma especificidade arquitectónica notável, pois eram circundados «ao de redor» por «hum cerco de pedras como adro», à maneira de muitas igrejas da Etiópia [256]. Este adro seria mesmo, nas palavras de Gonçalo Rodrigues, «muito grande» [257]. Era aqui que se realizavam «procissões» à volta do corpo principal, como adiante se verá. Depreende-se ainda, da descrição de Corsali, que os adros eram também utilizados como cemitérios [258]. Não sabemos porém se se tratava de um elemento arquitectónico obrigatório e generalizado, pois muitos autores que viram igrejas em Socotorá e revelaram algum interesse por elas omitiram-no dos seus relatos [259].

Para o interior dos edifícios, possuímos uma descrição interessante, mas porventura pouco representativa da generalidade destes modestos edifícios.

---

[251] *Jornada*, 135v; cf. Olfert Dapper, *Umbständliche und Eigentliche Beschreibung von Africa*, Amesterdão, 1670, 656. Encontram-se descrições semelhantes de pequenas igrejas para os Nestorianos do Hakkâri, no Norte do actual Iraque [Cf. M. Chevalier, *Les montagnards chrétiens du Hakkâri et du Kurdistan septentrional* (Publications du Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne, 13), Paris, 1985, 252-260].

[252] Gonçalves, *História dos Religiosos*, I, 75.

[253] Doe, *Socotra*, 87 ss.; Naumkin, *Island of the Phoenix*, 131-134; cf. nota *infra*.

[254] Gouveia, *Jornada*, 135v.

[255] *Itinerário*, 44.

[256] Gouveia, *Jornada*, 135v.

[257] *RASO*, X, 49.

[258] Em Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, II, 42.

[259] A existência de adros à volta das igrejas poderia apontar para uma influência etíope, mas tais estruturas achavam-se também na Índia meridional, sem que houvesse contactos com a Etiópia. Nas palavras de Francisco de Andrada, «em torno da igreja [de S. Tomé de Meliapor] se reformou huma cerca que a casa tinha, dentro da qual ficarão os jazigos dos discipulos do Santo Apostolo» [*Crónica de D. João III* (ed. M. Lopes de Almeida), Porto 1976, 125; cf. *ibid.*, 501].

Trata-se da igreja em que o jesuíta Gonçalo Rodrigues disse missa em 1555, e a qual apelidou «casa do bemaventurado Sam Thomé». Era situada perto de Suq, e possivelmente idêntica à capela que se vê num dos dese-

---

[260] As fontes não permitem esclarecer por completo o número e a situação das igrejas na zona de Suq. O conjunto dos textos aponta, teoricamente, para a existência de quatro igrejas durante a ocupação portuguesa: uma capela no forte; uma mesquita transformada; uma igreja antiga dos cristãos locais; e uma igreja nova «feita» pelos franciscanos.

Segundo o «Livro de receita da feitoria fortaleza de S. Miguel de Sacotará», de 1510, havia de facto uma capela dentro do forte, dedicada à Conceição de Maria e provida de três retábulos («hum retauollo dourado gramde de Nossa Senhora da Pyedade e dous retauollos pequenos de Nossa Senhora») e todos os apetrechos necessários (J. Pereira da Costa, *Socotorá*, 40 ss.). Também frei Paulo da Trindade anota que, em 1507, «deu ordem o Capitão com que a mesquita dos mouros *que estava no meio da fortaleza*, se consagrasse em igreja o que logo fizeram os nossos frades», mas acrescenta, devido talvez a um mal-entendido, que «lhe puseram nome Nossa Senhora da Vitória» (*Conquista Espiritual*, II, 25; itálico nosso).

Fora do forte, parece de facto ter existido, em 1507, um importante edifício sacro, segundo indicam os trabalhos arqueológicos de Doe e Naumkin. Trata-se de um edifício que mediria cerca de 12x15 metros, e onde o tecto seria sustentado por três filadas de quatro colunas esculpidas, de pedra, num estilo que lembra mais uma mesquita do que uma igreja cristã (para os detalhes, veja-se: Doe, *Socotra*, 87 ss.). Poderá ter sido esta a muito mencionada mesquita transformada pelos franciscanos em Igreja de Nossa Senhora da Vitória, junto com a capela do forte. Segundo Doe, o edifício sofreu importantes alterações arquitectónicas, provavelmente aquando da sua transformação em igreja pelos franciscanos (*Socotra*, 88 ss.). De facto, «fazer» uma igreja não significava necessariamente construí-la de raiz (cf. Correia, *Lendas*, I, 684). A igreja que alguns historiadores crêem ter sido erigida pelos franciscanos, entre 1507 e 1510, mas sobre cuja construção não possuímos na realidade indicações fiáveis (cf. *Lendas*, I, 686 ss.), não seria assim senão uma mesquita transformada pelos portugueses em templo para os «cristãos» locais.

O desenho de 1541, que é de um rigor extremo pelo menos na representação da natureza, não mostra de facto mais do que *uma* igreja, com aspecto de ermida ibérica, identificada por Schurhammer como tendo sido erigida pelos franciscanos (*Francis Xavier*, II, 115). Poderá portanto tratar-se da mesquita reaproveitada, mas depois abandonada, não só pelos portugueses, como também pelos fartaquis. De facto, os fartaquis tinham transferido a sua residência para o outro lado da baía, onde segundo Hagenaar ainda em 1633 rezavam ao ar livre («nous n'y vîmes non plus, ni Mosqués, ni Eglises. Ils se mettent à genoux lors que le Soleil se leve & lors qu'il se couche; ils joignent les mains, & ils se courbent jusque sur la terre, puis ils se tournent vers le Soleil, & mar-motent quelques prières entre les dents: ils font la même chose 4. ou 5. fois le jour»; *Recueil des voyages*, X, 378 ss.).

Um dado mais difícil de interpretar é, talvez, a informação fornecida por Gonçalo Rodrigues, em 1555. Segundo este viajante, o edifício em que teve oportunidade de dizer missa seria uma igreja antiquíssima dos cristãos locais (*RASO*, X, 49 ss.). Parece-nos no entanto perfeitamente possível que um homem tão ávido de «relíquias de cristandade» se tenha deixado enganar pelas aparências, e tomado a antiga mesquita, transformada em igreja pelos franciscanos, por um edifício de grande antiguidade (a própria mesquita poderia de facto ser uma igreja antiga transformada). É mesmo possível que as alterações efectuadas em 1507 tenham resultado precisamente no interior descrito por Gonçalo Rodrigues em 1555, reduzindo o número de colunas visíveis de doze para nove.

Note-se ainda o facto de o viajante inglês Boughton ter achado, em 1615, uma igreja junto do caminho que tomou para Tamarida contendo imagens e uma cruz, que de resto inspiravam horror aos árabes locais (*The Embassy of Sir Thomas Roe*, 33). A igreja que Rodrigues visitara não tivera recheio, pelo que é possível tratar-se de um *outro* edifício – a não ser que alguém aí tenha colocado as imagens algures entre 1555 e 1615, o que também não é impossível.

nhos que acompanham o *Roteiro do Mar Roxo* de D. João de Castro [260]. Escreve Rodrigues: «A igreja paresce ser feita a maneira das sinagogas antiguas, porque tem hum andar de fora [o adro? um eirado?], e outro maes dentro [a igreja propriamente dita?], e outro como capella mais dentro; finalmente que he como igreja de tres naues com tres capellas, mas o que avião de ter de arcos tem de paredes com tres portas, e as das capellas muito baxas, tem seu adro muito grande» [261].

Estas «capellas», pequenas divisões provavelmente rectangulares, e das quais Gonçalves só contou duas, teriam funções diversas. Nas palavras deste segundo autor, «em huma não pode entrar nem ainda o caciz, na outra guarda as tamaras que lhe dão de dizimo» [262]. Encontrava-se no interior de todas as igrejas, talvez nem sempre em posição central, um bloco de pedra sem decoração que correspondia a um altar. Era naturalmente este o elemento arquitectónico mais notado pelos viajantes europeus, pois «em meyo delle» havia frequentemente «huma Cruz, & de ambas as Ilhargas dous paos feytos a modo de flores de liz, que tam bem parece representão a Cruz» [263]. Também São Bernardino, que no seu relato de viagem seguiu muito de perto a *Jornada do arcebispo de Goa*, escreve: «no altar estauão tres Cruzes, a do meyo, que era maior, se parecia com Comenda de Malta, & as duas que ficauãm nas ilhargas, com frol de lis» [264]. A igreja que Gonçalves viu em Qalansiya em 1593 «tinha huma cruz de pao grande no altar, toda untada de manteiga (porque esta hé a reverencia que lhe fazem)» [265]. Segundo Figueroa, «estas iglesias no tienen santos ni santas, excepto cruces como de la orden de la Trinidad» [266]. Recorde-se ainda como a ermida visitada pelos portugueses em 1504 não possuía cruzes esculpidas, mas tão-só uma peça de tecido representando a cruz.

Havia ainda uma grande bacia ou «talha chea de manteyga» e «hum ferro [pendurado] como balança, sustentado por tres cadeas como Turibolo», ambos logo à entrada no caso descrito por São Bernardino [267]. Outros

---

[261] *RASO*, X, 49; cf. a leitura de SCHURHAMMER em *Francis Xavier*, II, 127.

[262] GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75.

[263] GOUVEIA, *Jornada*, 135v. Segundo SCHURHAMMER, numa outra descrição são mencionadas três cruzes, «in the form of a Johannine cross, as Seb. Almeida wrote in 1668» (ARSI, Goa 35, 61); cf. A. Teixeira da MOTA, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41, *O livro de Duarte Barbosa*, I, 122; *Ásia*, II, 18; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75, LUCENA, *Historia da Vida do Padre Francisco Xavier*, 47, e *Un voyageur portugais*, 84.

[264] *Itinerário*, 44v. É evidentemente possível que houvesse cruzes de formas variadas; cf. por exemplo as cruzes etíopes em *Culturas do Índico*, Lisboa 1998, 184-187 e, principalmente, os padrões de desenho mais simples nas misteriosas gravuras cruciformes de Eriosh, alguns quilómetro a oeste de Tamarida (NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 95 ss.).

[265] *História dos Religiosos*, I, 75.

[266] James B. MCKENNA, *A Spaniard in the Portuguese Indies, the narrative of Martín Fernándezs de Figueroa*, Cambridge, Mass., 1967, 78.

[267] SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 44-44v.

objectos de uso ou de decoração não se encontrariam nos *mocamos* antes da chegada dos portugueses [268]. É recorrente a interpretação de que os santuários seriam exclusivamente dedicados à Cruz, à semelhança das igrejas da Índia meridional. No entanto, os socotorinos também não protestaram quando viajantes e marinheiros europeus começaram a enfeitar os pequenos edifícios ao seu próprio gosto, introduzindo o culto dos santos e das suas imagens. Não só o edifício sacro maior de Suq foi transformado em igreja católica com talharias trazidas do reino (e retiradas depois), como também outras igrejas mais pequenas dos cristãos locais. É assim que São Bernardino pôde encontrar, em 1606, «no Mochamo […] huma capella cõ seu altar, ornado com huma toalha listrada da India, que huns Portugueses lhe deram por esmola, pregada com humas estaquinhas de pao» [269]. Notou também Gonçalves, que passou pela ilha em 1593: «Folgão com as imagens dos sanctos; algumas deixou ally hum portuguez, capitão d'el-rey de Milinde.» [270]

Era frequente os europeus acharem os *mocamos* demasiado sujos para o seu gosto. De facto, a mistura das gorduras animais e dos incensos utilizados pelos socotorinos no culto deviam deixar os interiores dos edifícios com um aspecto pouco acolhedor – embora muitas igrejas na Europa também não fossem lugares reluzentes nessa época. Os portugueses não hesitaram em varrer, limpar e enfeitar o que podiam com ramos de palmeira, para dizerem missa nos lugares novamente arranjados [271]. O que os socotorinos não permitiam, no entanto, era que alguém levasse as cruzes dos altares em jeito de recordação ou relíquia. É verdade que em 1615 o inglês Boughton retirou de uma igreja perto de Tamarida «Images and a Cross», mas o edifício estava com aspecto de abandonado, sendo mesmo temido pelos fartaquis por albergar «espíritos» [272]. São Bernardino não conseguiu em 1606, mesmo com esforços redobrados (e provavelmente nem sempre honestos), obter para si nenhuma cruz em Socotorá. Os sacerdotes não deixavam que o viajante tocasse sequer a cruz de altar na sua presença [273]. Existia à volta destas cruzes uma espécie de *tabu*, aspecto ao qual voltaremos mais abaixo.

Não sabemos exactamente onde se posicionariam os eventuais espectadores-participantes das missas. Eles nunca eram muito numerosos, a não ser nos dias de festa. Segundo Figueroa (1508) «en la iglesia los varones entran por una puerta e las mujeres por otra, sin quebrantar el tal uso» [274].

---

[268] McKenna, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 78.
[269] São Bernardino, *Itinerário*, 44v.
[270] Gonçalves, *História dos Religiosos*, I, 75.
[271] São Bernardino, *Itinerário*, 48v-49.
[272] *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 33.
[273] *Itinerário*, 44v e 49.
[274] McKenna, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 78.

Já Corsali (1518) refere que as mulheres se reuniam no adro exclusivamente: «osservano la domenica e molte feste commandate, nelle quali vengono alle chiese colle donne e loro figliuoli: egli è vero che esse non entrano dentro, ma restano nell'atrio o cimiterio ch'è di fuori» [275]. Gouveia, por fim, refere em 1606 que mulheres e crianças não entravam nas igrejas, embora sem precisar se tal proibição também seria válida para o adro [276]. É possível que tenha havido uma evolução dos costumes, no sentido de uma restrição do acesso das mulheres aos *mocamos*.

Em certas épocas do ano (na «quaresma», próxima em termos de calendário da quaresma europeia), ninguém entraria senão os próprios sacerdotes [277]. É interessante neste contexto a interpretação que Gonçalo Rodrigues dá da estruturação sacra dos *mocamos*, comparando-a àquela das «sinagogas antiguas», com o seu já mencionado «andar de fora», «outro maes dentro, e outro como capella mais dentro», sendo este último o lugar mais sagrado do complexo [278] e provavelmente idêntico a uma das «capelas» ou câmaras no fundo dos pequenos edifícios.

Note-se ainda assim que os «tabus» relacionados com estes espaços sacros eram relativos. Gouveia relata como, embora mulheres não pudessem pôr aí os pés normalmente, acontecia por vezes «famílias» inteiras pernoitarem nas igrejas junto com algum gado seu [279]. Acrescenta ainda o mesmo autor: «E quando algum com fome furta alguma cabra, ou ouelha, vendo que seu dono o busca por isso pera o matar, que assim o custumão fazer, acolhendose à Igreja fica liure do delicto, se chegando a porta der gritos, & lhe acodir algum, que elles logo tomão como padrinho, mas se lhe ninguem acode tirãono da Igreja, & cortão lhe huma mão, auendo que a Igreja lhe nam quis valer pois ninguem lhe acodio.» [280]

Sobre os ritos ou pelo menos os gestos observáveis nas igrejas possuímos várias descrições susceptíveis de possibilitar uma reconstituição. A mais detalhada é de Gouveia, mas numerosos outros viajantes observaram e descreveram com alguma precisão o que viram, desde os primeiros contactos conhecidos. Notou antes de mais ninguém o autor italiano anónimo de 1504: «Et el modo che loro tien cierca a sua lege sie a similitudine come fanno i greci in Leuante perche e uidi qui uno che mi parse uno de suoi chierichi i quali como i peruengono alla porta della jesia alzano le mano al cielo et metesi in ginochione in terra et questo fanno tre volte […]» [281]. Prossegue

---

[275] Em Ramusio, *Navigazioni e Viaggi*, II, 42.
[276] *Jornada*, 136.
[277] Gonçalves, *História dos Religiosos*, I, 76.
[278] *RASO*, X, 49.
[279] *Jornada*, 136.
[280] *Ibid.*, 136.
[281] A. Teixeira da Mota, *A Viagem de António de Saldanha em 1503*, 41.

aqui o relato de Gouveia: «na Igreja, ou Mocamo vzão de hum pao de dous atè tres palmos, em que batem com outro mais pequeno, com certas pancadas, & sòm, que elles tem por muy religioso […]» [282]. Escreve também Gonçalves: «Não tem sinos nem campainhas; em seu lugar usam de dous paos, hum poem ao hombro e com outro tocão nelle […].» [283] Quanto a isto, nota o anónimo: «[…] i tuol una bacheta in man grande como saria un brazolaro et daua con el ditto baston su uno tam-buro el qual sonaua proprio como faria uno bacin di oton che gidesse con un baston dentro» [284].

«E depois de fazer isto hum bõ espaço na Igreja, & ao redor pello adro, tres vezes, com tres voltas de cada vez, toma hum vaso de ferro a modo de balança coua, dependurado por tres cadeas, & nelle deita certos cauaquinhos de hum pao cheiroso que ha na ilha sobre brazas, & encença como cõ thuribolo, primeiro o altar tres vezes, & logo as tres portas da Igreja, & depois rodeãdo o adro, outras tres vezes, & em quãto anda encensando vay rezando certas orações em alta voz […]» [285] Segundo Gonçalves, o *hodamo* ia sempre batendo os paus, enquanto dava as voltas à igreja pelo adro, e também «enquanto diz as vesporas nunca deixa de incensar a cruz e a igreja; e como a sua pobreza seja grande, usa de hum candieiro em lugar de thuribolo» [286]. Segundo escreve Barros, «o modo de rezar é dizer hum só, hum verso, e os outros juntamente como coro respondem com outro» [287].

Nota ainda Gouveia: «em quanto fazem estas cerimonias, tem o Hodamo no altar huma candea aceza que fazem de manteiga, porque nam tem cera,

---

[282] *Jornada*, 135v.

[283] Gonçalves, *História dos Religiosos*, I, 76; cf. McKenna, *A Spaniard*, 80.

[284] *A Viagem de António de Saldanha*, 41. Sendo o uso do sino proibido aos cristãos no mundo islâmico, recorria-se a outros meios sonoros para anunciar os rituais. O mais conhecido instrumento era (não só nas igrejas orientais, como também na igreja russa) a *simandra*. Tratava-se de um pedaço de madeira de comprimento variável, que se podia colocar no ombro ou numa mão, e sobre o qual se batia com um ou dois martelinhos, igualmente de madeira. A versão descrita por Gonçalves poder-se-á identificar com o *grand simandre* ilustrado em: H. Leclercq, «Cloche, clochette», in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (eds. F. Cabrol & H. Leclercq), t. iii, vol. 2, p. 1972). Note-se porém primeiramente como o som dos «dous paos» de Gonçalves não servia só para anunciar o ritual, mas fazia parte dele; depois, a menção de um tambor altera ainda significativamente a imagem, introduzindo um instrumento cuja importância (ritmante, sacralizante, permitindo viagens de almas etc.) nos mais variados contextos rituais pode ser crucial. Infelizmente, nada encontramos de mais concreto sobre tal uso, nem nas fontes modernas, nem na literatura etnográfica contemporânea. Achámos somente, nos depósitos do Museu de Etnologia de Leipzig, um tambor recolhido em Socotorá nos anos 1970 cujo som algo metálico lembra a descrição do italiano anónimo. Mas pode evidentemente ter-se tratado simplesmente de um instrumento usado em celebrações sem significado religioso. Segundo Hagenaar, «le Commandant & les hauts Officiers étant allez dîner avec le Sultan sous les palmiers, ils prirent ensuite congé de lui. Les habitans les conduisirent jusqu'à leurs chaloupes, en dansant & en chantant au son des tambours» (*Recueil des voyages*, X, 375).

[285] Gouveia, *Jornada*, 135v-136.

[286] Gonçalves, *História dos Religiosos*, I, 76.

[287] *Ásia*, II, 18.

nem se aproueitão do ceuo, pera o que tem sempre nos Moquamos jarras de manteiga, com que tambem vntão cada dia a Cruz, & mais paos, que tem no altar, entre os quaes he hum alto a modo de flor de liz encostado à parede do altar, que toda a pessoa que o toma nas mãos lhe cortam os dedos, & em certo dia do ano o leuão em procissam em redor da Igreja [...]» [288].

Fica implícito nos textos que, normalmente, era um só sacerdote que assim celebrava «missa». No entanto, Rodrigues observou em 1555 «tres Cacizes, rezando pola menhã as suas horas» [289], e Fulgêncio Freire viu mesmo cinco deles, muito embora nada nos garanta que se tenha realmente tratado de cinco sacerdotes e não de um sacerdote acompanhado de quatro outras pessoas que, a crer em Barros, participariam no ritual «respondendo» em coro às preces proferidas. Os *hodamos* não possuíam nenhuma roupagem especial. Antes pelo contrário, vestiam-se com maior modéstia ainda do que os outros homens, pois «[andavão só] singidos com huns panos ate mea perna, e humas cabajas lançadas pera detras, que parecem huns nazarens» [290].

A frequência das «missas» varia entre duas e seis vezes por dia segundo os autores: Sousa fala em duas, Figueroa e Barros em três («matinas», «bespora» e «completas»), Gonçalves em quatro, Francisco Xavier igualmente em quatro vezes (à meia-noite, de madrugada, de tarde e à noite), e Gouveia em seis vezes diárias [291]. Talvez a frequência variasse ao longo do ano, sendo por exemplo maior durante a «quaresma» da Primavera.

Continuamos sem saber nada sobre as «preces» dos sacerdotes socotorinos. Vários autores modernos se queixam de que os hodamos não entenderiam aquilo que recitavam [292]. Tal problemática era particularmente delicada na Europa de Quinhentos. Infelizmente, nada encontramos de mais preciso sobre o assunto para Socotorá, pelo que é preciso duvidar da opinião, desprovida de fundamento, mas frequentemente expressada pela historiografia, segundo a qual na ilha se usaria certamente o caldeu [293]. O idioma estava presente na Índia meridional, área da qual se acreditava ter Socotorá dependido em tempos, mas para a ilha não há provas de ter sido utilizado depois de finais do século XIII, data das últimas vindas documentadas de bispos nestorianos consagrados pelo *katholikos* ou pelas autoridades eclesiásticas da Pérsia. Tratava-se portanto simplesmente da hipótese mais

---

[288] GOUVEIA, *Jornada do Arcebispo de Goa*, 136.

[289] *RASO*, X, 48.

[290] *Loc. cit.*; cf. *O livro de Duarte Barbosa*, I, 123, e GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 76.

[291] SANTOS, *Ethiopia Oriental*, 138; MCKENNA, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 74; *Ásia*, II, 18; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 76, *DHMPPO*, III, 30, GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

[292] Por exemplo, Francisco XAVIER (*DHMPPO*, III, 30).

[293] Cf. *Ásia*, II, 18.

provável para observadores que não entendiam rigorosamente nada do que em Socotorá se falava [294]. Refere Xavier ter escrito algumas das preces que ouviu, mas em lugar algum da sua vasta correspondência se encontram mais referências ao assunto, pelo que devemos supor que o jesuíta não achou ninguém que as pudesse traduzir. Normalmente, as línguas de contacto seriam o árabe e o português, nunca o soqotri [295].

Mesmo se certos viajantes ouviram *alleluias* [296] (e supondo já que a audição da palavra hebraica, comum a todas as cristandades, não teria sido um produto de *wishful listening*), ou até algo transcrito como *miriansin xon elejla elejla* [297], não se trataria de mais do que uns fragmentos de uma liturgia há muito desgastada e alterada. Dado que nenhum europeu aprendeu o soqotri até finais do século XIX (pelo menos nenhum que tivesse contribuído para o conhecimento da ilha na Europa), também ninguém pôde averiguar se a língua litúrgica diferiria da quotidiana. Só sabemos com alguma certeza que não existiam nem textos escritos de tradição cristã nem nenhum outro tipo de escrita em soqotri [298].

A prática ritual descrita não tem paralelo no mundo cristão. É certo que vários elementos apontam para tradições cristãs orientais, assim o uso de paus à moda de simandras, a prática de o sacerdote dar três voltas ao altar no início do ritual, com abundante profusão de incenso (existente no rito sírio, mas não no nestoriano), os *aleluias* e evidentemente a própria cruz [299]. Mas salta igualmente à vista como estes aspectos são meramente *alguns* elementos, cuja totalidade mal se aproxima dos ritos das outras comunidades orientais [300]. Não espanta portanto que, à medida que se iam procurando provas mais credíveis de cristandade, tenham nascido nos observadores e comentadores europeus do século XVI, posteriores à primeira euforia de 1504-1507, dúvidas sobre se os socotorinos seriam realmente cristãos. De facto, só poucos se deixavam já entusiasmar tão despreocupadamente

---

[294] Carece igualmente de justificação a opinião de Doe, segundo a qual com «caldeu» os autores da época teriam pensado em «etiópico», insinuando uma relação de Socotorá com a Etiópia (cf. DOE, *Socotra*, 219).

[295] Cf. MCKENNA, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 80.

[296] Assim primeiramente Francisco XAVIER em 1542 (*DHMPPO*, III, 30; cf. *Ásia*, II, 18), e depois dele Sebastião GONÇALVES em 1593 (*Historia dos Religosos*, I, 76).

[297] G. RODRIGUES em *RASO*, X, 49; não nos foi possível até agora identificar mais do que, eventualmente, *mirian*, que poderia ser *marian*, siríaco para «Nosso Senhor».

[298] GOUVEIA nota que se praticava um sistema de contagem de gados por riscos em paus de madeira (*Jornada*, 135).

[299] Cf. R. JANIN, *Les églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1955, e Nikolaus LIESEL, *Die Liturgien de Ostkirche. Kommentar mit geschichtlicher Einführung*, Friburgo, 1960.

[300] No caso das circundeambulações, nomeadamente, estamos perante uma prática muito generalizada em toda a humanidade, e que, muito embora pudesse ter sido introduzida da Mesopotâmia, não garante de modo algum que os seus praticantes não a conhecessem já muito antes.

como Gonçalo Rodrigues, um verdadeiro turista religioso que em 1555 notou: «ate gora sempre permanescerão naquillo que [o apóstolo Tomás] lhes ensinou [...] e certo que logo parescem christãos» [301]. Procuraram-se antes dados mais concretos, susceptíveis de esclarecer a questão. Sendo o desenvolvimento das opiniões sobre o assunto complexo, vale a pena relembrar uma passagem da *Vita* xaveriana escrita por João de Lucena e publicada em 1600, a qual resume bem a variedade dos «prós» e «contras» actuantes no século XVI em relação à ortodoxia dos socotorinos:

«Nomeamse os naturais d'esta ilha por Chistãos, & pouco mais tem, que o nome, da verdadeira Christandade adoram com grãde reuerencia a santa cruz [...]. Iejuam com rigor em dous tempos do anno à semelhança d'aduento, & coresma [...]. Os homens ordinariamente tem os nomes dos Apostolos, & as molheres de Maria. E estas sam todas as pégadas, & rasto da fé, & Christandade, que per ali passou (segundo se tem por tradiçam) com o Apostolo S. Thome. No mais viuem nos erros dos Abexís: de cujos ritos, ainda que supersticiosos, tambem lhes faltam muytos [...]. Com o encontro, & vista d'esta gente o Padre M. Francisco [Xavier] nam se desconsolou menos, do que se consolou. Quanto prazer lhe daua velos prezarse do appellido de Christãos, tanta pena recebia de os nam poder instruir em quanto lhes faltaua pera de verdade o serem.» [302]

Instalou-se entre os observadores um clima de incerteza. Por um lado, os europeus podiam agarrar-se à lenda do apóstolo que provava a antiguidade da cristandade de Socotorá. Havia em segundo lugar o facto de estar presente nos *mocamos*, e mesmo pendurado ao pescoço de muita gente, o símbolo da cruz. Muitos comentadores se entusiasmavam, para além disso, com a ideia de que na ilha haveria muitos «pedros, Joannes, amdres» [303], tal como Tomés e Marias [304] e ainda algumas «Isabeis, & Annas» [305]. Por fim, os socotorinos praticavam um jejum interpretável como «quaresma» de até 60 dias por ano [306]. Gouveia refere que esta começava na lua nova de Abril, e Gonçalves fala mesmo em duas fases de jejum, uma das quais de dois meses [307].

---

[301] *RASO*, X, 49.

[302] LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, 47.

[303] *Obras completas de D. João de Castro*, II, 200.

[304] *Ásia*, II, 18; CASTANHEDA, *História do descobrimento*, 298; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75, LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco Xavier*, 47; *Un voyaguer portugais*, 84; Alessandro VALIGNANO, *Historia del Principio y Progresso de la Compañia de Jesús en las Indias Orientales (1542-64)* (ed. J. WICKI), Roma, 1944, 438.

[305] GÓIS, *Crónica do Felicíssimo Rei Dom Manuel*, II, 77.

[306] *Ásia*, II, 18; *DHMPPO*, IX, 53; GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75; LUCENA, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier*, 47; Antonio de SAN ROMAN, *Historia General de la India Oriental*, Valladolid, 1603, 108; GOUVEIA, *Jornada*, 135v; SANTOS, *Ethiopia Oriental*, 138v; SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 45v.

[307] GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 76.

Quanto aos argumentos *contra*, tanto Xavier como Gonçalves repararam na ausência da prática do baptismo e mesmo de qualquer dos sacramentos (embora Xavier acreditasse que o baptismo seria entendido) [308]. Houve mesmo vários autores que realçaram o costume designado «judaico» ou «mouro» da circuncisão, ainda nos anos 1980 praticada, aos 14-15 anos de idade, com os rapazes das tribos não-islamizadas [309]. Era também considerado grave o facto de não se encontrar nenhuma tradição escrita local, nem mesmo alguma sagrada bíblia em qualquer língua que fosse. Além disso, a prática ritual acima esboçada não vertia em favor de uma avaliação positiva dos sacerdotes socotorinos, sistematicamente acusados de não entenderem sequer as preces que diziam.

Dado portanto que as «provas de cristandade» eram, no seu total, algo magras, alguns autores tentaram salvar a situação discutindo se os socotorinos teriam sido «degenerados» por alguma das «seitas» ou «heresias» orientais em particular. Certo é que os próprios socotorinos nada sabiam sobre o assunto. Dado que também os seus costumes, tal como podiam ser observados, não deixavam lugar para conclusão alguma, foi necessário entrar no campo da especulação. Aqui, as hipóteses mais viáveis eram necessariamente as do nestorianismo e do monofisismo. A primeira hipótese, escolhida pela grande maioria dos autores modernos, tinha a vantagem de ter sido nomeada já por Marco Polo, e não sem razão, pois existem provas de que Socotorá teve até ao século XIII bispos nestorianos mandados da Mesopotâmia e, mais tarde, laços com a metrópole indiana de Angamale, embora não se saiba se daqui alguma vez vieram prelados ou padres à ilha [310].

A hipótese contrária, monofisita, foi introduzida, tanto quanto parece, por Barros. Um dos poucos que lhe deram crédito foi o acima citado Lucena. Barros descreve os socotorinos como sendo «jacobitas», o que implicaria, neste caso, uma ligação com a igreja etíope [311]. Desconhecemos a origem de tal acepção, mas é possível que tenha simplesmente sido uma pseudo-conclusão tirada em gabinete pelo erudito cronista, estando ao seu dispor a *Verdadeira Enformaçam das Terras do Preste João* de Francisco Álvares, impri-

---

[308] Cf. *DHMPPO*, III, 30, e GONÇALVES, *História dos Religiosos*, I, 75; cf. ainda VALIGNANO, *Historia del Principio y Progreso*, 438 e SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 45.

[309] Assim G. COELHO em *DHMPPO*, IX, 53; *Ásia*, II; 18; GOUVEIA, *Jornada*, 132v e 136. Cf. NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 365.

[310] Cf. GOUVEIA, *Jornada*, 130v e uma interessante história dos cristãos do Malabar, de 1786, em *DHMPPO*, XII, 855. Esta última não prova, evidentemente, nenhuma pertença à cristandade indiana no século XVIII, como já se avançou, mas simplesmente um estado de dependência – teórica – em finais da Idade Média, o qual vinha no seguimento das reformas territoriais nestorianas dos séculos XI a XIII. Foi nessa altura reforçada a metrópole indiana em detrimento daquela persa, passando também Socotorá das mãos de uma para a outra (cf. nota *supra*).

[311] *Ásia*, II, 18; SAN ROMAN escreve: «son de los Hereges Jacobitas, por la comunicación que tienen con los de Etiopia sus vecinos» (*Historia General*, 108).

mida em 1540, obra que poderá – vagamente – ter comparado com os relatos então existentes sobre Socotorá. Nas fontes históricas actualmente conhecidas, nada há em que a hipótese etíope ou monofisita se possa fundar, a não ser a própria menção de Barros. Nada indica que a possível ligação dos socotorinos ao cristianismo monofisita etíope, uma hipótese viável para a Antiguidade Tardia, mas dificilmente sustentável depois, tenha sobrevivido muito para além de finais do século V, altura em que por influências persas na região o nestorianismo se terá imposto na ilha [312].

Seja como for, a problemática criada pelos autores de Quinhentos e Seiscentos e seguida por alguns autores mais recentes em torno desta questão é um tanto ou quanto desprovida de sentido. Os ritos dos socotorinos eram, no século XVI, uma mistura que incluía elementos cristãos, é certo, mas que estavam muito longe de *qualquer* doutrina ou escola ritual cristã. As dissenções entre monofisitas e nestorianos, que advinham da intricadíssima questão da natureza do Cristo, não faziam certamente parte da consciência religiosa dos socotorinos. Deve dar-se razão a Beckingham, que laconicamente já suspeitou: «By the sixteenth century Christianity on the island must have been so degenerate that neither the people themselves nor foreign observers are likely to have been able to say with precision what they believed about the Divine and Human Nature.» [313]

A reinvenção de uma identidade cristã: lendas, nomes e a cruz

Porquê então tal perseverança, por parte dos homens do Padroado português, em pensar numa missionação fácil dos socotorinos? O projecto da cristianização desta população, viável ou inviável em si como qualquer outro, vinha sistematica e fatalmente carregado da ideia de que seria *simples* reconduzi-la ao caminho romano, pelo mero facto de já em tempos remotos ter sido cristianizada. Pelo que hoje sabemos dos ténues resíduos de cultura cristã no século XVI, nomeadamente a cruz e os jejuns, tratava-se de uma quimera. Tentaremos no fim do presente artigo reinserir estes resíduos numa lógica cultural não-cristã. Importa no entanto, antes disso, frisar como os europeus não foram os únicos a alimentar as quimeras. Os próprios socotorinos entraram no jogo da «reconstrução» da sua identidade enquanto cristãos durante um tempo considerável, e é nesta dupla disposição para cultivar uma identidade comum que se deve procurar a chave dos alternados sucessos e insucessos das missões de Socotorá, tal como a origem de numerosas «informações» que levaram os historiadores a falar na existência de uma cristandade socotorina no século XVI.

---

[312] Tratamos mais a fundo o problema da cristianização de Socotorá em *Sokotra in frühen Quellen* (em preparação).

[313] Cf. BECKINGHAM, «Some notes», 174.

É de notar em primeiro lugar o caso da lenda da cristianização de Socotorá, supostamente empreendida pelo próprio apóstolo Tomé e – também supostamente – bem conhecida dos socotorinos; trataremos depois a questão dos nomes cristãos, e ainda a problemática do significado da cruz. A lenda da passagem de S. Tomé pela ilha foi muito citada não só na Época Moderna, como ainda recentemente, para provar uma cristianização muito precoce e «privilegiada» da ilha e, junto com isso, uma tradição cristã necessariamente viva no século XVI. Já Gaspar de São Bernardino, em 1611, anotava: «Muytos são de parecer, que o Apostolo Sam Thomè, esteue nesta Ilha, & lembrame que em quatro Authores graues o ly» [314]. A narração mais extensa do episódio é de frei João dos Santos: «Partindo de Hierusalem com esta empresa [o apóstolo] veyo ter (segundo pareçe), ao mar Roxo […] onde se embarcou pera ir à India, & saindo pollo Estreito fora, veyo tomar a ilha de Sacotorà, onde a nao deu à costa com huma grande tormenta que lhe sobreveyo […] vendo-se o Apostolo sem nao pera seguir sua viagem, ficouse na ilha, & prêgou o santo Euãgelho, & conuerteo, & baptizou os moradores della, & juntamente fez algumas igrejas, ajudandose pera isso da madeyra da sua nao, que tinha dado à costa, das quaes dizem que ainda hoje se conserua huma igreja […]» [315]

Não nos compete aqui discutir a historicidade dos factos relatados nas lendas de S. Tomé em geral. Como é sabido, existe uma tradição baseada em actos apócrifos fabricados em Edessa no século III, cujo conteúdo chegou à Índia meridional em inícios do século IV, onde se terá misturado com outras lendas, por exemplo sobre São Bartolomeu, resultando num *corpus* de saberes hagiográficos locais rico e variado [316].

Os saberes que os próprios portugueses poderiam trazer consigo sobre São Tomé nas primeiras viagens ao Índico derivavam necessariamente da tradição ocidental. Esta era baseada nos próprios *Actos*, e ainda em duas

---

[314] SÃO BERNARDINO, *Itinerário*, 45v.

[315] SANTOS, *Ethiopia Oriental*, 137.

[316] Cf. Albrecht DIHLE, «Neues zur Thomas-Legende», in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 6 (1963), 61-64, e Luís Filipe THOMAZ, *A lenda de S. Tomé apóstolo e a expansão portuguesa* (Centro de Estudos de História e de Cartografia Antiga, Separatas, 233), Lisboa 1992, 3-15 e 20 ss. Tentámos noutro lugar discutir a possibilidade de uma cristianização apostólica de Socotorá, mas as fontes não permitem, a nosso ver, tirar conclusões definitivas (*Sokotra*, em preparação). Cf. para duas posições menos críticas: TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs*, 290 ss. e Albrecht DIHLE, *Antike und Orient, Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg, 1984, 61 ss. Vejam-se também W. GERMANN, «Das Chistentum auf Socotra», 228 ss., e J. RYCKMANS, «Le christianisme en Arabie du Sud préislamique», 413. Sobre a origem e passagem de Teófilo (tradição contida na *Historia Ecclesiastica* de FILOSTÓRGIO), emissário cristão de Constâncio II (337-361) ao Mar Vermelho e/ou ao Índico, na muito discutida ilha de *dibos*, que a nosso ver não deve ser idêntica a Socotorá, podem ver-se, além de GERMANN e RYCKMANS: Franz ALTHEIM & Ruth STIEL, *Die Araber in der Alten Welt*, Berlim, 1964, IV, 503 ss. e Irfan SHAHÎD, *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington, 1984, 96.

obras cujos conteúdos remontam provavelmente aos séculos IV-V, o *De Miraculis Beati Thomae* e a *Passio Sancti Thomae Apostoli*. Segundo Luís Filipe Thomaz, a tradição que se reflecte ainda no *Flos Sanctorum* impresso em Lisboa em 1513 é a da *Passio* [317]. Tanto quanto sabemos, esta tradição ocidental não conhece nenhum episódio em que se narre uma passagem de Tomé por Socotorá, e de facto os primeiros relatos sobre os cristãos de Socotorá, de 1504 (anónimo) e 1508 (carta de D. Manuel), não referem nem Tomé nem Bartolomeu como estando na origem da cristandade insular [318]. Andrea Corsali, que em Janeiro de 1518 não conseguiu falar com nenhum cristão da ilha, afirma no entanto ter tido conhecimento, através de alguém que tinha estado *in loco* desde 1507, de que «aveva gran tempo che furno convertiti da uno apostolo del nostro Signor Iesú Cristo» [319].

É verdade que, nesta época, a própria vinda de Tomé para a Índia não constituía ainda um *corpus* oficialmente definido e aceite; era por isso frequente falar-se das origens dos cristãos dessa região sem mencionar o nome de nenhum apóstolo em especial. Mas, se os socotorinos tivessem mencionado o nome, ou pelo menos algo de parecido com *Tomé*, esta notícia teria certamente achado um caminho para os relatos da época. Os socotorinos, na realidade, desconheciam por completo a lenda do apóstolo. Segundo Gaspar Correia, alguns deles contaram aos portugueses, em 1507, «que os fizera [cristãos] hum homem sancto que aly estiuera, e que daly se fora nom sabião pera onde». Segue-se no texto de Correia um resumo da viagem do apóstolo pela Índia e China numa versão que os socotorinos certamente desconheciam, sendo que os portugueses a conheceram, como o próprio Correia admite, não em 1507, mas mais tarde «pola inquirição que se tirou em Choromandel» [320]. Quer isto dizer que ninguém em Socotorá conhecia, em 1507, o episódio socotorino da lenda do apóstolo, embora os habitantes locais conhecessem uma *outra* história, menos elaborada, sobre algum pai fundador vindo em tempos remotos por via marítima. Do lado português não haveria, no tempo da presença militar na ilha, mais do que um rumor sobre uma possível evangelização apostólica, ao qual faltava, no entanto, uma confirmação que permitisse uma oficialização.

A recolha do episódio mais completo, onde S. Tomé é mencionado sem margem para dúvidas, aconteceu alguns anos depois do abandono de Soco pelos portugueses, já na Índia meridional, onde desde cedo se procuraram, com alguma assiduidade, tradições hagiográficas sobre o

---

[317] *A lenda de S. Tomé*, 6 ss.

[318] Segundo CASTANHEDA, D. Manuel referia na sua carta ao Samorim de Calicut, de 1500, a pregação de ambos os santos «nessas vossas partes da India» (*apud* THOMAZ, *A lenda de S. Tomé*, 23).

[319] RAMUSIO, *Navigazioni e Viaggi*, II, 42.

[320] CORREIA, *Lendas*, I, 685; cf. VALIGNANO, *Historia del Principio y Progreso*, 438.

apóstolo [321]. A primeira menção de uma passagem de Tomé pela ilha data de 1518 e provém de um testemunho, ouvido na Índia, de «Tomé, bispo da Arménia». Segundo o seu depoimento, o apóstolo passou por Babilónia, Baçorá e Socotorá antes de chegar a Meliapor [322]. Esta informação não estivera ainda ao alcance de Corsali, saído da Índia em Dezembro de 1517, mas veio a constituir a primeira pedra no edifício reedificado da lenda da passagem de S. Tomé por Socotorá nas duas décadas seguintes. Alguns anos após a primeira menção oficiosa, era levada a cabo, em 1530, uma inquirição mais sistemática em Meliapor, cujos resultados chegaram até nós graças a uma cópia feita pelo próprio Gaspar Correia, conservada na Torre do Tombo[323].

As pessoas interrogadas no âmbito desta inquirição provinham de contextos culturais diversos e conheciam versões hagiográficas divergentes. O único a mencionar uma passagem do apóstolo por Socotorá foi, no entanto, mais uma vez, um certo «Jorge bispo dos christãos nestas partes da Ymdia naturall de Babilonia que avya xxbij annos que amdava na Ymdya». Este «disse e testemunhou pelo juramento de suas ordees que em sua terra ouuyra dyzer a mujtos amtygos a asy o tynham per suas lemdas e asy nestas partes que Nosso Senhor emvyara a estas partes Samtomee e Sam Bertolameu e a Sam Judas Tadeu […] E Sam Bertalomeu se foy camjnho da Persia e jaz sepultado em huma cydade per nome Toram em hum mosteiro atrauez da cidade de Tabryz […] E Sam-tomee deyxamdo Sam Judas na dycta terra dEsponçe ["Çalecada d'Esponçe que he atraues de Baçora pera o norte"] se veo e chegou a ylha de Çacotora na boca do Estreyto do Mar Roxo omde o Samto Apostolo fez mujtos christãos E dahy a hum espaço de tempo se passou a Chyna» [324].

Tudo indica portanto que a passagem de Tomé por Socotorá era um detalhe hagiográfico que, no primeiro terço do século XVI, só era conhecido por certos indivíduos oriundos do Próximo Oriente («Arménia» e/ou «Babilónia»). Seria possível na teoria que o bispo Jorge, presente na Índia desde

---

[321] Cf. José Pereira da COSTA, *Gaspar Correia e a lenda do Apóstolo S. Tomé* (Estudos de História e Cartografia Antiga, Memórias, 25), Lisboa 1985, 853 ss. e ainda o próprio CORREIA (*Lendas*, I, 685).

[322] ARSI, Goa, 31, 18-19, *apud* SCHURHAMMER, *Die zeitgenössichen Quellen*, doc. 70. A datação é de Schurhammer.

[323] Segundo o seu autor, «em o ano de [1530] emvyou el Rey dom Joam a Imdya ao governador Nuno da Cunha que entam a gouernava huma carta em que lhe mandava que com muyta dylygemcya e certeza mandase ao lugar de Baylapor na costa do Charamandell tyrar huma ymquyryção polas gemtes da terra asy mouros como gemtyos os mais ommrados e amtygos que se na terra achasem e esto sobre as cousas do apostolo Samtomee porquamto el Rey dom Manuell seu padre fora enfformado que na dyta costa do dyto lugar de Baylapor o samto apostolo vyuera e fyzera huma casa d'oração e rrecebera martyryo e na dyta casa seu corpo fora sepultado» (Pereira da COSTA, *Gaspar Correia e a lenda do Apóstolo*, 858).

[324] *Ibid.*

1504, tivesse sido influenciado pelas tradições locais do Malabar ou do Choromândel. No entanto, não só a menção «que em sua terra ouuyra dizer» indica estarmos perante uma versão de origem especificamente mesopotâmica, como também os outros testemunhos ouvidos: «Abuna bispo dos christãos nestas partes da Imdya testemunhou pelo juramento de suas ordes que tem em suas lemdas e que asy o tem os armenjos», dando uma versão em que Socotorá não é mencionada, reforçam esta teoria. O mesmo se passava com «Chego mouro naturall da tera de Paleacate omem de hydade de lxxx anos mays ou menos // E Bayo Bamdar gemtyo naturall desta tera de Baylapor de hydade de lx anos E Amchamche homem gemtyo naturall da tera de hydade de lx anos E asy Cunachatym omem gemyto tambem naturall da tera omem de boa hydade E hu bramene omem gemtyo de mujta hydade E Cojale mouro xabamdar de Paleacate de ydade de setemta anos todos estes testymonhas pergumtadas […] de comsenso falaram como per huma boca», oferecendo todos eles uma versão belíssima, mas onde Socotorá era igualmente omitida [325]. É evidentemente possível que houvesse outras pessoas, nomeadamente cristãos de Meliapor ou do Malabar, que soubessem outras versões ainda. Mas disso não possuímos notícia alguma [326].

Voltando a Socotorá, não queremos com tudo isto insinuar que os ditos cristãos locais não conhecessem alguma lenda sobre a sua conversão e que restos desta lenda não sobrevivessem em inícios do século XVI. Simplesmente, as menções explícitas de São Tomé como evangelizador da ilha surgem depois e não antes das inquirições indianas de 1518 e 1530. A primeira menção incluída num relato referente a Socotorá de Tomé ter estado na ilha é já de Martim Afonso de Melo, que em 1527 escreveu a D. João III: «Na ylha de Çacotora ha muytos christãos de geraçam de que hahy converteu Sam Tome.» [327] Esta notícia surge vinte anos depois da tomada de Suq pelos

---

[325] *Op. cit.*, 861.

[326] A acepção de que estamos perante uma tradição exógena a Socotorá e mesmo à Índia é ainda reforçada pelo facto de ambos os testemunhos em questão, tanto Tomé como Jorge, distinguirem expressamente entre São Tomé e São Bartolomeu, algo que os cristãos siro-malabares, desconhecendo nesta época a tradição bartolomense, só dificilmente poderiam fazer (cf. THOMAZ, *A lenda do apóstolo*, 23). É mesmo curioso como a tradição de São Bartolomeu, alexandrina, talvez historicamente correcta no que tocava à Índia meridional (cf. DIHLE, «Neues zur Thomas-Tradition», 61 ss.) e por consequência mal-amada na igreja nestoriana no que tocava a essa região, é «desviada» para a Pérsia, onde Bartolomeu morre, sendo assim todas as outras regiões do Oriente «transferidas» para a esfera de acção de Tomé.

Note-se porém, no que toca à nossa hipótese sobre a reintrodução do episódio socotorino pelos bispos nestorianos vindos da Mesopotâmia, que Schurhammer cita uma notícia do jesuíta Francisco Dionísio, de 1578, segundo a qual «according to the unanimous testimony of old, trustworthy individuals, there was a common tradition in Malabar, which was also found in their books and songs, that it was certain that the Apostle went to Socotra and converted many Christians there» (ARSI, Goa, 12, 439) (*Francis Xavier*, II, 125). A notícia é tardia e pode já reflectir a absorção da tradição importada. Mas evidentemente não se pode excluir que, em 1530, as tradições referidas tenham simplesmente escapado aos portugueses.

[327] *DHMPPO*, II, 130.

portugueses e deverá, a nosso ver, ser considerado como sendo o resultado de uma conjunção de duas tradições distintas, uma delas constituída por um mito fundador local que não nomeava apóstolo nenhum, e outra importada da Índia meridional, proveniente nesta época da região da Mesopotâmia, onde a importância de Tomé era devidamente realçada [328].

Todas as menções posteriores, abudantemente citadas pela historiografia, resultam desta junção de tradições, operada por portugueses que procuravam «provas de cristandade» em Socotorá, mas que só as encontraram tardiamente, na Índia. São portanto o resultado de um processo de *reconstrução*. A tradição local socotorina referente ao apóstolo não brotava, qual fonte límpida – quimera de todos os autenticismos etnográficos –, na própria ilha, para ser recolhida, empiricamente, pelos portugueses que lá se achavam desde 1504/1507. Estava sim à disposição dos portugueses uma tradição desgastada e alterada que, no complicado processo que sempre é a aprendizagem dos saberes locais, agravado aqui pela difícil situação linguística, foi recolhida e acabou por ser maleada segundo as necessidades e os gostos do momento, até ser identificada com as lendas relatadas pelos bispos na Índia Meridional, em vias de oficialização desde 1518.

Na própria ilha terá havido tentativas de confirmação da «nova lenda» junto dos cristãos locais, mas não se conserva nenhuma notícia credível que reflicta a reacção destes últimos. D. João de Castro autenticou a lenda no seu roteiro com o acrescento «segumdo elles mesmo testemunham» [329], mas este autor, observador rigoroso e consciencioso nos assuntos geográficos, admite não ter recolhido algumas das informações sobre os socotorinos no terreno, mas sim por via indirecta («segundo fui imformado») [330]. Gaspar Coelho, presente na ilha durante talvez dois anos a partir de 1562, envolve a sua afirmação respectiva a esta questão numa formulação pouco clara, referindo gentes que «la se chamão christãos de São Tome» [331]. O indício mais concreto de ter havido alguma concordância entre portugueses e socotorinos no respeito por São Tomé como fundador desta cristandade, já tardia, acha-se nos escritos de Sebastião Gonçalves, que esteve na ilha em 1593 e afirma:

---

[328] É possível que, sendo a versão mais explícita de origem mesopotâmica, e tendo havido uma forte influência mesopotâmica em Socotorá até finais do século XIII, ambas tenham tido a mesma origem. A lenda de S. Tomé poderá ter sido trazida pela primeira vez à ilha por sacerdotes nestorianos, pois a cristianização de Socotorá no século I é impossível de provar com as fontes actualmente conhecidas. Em inícios do século XVI, porém, as duas narrativas eram já nitidamente divergentes, pelo que só após o surgir da versão mais explícita, na Índia, em 1518, a outra, local e muito mais lacunar, pôde ser novamente enriquecida pelos portugueses.

[329] *Obras completas*, II, 200.

[330] *Ibid*. É daqui que decorre o acentuado declive entre a qualidade das observações geográficas puras e aquelas que incidiam na cultura local, nas páginas em questão do *Roteiro do Mar Roxo*.

[331] *DHMPPO*, IX, 53.

«Tem grande devação ao apostolo S. Thomé, por lhes parecer que descendem dos que elle bautizou» [332].

Impõe-se-nos portanto uma imagem algo diferente daquela até agora sugerida pela historiografia. No lugar de viajantes portugueses que recolhiam conscienciosa e empiricamente os dados com que deparavam, vemos antes os mesmo viajantes ao interrogarem os socotorinos sobre uma história (recolhida na Índia, junto de religiosos vindos da Mesopotâmia) que estes de início não conheciam na mesma versão, mas que correspondia vagamente a uma narrativa mitológica local. Quatro séculos antes da invenção da observação participante pela antropologia, não admira que as duas versões tenham um dia sido identificadas uma com a outra. Durante oitenta anos, esta identificação, baseada numa convergência de duas tradições narrativas distintas, não colocou problema algum, porque ficava basicamente sem consequências. Ninguém se importava, no século XVI, que houvesse acerca de São Tomé um pequeno mal-entendido. Só em 1603, quando a identificação das duas histórias foi integrada numa argumentação de cariz político que vinha ameaçar a autonomia cultural local (foi por esta identificação de narrativas, entre outros, que os agostinhos tentaram convencer os socotorinos a deixar-se doutrinar), vemos os anciãos socotorinos revoltarem-se e recusarem expressamente a acepção de que os seus mitos fundadores seriam os mesmos que aqueles sugeridos pelos portugueses: «Tornoulhes [um dos agostinhos] a perguntar, se sabião […] que esta fè lhes prègara S. Thome Apos-tolo, & discipulo de Iesu Cristo N. Sõr, que àquella Ilha viera, & fizera todos os moradores della christãos, & nesta fè perseuerarão muitos ãnos, tendo muitas Igrejas, e sacerdotes como elles [os agostinhos] erão e Bispos como era o Caciz môr [Frei Aleixo de Menezes] que os là mandaua. Rirãose disso; dizendo que nunca tal ouirão, nem sabião que homem era aquelle que dizião, nem conhecião a Christo, quanto mais seus apaniguados.» [333]

Com tudo isto, seria demasiado simplista afirmar que a presença em Socotorá de uma lenda referente à passagem de São Tomé pela ilha tivesse sido o resultado de uma «falsificação», mais tarde «desvendada» e por consequência susceptível, hoje, de ser «desmontada» pela historiografia. Os conceitos com que a antropologia opera quando se debruça sobre a «autenticidade» de «tradições» permitem, como é sabido, desde logo uma abordagem mais complexa. Interessa por exemplo conhecer os próprios processos de falsificação ou, no caso de Socotorá, da reconstrução que supomos ter existido. Ora, os próprios socotorinos cooperaram conscientemente no «revivalismo» da sua tradição, porque lhes era proveitoso. Embora não o possamos provar para a lenda do apóstolo, o processo de reconstrução afigura-se-nos como uma realidade palpável, nas fontes, no caso de outros exemplos de

---

[332] *História dos Religiosos*, I, 75.
[333] GOUVEIA, *Jornada*, 133.

folclorismo. António de Gouveia foi, em 1606, o primeiro e único a tentar desmontar sistematicamente o mito que se criara à volta desta cristandade, erradicando-o na base. Não há dúvida de que o cepticismo radical que praticou provinha já dos seus informadores, extremamente frustrados após vários meses de tentativas em vão de missionar os socotorinos. Deve por isso ser-se cauteloso na sua leitura e tentar inseri-la no contexto dos outros relatos disponíveis. Mas as páginas em questão, incluídas na *Jornada do Arcebispo de Goa*, são ainda assim cruciais para um entendimento da problemática da religião dos socotorinos.

Um exemplo que de Gouveia se retira, respeitante ao manuseamento das tradições locais por portugueses e socotorinos no sentido de uma identificação comum cristã, é o caso dos nomes próprios. Segundo a esmagadora maioria dos autores que se debruçaram sobre Socotorá, os socotorinos usariam *ainda* em inícios da Época Moderna nomes cristãos. Continuamos assim a ler, também em obras e artigos de referência sobre Socotorá, como os habitantes da ilha, curiosamente, se chamariam Tomás e Isabel, João, Mateus e Maria. Não é em princípio difícil adivinhar que estes nomes, tantas vezes mencionados, não podiam ser senão uma ilusão, algo estranha aos olhos de qualquer leitor crítico dos nossos dias, mas aparentemente credível nos séculos XVI e XVII. A insistência neste «facto», mesmo por parte de autores que estiveram em Socotorá, leva a suspeitar que existiria no próprio terreno um processo de confirmação dos nomes, semelhante ao que já avançámos como hipótese para a lenda do apóstolo, mas ainda mais «inventivo». E de facto, as fontes fornecem duas indicações bastante claras neste sentido. António de Gouveia foi o primeiro a ousar desvendar, em 1606, a «falsidade» dos nomes cristãos dos socotorinos. Leia-se e releia-se o trecho decisivo a este respeito:

«Os nomes de que vsão são sò Lacaa, Sumaa, Xambe, Hamar, Teremo, Xamaxama, Surracaa, e outros desta sorte.» Independentemente de se poder tentar – muito à força – ver nestes nomes vestígios de nomes bíblicos (Lacaa-Lucas, Sumaa-Simão) [334], temos de nos render a um facto: «he falsa a informação que Ioão de Bairros teue, & todos os que o seguirão, dizendo que tem os nomes de Sam Thome, & dos mais Apostolos ao menos neste tempo, porque nenhum ha entre elles neste tempo, & naceo o erro assim a elle antigamente, como oje aos Portuguezes, que vão ter àquella Ilha de alguns Biduins, que cõtinuão mais nas pouoações dos Arabios, & são mais domesticos, que pera lhes pedirem alguma cousa acodem à Igreja que tem no porto [de Suq], que de ordinario tomão as Naos de Mombaça, que vão fazer aguada àquella Ilha, & outras, & pera os obrigarem a lhe darem arroz, ou panos, dizem que se chamão os nomes que ouuem nomear, & se dahi a pouco lhe tornarem outros a perguntar, dizem outros nomes diferentes como acontece a muytos […] donde imaginão que tem nossos nomes não só os dos sagrados

[334] BRÁSIO, *Missões*.

Apostolos, mas todos os mais de que vsamos não tendo elles algum. As molheres he verdade, que se chamão todas Marias, mas rezão he, porque entre elles Maria he nome comum de molher, e não próprio, & assi quando querem dizer a molher de foão, dizem a Maria de foão, no qual nome não tem respeyto algum à Virgem Senhora nossa [...]» [335].

É intrigante como estas duas frases catárcticas (medem um total de 49 meias-linhas no original) não aparecem citadas em lugar algum da historiografia posterior. Os nomes foram levados a Socotorá por europeus, sendo confirmados *in loco* graças à cooperação, interessada, de parte da população. Quanto à prática de os portugueses oferecerem um *bakshish* a quem confirmasse certas ideias pouco coerentes, a verdade é que já em Gaspar Correia encontramos indicações no mesmo sentido: em 1507, «a gente da terra, que he muy pobre e mesquinha, logo vierão muytos, e se chamauão christãos, e se bautizauão, porque os frades e o Capitão mór ['todos' na versão da Ajuda] lhe dauão panos, e lhe fazião bom trato, e mórmente às molheres, que nos Portugueses achauão boa conversação» [336]. Estando os socotorinos habituados a serem denominados como cristãos, era fácil estabelecer trocas deste género. Mais uma vez, não queremos afirmar que as «provas de cristandade» seriam «mentiras» compradas com esmolas de arroz e panos. Ressalta simplesmente, dos textos citados, como ambas as partes estavam dispostas a *malear* uma realidade cultural onde de facto predominavam as divergências, criando uma nova realidade, passageira e original, porque resultante de um novo diálogo e de novos discursos, juntando duas partes muito diferentes mas, momentanea e recorrentemente ao longo do século XVI, interessadas em desenvolver uma consciência de comunidade e identidade.

Igualmente esquecidas pela historiografia estão algumas partes do texto de Gaspar de São Bernardino particularmente interessantes neste contexto. O seu autor terá muito provavelmente lido Gouveia, já depois da sua passagem por Socotorá (1606), mas ainda antes de redigir a versão final do seu relato (publicado em 1611). Viveu portanto a sua estadia na ilha como qualquer outro viajante mais curioso, mas reflectiu-a *a posteriori* com ajuda de uma obra que lhe terá causado algumas desilusões. O texto exagera, por isso, na veemência da negação da cristandade de Socotorá, mas desvenda de forma admirável como os viajantes se deixavam facilmente iludir por gestos e comportamentos que podemos, agora perfeitamente, apelidar de folclóricos.

Conta São Bernardino como, num ameno dia de Maio de 1606, entrou num pequeno *mocamo* e logo foi surpreendido por um «Arabio», talvez um socotorino de raiz, furioso, mas que depressa se deixou acalmar com alguns

---

[335] *Ibid.*, 136v-137.
[336] *Lendas*, I, 684.

presentes. Quando os viajantes lhe perguntaram para que serviriam os utensílios visíveis na igreja, o sacerdote pegou espontaneamente nos objectos necessários e começou a pôr em prática um ritual semelhante aos descritos por outros autores. «Com a vista destas cousas nos persuadimos a que poderião ser Christãos, ou pelo menos que guardauão algum modo de religião; inda que por outra parte nem vemos pia de babtismo, nem liuros, nem escriptura alguma […]». Perguntou então o viajante ao socotorino, sempre segundo as suas recordações, se porventura seria cristão. «O Hodamo como era sagaz, & se prezaua de sabechão, vendo que neste lanço tinha o ganho certo, respondeo pouco alterado, & com huma dissimulação encuberta, com capa de fingida grauidade que sim; e que as molheres se chamauão todas Marias: & os homens Thomè. Todos nos alegramos com estas palauras […]»

As dúvidas surgiram talvez logo, talvez só mais tarde, em Lisboa: «Então lhe perguntei como se baptizauão, confessauão, commungauão, & porque liuros dezião sua Missa? Aqui vi o Negro Arabio embaraçado, & posto que com toda a simulação fingio a resposta, com tudo nam foy com tanta, que deyxassemos de conhecer claramente, serem suas palauras todas laços com que nos armaua a seu proueito, & interesse.» [337]

Não podemos saber se o *hodamo* era realmente um falsário, como São Bernardino quer fazer crer. Os seus gestos não foram inventados no momento, pois correspondem (*grosso modo*, dado que nenhuma descrição é perfeitamente igual à outra) às práticas rituais descritas desde 1504 por várias testemunhas oculares. O ritual não pode ser considerado «falso», porque seria impossível justificar o uso da palavra neste contexto [338]. Mas é evidente como os gestos se jogavam num espaço recheado de projecções e interpretações, propício ao encadeamento de mal-entendidos típico do «encontro de culturas» de Quinhentos. Querendo encontrar cristãos, encontravam-se de facto. E em Socotorá, ao contrário de Calicut, existia um real fundo cultural que permitia uma aproximação considerável. No entanto, os elementos cristãos da cultura socotorina eram vestígios, alterados por séculos de isolamento, que só com muita boa vontade podiam ser vistos como sendo realmente indícios de cristandade. Ora, esta vontade esteve presente não só do lado português, mas também do lado local. O processo de recons-

---

[337] São Bernardino, *Itinerário*, 44v-45v.

[338] Não podemos saber o que os socotorinos pensavam ao actuar da forma descrita nas fontes. Enquanto portadores de saberes teóricos mais recentes, também não podemos emitir, evidentemente, nenhum julgamento sobre a autenticidade do ritual apresentado. Não só a palavra em si é problemática em termos analíticos e interpretativos (para alguns, ela tem-se mesmo tornado irrelevante), como também as fontes são demasiado escassas para um aprofundamento da questão. Não nos parece que o ritual tenha sido uma simples invenção do século xvi, mesmo que não possamos avançar provas para isto. O que de facto é possível realçar em termos de história, é exclusivamente o mecanismo da construção de uma ilusão, o modo como era possível que os dois partidos envolvidos numas pequenas sessões rituais se conseguissem contentar mutuamente durante quase cem anos.

trução folclórica alimentou-se tanto dos olhares ávidos de cristandade dos viajantes europeus, como de uma vontade de *mostrar*, a troco de bens materiais e outros, dos próprios objectos socotorinos deste fascínio.

Muitos observadores ficavam «satisfeitos», porque o que lhes era apresentado encaixava nas expectativas, ou pelo menos nos moldes de interpretação de que se dispunha, no século XVI, para analisar culturas do além-mar. Existia em Socotorá um «fundo» de cristianismo, o qual fornecia nomeadamente o símbolo da cruz e a base dos rituais efectuados nos *mocamos*. Foi neste fundamento que assentou, num (des-)entendimento mútuo notável, o processo, inúmeras vezes repetido e apreciado (interrompido somente quando os portugueses quiseram missionar seriamente) da prova da cristandade de Socotorá. A suposta identidade comum cristã criava uma pequena plataforma em que *ambos* os partidos envolvidos podiam levar à cena livremente as suas *performances* culturais. Recorde-se como não só os socotorinos encenavam rituais, mas igualmente os portugueses levavam as suas missas aos pequenos *mocamos* sob os olhares curiosos dos habitantes locais. O pressuposto do «somos todos cristãos» criava precisamente uma grande *tolerância* mútua na observação dos rituais dos outros. É espantosa a calma com que os *hodamos* aceitaram as mais descaradas interrupções dos seus ritos e ainda a apropriação dos seus espaços sacros pelos portugueses que insistiam em celebrar as suas missas aí. É igualmente espantosa a despreocupação com que muitos católicos, numa época de grande rigorismo doutrinal, conseguiram tolerar ou mesmo ignorar todos os sinais de «degeneração» que se podiam observar entre os antigos cristãos de Socotorá.

A questão da cruz

Para que não restem dúvidas quanto ao carácter «reconstruído» de muito do suposto cripto-cristianismo socotorino no século XVI, veja-se por fim o ponto de cristalização por excelência de toda esta conflitualidade cultural e política, a questão do simbolismo da cruz. É indiscutível que a cruz era um símbolo importante na vida religiosa dos beduínos e mesmo um *marker* de identidade sócio-cultural, pois estava presente nos lugares sacros e junto do corpo de muita gente. Coloca-se porém, mesmo que evitemos uma discussão sobre a «autenticidade» ou não do símbolo, a questão do seu significado e enquadramento sócio-cultural.

Para os missionários seria, por princípio, óbvio que aquele sinal constituía a mais importante das «relíquias» deixadas na ilha pelo apóstolo Tomé. Era também natural que tal «relíquia» não pudesse nunca alterar o seu significado, sendo a cruz, para os cristãos, não um simples *significante*, mas antes uma parte da própria verdade e realidade divina, por natureza própria inalterável e universal, de Cristo: Quem possui a cruz, tem a hipótese da salvação. Felizmente para a historiografia, a desilusão momentânea de inícios do século XVII, produto nomeadamente da missão agostinha de 1603, teve por

fundo dúvidas que incidiam precisamente sobre significados. No momento em que alguns viajantes e autores deram importância ao questionamento da autenticidade dos aspectos mais folclorizados da cultura socotorina, abriu-se uma brecha no «dogma», e pensou-se por alguns momentos que a presença isolada da cruz não valeria só por si, caso não estivesse acompanhada de um saber tradicional de mitologia cristã, concretamente das Sagradas Escrituras; ou pelo menos da lenda de São Tomé, ou ainda das preces mais fundamentais da cultura católica ou cristã oriental. Isto é, que o símbolo pouco valeria sem o conteúdo exigido, reflectindo um momento de ruptura e desencanto na história europeia das mentalidades, embora neste caso acabasse por ser passageiro [339].

Observe-se o momento crucial desta racionalização no texto de Gouveia. Nos finais de um diálogo de grande dramatismo, inserido na já mencionada reunião tida em 1603 no palacete dos fartaquis em Suq, vêem-se os socotorinos a defenderem-se das insistências dos agostinhos, dizendo não conhecerem sequer a cruz («responderão que nam sabião que cousa era Cruz»), ao que os agostinhos ripostam saber que cada um deles trazia uma debaixo do vestido, o que correspondia à realidade. Os socotorinos, obrigados então pelo xeque a mostrarem estas suas cruzes e a ouvirem os frades explicar que era esse mesmo o «sinal, & que era huma das cousas mais principaes de sua Ley», «se tornarão a erguer todos como touros bravos, com huma grande grita» [340]. É este o verdadeiro momento de ruptura, seguido no texto de Gouveia unicamente por afirmações, em jeito de epílogo, sobre a impossibilidade de se missionar em Socotorá. O acontecimento «crucial» em 1603 foi a explicitação de uma não-identidade das leituras europeia e socotorina do símbolo da cruz. Ou, pelo menos, de um desejo expresso pelos socotorinos por uma não-identidade, bem patente na «gritaria» que entoaram.

Os socotorinos sabiam, evidentemente, o que era uma cruz, e que se tratava de um símbolo de primeira importância no relacionamento com os visitantes europeus. É perfeitamente possível que, em 1500, ignorassem já como a cruz constitui uma referência à morte de Cristo, mas a carga «mitológica» cristã do símbolo foi certamente refrescada ao longo dos anos posteriores por missionários e outros viajantes europeus. A reacção expressa na frase «responderão que nam sabião que cousa era Cruz» deve ser por isso lida sob duas perspectivas. Por um lado, constitui um momento central naquilo que é a vertente polémica do texto de Gouveia, sendo destinado a realçar a impossibilidade de se missionar em Socotorá, por mais que se insistisse na sobrevivência do símbolo da cruz [341].

---

[339] Cf., evidentemente, Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966.

[340] GOUVEIA, *Jornada*, 133v.

[341] Veja-se a veemência com que no seguimento de Gouveia, São Bernardino expõe a sua opinião segundo a qual a cruz não é sinal de cristandade em Socotorá, mas antes de origem

Por outro lado, a reacção dos representantes socotorinos mostra como eles compreenderam o cerne da questão que se desenvolvia em volta da sua missionação. A sua reacção foi mais do que uma expressão de ignorância: foi a expressão de um desejo claro de não-intromissão, e foi com isso um gesto político tendente à expulsão dos missionários, *além* de um gesto cultural, da leitura alternativa de um símbolo. Calculado ou não, o resultado foi o desejado pelos socotorinos. Os agostinhos desesperaram, por os acharem «cada vez […] peores, mais obstinados, & intractaveis, & menos capazes de rezão, & remedio». É curioso como o ponto de chegada das missões de Socotorá corresponde em termos epistemológicos ao ponto de partida de tantas outras missões. Descobria-se com amargura como se estava frente a uma cultura que teria de ser missionada de raiz, um facto comum pelo mundo fora, mas inesperado em Socotorá. Pensara-se desde 1504 que seria fácil doutrinar os socotorinos: a cruz, e com ela a graça divina, já estariam na ilha, e bastaria simplesmente reencaminhar os «desviados». Quando tal estratégia fracassou, os missionários deixaram-se levar pela sua frustração, descobriram que a cruz em si não salvaria já alma alguma naquela ilha, e que os beduínos estariam mesmo possuídos do demónio, pois era agora ele que lhes fechava os corações [342].

Elementos para uma etnografia religiosa dos socotorinos

As melhores informações etnográficas de que dispomos para Socotorá provêm deste e de outros momentos similares de desencanto: não só da decepção de 1603, mas também da do solitário jesuíta Gaspar Coelho em 1562 e, em ligação estreita com este, da de Sebastião Gonçalves, observador em 1593-94 e escritor em inícios do século seguinte. São estes textos como janelas, sistematicamente ignoradas pela historiografia, que inesperadamente se abrem sobre uma realidade crua e distante de qualquer religiosidade cristã. Escreve Coelho, ainda sob o efeito da grave doença por que passou no início da sua estadia na ilha:

«He terra de gande serras e vales; achamo-la habitada de mouros e dos que la chamão christãos de São Tome, ainda que, depois que aqui viemos, achamos serem mais iudeus que christãos, pollas serimonias e culto que lhe vimos. / Tem por seu baptismo a circuncisão, que todos tomão; tem em muita veneração os bodes, de que usão em todos seus sacrificios, e que

---

pré-cristã egípcia, com referência a uma teoria da cruz de «Rufino», isto é, Rufinus Aquileiensis (*Itinerário*, Lisboa, 1611, 46v).

[342] GOUVEIA, *Jornada*, 133v e 137. Como já acima referimos, ainda não temos certezas sobre o abandono definitivo da ideia da missionação de Socotorá após 1603. De qualquer maneira, o desencanto que se verifica naquele instante terá tido um impacto decisivo, pelo menos no âmbito do Padroado português.

matão com sertas palavras que elles dizem; e dizem que o sangue e pera Deos; e o mais, pera elles; e assi o comem assado. Tem sua Quaresma quasi de mes e meo […].

«No dia de sua Pascoa, se ajuntão todos os de cada povo, e juntos na igreja delle […] e por aver muito pouca gente em esta ilha, matão somente bodes, e delles dão a todo o que quer comer, e este guasto fazem a custa das igrejas, porque para isto tem cada hum delles certas cabeças de guado e certas palmeiras […] Do dia que celebrão esta Pascoa a hum mes se tornão a juntar em suas igrejas huma noite. E toda a noite cantão a seu modo, diante de huma cortina que na igreja tem, com seus baculos nas mãos, ao modo iudaico.

«Polla menhã matão seus bodes, e com o sangue delles untão as testas; alem destas cerimonia, tem outras que lhe não vi. Em todas ellas parecem muito judeos; casão em graos prohibidos, como primos, e repodião as molheres, quando querem. / Não comem gualinha nem ave nenhuma, nem lhe poem a mão, usão de muitas feitiçarias, e são muito dados a comer e beber […]» [343].

A tentativa de Coelho de captar o observado através do que ele conhece da cultura judaica, a eterna mãe odiada da cultura cristã, não é de todo descabida. O que se nos depara no seu texto são fragmentos de uma religiosidade fortemente marcada por um fundo pré-cristão de cariz semítico. Note-se como Coelho não usa o adjectivo «iudeo» sem fundamentar a sua acepção em detalhes concretos. Estes detalhes não são simplesmente retirados do Antigo Testamento ou das habituais lendas e historietas que corriam pela Europa, mas sim de observações próprias. A interpretação vem sobrepor-se aos factos, e mesmo deturpá-los um pouco, mas não se lhes substitui, nem os esconde. Foi esta a inovação do primeiro e único missionário jesuíta de Socotorá.

As referidas influências judaicas são historicamente possíveis, dada a situação de Socotorá na rede comercial da Antiguidade Clássica e Tardia. O problema é a proximidade, no campo dos hábitos descritos por Coelho, entre o judaísmo e outras tradições semíticas antigas, às quais os socotorinos estão ligados por serem uma população maioritariamente proveniente da Arábia meridional. As matanças de bodes e as regras alimentares podiam vir tanto do contexto judaico como de qualquer outro contexto semítico. E as unções de sangue lembram muito mais o mundo das tribos nómadas de *Arabia Petrea* do que das cidades de Israel [344]. Parece-nos que é aqui que

---

[343] *DHMPPO*, IX, 53s.

[344] Veja-se, embora toda a problemática do sacrifício animal semítico seja vastíssima, a obra clássica de Joseph Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie Occidentale*, Paris, 1955. Uma bibliografia geral mais recente, tal como uma apresentação das múltiplas «teorias do sacrifício» existentes, encontra-se em Josef Drexler, *Die Illusion des Opfers*, Munique, 1993. Para uma introdução básica à problemática do sacrifício pode ainda ver-se, por exemplo: J. van Baal, «Offering, Sacrifice and Gift», in *Numen*, 23 (1976), 161-178.

melhor se insere, também, a prática assídua de jejuns não só pelos *hodamos* como ainda da população beduína em geral. Tudo indica que estes jejuns faziam realmente parte da vida dos socotorinos, sendo talvez, juntamente com a cruz, o relicto mais palpável de uma antiga tradição cristã oriental [345]. Não se consumiam, nesta época do ano, nem leite, manteiga e carne, nem peixe algum, mas só tâmaras e ervas, ou, no caso das famílias mais abastadas, arroz e milho, comprados aos árabes. Haveria mesmo penas pesadas para quem não cumprisse tais preceitos [346]. De facto, as tradições de jejum foram e ainda são particularmente fortes na igreja nestoriana. Não se esqueça no entanto, antes de se concluir que os socotorinos teriam sido, neste campo de hábitos, eficientemente cristianizados, toda a tradição páleo-semítica de regras de alimentação. É possível que o jejum cristão só se tenha imposto com tal rigor por existirem já práticas mais antigas do mesmo género entre os socotorinos e os seus antepassados.

Alguns elementos da tradição cristã, nomeadamente a cruz e os jejuns, não estavam, de facto, ausentes da realidade religiosa socotorina na época moderna. Simplesmente, tratava-se de *um* conjunto de elementos, misturado com numerosos outros numa amálgama que teremos de apelidar «sincrética» à falta de palavra menos desgastada. Escreve Gonçalves sobre o «sacrifício» de um cabrito, observado em 1593 no âmbito de uma cerimónia funerária: «Da igreja o leuão à praya cantando e depois, tornando ao adro, o poem sobre huma pedra preta e sobre elle poem o caciz a cruz e dis certas palavras. Feitas as cerimonias o matam e, tirando-lhe com grande arteficio os ossos, o assam inteiro e depois o comem.» [347] A cruz aí está, mas em que contexto! [348] Também o hábito de retirar os ossos da carcaça antes de cozinhar as carnes, ainda hoje praticado em Socotorá, é altamente significativo, em termos de história cultural, no mesmo sentido de sobrevivências semíticas, pré-cristãs, mas não necessariamente judaicas [349].

A ligação mais directa entre os socotorinos e os beduínos da Arábia é finalmente traçada por António de Gouveia. Quarenta anos mais cedo,

---

[345] Cf. R. Janin, *Les églises orientales*, 404 e 497 ss., tal como M. Chevalier, *Les montagnards chrétiens du Hakkâri*, 248.

[346] Gouveia, *Jornada*, 135v.

[347] Gonçalves, *História dos Religiosos*, I, 75.

[348] Segundo Gonçalves, os mortos eram enterrados com flores espalhadas por sobre o seu corpo, e as tumbas que se viam nos adros das igrejas eram marcadas por cruzes (*ibid.*) Gouveia relata uma prática diferente; segundo este autor, cada família de beduínos possuiria uma «cova» onde eram lançados não só os corpos dos defuntos, como também os velhos moribundos. Estes últimos, aliás, seriam supostos prevenir-se de tal prática, suicidando-se a tempo com ajuda de certo líquido venenoso extraído de uma planta, afogando-se no mar, ou ainda deixando que se lhes enchesse o estômago de água até morrerem (*Jornada*, 136v).

[349] Cf. Wellsted em Doe, *Socotra*, 213, e ainda o texto clássico sobre a prática do desossar: Karl Meuli, «Griechische Opferbräuche», in *Phyllobolia. Für Peter von der Mühll*, Basileia, 1946, 185-288.

Gaspar Coelho não conseguira ainda desligar-se completamente do monoteísmo judaico-cristão na interpretação final dos dados adquiridos *in loco*. Quem recebia, segundo o missionário jesuíta, os sacrifícios oferecidos, era o Deus único da sua própria tradição. Agora, em 1603, os agostinhos chegavam já a outras conclusões: «vay [o hodamo] rezando certas orações em alta voz, em que pede à Lua que faça bem sò aos naturaes daquella ilha, & a seus gados». Note-se como aqui o sentido dos gestos toma um rumo novo, tornando-se verdadeiramente estranho: «O Deos que adoram he a Lua, dizendo que ella he a causa de todas as cousas, & em certo dia do ano, antes de entrar o seu jejum, se ajuntão os principaes, & fazem hum sacrifìcio à Lua de cem cabeças de cabras, & ouelhas pedindo que lhe sostente os seus gados.» [350] Um *Deus-Lua* ultrapassava já claramente os limites da cultura judeo-cristã, mesmo que no século XVI existissem ideias mirabolantes sobre a importância dos fenómenos astrais na religião judaica. Um povo que adorasse uma verdadeira divindade lunar seria já um povo francamente não-cristão, exótico e estranho, parte daquela «gentilidade» que cobria, impossível de compreender, a terra além das franjas das grandes religiões monoteístas.

Infelizmente, o ponto focal deste suposto universo socotorino e não-cristão, a divindade lunar avançada pelos agostinhos, carece de precisão etnográfica. É certo que a sua existência em Socotorá faz sentido, se tivermos em conta a importância da lua nas crenças dos beduínos da Arábia, no contexto, principalmente, de uma contínua procura de fertilidade para os gados. Dada a importância dos animais na economia socotorina, é de supor que a sua prosperidade fizesse parte das preocupações religiosas dos seus donos. Ainda hoje se observa no interior da ilha uma actividade festiva febril em noites de lua cheia, pouco estudada pelos etnólogos devido ao secretismo que as envolve [351]. Por outro lado, a «adoração» dos astros é um lugar-comum demasiado frequentemente empregado na literatura missionária moderna, e numa gama bem vasta de contextos culturais, sem que para tal os autores se tivessem baseado em trabalhos de campo de cariz científico. Mesmo na literatura recente nada encontramos de credível que sustente a hipótese de uma adoração da própria lua, e não uma simples associação de certos rituais a um calendário lunar [352].

---

[350] GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

[351] Informação de Lothar STEIN.

[352] As especulações mais recentes de NAUMKIN parecem fundar-se ainda sobre os dados de Gouveia. Aliás, o mesmo autor avança noutro lugar com a hipótese igualmente desprovida de fundo de um «culto solar» (*Island of the Phoenix*, 315 ss. e 336). É óbvio que as crenças religiosas ligadas a astros constituem todo um campo de estudos extremamente complexo da etnologia dos séculos XIX e XX, para o qual os autores do século XVI não estavam preparados. Recorde-se simplesmente como as fases lunares jogam um papel de relevo na vida religiosa judaica, sem que a lua seja divinizada de modo algum.

Problemas semelhantes de interpretação se põem em relação a outros aspectos da religião e dos usos locais descritos por autores portugueses. Por exemplo, existem várias referências ao costume de se cortarem dedos e mesmo mãos inteiras para castigar certos delitos. Só em Gouveia encontramos cinco interpretações diferentes do sentido de tal acto: castigar-se-iam assim quebras do jejum [353], furtos de gado, a entrada de homens não-circuncisos nos *Mocamos* ou o seu casamento, sendo eles então denunciados pela mulher [354] e, por fim, o insucesso num suposto «ritual de chuva» observado em 1603 pelos agostinhos Graça e Loreto [355]. A mutilação de dedos e mãos era portanto vista fundamentalmente como uma sanção, à semelhança do que se sabia ser praticado nos países islamizados em casos de crimes.

No entanto, existe para Socotorá uma hipótese inversa a ter igualmente em conta. Quem tocasse na cruz presente nas igrejas ao pé do altar era mutilado, segundo Gouveia e São Bernardino. Ora, o próprio Gouveia também descreve como o indivíduo escolhido em certos dias de festa para levar a cruz do altar «em procissão» perdia os dedos de uma mão e recebia ao mesmo tempo uma peça de madeira com sinais gravados, em jeito de «cartaz de honra, & privilégio» [356]. Quem era mutilado desta maneira ficava, portanto, «mais nobre, & honrado». Aliás, os informadores de Gouveia observaram como, entre os «principais» socotorinos presentes na reunião de Suq em 1603, quase todos tinham as mãos mutiladas de alguma forma [357]. Quer isto dizer que, ou os europeus atribuíram ao cortar das mãos e dos dedos uma função de castigo que o acto não possuía, ou então existiam formas diversas de mutilação não discernidas pelos europeus daquela época, sendo uns sinal de sanção, outros de honra. Em qualquer caso, salta à vista a limitação da capacidade de compreensão da cultura socotorina por parte dos autores europeus da época [358].

Outra informação «curiosa» que repetidas vezes se acha em textos do século XVI é a de as mulheres socotorinas serem particularmente «viris» e gozarem de grande liberdade. De facto, prende-se ao papel da mulher na

---

[353] GOUVEIA, *Jornada*, 135v.

[354] *Ibid.*, 136.

[355] *Ibid.*, 136v.

[356] *Ibid.*, 136.

[357] *Ibid.*, 132v.

[358] Outro exemplo para a dificuldade que os observadores daquela época tinham em interpretar correctamente o que viam é o acima mencionado «ritual de chuva». Segundo os agostinhos, o ritual, que consistia em colocar uma pessoa no meio de um círculo de pedras ao ar livre durante vários dias, serviria para pedir chuva à lua (*ibid.*, 136v). Esta interpretação aspira a ser émica («Como a terra he tão falta dagoa», presumindo ainda que os socotorinos adorariam a lua), mas choca com aquela avançada, em 1835, por J. R. WELLSTED, quiçá mais exacta. Segundo o lugar-tenente britânico, o costume seria de carácter ordalício, colocava-se um indivíduo acusado de algum crime grave no círculo de pedras. Se chovesse dentro de três dias, era considerado culpado, sendo então apedrejado. Se não chovesse, seria posto em liberdade (DOE, *Socotra*, 215). O costume não é descrito por nenhum etnólogo mais recente.

sociedade socotorina uma problemática tão interessante como aquela do cristianismo socotorino, mas muito mais difícil de discutir, devido à magreza das fontes e ao sério *imbroglio* que constituem todas as opiniões até hoje emitidas a este respeito. Existe uma série de costumes entre os beduínos que ainda recentemente levaram Vitali Naumkin, actualmente o mais importante estudioso da etnografia da ilha, a concluir estar perante os restos de uma «cultura matriarcal», para a qual também os testemunhos dos portugueses dariam provas.

Mas a verdade é que os textos portugueses referidos por Naumkin se inserem numa tradição árabe que povoara, já ao longo dos séculos medievos, todo o Índico de mil e uma maravilhas e curiosidades, incluindo uma Ilha de Mulheres sita nas imediações de Socotorá pelo menos desde o século XIII [359]. O primeiro autor moderno a reaproveitar o *topos* foi Duarte Barbosa. Tudo indica que foi do seu livro que Barros e Castanheda, os outros dois escritores quinhentistas que se debruçaram sobre o assunto, copiaram este pormenor, passando-o assim aos autores do século XVII, entre eles Frei Vincenzo, que classificaria as mulheres da ilha como «feroci, & ardite» [360].

Entre todos estes autores, só Ibn Madjid e Duarte Barbosa tiveram algo de mais preciso e credível para dizer sobre o assunto. Segundo o navegador árabe, Socotorá teria sido dominada por uma mulher antes de o poder desta ter sido usurpado pelos sacerdotes «cristãos». Barbosa, fiel ao seu discurso supostamente empírico e próximo das tradições orais, insiste em que a lenda das Amazonas não viera a Socotorá por acaso, pois «alguma cousa aparece porque as molheres ministram virilmente suas fazendas e as governam sem seus maridos nisto entenderem» [361]. Barros, por sua vez, inspira-se mais visivelmente na tradição épica escrita, afirmando que as socotorinas seriam «muy barois assy na estatura & compossiçam dos membros como no seu exercicio […] tambem pelejam em qual quér afronta como os mesmos maridos, donde há opiniam que já em outro tempo viuerem sem ter companhia dos hómeens ao módo de amazonas» [362]. Castanheda, que copiou

---

[359] Cf. *Géographie d'Edrisi*, I, 62; *Milione*, 268; *The Pilgrimage of Arnold von Harff*, 157; *L'India di Nicolò de' Conti*, 33 e 87; Sobre as ilhas *Mangla* e *Nebila*, próximas do *topos* da Ilha Feliz, do mapa de Fra Mauro, cf. *The Book of Ser Marco Polo The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the Kingdoms and Marvels of the East. Translated and edited, with notes. 3rd edition. Revised throughout the light of recent discoveries* (eds. Henry YULE & Henri CORDIER) reedição, Londres, 1975, 405. Para uma sistematização da tradição árabe, veja-se Paul PELLIOT, *Notes on Marco Polo*, Paris, 1959, II, 671-725, e Gabriel FERRAND, «Les îles Ramny, Lamery, Wakwak, Komor des géographes arabes et Madagascar», in *Journal asiatique*, 10 (1907), 433-500.

[360] *O livro de Duarte Barbosa*, I, 122; *Ásia*, II, 19; CASTANHEDA, *História do descobrimento*, 299; *Il Viaggio… di Vincenzo Maria*, 444.

[361] *O livro de Duarte Barbosa*, I, 122.

[362] *Ásia*, II, 19.

os seus dados quase literalmente de Barbosa, concluiu ainda que, consequentemente, «os maridos» seriam «froxos, & pera pouco» [363].

É muito difícil discernir se o *topos*, de origem antiga, veio ligar-se a Socotorá, algures nos séculos XI/XII, arbitrária ou justificadamente [364], isto é, se houve alguma realidade cultural suficientemente extraordinária e próxima do *topos* para o atrair à ilha, ou se este se veio aqui fixar por mero acaso. Certo é que, uma vez conhecido o estereótipo, os próprios olhares dos viajantes tomaram novos rumos em Socotorá. Tanto os observadores árabes como os seus sucessores portugueses notaram da parte das socotorinas comportamentos considerados fora do vulgar e incompatíveis mesmo com os muito movediços padrões de feminilidade do século XVI europeu. As referências talvez mais credíveis dizem respeito a uma certa promiscuidade sexual das mulheres socotorinas. Já Ibn al-Mudjawir e Ibn Madjid, que por aqui passaram, descreveram como da hospitalidade dos socotorinos fazia parte a oferta de contactos sexuais com as mulheres [365]. Embora as fontes portugueses não falem muito do assunto, depreende-se do testemunho anónimo de 1504 que as tripulações aproveitavam largamente a oportunidade do «trato» com as socotorinas, as quais viriam, como já frisámos, de livre vontade e não por obrigação alheia [366]. Não se pode excluir que estes contactos tivessem características próximas da prostituição, mas é preciso notar que Naumkin, ainda recentemente, recolheu informações sobre algumas liberdades sexuais notáveis com que as mulheres no interior da ilha viviam. Ainda nos anos 1980, as socotorinas, hoje islamizadas e, desde há poucos anos, tendentes mesmo a aceitar a imposição do véu, ostentavam as suas faces, cabelos e membros de uma forma pouco usual no mundo árabe [367].

Quanto a uma suposta preponderância económico-social da mulher socotorina, também se observa, ainda actualmente, um sistema de casamentos e heranças que favorece a uxorilocalidade e a matrilinearidade [368].

---

[363] *História do descobrimento*, I, 299.

[364] Sobre as origens e o desenvolvimento do *topos* na cultura greco-romana veja-se ainda o clássico resumo de E. BETHE, «Amazones», in *RE* (eds. G. WISSOWA *et. al.*), 1 (1894), 1754-1789.

[365] R. SMITH, «Ibn al-Mujawir on Dhofar and Socotra», 86, e NAUMKIN, *Island of the Phoenix* 1993, 35.

[366] A. Teixeira da MOTA, *A viagem de António de Saldanha em 1503*, 40. As palavras do narrador italiano soam como uma remota prefiguração dos sonhos que Diderot viria a projectar para as ilhas da Oceânia 250 anos mais tarde, muito contrárias às pias afirmações de um Figueroa que certamente não se absteve de ter contactos sexuais, mas escreveu: «Las mujeres son comunes, que es una abominable costumbre. Así que el marido vos convidará que durmáis con su mujer e el padre e la madre con su hija.» (MCKENNA, *A Spaniard in the Portuguese Indies*, 74.)

[367] *Island of the Phoenix*, 240-266. Agradeço também o acesso que me concedeu Lothar Stein (Museu Etnológico de Leipzig) ao seu arquivo fotográfico pessoal.

[368] NAUMKIN, *Island of the Phoenix*, 240-266 e 280-284.

Tendo em vista a história tardo-medieval e moderna da ilha, podemos supor que os hábitos indiciados pelos autores do século XVI e corroborados pela etnografia recente remontam de facto a uma época remota, pelo menos aos séculos X-XII. No entanto, mais uma vez, as fontes modernas revelam-nos muito mais sobre as preocupações dos marinheiros que vinham a Socotorá, temendo e simultaneamente esperando encontrar aqui mulheres com comportamentos sexuais fora do vulgar, do que sobre os hábitos concretos e as verdadeiras relações de força entre homens e mulheres locais. É de crer que as socotorinas tivessem liberdades que as mulheres na Europa e no mundo islâmico não tinham. Mas, daí a querer projectar na sua sociedade os resquícios de uma «cultura matriarcal», vai um passo que pelas fontes conhecidas não se pode de modo algum justificar.

Por fim, vale ainda a pena prestar atenção a um último e recorrente *topos* etnográfico, de origem medieval mas cultivado igualmente no século XVI e até aos nossos dias, segundo o qual os e as habitantes de Socotorá seriam particularmente versados em práticas mágicas e «feitiçarias». Não seria de espantar que os socotorinos, largamente dependentes da colheita das tâmaras e da procriação dos seus gados, se preocupassem com estes aspectos, incluindo-os, como já acima mencionámos, nos objectivos subjacentes aos seus rituais religiosos ou mágicos [369]. Contudo, esta vertente está ausente da documentação, porque nenhum viajante se preocupou com ela. Aquilo que se acha nas fontes sobre a «magia» é um *topos* tipicamente marítimo, bem conhecido no mundo dos navegantes desde Homero, passando pelas Mil e Uma Noites, e veiculado, mais uma vez, não pelos socotorinos, mas pelos viajantes que pela ilha passavam. Segundo Marco Polo, o que os navegadores mais temiam ao navegar nas redondezas da ilha eram as artimanhas com que os socotorinos conseguiriam manipular os ventos, fazendo naufragar quem quisessem. É notável como João de Barros, dois séculos e meio mais tarde, conseguiu estabelecer uma hábil ligação directa entre este *topos* e o das Amazonas, igualmente medieval na sua ligação com Socotorá, escrevendo:

«Sómente pera auer geraçã das náos que vinham ter áquella jilha auiam alguuns, e quando tardáuã per feiteceria as fazia vir per auerem hómeens pera este efecto: ao que se póde dar crédito assy por serem barois como por oje serem ajnda grandes feiticeiras que fázem cousas maravilhósas.» [370]

---

[369] O conceito de «magia» e a sua relação com a «religião» são evidentemente complexos e polémicos. Para uma introdução às diversas teorias desenvolvidas pela etnologia, pode, ainda hoje, ver-se o artigo de R. R. MARRETT, «Magic (Introductory)», in *ERE*, VIII 245-252, seguido de um breve resumo de D. S. MARGOLIOUTH sobre «Magic (Arabian and Muslim)», *ibid.*, 252 ss.; cf. também, de C. H. RATSCHOW, «Magie», in *TRE*, 21 (1991), 686-691, com indicações bibliográficas mais recentes.

[370] *Ásia*, II, 19.

O cronista inspirou com esta teoria Frei Paulo da Trindade, Vincenzo di Santa Maria, Francisco de Sousa e Frei João dos Santos, tal como ainda numerosos autores mais recentes. Remataria o autor da *Etiópia Oriental*: «Todos estes Biduins se prezão de feyticeyros, pollo que são muito dados a encantamentos e arte Magica, & a ensinão huns aos outros, & tem isto por tradição antigua de seus antepassados, cousa muy difficultosa entre elles de aprender, pollo que nenhum he perito nesta diabolica arte.» [371]

Além de se tratar da continuação de uma longa tradição, não-socotorina, de conotação dos socotorinos com as «artes mágicas» – de origem medieval e ainda hoje bem viva no Iémen – os conceitos empregados estavam longe de poder sustentar qualquer malha interpretativa de tipo etnológico. E seria, de facto, de estranhar se viajantes e cronistas dos séculos XVI e XVII tivessem sido capazes de observar e compreender algo que ainda hoje permanece *tabu* para cientistas como Stein e Naumkin. O que se sabia sobre as práticas de «magia» dos socotorinos eram claramente notícias de ouvir-dizer que pouquíssimo nos revelam sobre as crenças locais em jogo.

Acreditava-se que os socotorinos estariam particularmente preocupados, para além de verem cair chuva e o gado a procriar, em que a sua ilha não fosse achada pelos viajantes que passavam pelas redondezas. Segundo Gouveia, os *hodamos* rezavam mesmo, nos *mocamos*, «à lua», para que não «permitta que outras nações se lembrem de Sacotorà, nem vão a ella, nem atinem com ella quando a forem buscar» [372]. Talvez a notícia mais credível e próxima deste *Leitmotiv* com origens medievais seja a de Thomas Roe, viajante que em 1615 ouviu mencionar um santo mártir árabe (morto pelos portugueses) venerado pela população num lugar perto de Tamarida e a quem se atribuiriam poderes capazes de influenciar os ventos [373].

Não há no entanto nada que permita uma maior aproximação a estas práticas ou crenças mágicas *locais*. Todas as menções de «magia dos ventos» revelam antes de mais nada o medo que marinheiros árabes e europeus tinham das condições atmosféricas que tão frequentemente dificultam o acesso e a passagem por Socotorá. É perfeitamente possível que os socotorinos se preocupassem com o regime dos ventos que lhes trazia ou não trazia visitantes ao litoral da sua ilha. Mas os que deixaram testemunho dos seus espantos e temores não foram eles. Foram viajantes como John Jourdain, que apontariam nos seus diários de bordo em noites de bruma e mistério: «Very dark and misty weather, that wee could see noe land, beeinge [though] neere the island of Soccotora.» [374]

---

[371] *Ethiopia Oriental*, 138; cf. TRINDADE, *Conquista Espiritual*, II, 21; Manuel Faria e SOUSA, *Ásia portuguesa* (ed. M. L. ALMEIDA), Porto, 1945, I, 228, e *Il Viaggio… di Vincenzo Maria*, Roma, 1672, 444.

[372] GOUVEIA, *Jornada*, 136.

[373] *The Embassy of Sir Thomas Roe*, 35.

[374] *The Journal of John Jourdain*, 107. Existem, em todas as grandes crónicas do século XVI, numerosas outras menções que ilustram como era difícil a navegação nas águas

Conclusões

Dos textos novamente analisados, foi possível fazer uma selecção de dados e informações que permitem uma aproximação substancial à realidade histórica das presenças europeias em Socotorá, e ainda de alguns aspectos da etnografia da população local. Enquanto nos vamos, porém, aproximando de questões ligadas à cultura religiosa e espiritual, notamos um afastamento acentuado, mais forte do que o normal noutras regiões do Oriente, daquilo que cremos serem *factos* da cultura e da vivência das gentes, em favor de tradições narrativas não-socotorinas, de proveniência europeia ou oriental. Deve-se isto mormente à enorme carga estereotípica com que, pelo menos desde a Idade Média, vinha marcada a imagem dos socotorinos antes mesmo de serem vistos por qualquer viajante. Aos *topoi* aqui perpetuados ao longo de quinze séculos sobre Amazonas, feitiçarias e aves miraculosas [375], veio juntar-se com os portugueses, mais pujante ainda, uma complexa tradição hágio e etnográfica cristã. Esta sugeria a existência de uma cristandade fundada na ilha pelo apóstolo S. Tomé e miraculosamente conservada, embora algo deturpada, para aquém da «noite» dos séculos pós-romanos.

É notável como os desencantos que permitiram a alguns escassos detalhes etnográficos mais perturbadores dar entrada nos textos modernos pouco duraram. Depois das revelações de Gouveia e São Bernardino, se bem que é certo ter-se aceitado definitivamente serem os socotorinos cristãos «só de nome», é igualmente certo que depressa se voltou à acepção de que, ainda assim, «algo» de cristão neles permanecia. Frei Paulo da Trindade, por exemplo, que em 1630 soube expor muito claramente como os socotorinos «degeneraram» nas suas crenças até terem um «pouco» de «mouros», de «cristãos» e de «gentios» no século XVII, não hesitou em afirmar, também: «os moradores desta ilha *todos são cristãos*» [376].

Pouco depois, já voltava a haver jesuítas que esperavam «ajudar» os cristãos socotorinos, enquanto estivessem de passagem pela ilha a caminho de outros destinos [377]. Ainda em 1707, o cônsul francês no Cairo, o brilhante

---

da região de Guardafui, devido às correntes que aqui se cruzam e às rápidas mudanças na situação meteorológica. Ainda em 1701, uma frota holandesa saída de Surrate com destino a Adem «ran into calms for several days after sighting Socotra on 28th April» (Ashin Das GUPTA, «Gujarati merchants and the Red Sea trade, 1700-1725», *in* B. B. KING & M. N. PEARSON (eds.), *The Age of Partnership: Europeans in Asia before Dominion*, Honolulu, 1979, 129). Normalmente, os meses de Abril e Maio são marcados por crescentes ventos de sueste. Cf. também uma referência a uma viagem de 1625 em *RASO*, VI, 456.

[375] Existiram, com ligações a Socotorá, tradições orais sobre a ave *Phoenix*, o pássaro *Rukkh* e as *sete aves*, esta última ainda viva no século XVII (cf. São Bernardino, *Itinerário*, 44, remetendo para Lorenzo de ZAMORA, *Monarquia Mistica de la iglesia*, Alcalá, 1603). Discutimos estas tradições em *Sokotra*, em preparação.

[376] *Conquista Espiritual*, II, 21 (itálico nosso).

[377] Cf. *RASO*, XIII, 324; cf. ainda *DHMPPO*, III, 378, e *DI*, I, 651.

e polémico Benoît de Maillet, se queixava de como existia uma «fábula» em torno dos chamados cristãos de Socotorá, comparável a outros casos de pseudo-cristãos utilizados para satisfazer o gosto do Vaticano por qualquer manifestação da universalidade da igreja católica [378]. E a fábula, de facto, sobreviveu. Assim se regressa, definitivamente, de Socotorá para o lugar onde a sua história se acha exclusivamente escrita, aos papéis preservados nos nossos arquivos, às obras que constituem as nossas bibliotecas, às narrações que reflectem as nossas memórias. Porque uma vez nos livros e nas bocas das gentes, a fama de se ser cristão não se perde de um dia para o outro.

O círculo fecha-se. Socotorá era, é, e sempre será, para os espíritos que a tal acepção se prestam, um dos lugares do mundo «onde o bemaventurado apostolo Sam Thomé leyxou reliquias da christandade» [379]. As relíquias, como se sabe, não têm prazo de validade. Por isso notou, em 1883, um teólogo alemão, quando entre os socotorinos já nem a cruz estava em uso [380]: «Em Socotorá, a última das antigas colunas ainda não se esmoronou por

---

[378] Carta do Cônsul Maillet ao padre Jean Verzeau S.I., de 18.6.1707, em *RASO*, XIV, 382; cf. *ibid*., I, 184 e 188.

A história das descrições de Socotorá e do seu tratamento literário em obras com intuitos – pedagógicos, moralistas, comparativos – de história universal está por fazer. Refira-se aqui somente a de MONTAIGNE, que escreve, na segunda edição dos *Essais* (Livro I, cap. 56): «Un evesque a laissé par escript, qu'en l'aultre bout du monde il y a une isle, que les anciens nommoient Dioscoride, commode en fertilité de toutes sortes d'arbres, fruicts et salubrité d'air; de laquelle le peuple est chretien, ayant des eglises et des autels qui ne sont parez que de croix sans aultres images, grand observateurs de ieusnes et de festes, exact payeur de dismes aux presbtres, et si chaste, que nul d'eulx ne peult cognoistre qu'une femme en sa vie; au demourant, si content de sa fortune, qu'au milieu de la mer il ignore l'usage des navires, et si simple, que de la religion qu'il observe si soigneusement, il n'en entend pas un seul mot: chose incroyable à qui ne sçauroit les païens, si devots idolastres, ne cognoistre de leurs dieux que simplement le nom et la statue. L'ancien com-mencement de *Menalippe*, tragedie d'Euripides, portoit ainsin,

O Jupiter! car de toy rien sinon

Je ne cognois seulement que le nom.» (*Essais de Michel de Montaigne avec des notes de tous les commentateurs*, Paris, 1834, 181). O bispo mencionado é Jerónimo OSÓRIO, epíscopo de Silves e autor do *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniae inuictissimi virtute et auspicio gestis libri duodecim* (Lisboa, 1571). Montaigne terá visto a tradução francesa de Gouart, de 1581, pois na primeira edição dos *Essais*, de 1580, ainda nada se lê sobre Socotorá. A citação é de Plutarco (tratado *do Amor*, cap. 12; cf. os comentários ao texto na edição de 1834). O trecho que citámos é antes de mais nada um belíssimo exemplo para o aproveitamento utópico-polémico de dados etnográficos na tradição erudita francesa de Quinhentos a Oitocentos. Serão também dignas de um estudo as descrições de Socotorá em obras de carácter pré-enciclopedista, como por exemplo em Bernard PICART, *Cérémonies et coûtumes religieuses des peuples idolâtres*, Amesterdão, 1723-43.

[379] A frase encontra-se numa carta do vice-provincial Barzeu a Loyola, de 1553 (*DHMPPO*, VII, 173).

[380] Das fontes oitocentistas, destacamos, além de WELLSTED: J. B. BALFOUR, *On the Island of Sokotra*; Georg SCHWEINFURTH, «Ein Besuch auf Sokotra»; e Mrs. Th. BENT, *Southern Arabia*; cf. ainda J. JACKSON, *Socotora. Notes bibliographiques*.

completo. […] a Graça do Senhor não tem ainda fim, a sua fidelidade não tem medidas» [381]. Esperamos que o presente artigo, longe de poder destruir tais crenças, contribua pelo menos para uma visão mais clara de como em Socotorá, ainda que longe dos grandes *centros* que moldaram os destinos do Índico, se vivia também a aventura da História e das eternas metamorfoses da cultura.

Bibliografia

CAA = Cartas de Afonso de Albuquerque seguidas de documentos que as elucidam (ed. R. A. de Bulhão Pato), Lisboa, 1884-1935.

DACL = Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (eds. F. Cabrol & H. Leclercq), 15 tomos em 30 vols., Paris, 1910-1953.

DHDP = Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses (ed. Luís de Albuquerque), 2 vols., Lisboa, 1994.

DHMPPO = Documentação para a História da Missões do Padroado Português do Oriente. Índia (ed. António da Silva Rego), 12 vols., Lisboa, 1947-1958.

DI = Documenta Indica (Monumenta Historica Societatis Iesu) (ed. J. Wicki), Roma, 1948.

EI = Enzyklopädie des Islam: geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker (ed. M. Th. Houtsma), 5 vols., Leida, 1913-1938.

EI, New Edition = The Encyclopaedia of Islam. New Edition (eds. A. R. Gibb *et al.*), Leida / / Londres, 1960.

ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics (ed. James Hastings), 12 vols., Nova Iorque, s.d.

LGRM = Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie (ed. W. H. Roscher u.a.) (1884-1937), para Hildesheim, 1965.

RASO = Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a Saeculo XVI ad XIX (ed. Camillo Beccari), 16 vols., Roma, 1906-1917.

RE = Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung (ed. Georg Wissowa *et al.*), Estugarda, 1884-1980.

TRE = Theologische Realenzyklopädie (ed. Gerhard Müller), Berlim/Nova Iorque, 1977.

[381] W. GERMANN, «Das Christentum auf Sokotra», 258.

Documentos

ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR, N.º 1, 2000, pp. 389-453

MACAU E A CHINA NO PENSAMENTO DE MARTINHO DE MELO E CASTRO

por

A. M. MARTINS DO VALE *

O principal objectivo deste trabalho é o de divulgar um documento intitulado «Notticas e Reflexões sobre a Cidade de Macáo» [1] que foi redigido por Martinho de Melo e Castro [2] em 1773. Como o próprio título indica, trata-se de uma reflexão sobre a situação político-administrativa da cidade de Macau destinada a preparar a reforma que, nessa época, se pretendia implementar naquela minúscula e longínqua parcela do Império Português.

No Arquivo Histórico Ultramarino guardam-se o borrão e a cópia definitiva deste documento feita só em 1783 [3]. Optámos por transcrever o borrão por não haver discrepância nas ideias explanadas em ambos os apógrafos. A versão, que consideramos como definitiva, corresponde, exceptuando pequenos pormenores sem relevância, ao texto que aparece escrito em estilo normal na primeira coluna, enquanto que o texto completamente recusado na versão final vem escrito em itálico. Podemos, assim, na mesma coluna, confrontar o texto definitivo com os parágrafos que foram sendo rejeitados ao longo da elaboração do texto e apreender as hesitações, as correcções e as

---

* Assistente de Investigação do Centro de Estudos Africanos e Asiáticos do Instituto de Investigação Científica Tropical.

[1] O documento, que passa a ser citado por «Notticias e Reflexões», está disponível no Arquivo Histórico Ultramarino – doravante citado por AHU –, *Macau*, cx. 6, doc. 47.

[2] Martinho de Melo e Castro nasceu em Lisboa em 1716. Destinado à carreira eclesiástica viria a interessar-se pela política e pela diplomacia. Foi embaixador de Portugal em Londres e representou a Coroa Portuguesa na Conferência de Paz celebrada em 1763 entre Portugal, Espanha, França e Inglaterra. Em 1770, entrou no governo do Marquês de Pombal, ocupando o cargo de Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos. Após a queda de Pombal, manteve-se no governo continuando a desempenhar as mesmas funções até ao seu falecimento em 1795. Vide *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, entrada «MELO E CASTRO (Martinho de)».

[3] A cópia feita em 1783 recebeu o título «Memoria sobre o Estabelecimento de Macao, 1783» – que será citado por «Memoria de 1783» –, *in* AHU, *Macau*, cx. 6, doc. 47.

alterações que o autor foi introduzindo no mesmo. As vacilações mais significativas encontramo-las na primeira parte em que Melo e Castro se esforçava por demonstrar que a cidade de Macau tinha passado por direito de conquista para o domínio da Coroa de Portugal. A carência de documentos e a delicadeza da matéria obrigaram o autor a contínuas reformulações até encontrar a fórmula que melhor se ajustava ao seu pensamento.

Na segunda coluna, incluímos as afirmações que, na sua maioria, foram substituídas por outras com o mesmo significado. Embora a maior parte não tivesse a finalidade de alterar o conteúdo do texto, algumas delas introduziram significativas modificações.

O interesse maior deste documento está no facto de ter fornecido as ideias que fundamentaram a «Instrução para D. Frederico Guilherme de Souza, Governador e Capitão Geral da Índia» [4] de 4 de Abril 1783, os «Apontamentos, e Noticias para a Instrucção que se deve formar em Goa ao Bispo de Pekin sobre os negocios relativos ao Dominio de Macao» [5], as «Instrucções, que levou o Bispo de Pekin Dom Frei Alexandre de Gouvea» [6] de 18 de

---

[4] D. Frederico Guilherme de Sousa Holstein, Governador da Índia (1778-1786), nasceu a 2 de Dezembro de 1737, sendo filho de D. Manuel de Sousa e de D. Mariana Leopoldina de Holstein. Seu pai caiu no desagrado do marquês de Pombal e morreu encarcerado na Junqueira. Após a morte de D. José I, D. Frederico Guilherme de Sousa e os seus irmãos foram reabilitados, sendo na sequência desta reabilitação, nomeado governador da Índia a 18 de Março de 1778. Partiu para Goa a 22 de Maio de 1779. Na Índia, procedeu à conquista da província de Sanquelim e reconquistou a praça de Alorna em 1783, a província de Bicholim e a fortaleza de Arabo. Perdulário, gastou os seus proventos e parte dos bens familiares para sustentar a casa em Goa e a amante, D. Ana Manteigui, a que se referiu Bocage num dos seus satíricos poemas. Terminou o seu governo em 1786, mas só regressou ao Reino em 1788, porque após a entrega do governo foi para Surrate ao encontro da sua amante. Ao regressar a Lisboa retomou o comando da guarda alemã, cargo que passou a ocupar pela morte do seu irmão, D. Filipe, em 1779. Morreu sem descendência em 1790. Cf. *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, entrada «SOUSA HOLSTEIN (D. Frederico Guilherme de)».

[5] Este documento, doravante citado «Apontamentos», foi publicado por Manuel MÚRIAS, in *Instrução para o Bispo de Pequim e outros documentos para a História de Macau*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1988, pp. 19-33. Não está datado, mas foi redigido em 1783 para enviar ao governador do Estado da Índia incumbido de preparar a Instrução que o bispo D. Frei Alexandre de Gouveia devia levar para Pequim. Segue de perto a primeira parte da «Memória de 1783», cujos parágrafos terão sido numerados para este efeito. A segunda parte da «Memoria de 1783» ficou sem qualquer numeração e, por esse motivo, na citação do documento usaremos os parágrafos para a primeira parte e os fólios para a segunda.

[6] D. Frei Alexandre de Gouveia (bispo de Pequim 1783-1808) nasceu a 2 de Agosto de 1751, em Évora, na freguesia de Santo Antão, sendo filho de José Rodrigues e Francisca Jerónimo. Os seus primeiros estudos foram feitos em Évora com o franciscano frei Manuel da Costa. Terá sido este religioso que encaminhou o jovem Alexandre para a Universidade de Coimbra e para a ordem franciscana em que ingressou em 1769. No ano seguinte, obteve o grau de bacharel em Filosofia. Entretanto tinha sido transferido para o convento de Nossa Senhora de Jesus em Lisboa, onde professou a 2 de Dezembro de 1773. Passados dois anos, frei Alexandre de Gouveia regressava a Coimbra para estudar Matemática, cujo curso concluiu em 1779. Voltou a Lisboa em 1780 e aqui se encontrava quando, passados dois anos, foi escolhido para

Abril de 1783 e ainda a «Instrucção para o Bispo de Pekin», promulgada em Goa, a 7 de Abril de 1784 [7]. Estamos, portanto, perante o documento em que Martinho de Melo e Castro definiu os pressupostos que serviram de base à reforma administrativa implementada em Macau onze anos após a sua redacção.

O peculiar estatuto de Macau, cuja administração era partilhada pelos portugueses e pelos chineses, obrigou Martinho de Melo e Castro a explicitar o seu pensamento sobre a China, ou mais rigorosamente, sobre o tipo de relacionamento que os portugueses de Macau deviam manter com o Império do Meio. A visão do Secretário de Estado do Ultramar sobre esta problemática constitui o segundo ponto de interesse do referido documento.

Importante ainda, o facto de este discurso de Martinho de Melo e Castro ter prevalecido na historiografia portuguesa até aos nossos dias, sobretudo a sua interpretação sobre a fixação dos portugueses em Macau e a sua apreciação sobre o papel desempenhado pelos moradores mais ricos na organização político-administrativa da cidade. A inusitada longevidade destas ideias de Martinho de Melo e Castro poderá ter resultado do facto de estas, a despeito de algumas discrepâncias, terem contribuído para o reforço da tradicional tese da doação da cidade aos portugueses como recompensa pelos serviços prestados ao imperador da China [8].

Finalmente, o conhecimento deste documento destrói a ideia de que a reforma, implementada em Macau a partir de 1784, tenha sido determinada pela influência do governador Diogo Fernandes Salema de Saldanha [9] junto

---

a diocese de Pequim que tinha ficado vaga pela inesperada morte de D. João Damasceno Salusti. Partiu de Lisboa para a sua diocese a 6 de Abril de 1783, mas tendo viajado pelo Brasil, Goa e Macau só chegou a Pequim a 18 de Janeiro de 1785. Para além do múnus pastoral, Martinho de Melo e Castro tinha-o incumbido de tratar na corte chinesa dos assuntos relativos a Macau. D. Frei Alexandre de Gouveia, admitido em Pequim como matemático, não pôde executar a tarefa que Martinho de Melo e Castro lhe havia confiado. Entregue ao cumprimento dos seus deveres pastorais e às suas funções de funcionário do Tribunal das Matemáticas, permaneceu em Pequim até à sua morte, a 10 de Junho de 1808. Dados recolhidos em António Graça de Abreu, *D. Fr. Alexandre de Gouveia, Bispo de Pequim (1751-1808). Contribuição para o estudo das relações entre Portugal e a China*, dissertação de mestrado (não publicada), Lisboa, Universidade de Lisboa, 1998.

[7] Estes documentos foram publicados por Manuel Múrias in *o. c.*, pp. 1 a 67.

[8] A propósito desta tese, veja-se o recente trabalho de Jorge Flores, «Macau: os anos da gestação», in *História dos Portugueses no Extremo Oriente. De Macau à periferia*, 1 vol., tomo II, dir. de A. H. de Oliveira Marques, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp. 168-169.

[9] Diogo Fernandes Salema de Saldanha (Governador de Macau 1667-1770 e 1771-1777). Filho de José Salema Cabral e Paiva e natural da Batalha, Diogo Fernandes Salema de Saldanha partiu para a Índia cerca de 1745. Destinado à carreira militar, Salema de Saldanha ia juntar-se a seu irmão João Saldanha da Gama que já estava ao serviço do Estado da Índia desde 1736. Após vinte e dois anos de serviço, foi nomeado para o governo de Macau. Terminado o seu mandato de três anos regressou a Goa no início de 1771, mas no Verão desse mesmo ano já se encontrava de novo em Macau para reassumir o cargo que um ano antes havia entregado ao seu sucessor, D. Rodrigo de Castro. Sem tempo de duração definido, o segundo mandato de Salema

de Martinho de Melo e Castro. Fica provado que a intenção de reformular a administração macaense se integrava no plano reformista delineado pelo Marquês de Pombal para todo o Ultramar. Salema de Saldanha remeteu significativas informações ao Secretário de Estado, mas este usou um conjunto de dados bastante mais alargado do que o remetido pelo governador de Macau [10].

Pelo seu lado, Salema de Saldanha estava, de facto, interessado numa reforma que reforçasse os seus poderes e lhe facilitasse o acesso à gestão dos fundos públicos de Macau. Havia, portanto, uma coincidência de interesses entre Martinho de Melo e Castro e o governador de Macau que, muito provavelmente, não se confinavam ao campo político, podendo mesmo ter-se alargado ao mundo dos negócios. A documentação não nos fornece provas irrefutáveis, mas contém alguns indícios de que o Secretário de Estado estava particularmente interessado no comércio com a China [11]. Apesar

---

de Saldanha prolongou-se, de facto, até 1777. Em Julho deste ano, por ordem do governador da Índia, D. José Pedro da Câmara, Salema de Saldanha foi obrigado a entregar o governo ao bispo, D. Alexandre Guimarães. Relegado para a ilha Verde logo após a entrega do cargo, Salema de Saldanha deveria ter seguido para Goa na monção de 1778, mas decidiu fugir com o auxílio dos franceses para Cantão e daqui partiu para Lisboa, via Londres. Ao Reino, terá chegado nos finais de 1778, mas desconhece-se o que terá acontecido com o seu processo e com a sua vida, embora exista a versão de que morreu louco em Lisboa, poucos anos após a sua chegada. Vide *Governadores e Capitães Gerais de Macau*, org. e dir. de António Vasconcelos de SALDANHA e Jorge Manuel dos Santos ALVES (no prelo).

[10] Além das informações remetidas pelo governador de Macau em 1772, Martinho de Melo e Castro usou a documentação recolhida no Conselho Ultramarino e que citou ao longo da sua exposição, mas também um «Rezumo particular do Commercio da China com as Naçoens Europeas» de 27 de Outubro de 1770 e que, embora anónimo, poderá ter sido redigido pelo capitão do navio *Nossa Senhora da Penha, S. Francisco de Paula e Almas*, que nesse ano tinha chegado de Macau, uma «reprezentação anónima», mas da autoria de ex-moradores de Macau, denunciando as arbitrariedades dos homens que dominavam no Senado, de 28 de Outubro de 1770 e o requerimento de Bernardo Nogueira Carvalho da Fonseca, impedido pelo Senado de regressar a Macau em 1769, *in* AHU, *Macau*, cx. 6, docs. 18, 19 e 32. Muito provavelmente, Martinho de Melo e Castro também teve acesso ao relatório, remetido pelo juiz sindicante que esteve em Macau em 1667, em que se teciam diversas críticas à administração do Senado e ainda o ofício do Chanceler do Estado da Índia, João Baptista Vaz Pereira, de 12 de Setembro de 1765, apontando diversos aspectos administrativos que necessitavam de ser reformados. *In* AHU, *Documentação Avulsa da Índia*, maços 26 (50) e 33 (53).

[11] Veja-se, por exemplo, a carta de Martinho de Melo e Castro a Diogo Fernandes Salema de Saldanha, de 6 de Fevereiro de 1774, *in* AHU, *Documentação Avulsa da Índia*, maço 13 (268). «Para Diogo Fernandes Salema de Saldanha: Tenho recebido, e posto na presença de El-Rei Nosso Senhor os diferentes officios, que Vossa Merce tem dirigido por esta Secretaria de Estado, até os ultimos do Mez de Dezembro de 1772, e de Janeiro de 1773: E como se não pode acudir com remedios oportunos á situação decadente em que esse Estabelecimento se acha, sem primeiro ocorrer aos males, que depois de tantos Annos padece, e tem quazi arruinado a Capital de todos os Dominios Portuguezes na Azia: Foi Sua Magestade servido, mandar expedir para Goa, huma Nau, de sessenta e quatro pessoas, e huma Fragata de tinta e seis, armadas em Guerra, que ficam a partir deste Porto: Levando o Governador e Capitam General do Estado da

destes elementos, seria, contudo, excessivo considerar que a «Instrução a D. Frederico Guilherme de Sousa» resultara da influência do governador de Macau junto de Martinho de Melo e Castro.

1. As circunstâncias

Ao ser chamado, em 1770, para a Secretaria de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, Martinho de Melo e Castro foi incumbido de preparar a reforma administrativa que se pretendia implementar na cidade de Macau. Este processo, iniciado nos últimos anos de 1760 com a recolha dos documentos que existiam nos arquivos das instituições governamentais de Lisboa, iria ser alvo de especial atenção, por parte de Martinho de Melo e Castro, nos primeiros anos da década seguinte.

Entre as informações coligidas, constava uma nota do Conselho Ultramarino, de 11 de Outubro de 1769, comunicando que, como não havia no arquivo daquele organismo nenhum documento relativo à fixação dos portugueses em Macau, não era possível esclarecer a que título tinha aquela cidade passado para o domínio da Coroa de Portugal [12].

A necessidade de encontrar as *chapas sínicas* [13] em que, supostamente, estariam mencionados os privilégios, as regalias e as liberdades concedidas

---

Índia, o Arcebispo, os Ministros, e os Officiaes de Guerra, que hão-de formar de novo aquella Conquista, sobre as ruinas da que prezentemente existe; E dando-se para esta nova fundaçam todas as outras Providencias indispensavelmente necessarias por meyo das quaes se espera, que o Nome Portuguez tão abatido, e aniquilado na India, recupere a sua antiga reputação.

«Concluido este importante objecto, não hade certamente esquecer, o igualmente importante Estabelecimento de Macáo; e debaixo desta certeza, deve V. M. continuar a mandar a esta Secretariade Estado, todas as mais noticias, que tiver adquirido dessa Cidade; assim pelo que respeita ao Governo da Camera della, como ao dos Chinas, principalmente depois da Ley, ou Chapa publicada, ou mandada publicar em Macáo em 1749, e esculpida em duas Pedras, de que huma se acha na Caza da Camera; outra na Caza do Mandarim [da Caza Branca] de Móça (*sic*) Remetendo-as por este Navio, entregando-as a Manuel Joaquim Jorge, que he Portador de toda a segurança.

«Presentemente se me não offerece mais que recomendar a Vossa Merce muito particularmente o refferido Navio; para que encontre nesse Porto toda a boa recepção que lhe he devida, não só como pertencente a vassalos desta Coroa, mas tambem por serem os Proprietarios e Principaes Directores delle, e da Viagem que vai fazer a China, dois Homens de Negocio do mais conhecido credito, que tem esta Corte; quaes são João Paulo George, Pay do sobredito Manuel Joaquim e João Rodrigues Valle. E nesta intelligencia pode Vossa Merce, com toda a sigurança fazer conhecidos nessa Cidade, e em Cantam os Nomes destas duas Cazas e proteger o refferido Manuel Joaquim Jorge em tudo o que lhe reprezentar a bem das suas dependencias.»

[12] *Vide* «Lista das rezoluções e alvarás do Conselho Ultramarino desde 1643 a 1748» e a nota informativa do Conselho Ultramarino de 11 de Outubro de 1769, *in* AHU, *Macau*, cx. 6, docs. 6 e 13.

[13] Chapa era um termo usado no Oriente com significados diversos como «sinete carimbo, sêlo, chancela, mandado, ordem, provisão», mas os portugueses na China usavam-no para

pelos imperadores da China aos primeiros moradores da Cidade do Nome de Deus já tinha emergido em anteriores conjunturas. O embaixador Alexandre Metelo de Sousa e Meneses [14], ao regressar da sua missão diplomática no Império do Meio em 1727, informou a Secretaria de Estado do Reino que «quando parti para a côrte de Pekim perguntei aos officiaes da Camara de Macau, que privilegios tinha a cidade, dados pelo Imperador da China, responderão, que não tinhão mais privilegios que os que os Vice-Reys da India lhes tinhão dado, e se achavão confirmados; e assim he» [15]. Passados cerca de vinte anos, frei José de Jesus Maria [16] ao escrever a *Ásia Sínica e Japónica*, lamentava que os primeiros portugueses fundadores de Macau não tivessem tido o cuidado de deixar aos vindouros as memórias do que tinham obrado, porque tendo revolvido os livros de «ambas camaras ecclesiastica e secular, (…) nada consta dos annos 1557 em que vierão para Macao os Portuguezes» [17]. Nessa mesma altura, D. Frei Hilário de Santa Rosa [18] (bispo

---

designar os documentos oficiais que recebiam da administração chinesa. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, vol. i, Nova Deli e Madrasta, Asian Educational Services, 1988, pp. 259-261 – 1.ª edição em 1919.]

[14] Alexandre Metelo de Sousa e Meneses nasceu em Marialva em 1687. Concluídos os estudos preparatórios, ingressou na Universidade de Coimbra, onde em 1712 lhe foi passada carta de bacharel em Direito Canónico e Civil. Ganhou experiência diplomática como secretário da embaixada de Pedro de Vasconcelos em Madrid. Em 1725, saiu de Lisboa à frente de uma embaixada enviada por D. João V a Pequim. Regressou em 1727, tendo passado a fazer parte do Conselho Ultramarino, onde se pronunciava sobre as questões da China. Muito activo quando se analisaram em Lisboa os eventos que, em Macau, tinham envolvido os moradores, os mandarins e o governador Teles de Meneses, nos finais da década de 1740, apoiou a embaixada enviada, em 1752, a Pequim chefiada pelo embaixador Francisco Assis Pacheco e Sampaio. Ainda vivia em 1761. Dados recolhidos em João de Deus Ramos, «A embaixada de Alexandre Metelo de Sousa e Meneses: negociações com a China no séc. XVIII», in *Politica Internacional*, vol. 1, n.º 2, Junho de 1990, pp. 169-183.

[15] Cf. «Carta de Alexandre Metello de Souza e Menezes para o Secretário de Estado dando conta da embaixada que deu ao Imperador da China por ordem de El-Rey Dom João V», de 18 de Dezembro de 1727, publicada por Júlio F. Júdice Biker, *Collecção de Tratados*, vol. vi, Lisboa, Imprensa Nacional, 1885, p. 54.

[16] Frei José de Jesus Maria era franciscano arrábido e foi nessa qualidade que, em 1742, acompanhou o bispo D. Frei Hilário de Santa Rosa nomeado para a diocese de Macau em 1739. Regressou a Lisboa em 1745, mas enquanto esteve em Macau dedicou-se a escrever a obra *Ásia Sínica e Japónica*, que só em 1950 foi integralmente publicada por C. R. Boxer.

[17] *Vide* Frei José de Jesus Maria, *Ásia Sínica e Japónica*, 1 vol., edição fac-similada da obra publicada em 1950, anotada por C. R. Boxer, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1988, pp. 123-125.

[18] D. Frei Hilário de Santa Rosa, bispo de Macau (1739-1752), nasceu em Lisboa na freguesia de Nossa Senhora dos Mártires, a 1 de Março de 1693. Ingressou nos franciscanos da província da Arrábida, tendo professado a 19 de Outubro de 1712. Professor de Teologia Moral em Leiria e em Mafra, foi nomeado para o bispado de Macau a 11 de Fevereiro de 1739. Confirmado a 19 de Dezembro de 1740, foi sagrado em Lisboa a 5 de Março de 1741. Partiu de Lisboa para a sua diocese a 14 de Março de 1742, tendo chegado a Macau a 5 de Novembro do mesmo ano. Em Janeiro de 1750, deslocou-se a Lisboa para apresentar na corte os problemas de Macau. Mal sucedido nas suas diligências, preparava-se para regressar ao seu bispado com

de Macau 1739-1752) deplorava o estado em que se encontravam os arquivos da cidade, comunicando que um autor, presumivelmente frei José de Jesus Maria, que se propusera escrever a História do Bispado, não tinha encontrado nenhum registo relativo à fundação da cidade [19].

Para Martinho de Melo e Castro, a localização destes documentos viria a tornar-se num dos objectivos que perseguiu com alguma obsessão até 1784. Não se encontrando em Lisboa, as *chapas sínicas* deveriam estar depositadas nos arquivos de Goa ou de Macau. Para confirmar as suas suposições, o Secretário de Estado solicitou ao governador da Índia que lhe remetesse a documentação existente em Goa sobre Macau. D. João José de Melo, governador da Índia de 1768 até à sua morte em Janeiro de 1774, remeteu o pedido a Diogo Fernandes Salema de Saldanha que tinha estado no governo de Macau de 1767 a 1770 e que, por ordem de Lisboa, tinha reassumido as mesmas funções em 1771. Nessa qualidade, enviou todas as informações relativas à situação geográfica da cidade aos moradores portugueses e chineses, incluindo a estimativa dos bens que cada um dos portugueses possuía, às condições em que se realizava o comércio, à organização administrativa, às forças militares, etc. A respeito das demandadas *chapas sínicas*, o governador de Macau declarava que «hé sem duvida que os primeiros Portuguezes que o pertenderão [o estabelecimento em Macau], concordarão com o Dono e Senhor da terra em todas aquellas Liberdades, e privilegios, que alem de fazer segura a sua estabilidade, fossem tambem do mais lustrozo honor para a Nasção, (…) e que de tudo quanto a este respeito se accordasse, se conseguirão (…) as chapas, ou Alvaras necessarios, e precizos para a seguridade, e consto do accordado com elle. Neste Governo porem nenhúa noticia se acha dos ditos Alvaras, ou Chapas como de nenhúa outra coiza a respeito do estabelecimento desta Cidade, nem das superiores dispozições com que se devia dirigir» [20].

Apesar da improficuidade da diligência, Martinho de Melo e Castro persistiu na sua convicção ordenando novas pesquisas que foram efectuadas

---

o embaixador Pacheco e Sampaio em 1752, mas recebeu ordens para permanecer em Portugal. Substituído nesse mesmo ano de 1752, recolheu-se ao convento de Mafra onde faleceu a 30 de Março de 1764. *Vide* Padre Manuel Teixeira, M*acau e a sua Diocese*, vol. II, pp. 206-234.

[19] Cf. «Papel que mandou o Bispo de Macáo D. Frei Hilario de Santa Roza», anexo à carta de 29 de Dezembro de 1743, *in* Biblioteca Nacional de Lisboa, *Reservados*, cód. 178, fls. 54-55v.

[20] Veja-se a carta de Diogo Fernandes Salema de Saldanha ao rei D. José I, de 7 de Janeiro de 1772, *in* AHU, *Macau*, cx. 6, doc. 35, e o relatório remetido em 1772 *in* Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo – IAN/TT –, *Ministério do Reino*, maço 603, cx. 706. O documento não está datado nem assinado, mas o conteúdo não oferece qualquer dúvida tanto a respeito da autoria como da data. Veja-se também o relatório de Manuel Simão dos Santos, capitão do navio *S. Luís*, de 10 de Novembro de 1771, informando sobre o comércio feito entre a China e a Índia, *in* AHU, *Macau*, cx. 6, doc. 28. Esta correspondência poderá ter chegado no navio *Nossa Senhora da Penha, S. Francisco de Paula e Almas* que aportou em Lisboa em Setembro de 1770 e, de novo, em Agosto de 1772 (cf. AHU, *Macau*, cx. 6, docs. 17 e 23).

em 1774 por Salema de Saldanha e pelo bispo D. Alexandre Pedrosa da Silva Guimarães [21] que, nesse ano, chegou à cidade. Passados dez anos, aproveitando a ida do bispo D. Frei Alexandre de Gouveia para a diocese de Pequim, foram feitas novas investigações em Goa e em Macau [22].

Entrementes, e enquanto aguardava que as novas pesquisas lhe facultassem as provas relativas à fixação dos portugueses em Macau, Martinho de Melo e Castro decidiu avançar com o estudo sobre a reforma administrativa da cidade, redigindo as «Notticas e Reflexões sobre a Cidade de Macáo» que dividiu em dois capítulos claramente distintos. No primeiro, tentou explicitar as condições a que tinha obedecido a fixação dos portugueses no estuário do rio das Pérolas de forma a fazer a prova dos direitos da Coroa Portuguesa sobre Macau. No segundo, debruçou-se sobre a estrutura administrativa da cidade, realçando, de modo especial, o papel desempenhado pelos moradores mais ricos que dominavam o Senado.

2. Os direitos de Portugal sobre Macau

A argumentação usada por Martinho de Melo e Castro assentou no pressuposto de que Macau era uma colónia sob o domínio da Coroa de Portugal, usando indistintamente como sinónimos os termos conquista, domínio

---

[21] D. Alexandre da Silva Pedrosa Guimarães, bispo de Macau 1772-1789, nasceu na Baía, no Brasil, a 21 de Julho de 1727. Desconhece-se em que data veio para o Reino e o que fez até ser nomeado para o bispado de Macau, a 13 de Julho de 1772. Nesta altura, era apenas clérigo de ordens menores e estava colocado na Nunciatura em Lisboa. Sagrado a 19 de Setembro de 1773, saiu de Lisboa a 2 de Fevereiro de 1774 e chegou a Macau a 23 de Agosto do mesmo ano. O seu episcopado ficou marcado pelos graves conflitos que advieram da sua intromissão na administração da sé de Pequim. A diocese estava a ser administrada pelo bispo de Nanquim, D. Gottfried Laimbeckhoven, desde a morte de D. Policarpo de Sousa em 1757. O bispo de Macau nomeou o padre José Espinha, ex-jesuíta, como vigário-geral, mas esta indigitação sobrepôs-se à de frei José Maria de Santa Teresa, carmelita descalço, austríaco e colocado na capital chinesa pela *Propaganda Fide*, designado pelo bispo de Nanquim. Os missionários dividiram-se, obedecendo uns ao padre José Espinha e outros a frei José Maria de Santa Teresa. Em Macau, o bispo também se incompatibilizou com o governador, Diogo Fernandes Salema de Saldanha, secundando os moradores que, em Goa, solicitaram a destituição do governador. Pela morte de D. Rodrigo de Castro durante a viagem de Goa para Macau, D. Alexandre Guimarães governou interinamente a cidade entre 1777 e 1778. Afastado da diocese por solicitação da cúria romana, o bispo regressou a Lisboa, saindo de Macau em Janeiro de 1780. Mal recebido na corte, D. Alexandre Guimarães resignou em 1789 e permaneceu em Lisboa até à sua morte, a 17 de Fevereiro de 1799. Dados recolhidos em Padre Manuel Teixeira, *Macau e a sua diocese*, vol. II, Macau, Imprensa Nacional, 1940, pp. 251-266.

[22] A este propósito, veja-se A. M. Martins do Vale, *Os portugueses em Macau (1750-1800)*, Macau, Instituto Português do Oriente, 1997, pp. 107-110, e «O Senado de Macau no séc. XVIII: Das ambiciosas intenções às modestas realizações da reforma de Martinho de Melo e Castro», in *O Município no Mundo Português. Seminário Internacional*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico e Secretaria Regional de Turismo e Cultura, 1998, pp. 609-624.

e estabelecimento. Desta convicção, resultou a primeira perplexidade do Secretário de Estado do Ultramar ao verificar que a administração portuguesa de Macau, além de não deter a posse do território da cidade, que continuava a pertencer ao imperador da China, não exercia qualquer jurisdição sobre a maioritária população chinesa que se mantinha na dependência das autoridades sínicas. Concluindo, os portugueses permaneciam em Macau não por direito próprio, mas por condescendência do monarca chinês.

Tal situação era absolutamente inadmissível no quadro do colonialismo europeu de Setecentos e completamente incompatível com o estatuto do colonizador que, por inerência, detinha pleno domínio sobre o território e, obviamente, sobre a totalidade da população. Para explicar a insólita situação em que se encontravam os moradores de Macau face ao Império do Meio, Martinho de Melo e Castro recuou às origens da cidade retomando a tese da cessão do território como recompensa pelos serviços prestados na luta contra os designados piratas. Foi, porém, mais longe sustentando que os portugueses tinham, nessa conjuntura, conquistado uma extensa parte da ilha de Xiangshan [23].

Segundo a sua argumentação, logo após a conquista da dita ilha foram «os vencedores, mettidos na Posse della» [24], mas, desse pleno e alargado domínio, em 1773, apenas restava uma limitada jurisdição sobre Macau. Dos direitos sobre o restante território conquistado em Xiangshan nenhuma prova subsistia. Em síntese, para Martinho de Melo e Castro tinha havido um período em que os portugueses tinham sido senhores absolutos não só de Macau, mas também de uma extensa área geográfica situada para além das Portas do Cerco. Todavia, tão privilegiada situação tinha sido perdida devido ao abandono a que os governos de Goa e de Lisboa tinham votado aquela conquista e à incúria e ao desleixo dos moradores de Macau que se haviam deixado dominar pelos mandarins [25].

O Secretário de Estado do Ultramar, ao pretender justificar a reivindicação do território alegadamente conquistado pelos portugueses, tentou conciliar a tradicional tese da cessão com a da conquista do território, mas ao fazê-lo o seu discurso enredou-se em insanáveis contradições. Em primeiro lugar, não esclareceu se os portugueses tinham conquistado o território em nome do rei de Portugal ou ao serviço do imperador da China, mas a argumentação leva-nos a concluir que os «levantados» tinham sido expulsos de Xiangshan em nome do monarca chinês. Só assim se compreende que os conquistadores tivessem solicitado ao Filho do Céu a confirmação da sua

---

[23] Veja-se «Notticias e Reflexões», parágrafos 1, 2, 8, 22, 24 e 65, «Memoria de 1783», parágrafos 3, 7, 28 e 29, e «Apontamentos», parágrafos 4, 9, 36 e 37.

[24] Cf. «Notticias e Reflexões», parágrafo 8, «Memoria de 1783», parágrafo 4 e «Apontamentos», parágrafos 7 e 36.

[25] Cf. «Notticias e Reflexões», parágrafo 34, «Memoria de 1783», parágrafos 9 e 10, e «Apontamentos», parágrafo 17.

conquista e que este tivesse correspondido com a concessão de «exuberantes Privillegios» [26].

Nestes termos, a conquista feita pelos portugueses não lhes podia facultar o automático acesso à posse do território, mas o monarca chinês podia doar o referido território como recompensa pelos serviços prestados. Martinho de Melo e Castro parecia sustentar esta tese, mas contraditou-a ao acrescentar que «cuidarão porem muito os Portuguezes em que se não transgredissem as Leys Geraes do Imperio; conformando-se com todas aquellas que se não opunhão a Authoridade Regia da Coroa de Portugal:» [27] Se os portugueses tivessem recebido o pleno domínio sobre o território não necessitavam nem de solicitar privilégios nem de se conformar com as leis gerais do Império, como sustentava Martinho de Melo e Castro. Se o procedimento dos presumíveis conquistadores foi, efectivamente, o descrito pelo Secretário de Estado, então aqueles estavam cientes de que nem a alegada conquista nem a subsequente cessão imperial lhes tinham conferido a posse do território.

Uma outra contradição adveio ainda da forma como os portugueses teriam perdido a posse do território presumivelmente conquistado fora dos limites de Macau. Segundo Martinho de Melo e Castro, os chineses, atraídos pela fertilidade da terra, tinham ocupado o território que já se encontrava na posse dos portugueses. Esta ocupação teria sido, imediatamente, corroborada pela administração chinesa de Guangdong que colocou um mandarim em Qianshan (Casa Branca) e mandou erigir a Porta do Cerco. Na sequência destas deliberações, os portugueses tinham ficado confinados ao território de Macau e totalmente dependentes dos víveres que recebiam da China [28].

Se os portugueses eram, de facto, senhores de fazendas de onde «tiravão abundantemente tudo quanto lhes era precizo para a sua subsistencia, sem dependencia algúa dos Chinas» [29], como explicar que se tivessem deixado desapossar dessa enorme e inestimável fonte de riqueza sem oferecer qualquer resistência? Esta contorversa demissão exigia uma justificação, mas o Secretário de Estado do Ultramar limitou-se a atribuir os desconcertantes factos à ignorância e ao interesse particular dos moradores de Macau e à incúria e desleixo dos governantes de Goa e de Lisboa. Excessivamente frágil, esta alegação poderá significar que Martinho de Melo e Castro não estava, de facto, convicto de que os portugueses tivessem, realmente, conquistado qualquer território em Xiangshan.

---

[26] *Vide* «Notticias e Reflexões», parágrafo 9, «Memoria de 1783», parágrafo 4, e «Apontamentos», parágrafo 7.

[27] Cf. «Notticias e Reflexões», parágrafo 22, «Memoria de 1783», parágrafo 7, e «Apontamentos», parágrafo 9.

[28] Veja-se «Notticias e Reflexões», parágrafo 65, «Memoria de 1783», parágrafos 28 e 29, e «Apontamentos», parágrafos 36 e 37.

[29] *Vide* «Notticias e Reflexões», parágrafo 65 , «Memoria de 1783», parágrafo 28, e «Apontamentos», parágrafo 36.

Elucidativamente, passados dez anos, o Secretário de Estado mantinha a tese da conquista, mas omitiu-a da «Instrução para D. Frederico Guilherme de Souza», e noutro documento, desta mesma altura, reconhecia ser «certo, que no Império da China não fizemos Conquistas, mas a destincta reputação do Nome Portuguez, nos procurou a estimação e a amizade dos Monarcas daquelle Imperio, por meyo da qual fomos admitidos em alguns dos seus Portos, e por fim nos foi cedido o importantissimo Porto de Macao» [30].

Poderíamos ser induzidos a concluir que Martinho de Melo e Castro tinha recuado na sua posição, mas tal dedução não corresponderia à realidade, porque, nos demais documentos remetidos ao governador da Índia nesse mesmo ano de 1783, além de manter a ideia de que os portugueses tinham conquistado território em Xiangshan, acrescentava que não seria difícil obter do imperador da China a restituição do referido território [31]. Sem provas concludentes, o Secretário de Estado titubeava, mas não desistia da sua versão.

A segunda premissa de Melo e Castro assentava na convicção de que devido ao «Dominio absoluto, e independente» que os portugueses exerciam sobre Macau, tinha havido uma época em que a cidade fora exclusivamente governada pelas leis portuguesas e, por conseguinte, sem qualquer «dependencia, subordinação ou mistura com as da China, nem dos seus Ministros ou Mandarins» [32].

Como fundamento desta sua asserção, o Secretário de Estado invocava os poderes do procurador a quem tinha sido conferida a categoria de mandarim de segunda classe. Em virtude desta dignidade, este oficial do Senado podia entrar na China em cadeira de quatro homens e escolta de soldados. Além disso, esta categoria permitia-lhe exercer jurisdição sobre os moradores chineses de Macau e recorrer directamente ao Imperador [33].

Ainda que o procurador tivesse a dignidade de mandarim jamais poderia recorrer directamente ao Imperador [34]. A rígida burocracia do Império do Meio obrigava-o, na melhor das hipóteses, a recorrer directamente ao vice-

---

[30] Cf. «Instrucçoens para o Bispo de Pekin Dom Frey Alexandre de Gouvea», de 18 de Feve-reiro de 1783, *in* Manuel MÚRIAS, *o. c.*, pp. 19-21.

[31] Cf. «Apontamentos», parágrafo 37. A mesma convicção foi expressa na «Instrução a D. Frederico» (parágrafo 28), relativamente à devolução dos direitos presumivelmente extorquidos pelos mandarins de Guangdong.

[32] *Vide* «Notticias e Reflexões», parágrafos 21, 22, e 84, «Memoria de 1783», parágrafo 7, e «Apontamentos», parágrafo 9. Este mesmo pressuposto, embora não tenha sido explicitado, perpassa por toda a «Instrução para D. Frederico», estando especialmente presente nos parágrafos 16, 25 e 26.

[33] Veja-se «Notticias e Reflexões», parágrafos 15, 16, 18 e 32. Estas considerações sobre as competências do procurador do Senado foram retiradas de «Memoria de 1783».

[34] A concessão do mandarinato ao procurador de Macau parece não oferecer dúvidas, dado que continuou a ser invocada nos recentes trabalhos de Gonçalo MESQUITELA, *História de Macau*, vol. I, tomo II, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1996, pp. 202-204 e Jorge FLORES, «Macau: de surgidouro a cidade», in *o. c.*, p. 247.

-rei de Guangdong. Todavia, o procedimento comummente adoptado era o de tratar os negócios de Macau com o mandarim de Xiangshan e, por seu intermédio, apresentar ao vice-rei de Guangdong os que carecessem de decisão superior. Seria este que, finalmente, encaminhava para a corte de Pequim os assuntos que necessitassem de sanção imperial.

Ao invés do afirmado por Martinho de Melo e Castro, o procurador também não exercia nenhuma jurisdição sobre os chineses de Macau, que obedeciam aos «cabeças de rua», nem tinha qualquer influência na administração chinesa [35]. O procurador era o único interlocutor reconhecido pelos funcionários chineses entre a comunidade portuguesa e a administração de Guangdong e o responsável perante as autoridades sínicas pelos assuntos de Macau, mas apenas no que tocava à população não chinesa. A jurisdição reconhecida pelos funcionários chineses ao procurador do Senado de Macau nunca ultrapassou os aspectos aqui referidos.

Nestas condições, a ideia de que os portugueses tinham usufruído de um domínio absoluto sobre Macau não encontra fundamento na documentação disponível. Aliás, a carência de documentos poderá ter determinado, em 1783, o abandono das considerações relativas às competências do procurador. Os portugueses gozavam, de facto, de uma ampla autonomia, mas esta não incluía qualquer jurisdição sobre a população chinesa nem podia colidir com as leis do Império do Meio. Na prática, os funcionários chineses não interferiam na organização e na administração da comunidade não chinesa, mas as autoridades lusas também não podiam intervir na relação entre a comunidade chinesa de Macau e os funcionários do Imperador [36].

Saliente-se ainda a infundada declaração de que «athe o Anno de 1749, nunca elles [os mandarins] intentarão dar Leys a Maccao» e que a partir desse ano tivessem os portugueses ficado «sugeitos as Leys, não do Imperio, mas do mesmo Mandarim, e seus sequazes e serem elles os que as mandão Dispoticamente executar sobre Nossas mesmas Leys» [37]. Martinho de Melo e Castro estava a referir-se à imposição do denominado código de 1749, mas este não provocou nenhuma alteração na situação dos portugueses de Macau face ao Império do Meio. As leis apresentadas pelos mandarins já estavam todas em vigor. De novo, apenas existiu o facto de as ditas prescrições ficarem inscritas em duas lápides de pedra que passaram a estar afixadas em local público [38].

---

[35] Acerca das funções do «cabeça de rua», veja-se Jorge FLORES, art. cit., pp. 243-245.

[36] Entre os estudos sobre esta matéria, vejam-se os recentes trabalhos de Jorge FLORES, «Macau: os anos da "Gestação"», e «Macau: de surgidouro a cidade», in *o. c.*, pp. 151-178 e 237-257.

[37] Cf. «Notticias e Reflexões», parágrafos 22 e 62. Veja-se ainda «Memoria de 1783», parágrafo 7, «Apontamentos», parágrafo 9, e a «Instrução para D. Frederico», parágrafos 27 e 28.

[38] Sobre estas leis e o seu significado, veja-se A. M. Martins do VALE, *o. c.*, pp. 74-78, e o anexo n.º 5, onde se transcrevem as referidas normas.

Inicialmente prevista para o bazar da cidade, a afixação da lápide em língua portuguesa foi transferida, após negociações do juiz António Pereira da Silva, para o Senado, enquanto que a traslado chinês das mesmas leis foi colocado no Pátio do Mandarim em Mong-hà (Wangxa). O juiz tinha sido enviado de Goa para averiguar a veracidade das acusações feitas ao governador António José Teles de Meneses [39], mas como estava em Macau quando os mandarins de Guangdong apresentaram a referida exigência, viu-se coagido a participar na negociação destinada a retirar ou, pelo menos, a mitigar o texto das cláusulas que levantavam mais objecções aos portugueses [40].

A reprovada deslocação do desembargador a Qianshan foi decidida em conselho geral, mas, logo na altura, foi criticada por alguns dos moradores [41]. Entre os críticos destacou-se o padre Luís de Sequeira [42], vice-provincial dos jesuítas da China, que considerou a negociação do juiz sindicante como uma afronta e uma indignidade para a Coroa de Portugal.

---

[39] António José Teles de Meneses (governador de Macau, 1747-1749), era filho ilegítimo de António Teles de Meneses, da família do Conde de Vila Pouca. António José Teles de Meneses partiu para a Índia com 15 anos de idade, em 1733. Passados dois anos, seguiu para Macau acompanhando Cosme Damião Pereira Pinto que acabava de ser nomeado governador daquela cidade. No início da década de 1740, regressou a Lisboa, voltando à Índia em 1745 com a recomendação para o vice-rei o favorecer nas colocações que fossem surgindo. Cosme Damião Pereira Pinto estava a concluir o seu segundo triénio no governo de Macau e o Marquês de Alorna nomeou Teles de Meneses para o substituir. Tomou posse do cargo em Agosto de 1747, mas tendo entrado em conflito com os moradores, estes solicitaram a sua destituição em 1749. Substituído regressou a Goa e daqui seguiu para Moçambique a fim de se juntar a Isabel Gracias, rica proprietária, com quem tinha casado por procuração. A incompatibilidade com a esposa obrigou-o a retornar a Goa passado pouco tempo. Em 1767 foi nomeado para o governo de Timor, onde viria a falecer, presumivelmente por envenenamento. Vide *Governadores e Capitães Gerais de Macau*, dir. de António Vasconcelos de SALDANHA e Jorge Manuel Santos ALVES (no prelo).

[40] Acerca destes eventos, veja a documentação publicada em *Arquivos de Macau* – doravante citados por *A. M.* –, 3.ª série, vol. III, n.º 5, 1965, pp. 260-264, vol. VI, n.º 4, 1966, pp. 214-215, e 220-224, vol. XVI, n.º 1, 1971, pp. 24-26.

[41] Conselho geral, ou junta geral, eram as assembleias de moradores convocadas pelo Senado de Macau para discutir os assuntos que, não estando previstos na gestão da cidade, necessitavam de uma urgente resposta. Sobre a censura de Martinho de Melo e Castro, veja-se «Notticias e Reflexões», parágrafos 50 e 62, «Memoria de 1783», parágrafos 19 e 26, e «Apontamentos», parágrafos 26 e 34.

[42] Luís de Sequeira, S.J., nasceu em Lisboa em 1693 e entrou na Companhia de Jesus em 1709. Partiu para as missões em 1726, tendo trabalhado na missão de Huguang. Em 1744, estava em Macau como reitor do colégio de S. José e no ano seguinte foi nomeado vice-provincial da China, cargo que exerceu até 1748. Participou activamente nos eventos que em Macau envolveram os moradores, os chineses e o governador Teles de Meneses. Voltou a ser vice-provincial em 1752 e reitor do colégio de S. José, tendo continuado em Macau até ser preso em 1762. Levado com os seus confrades para Goa, morreu durante a viagem, ao largo de Pondichéry, a 12 de Fevereiro de 1763. Cf. Louis PFISTER, *Notices, biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine (1552-1773)*, Chang Hai, Imprimerie de la Mission Catholique, Orphelinat de T'ou-sè-wè, 1932 e 1934, pp. 698-701.

Em contrapartida, o seu confrade, padre Estêvão Lopes [43], provincial dos jesuítas do Japão, elogiou o magistrado e o seu procedimento. O Marquês de Alorna, vice-rei da Índia de 1744 a 1750, ficou perplexo com as discrepâncias, confessando, na resposta ao padre Luís de Sequeira, que não se sentia capaz de se pronunciar com rigor sobre os eventos ocorridos em Macau [44].

Por outro lado, o padre Jean-Baptiste Maigrot [45], procurador das Missões Estrangeiras de Paris em Macau, aplaudia a diligência do juiz António Pereira da Silva, acrescentando que fizera mais em três quartos de hora de negociações do que os vereadores em seis semanas a trocar correspondência com os mandarins [46].

Verifica-se assim que as críticas de Martinho de Melo e Castro ao magistrado da Relação de Goa assentavam, afinal, nas divergências surgidas em Macau, logo na altura dos acontecimentos. Acrescente-se ainda que a celeuma gerada em torno deste código dizia especialmente respeito à décima segunda cláusula, que proibia os chineses de aderirem e de praticarem o catolicismo, e à quinta, que regulamentava o processo a seguir no caso de ocorrer o homicídio de algum chinês [47]. A interdição religiosa não atingia

---

[43] Estêvão Lopes, S.J., nasceu a 21 de Março de 1693, em Santo Estêvão da Terrugem, Elvas. Ingressou na Companhia de Jesus a 21 de Março de 1708. Antes de ser ordenado sacerdote partiu para as missões, tendo saído de Lisboa a 12 de Abril de 1714. Em 1721, estava na Cochinchina. Provincial do Japão de 1746 a 1749, foi eleito para ir a Roma como procurador, tendo saído de Macau em Janeiro de 1751. Por alegados motivos de falta de saúde não regressou às missões. Preso em Lisboa a 24 de Janeiro de 1759, faleceu em S. Julião da Barra, a 15 de Junho de 1766. *Vide* Joseph DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 a 1800*, Roma, Bibliotheca Institutum Historicum Societatis Iesus, vol. XXXVII, 1973, p. 155.

[44] *Vide* cartas do vice-rei da Índia ao governador de Macau, aos padres Luís de Siqueira e Estêvão Lopes e a Manuel Vicente Rosa, de 16 de Março, 26 de Abril e 11 e 19 de Maio de 1750, *in* Arquivo Histórico de Goa, *Correspondência de Macau*, livro 1269, fls. 67-67v, 75v-76, 78-79v, 81v-82 e 84v-86.

[45] Jean-Baptiste Maigrot (M.E.P.), nasceu em 1704, em Langres. Partiu para as missões em 1740, tendo, neste ano, substituído o padre Connain na procuradoria em Macau. Em Dezembro de 1747 foi nomeado provigário de Yünnan e Sichuan, mas continuou em Macau. Por instância de Mons. Martiliat em Roma, foi eleito bispo de Assur e nomeado vigário apostólico de Sichuan, a 22 de Janeiro de 1753, mas quando esta nomeação foi feita já Jean-Baptiste Maigrot tinha falecido em Macau, a 20 de Outubro de 1752, ficando sepultado na igreja de S. Lourenço. Cf. A. LAUNAY, *Memorial*, p. 11.

[46] Cf. relatório do procurador das Missões Estrangeiras em Macau aos directores do Seminário de Paris, de 21 de Dezembro de 1749, *in* Archive des Missions Étrangères de Paris, *Procure de Macao*, vol. 295, fls. 895-898.

[47] A cláusula n.º 5 do referido código determinava que em caso de homicídio «o Reo Europeo se deve infalivelmente entregar para se julgar, etc. Daqui em diante ácerca de algum Europeo, que pelos Crimes de homicidio, e de rapina he digno de ser castigado com Pena de morte devese seguir o costume determinado no ano 9 de Kienlung, o qual costume he sobre examinar, e vezitar o Corpo morto, e o crime do dito Reo; depois do dito exame, se deve entregar o Reo ao Mandarim da Caza Branca, para com o Senado de Macáo o guardar com diligencia: Para isso o Mandarim da Caza Branca deve dar fiança de tomar á sua conta, e guardar ao dito Reo, o qual não será remetido aos Mandarins Superiores, porque só bastará dar-se-lhe noticia

os portugueses e integrava-se na política contra a cristianização da China prosseguida pelo poder *Qing* a partir de 1723. Aliás, o mandarim de Xiangshan admirou-se com a reacção dos portugueses, por considerar que as medidas adoptadas contra o cristianismo se destinavam exclusivamente aos chineses não coarctando minimamente a liberdade religiosa dos moradores de Macau.

A perspectiva dos portugueses e dos europeus, especialmente a dos missionários que residiam em Macau era, naturalmente, diversa da dos funcionários chineses. Para os europeus, só a religião cristã era verdadeira e a única em que havia salvação para os homens. Nesta perspectiva, as restrições, e sobretudo a declaração de que a religião cristã corrompia os corações, eram absolutamente inadmissíveis e, por esse motivo, liminarmente rejeitadas. Acima da vontade do imperador da China, estava o mandato de Cristo que enviara os Apóstolos a pregar o Evangelho a todas as criaturas. Neste quadro, puramente ocidental e católico, o Filho do Céu não tinha legitimidade para impedir os seus súbditos de se tornarem cristãos e estes tinham o dever de resistir às leis que cerceavam a liberdade da religião cristã. Este antagonismo de cariz religioso exaltou os ânimos dos eclesiásticos que residiam ou estavam de passagem por Macau, mas não acentuou a dependência dos portugueses em relação aos funcionários chineses de Guangdong como pretendia Martinho de Melo e Castro. Este, aliás, reconhecia que as normas inscritas nas lápides não eram rigorosamente cumpridas, servindo, sobretudo, de pretexto para os mandarins perpetrarem novos roubos e imporem novas vexações [48].

Um terceiro pressuposto em que assentava a reflexão do Secretário de Estado do Ultramar era o de que os moradores de Macau, sendo todos ignorantes e degredados, se haviam deixado subjugar pelos ditames chineses tornando-se «mais escravos dos Mandarins Chinas, que vassallos da Coroa

---

do crime e esperar pela sua resposta. Depois de se dar esta noticia, então o Mandarim da Terra deve logo executar com o Senado a sentença dada. Se porem algum outro Reo Europeo tiver feito outros crimes, pelos quaes deve ser castigado com o desterro, nesse cazo só deve ser julgado do Juis China, o qual o julgará em local perto de Macáo, depois de julgado, se deve entregar o dito Reo ao Senado sobre fiança, esperando athe os Mandarins Superiores confirmarem a Sentença, que o Mandarim executará com o Senado, os outros crimes porem menos graves deve o Senado somente julgar, e depois dar parte ao Juis China, cuja resposta deve esperar, e em vindo o Senado executará.» Pela 12.ª prescrição se «Prohibe promulgar, e seguir a Ley de Deos. Como todos os Europeos de Macao são Christãos, e aprendem a Doutrina de Deos, nem por isso se hade permitir ensinar, e induzir aos Chinas para entrar na sua Ley; pois corrompe os costumes, e os coraçoens: O Senado e o Cabeça dos Chinas em Macao devem examinar com diligencia de caza em caza prohibindo, e não permitindo, que os Chinas entrem na Ley de Europa, se contra esta Ordem se obrar, hade ser lançado fora de Macao, não somente o que ensina, e o que segue a Ley, mas tambem o Cabeça dos Chinas, e o Senado hãode ser castigados conforme o crime de cada hum.» Cf. Manuel MÚRIAS, *o. c.*, pp. 35 e 38.

[48] Cf. «Notticias e Reflexões», parágrafo 55, «Memoria de 1783», parágrafo 24, Apontamentos, parágrafo 31, e «Instrução para D. Frederico», parágrafo 28.

de Portugal». Por sua especial responsabilidade, tinham-se perdido os privilégios, isenções e liberdades concedidas pelos antigos imperadores da China aos portugueses [49]. À submissão dos macaenses aos ditames dos mandarins, Martinho de Melo e Castro contrapunha os malefícios da oligarquia dos mercadores mais ricos de Macau que «debaixo das apparencias de húa grande summição as Leys de Sua Magestade, [ao rei de Portugal] estabelecerão entre si húa forma de Governo Aristocrático, Absoluto e Dispotico, em que ainda hoje se conservão» [50].

Esta foi, seguramente, a mais acerada crítica de Martinho de Melo e Castro aos homens que dominavam a administração macaense. Os privilégios concedidos aos portugueses pelo imperador da China teriam sido subtraídos pelos mandarins devido, sobretudo, à «indolencia, fatuidade, temor e particular interesse da Camera daquella Collonia» [51]. Sem a vigilância dos governantes de Goa e de Lisboa, os mercadores mais abonados de Macau tinham imposto os seus interesses e a sua vontade, dominando não só os seus concidadãos menos favorecidos, mas também os governadores [52].

Apesar do empenho, Martinho de Melo e Castro não conseguiu explicitar os privilégios alegadamente perdidos pelos moradores de Macau. Confrontado com esta impossibilidade, o governante limitou-se a repetir que a identificação das invocadas prerrogativas só poderia ser feita mediante a consulta das procuradas *chapas sínicas*. Recusando-se, porém, a admitir a probabilidade da não existência de tais documentos, avançou com a ideia de que os moradores de Macau tinham sonegado as referidas *chapas sínicas* para que a corte portuguesa não viesse a conhecer as suas «criminozas omições». Para ultrapassar o impasse em que tinha caído, acabaria por reconhecer que só a partir dos privilégios de que os portugueses ainda usufruíam em 1773 se poderia conjecturar sobre a quantidade e o significado dos que haviam sido perdidos. Deixou-nos, afinal, com meras conjecturas [53].

Nesta matéria, o discurso de Martinho de Melo e Castro apresentava ainda outra incongruência. Além de afirmar que os primeiros moradores de Macau se tinham conformado com as leis gerais do Império do Meio, acrescentava que em todos «os Actos rellativos ao Governo Civil, ao Militar, a Pollicia, ao Commercio excepto tão sómmente um Direito sobre a Lotação

---

[49] *Vide* «Notticias e Reflexões», parágrafos 19, 20, 63, 64 e 84, «Memoria de 1783», parágrafo 6, 27 e 41, «Apontamentos», parágrafos 8, 34, 35 e 45, e «Instrução para D. Frederico», parágrafos 7, 16, 25 e 26.

[50] Cf. «Notticias e Reflexões», parágrafos 34 e 126, «Memoria de 1783», parágrafo 10 e fls. 16v-17, e «Apontamentos», parágrafo 17.

[51] *Vide* «Notticias e Reflexões» parágrafos 20, 34 e 84, «Memoria de 1783», parágrafos 6, 10 e 41, «Apontamentos», parágrafos 8, 17 e 45, e «Instrução para D. Frederico», parágrafo 7.

[52] Cf. «Notticias e Reflexões», parágrafos 12, 19, 20, 34, 59, 63, 64 e 84, «Memoria de 1783», parágrafos 5, 6, 10, 27 e 41, e «Apontamentos», parágrafos 8, 17, 35 e 45.

[53] Veja-se «Notticas e Reflexões», parágrafos 12 e 84, 5 e 41, «Memoria de 1783», parágrafos 5 e 41, e «Apontamentos», parágrafo 45.

dos Navios erão inteiramente Dispostos e Dirigidos pelas Leys, e Regullações Portuguezas e assim se conservou esta Collonia perto de Dois Seculos» [54]. Infere-se destas declarações que, em 1749, se tinham perdido estas prerrogativas e, no entanto, estas mantinham-se intactas em 1773. Os portugueses continuavam a gozar de autonomia no que concernia à sua própria administração. O problema subjacente à argumentação de Martinho de Melo e Castro e que não foi claramente explicitado, dizia respeito ao facto de os portugueses não poderem impor a sua autoridade à maioritária comunidade chinesa. Era, afinal, a coexistência de duas administrações no mesmo espaço geográfico que o Secretário de Estado deplorava.

Na perspectiva de Martinho de Melo e Castro, os portugueses deviam exercer o seu domínio sobre toda a população, dado que a cidade lhes tinha sido cedida pelo imperador da China. Todavia, esse direito não tinha sido perdido em 1749, porque os portugueses de Macau nunca tinham sido totalmente independentes do poder imperial chinês. Com efeito, na sequência do aceso debate travado pela administração *Ming* nos finais do séc. XVI, os comerciantes lusos foram autorizados a permanecer em Macau, mas como «chineses» sujeitos ao código *Han*, ou seja, os senhores da cidade não eram os portugueses, mas os chineses e, nessa qualidade, sempre tinham ditado as regras de convivência entre as duas comunidades. Em 1623, o imperador da China concedeu aos portugueses o «privilegio de naturaes da China», mas, como notou Jorge Flores, este foi um presente envenenado porque, embora lhes assegurasse a permanência em Macau, impunha-lhes a condição de assimilados, ou seja, dependentes do poder imperial chinês [55].

Não obstante as incriminações, Martinho de Melo e Castro estava ciente, pelo menos teoricamente, de que a posição dos portugueses sempre fora de dependência face à administração chinesa. Poderá não ter sido consciente, mas era justamente o que sustentava ao afirmar que «cuidarão porem os Portuguezes em que se não transgredissem as Leys Geraes do Imperio; conformando se com todas aquellas que se não opunhão a Authoridade Regia da Coroa de Portugal» [56]. Tal atitude implica o inevitável reconhecimento da superioridade do poder chinês, mas Melo e Castro não se terá apercebido destas implicações, porque a sua reflexão assentou exclusivamente na realidade ocidental sem jamais ter tido em atenção a componente chinesa.

---

[54] Cf. «Notticias e Reflexões», parágrafo 33, «Memoria de 1783», parágrafo 10, e «Apontamentos», parágrafo 10.

[55] *Vide* Jorge FLORES, «Macau: de surgidouro a cidade», in *o. c.*, p. 251. Sobre o debate feito pelos governantes Ming em torno da presença dos portugueses em Macau, veja-se FOK, Fai Cheong, *Estudos sobre a Instalação dos Portugueses em Macau*, Lisboa, Museu Marítimo de Macau, Gradiva, 1996, e *The Macao Formula. A Study of Chinese Management of Westerners from the mid-Sixteen Century to the Opium War Period*, dissertação de doutoramento (não publicada), University of Hawai, 1978.

[56] *Vide* «Notticias e Reflexões», parágrafos 22 e 27.

Mantendo-se nesta perspectiva estritamente europeia, o Secretário de Estado propunha-se restabelecer a alegada primitiva liberdade dos portugueses de Macau enviando um embaixador a Pequim. Tinha consultado a documentação que existia sobre a embaixada enviada em 1752, mas foi incapaz de compreender que esta se tinha conformado com as exigências chinesas. Pelo presumível desvio dos reais objectivos que deviam ser prosseguidos pela missão diplomática, Melo e Castro responsabilizou os jesuítas que se opuseram a que o embaixador apresentasse ao soberano chinês a situação dos portugueses de Macau. Os inacianos tinham, realmente, conseguido que se enviasse um embaixador a Pequim, mas Alexandre Metelo de Sousa Meneses, que chefiara a embaixada de 1726, tinha informado que estas missões não podiam destinar-se a negociar o que quer que fosse com o imperador da China, acrescentando ainda que naquele Império nem sequer existia o título de embaixador. Os enviados pelos monarcas estrangeiros iam a Pequim para lisonjear o Filho do Céu [57].

Por razões não explicitadas na documentação, a embaixada não chegou a realizar-se, mas Martinho de Melo e Castro retomou, em 1783, a sua intenção de restabelecer a liberdade dos macaenses incumbindo o bispo D. Frei Alexandre de Gouveia de negociar em Pequim a restituição dos direitos arrebatados pelos mandarins aos moradores de Macau [58]. Pouco tempo após a sua chegada à capital chinesa, o prelado comunicou que tendo sido admitido na corte imperial com o título de matemático, não lhe era permitido tratar de assuntos políticos da Coroa de Portugal [59]. O Secretário de Estado não insistiu nessa matéria, mas a carta remetida aos vereadores de Macau em 1793 revela que continuava convicto de que os macaenses se mantinham por sua vontade na dependência da administração chinesa [60].

---

[57] Cf. parecer de Alexandre Metelo de Sousa Meneses, de 27 de Abril de 1750, *in* BPADE, cód. CXVI/2-6, fls. 409v-410, e a carta de Metelo de Sousa ao padre José Moreira, de 20 de Novembro de 1750, in *Idem*, *Ibidem*, fls. 446-449. Sobre o significado das embaixadas enviadas à China veja-se, John E. WILLS, Jr., *Embassies and illusions. Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-hsi, 1666-1687*, Havard University, Council on East Asian Studies, 1984.

[58] *Vide* «Apontamentos», parágrafos 35 e 48, «Instrução para D. Frederico», parágrafos 23-25, e «Instrucções, que levou o Bispo de Pekin», *in* Manuel MÚRIAS, *o. c.*, pp. 45-46.

[59] Sobre esta matéria, veja-se Ângela GUIMARÃES, *Uma relação especial. Macau e as relações luso-chinesas (1780-1844)*, Lisboa, Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, 1996, pp. 46-50, A. M. Martins do VALE, *o. c.*, pp. 110-111, António Graça de ABREU, *o. c.*, pp. 53-56, 60-69 e 148, e Jorge Manuel dos Santos ALVES, «Natureza do primeiro ciclo de diplomacia luso-chinesa», in *Estudos de História do relacionamento luso-chinês, séculos XVI-XIX*, org. e coord. de António Vasconcelos de SALDANHA e Jorge Manuel dos Santos ALVES, Macau, Instituto Português do Oriente, 1996, pp. 201-207.

[60] Cf. carta de Martinho de Melo e Castro ao Senado de Macau, de 27 de Janeiro de 1793, transcrita em *A. M.*, 3.ª série, vol. X, n.º 1, 1968, pp. 54-56. A agressiva linguagem desta carta foi motivada pelo facto de o Senado não ter evitado não só a condenação à morte de um filipino, Pedro Ronquillo, acusado do homicídio de três chineses em 1791, mas também os desacatos praticados pelos chineses logo a seguir à execução da sentença, em que se incluíram agressões a membros do próprio Senado.

Foi, afinal, esta incapacidade de analisar a situação de Macau tendo em atenção as duas realidades, a ocidental e a chinesa, que ditou não só o fracasso das diligências confiadas ao bispo D. Frei Alexandre de Gouveia, mas também as fragilidades patenteadas na execução da reforma administrativa de Macau no que concernia às relações dos portugueses com a administração chinesa de Guangdong. Martinho de Melo e Castro exprobrava os moradores de Macau por não recorrerem directamente ao imperador da China, mas tal diligência estava-lhes absolutamente interdita. O acesso à corte teria de ser feito através dos mandarins de Cantão que, no entender do Secretário de Estado do Ultramar, não conheciam «mais Ley, nem mais razão, que o seu proprio interesse» [61].

3. A estrutura administrativa da cidade de Macau

A posição de Martinho de Melo e Castro a respeito dos moradores de Macau era, obviamente, excessiva. Importa, porém, salientar que, obedecendo aos princípios da política pombalina, o Secretário de Estado do Ultramar estava apostado em restringir a autonomia do Senado de Macau, submetendo-o às directivas do poder central. Neste contexto, compreende-se que tivesse exagerado os malefícios da administração municipal, fazendo emergir a necessidade de reforçar a autoridade dos funcionários régios.

A actuação dos governadores de Macau também lhe mereceu severas críticas, mas estas foram, especialmente, imputadas aos vice-reis e governadores da Índia que tinham consentido no sistema das alvidrações. Significativamente, esta mesma apreciação foi feita em relação aos ouvidores e aos feitores, cargos que, entrementes, tinham sido extintos por pressão dos moradores da Cidade do Nome de Deus [62].

Interessado na reintrodução da ouvidoria, Martinho de Melo e Castro esforçou-se em demonstrar que era indispensável a presença de um «Ministro de Letras» na administração macaense, porque sendo os juízes ordinários tão inábeis e ignorantes, que muitos deles apenas sabiam escrever o nome, não estavam, obviamente, em condições de dirimir os pleitos que continuamente se levantavam entre os moradores e entre estes e os estrangeiros e os chineses [63].

---

[61] Cf. «Instrução para D. Frederico», parágrafo 25. Veja-se também «Notticias e Reflexões», parágrafos 55, 60 e 61, «Memoria de 1783», parágrafos 24-26, e «Apontamentos», parágrafos 31 e 33.

[62] *Vide* «Notticias e Reflexões», parágrafos 141 a 144, 165, 171 e 183, «Memoria de 1783», parágrafos 19 e 20, e ainda os fls. 21v a 24 e «Instrução para D. Frederico», parágrafos 17 e 18.

[63] Veja-se «Notticias e Reflexões», parágrafos 155 a 168 e 181, e «Memoria de 1783», fls. 21 a 23v. Estranhamente, o restabelecimento da ouvidoria não constava das propostas incluídas na «Instrução para D. Federico» de 4 de Abril de 1783, acabando por ser reintroduzida por sugestão feita, em Goa, pelos conselheiros do governador do Estado da Índia, em 1784. As personali-

Enquanto que António José Teles de Meneses foi apontado como exemplo de governador que se tinha oposto às arbitrariedades dos funcionários chineses em Macau, o ouvidor António Moreira e Sousa foi escolhido como modelo dos funcionários empenhados na morigeração da administração da justiça. Defensores da dignidade régia, ambos tinham sido perseguidos pelos moradores mais ricos de Macau [64]. Martinho de Melo e Castro avançou com o nome de outros governadores que entraram em conflito com o Senado de Macau, mas Teles de Meneses foi escolhido para ser apresentado como vítima da perfídia dos macaenses [65]. A visão de Martinho de Melo e Castro beneficiava a imagem do governador Teles de Meneses, mas este viria, posteriormente, a dar provas de não ser a pessoa mais indicada para gerir situações de grande tensão como a que se vivia em Macau nos finais da década de 1740 [66].

No que respeita à intervenção de Moreira e Sousa, esta não foi, realmente, bem recebida pelos moradores de Macau, mas os conflitos mais graves protagonizados pelo ouvidor tiveram como principal antagonista o governador António Moniz Barreto [67]. Os vereadores acabaram por ser envolvidos mais por arrastamento do que por oposição ao ouvidor Moreira e Sousa [68].

---

dades consultadas por D. Frederico Guilherme de Sousa sobre a Instrução de 1783, foram o arcebispo Primaz, o chanceler do Estado da Índia, o inquisidor da 1.ª cadeira, o intendente geral da Marinha e o desembargador da Coroa. *Vide* AHG – Arquivo Histórico de Goa –, *Correspondência de Macau*, livro 1273, fls. 995-1041.

[64] Cf. «Notticas e Reflexões», parágrafos 173 a 181, e «Memoria de 1783», fls. 22-23v. António Moreira e Sousa tinha estudado Direito em Coimbra, mas tendo sido encontrado de noite no interior de um convento de freiras, foi julgado e condenado, em 1725, a dez anos de degredo no Estado da Índia. Em Maio de 1726, o vice-rei, João Saldanha da Gama, nomeou-o ouvidor de Macau pelo prazo de três anos. Poucos meses após a sua tomada de posse, remeteu diversos ofícios para Lisboa tecendo severas críticas à administração macaense, mas quando a resposta a estes ofícios chegou a Macau já o ouvidor tinha sido destituído do cargo pelo governador, António Moniz Barreto.

[65] Cf. «Notticias e Reflexões», parágrafos 45 a 47, e «Memoria de 1783», parágrafos 14 a 16.

[66] Vide *Governadores e Capitães Gerais de Macau*, dir. António Vasconcelos de SALDANHA e Jorge Manuel dos Santos ALVES, Macau, Livros do Oriente (no prelo).

[67] António Moniz Barreto era natural de Angra, Ilha Terceira (Açores). Filho de Guilherme Moniz Barreto, foi agraciado com o grau de moço fidalgo em 1699. Passados seis anos, partia para a Índia como militar. Em 1727 foi nomeado governador de Macau por um período de seis anos, mas tendo entrado em conflito com o ouvidor acabaria por ser destituído em 1732. No início de 1733, regressou a Goa onde tinha casado e se manteve continuando a sua carreira militar ao serviço do Estado da Índia. Cf. *Governadores e Capitães Gerais de Macau*, dir. de António Vasconcelos de SALDANHA e Jorge Manuel dos Santos ALVES, Macau, Livros do Oriente, (no prelo).

[68] Sobre estes conflitos, veja-se António Manuel Martins do VALE, «António Moniz Barreto. As atribulações de um açoriano no governo de Macau (1727-1732)», in *Actas do Congresso Internacional «Portos Escalas e Ilhéus no relacionamento entre o Oriente e o Ocidente»*, Angra e Ponta Delgada, 1999 (a publicar).

Atentos à conjuntura, os homens que dominavam o Senado de Macau aproveitaram, de facto, as contendas provocadas por Moreira e Sousa para renovar o pedido de extinção da ouvidoria, mas esta exigência era muito anterior aos referidos acontecimentos. Martinho de Melo e Castro estava, contudo, certo ao relacionar esta pretensão dos macaenses com o seu desejo de reforçar o poder oligárquico dos mercadores mais ricos, porque era esse efectivamente o seu objectivo ao insistirem na abolição tanto do feitor como do ouvidor.

Faltando-lhe para o capítulo dos feitores, um exemplo tão significativo como o de António Moreira e Sousa, o Secretário de Estado centrou a sua argumentação na resistência feita pelos macaenses à introdução do tesoureiro criado em 1738 pelo vice-rei da Índia, Conde de Sandomil [69]. Os moradores de Macau que dominavam o Senado tinham, realmente, conseguido adiar até 1748 a execução das determinações do vice-rei da Índia, mas, como frisava Martinho de Melo e Castro, a criação do novo cargo não tinha afectado o predomínio dos mercadores mais ricos que continuaram a controlar a administração das rendas régias cobradas em Macau. Com estas críticas, o Secretário de Estado pretendia justificar a necessidade de se criar uma alfândega que viria a retirar a administração da fazenda real aos vereadores da Cidade do Nome de Deus [70].

A marginalização da maioria dos moradores dos cargos senatoriais e da administração dos fundos públicos era, efectivamente, verdadeira, mas o que Martinho de Melo e Castro realmente vituperava era o excesso de autonomia do Senado que devia ser submetido ao centralismo régio dominante naquela época. As acusações de má gestão dos fundos públicos foi confirmada pela sindicância feita em 1783 pelo juiz Joaquim José Mendes da Cunha e em 1784 por Lázaro da Silva Ferreira, mas seria uma característica exclusiva dos macaenses? [71] Nas demais parcelas do Império Português, a situação seria, de facto, diferente da de Macau?

---

[69] Conde de Sandomil, Pedro de Mascarenhas, nascido em Lisboa a 9 de Novembro de 1670, filho de Fernão de Mascarenhas, comendador de Alcácer do Sal, e de D. Antónia de Bourbon, foi o primeiro conde deste título. Militar, participou em várias expedições e, de modo especial, na guerra de Sucessão de Espanha e desempenhou as funções de governador militar do Alentejo. Em 1732 foi nomeado vice-rei da Índia, tendo tomado posse deste cargo a 7 de Novembro do mesmo ano. Durante o seu governo, perdeu-se a praça de Baçaim e os maratas invadiram Bardez e Salcete. Sem auxílio do Reino e enredado em intrigas, entregou o governo ao seu sucessor, marquês do Louriçal, a 18 de Maio de 1741. Regressado a Lisboa, viria a morrer a 3 de Agosto de 1745. *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, entrada «SANDOMIL, condes de».

[70] A alfândega, prevista no parágrafo 21 da «Instrução para D. Frederico», foi, efectivamente instalada em 1784, mas os moradores de Macau só em 1787 perderam o domínio sobre os fundos públicos da cidade, ou seja, após a tomada de posse do ouvidor Lázaro da Silva Ferreira que passou a acumular as funções de juiz da alfândega.

[71] Sobre a administração da fazenda real na segunda metade de Setecentos e as referidas sindicâncias, veja-se A. M. Martins do VALE, *o. c.*, pp. 232-242 e 244-245.

Apesar de algumas incoerências e imprecisões, a caracterização da administração macaense, feita por Martinho de Melo e Castro, foi na globalidade mais realista do que a sua posição relativamente à fixação dos portugueses em Macau e ao seu relacionamento com as autoridades do Império do Meio.

*

Martinho de Melo e Castro não concluiu a sua análise, deixando por desenvolver a parte relativa ao comércio e à navegação. Apesar de incompleta, a parte produzida revela que o principal propósito desta reflexão era o de fazer prova dos direitos da Coroa Portuguesa sobre Macau. A clarificação desta matéria apresentava-se como condição indispensável para se determinar o estatuto da Cidade do Nome de Deus face ao Império do Meio. Só após o esclarecimento destas questões se poderia avançar para a definição da reforma administrativa a implementar no entreposto português na China. O Secretário de Estado do Ultramar fracassou no que dizia respeito à determinação do estatuto de Macau, mas conseguiu restringir a autonomia do Senado, não pela reabilitação da autoridade do governador e do reforço da guarnição militar como pretendia, mas através da criação da alfândega e do restabelecimento da ouvidoria. A despeito do empenho de Martinho de Melo e Castro, a Cidade do Nome de Deus continuaria, até meados do século XIX, com uma administração partilhada entre os funcionários portugueses e chineses.

NOTTICIAS, E REFLEXÕES SOBRE A CIDADE DE MACÁO

1773

1. [72] Depois da Refforma de Goa [73] he indispensavelmente necessário accudir com algũas Providencias ao Importante Estabelecimento de Macáo: Nenhúa Nação da Europa, excepto a Portugueza, tem hũa Collonia na China: E esta concideração junta aos muitos Previllegios, Izenções, e Liberdades, com que nos foi sedido aquelle util Dominio, bastaria para cuidarmos com incansavel vigilançia na sua conservação: foi tal porem o nosso Descuido, (i) e Negligência, que abandonando-o a Inspecção do Governo de Goa; [74] e deixando-o entregue nas mãos de alguns Degradados de Portugal, e fugetivos daquelle Estado; não temos de Macáo mais que hũas confuzas, Dispersas, e Insignificantes Notticias, que foi precizo unir e reduzir a ordem, para poder dar, por meyo dellas, hũa Idea: [75]

(i) estupidez

2. *Dos Privillegios e da situação geografica daquelle estabelecimento: E do Direito de Conquista, e de Cessão com que o pessuimos: E dos Privilegios, Izençoens, e Liberdades com que elles nos forão accordados. Da Natureza, diversidade, e*

3. *Direito de Conquista, e de Cessão com que pessuimos Macáo: Dos Previllegios, Izenções, Liberdades concedidas aos Portuguezes na China: Da situação geografica daquele estabelecimento de Macáo* (i)

(i) Da situação geografica da Cidade de Macáo

4. Do numero, Divercidade, e cabedaes (ii) dos seus Habitantes: da forma de Governo de Macáo: (iii) Das rendas da Coroa, e da sua

(ii) cabedaes e oppulencia
(iii) Do seu Commercio e Navegação

---

[72] Dada a extensão do documento, decidimos numerar os parágrafos de forma a facilitar o manuseamento e a citação do mesmo.

[73] A reforma de Goa ficou definida com a promulgação, em 1774, das Instruções ao Governador da Índia, D. José Pedro da Câmara (1774-1779), e ao arcebispo de Goa, D. Francisco Assunção e Brito (1773-1783). *Vide* Maria de Jesus LOPES, *Goa setecentista. Tradição e Modernidade (7150-1800)*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1996, pp. 39-72.

[74] Esta ideia seria bastante atenuada na Instrução de 4 de Abril de 1783, ficando a alusão a Goa reduzida à referência de que eram raras as notícias recebidas de Goa sobre Macau. Cf. parágrafo 1 da «Instrução a D. Frederico Guilherme de Sousa, Governador e Capitão General da India», publicada por Manuel MÚRIAS, *o. c.*, pp. 1-33.

[75] Estas asserções mantiveram-se na «Memoria de 1783», fl. 1, sendo, porém, retirada a alusão à reforma de Goa. Na verdade, houve necessidade de reunir informações relativas a Macau que andavam dispersas, mas, pelos dados fornecidos por Martinho de Melo e Castro, não se poderá concluir que os dados coligidos fossem insignificantes, tanto no que respeita à quantidade como à qualidade.

Administração: E ultimamente das suas Fortalezas, e forssas Militares: Para que com conhecimento de cada hum destes objectos, e das Dezordens, e abuzos [iv] que nelles se tem introduzido, se lhes possa aplicar o prompto remedio de que tanto nececitão.[76]

[iv] de cada hum

5. *Da situação geografica de Macáo. Do Direito de Conquista e de Cessão com que pessuimos aquella Collonia: E dos Privillegios, Izenções, e Liberdades com que com ella nos forão acordados*.

Do Direito com que pessuimos Macáo: Dos Previllegios, Izenções, e Liberdades que com aquella Collonia [v] nos forão concedidos: Dos que perdemos e dos que ainda conservamos. [vi] [77]

[v] Conquista

[vi] nos restão

6. O Primeiro Estabelecimento que os Portuguezes tiverão na China foi junto à Cidade de Ning Pó, [vii] no continente daquelle Imperio. [i] Alli se concervarão [ii] por alguns Annos fazendo hum concideravel Commercio:[78] [iii]

[vii] Numa Metropole

[i] que fica 4 gráos, e 46 minutos de Peking

[ii] os Portuguezes

[iii] crescendo de sorte o ditti Estabelecimento que chegou a ter Dezoito Mil habittantes

7. Não se poderão conter [iv] porem na sua prosperidade; e não havendo entre elles quem os governasse, nem dirigisse com asserto, commeterão taes Dezordens, que os Chinas vierão com Mão Armada e Poderoza contra o Estabelecimento Portuguez: Massacrarão grande Parte dos seus habitantes, e os que poderão escapar com vida se forão estabelecer na Ilha chamada *Sanchoan Verdadeiro*: No tempo desta Emmigração, ou logo depois della, foi á ditta Ilha São Francisco Xavier, e nella morreu.[79]

[iv] os Portuguezes

---

[76] Cf. «Memoria de 1783», fl. 1-1v.

[77] Atente-se na dificuldade manifestada pelo autor em encontrar a forma mais correcta para exprimir o seu pensamento sobre esta matéria. Apesar das diversas alterações, na versão de 1783 esta parte do texto foi ainda modificada englobando então algumas das ideias que aqui haviam sido recusadas. Eis a redacção definitiva: «Dos privilegios, izencões, e liberdades que nos forão concedidas pelos Imperadores da China, dos que perdemos; e dos que ainda conservamos. Da situação geografica daquella Cidade. Dos seus Edificios, Fortalezas, e das suas vantagens para o Commercio e Navegação. Do numero e diversidade dos seus habitantes, e do orçamento estimativo dos seus cabedaes. Da forma actual do seu Governo, e dos meios e modos com que os homens ricos daquella Cidade estabelecerão entre si dispotismo, conservando tão somente húa apparente sugeição a Corôa de Portugal. Das rendas da Corôa, e da sua administração. Da sua Navegação e Commercio. E ultimamente das suas forsas militares.» Cf. «Memoria de 1783», fl. 1-1v.

[78] Na «Memoria de 1783» foi introduzido um novo parágrafo (que também corresponde ao primeiro de «Apontamentos») com a seguinte redacção: «O Dominio que a Corôa de Portugal tem sobre o importante estabelecimento de Macáo, não lhe provem de algúa graça ou cessão que os Imperadores da China fizessem delle a esta Corôa, mas provem do Direito de Conquista que as Armas Portuguezas fizerão daquella Collonia.»

[79] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 2, e «Apontamentos» parágrafo 2. S. Francisco Xavier morreu na noite de 2 para 3 de Dezembro de 1552. Acerca da presença dos portugueses na China, vejam-se os recentes estudos de Maria da Conceição Flores e João Paulo Oliveira e Costa, *Portugal e o mar da China no séc. XVI. Aspectos da presença lusa na Ásia Oriental no século XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, e Jorge Manuel Flores, «Macau: os anos da "gestação"», in *História dos Portugueses no Extremo Oriente. De Macau à Periferia*, dir. de A. H. de Oliveira Marques, 1.º vol., Tomo II, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp. 151-170.

8. (v) Achando se os Portuguezes naquelle sitio, (vi) e junto delle hum grande Archipellago, então infestádo de Levantados, e Piráttas, que destruhião, e arruinavão o Commercio, e Navegação da China; se dispozerão os dittos Portuguezes a os lansar fora, como com effeito lansarão daquelles Mares: Passando depois a attacar a Ilha chamada *Ançam*, [80] occupada em parte por hum Poderozo Levantado; o qual depois de hũa vigoroza rezistencia foi vencido, a Ilha conquistada, e os vencedores, mettidos na Posse della. [81]

(v) Serenada a tormenta dos Chinas

(vi) na refferida Ilha junto della hum

9. Pedirão os Portuguezes ao Emperador a confirmação da sua conquista o qual (vii) informado do importante serviço que os ditos Portuguezes vinhão de lhe fazer; não só lhes concedeu o que pedião; mas para os convidar a ficarem naquelles sitios lhes accordou os mais exuberantes Privillegios, que athe agora se tem conferido a outra algũa Nação. [82]

(vii) não só lha concedeu, mas com ella muitos outros Privillegios que constão de mais de Duzentas Chapas ou Padrões

10. *Os quaes como constão de mais de Duzentas Chapas ou cartas de Privillegios*, (i) *que a Camera de Macáo tem em seu poder; guardando-os com tal ciume*, (ii) *cautella, e segredo; para que á vista delles não venha a Corte de Portugal no claro conhecimento, do Reprovado, Detestavel, e Sediciozo comportamento da ditta Camera, como adiante se dirá.*

Consta porem pela voz constante de toda a cidade de Macáo, pêla

(i) ou Padrões ou Cartas de Privillegios

(ii) a mayor

11. Estas Graças constão de muitas (iii) Chapas, ou Cartas de Privillegios Antigas, e Modernas, que a Camera de Macáo tem em seu poder; e de que não quer confiar a Inspecção, e exame a Peçoa algũa. Como aconteceu no Anno proximo precedente de 1772; que pedindo-lhas o Actual Governador, por ordem que teve desta Corte,

(iii) de mais de Duzentas

---

[80] Ilha de Xiangshan.

[81] No parágrafo 3 de «Memoria de 1783» a redacção foi alterada, ficando «e os vencedores, mettidos de Posse della: donde rezulta o dominio fundado sobre o direito de conquista que as armas Portuguezas fizerão e ganharão com seu proprio sangue». A mesma ideia se encontra expressa no parágrafo 4 de «Apontamentos».

[82] Na «Memoria de 1783» a redacção deste parágrafo passou para: «Logo que os Portuguezes se apoderarão daquella Colonia, não obstante o direito de conquista com que entrarão na posse della, pedirão para mais segurança a confirmação da posse della ao Imperador da China, o qual informado…» Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 4, e «Apontamentos», parágrafo 7. Da extensa bibliografia existente sobre a fixação dos portugueses em Macau, saliente-se, W. Robert USELLIS, *As origens da Macau. The origin of Macao*, Macau, Museu Marítimo de Macau, 1995; António Vasconcelos de SALDANHA, *A «Memória sobre o estabelecimento dos portugueses em Macau» do Visconde de Santarém (1845). Os Primórdios da discussão da legirtimidade da presença dos portugueses em Macau*, Macau, Instituto Português do Oriente, 1995; FOK Kai CHEONG, *Estudos sobre a instalação dos portugueses em Macau*, Lisboa, Gradiva, e Museu Marítimo de Macau, 1996; Rui Manuel LOUREIRO, org., *Em busca das origens de Macau (antologia documental)*, Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996, e Jin Guo PING e Wu ZHILIANG, «Reformular as origens de Macau. Imperadores, âmbar-cinzento e Macau», in *Encontros de divulgação e debate em estudos sociais*, 5, 1.º semestre de 2000, pp. 13-27.

para a informar do contheudo nellas: Negou o Senado [iv] a existencia das refferidas Chapas. [83]

12. Não obstante mostrar lhe o Governador pelos Documentos juntos, que vão debaixo do N.º 1, que ellas montavão em mais de Duzentas que nos Annos de 1750, e de 1751, as mandara o ditto Sennado Traduzir, depois de muitas, e repetidas ordens de Goa, pelo Jezuita Provincial do Japão: [84] [i] E que ainda que as dittas Chapas, por culpavel ommição do mesmo Sennado, ouvessem ficado em poder do refferido Jezuita; como na Expulção daquella ordem, se lhe apreenderão todos os seus Papeis, sem escapar algum; os quaes [ii] se depositarão naquella Camera; era serto, que entre estes, ou no Archivo della, [iii] deviam existir as mensionadas Chapas: Nada porem bastou; para que o Sennado cedesse da sua Rezistencia; porque não lhe convem; que á vista dos Privillegios, Izenções, e Liberdades, concedidos [iv] aos Portuguezes, e perdidos por culpa do mesmo Sennado, viesse a esta Corte no claro [v] conhecimento das suas criminozas ommições; e da Reprovada e Sedicioza forma de Governo que alli se acha introduzida como adiante se dirá. [85]

13. *Consta porem pelas vantagens de que os Portuguezes ainda gozão* [vi] *no seu Commercio.* [vii] *Pêla boa Recepção que os Chinas lhes fazem em* Cantam, *com differença das outras Nações: Pela confição dos mesmos Chinas; E pêla voz constante de toda a cidade de Macáo:* [viii] *Quaes sejão os mais importantes Privillegios, Isenções, e Liberdades, que nos forão concedidos, os quaes se porão aqui por sua ordem: Notando se ao mesmo tempo os que ainda conservamos; os que temos inteiramente perdido sem esperanças de Remedio; e os que se achão em estado de podermos recuperar.*

14. *Ainda que sem o exame das refferidas Chapas, não se pode saber em que consistem os ditos Privilegios, e Liberdades; não será innutil dar hũa Idea do que por tradição se diz que nos forão accordados, e que deixamos perder por ignorancia, e Negligencia do Sennado; e dos que ainda nos restão, por mera* [i] *contemplação, e Ammizade que tem os Chinas a Nação Portugueza; e não porque Nós cooperassemos de alg*üa *sorte para sua conservação.*

[iv] ter algúa em seu poder Chapas (sic) E persisitio na sua rezistencia, não obstante. Persistindo com conhecida Malicia e discimillação na sua Negativa não obstante mostrar-lhe o Governador por Documentos Autenticos.

[i] De que se via que sendo os Jezuitas expulsos de Macáo

[ii] depositados se achavão

[iii] se havião achar

[iv] pellos Imperadores

[v] conhecimento das suas transgressões

[vi] e experimentão

[vii] em Cantam

[viii] Que os Privillegios, Izenções, e Liberdades, que nos forão concedidos, e delles os que temos deixado perder; e os que ainda conservamos são geralmente os seguintes

[i] contemplação dos Chinas

---

[83] O governador de Macau era Diogo Fernandes Salema de Saldanha (1667-1770 e 1771--1777). O relatório remetido no início de 1772 encontra-se no Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo – IAN/TT –, *Ministério do Reino*, maço 603, cx. 706. O documento não está datado nem assinado, mas o conteúdo não oferece qualquer dúvida tanto a respeito da autoria como da data. *Vide* também o termo dos conselhos gerais de 21 e 26 de Agosto de 1771, transcritos em *A. M.*, 3.ªsérie, vol. IV, n.º 1, 1965, pp. 38-39.

[84] Vejam-se as cartas do governador da Índia ao Senado de Macau de 7 de Maio de 1751, 23 de Maio de 1752 e 23 de Abril de 1753, *in* AHU, cód. 517, fls. 211-214, e em *A. M.*, 3.ª série, vol. X, n.º 1, 1968, pp. 8, 13-14 e 21. Efectivamente, na carta de 1753, o Marquês de Távora aludia a mais de 200 chapas sínicas e ordenava que, uma vez traduzidas, fossem as mesmas devolvidas ao Senado devendo ficar guardadas nos respectivos arquivos.

[85] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 5.

15. *Hum dos mais Importantes Privillegios que o Emperador da China accordou aos Portuguezes em Macáo foi o de dar ao Procurador da Camera daquella cidade, o tittulo de Mandarim da Segunda Classe, que hé Dignidade* (ii) *de grande consideração entre os Chinas em virtude da qual pode o ditto Procurador entrar* (iii) *em Cantão, e nas mais terras do Imperio* (iv) *em cadeira de quatro Homens e guarda de soldados; que tambem hé uma grande Destinção.* (v)

16. *Este Procurador* (vi) *tem Authoridade, para castigar os Chinas Delinquentes de crimes, que não sejão de Morte e de mandar prender os Incursos nesta Pena; assistir aos seus Processos; e remetelos com os criminozos ao Sauntó (sic) de Cantam.*

17. *Deve ter cuidado em que se observem e guardem os Privillegios da Nação Portugueza e não consentir que elles se violem e he o cannal por onde passão* (vii) *todos os Negocios que se tratavão entre os mesmos Portuguezes, e os mesmos Chinas.*

18. *Nenhum China, nem ainda Mandarim, pode entrar em Macáo sem permição do ditto Procurador: Elle tem Inspecção em todos os Negocios, civis, e crimminnaes que se letigão, ou em que são partes Portuguezes ou estes e Chinas; Elle pode recurrer immediatamente ao Emperador:* [86] *E tem outros Privillegios que hão de constar da Chapa, ou carta em que se lhe conferio a refferida Dignidade.* (i)

19. *Todos* (ii) *estes Privillegios porem se achão quasi extintos; e a dignidade de Mandarim, somente na Apparencia, e no Nome se conserva no Procurador da Camera: Por ter esta conferido o sobredito logar de Procurador, a sugeitos indignos; e ser tal a puzilaminidade* (iii) *da mesma Camera; que com receyo, e temor dos Mandarins subalternos e muito inferirores em Dignidade,* (iv) *e Poder ao do refferido Procurador.*

20. Sem hum circunspecto examen das refferidas Chapas não se pode formar hum juizo siguro de todas as ventagens que (v) nos forão accordadas em Macáo; mas não será innutil dar hũa Idea das que (vi) consta que pessuiamos naquella Cidade, e que deixamos perder por ignorancia, e vil Temor do Sennado: E dos que ainda |nos restão, e de que actualmente gozamos. [87]

21. *A Primeira, e a mais importante ventagem, que tinhamos* (vii) *naquella Collonia, era a de ser elle inteiramente governada pellas Leys, e Justiças Portuguezas, de sorte que*

(ii) immediata ao Sauntó de Cantam
(iii) refferida Cidade
(iv) da China
(v) entre os Chinas; e com guarda de soldados, com Batticas, que são uns pratos
(vi) deve tratar todos os Negocios entre Por
(vii) devião passar
(i) de Mandarim
(ii) os refferidos
(iii) e temor
(iv) a que se acha condecorado o refferido Procurador
(v) pessuimos
(vi) por húa constante tradição
(vii) em Macáo, era a de ser aquella Cidade

[86] Existe aqui um manifesto exagero, porque ainda que o procurador do Senado de Macau tivesse a dignidade de mandarim, não poderia recorrer directamente ao Imperador. Nenhum mandarim podia fazê-lo. Os funcionários de Guangdong apresentavam os seus assuntos ao *zhongdu* (*suntó*) de Guangdong e Guangxi e era este que os fazia chegar aos *Pu* (Ministérios) de Pequim. Era através destes serviços que os assuntos chegavam ao Imperador. Esta burocracia administrativa era escrupulosamente respeitada não havendo, por isso, lugar para o Procurador de Macau poder recorrer directamente ao Imperador.

[87] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 6, e «Apontamentos», parágrafo 8.

22. A Primeira, e a mais importante ventagem, que tinhamos naquella Collonia, era a de ser ella inteiramente governada pelas Leys, e Justiças Portuguezas, sem algũa [(i)] dependencia ou subordinação aos Mandarins; e athe o Anno de 1749, nunca elles intentarão dar Leys a Macáo: [88] cuidarão porem muito os Portuguezes em que se não transgredissem as Leys Geraes do Imperio; conformando-se com todas aquellas que se não opunhão a Authoridade Regia da Coroa de Portugal: [89]

(i) intervenção directa ou immediata dos Chinas de sorte que athe... dependencia ou subordinação aos Ministros da China, e atenção aos Mandarins da China

23. E nesta conformidade se havia algũa transgreção das dittas Leys os Mandarins

24. *Sem hum circunspecto examen das refferidas chapas, não se pode formar hum Juizo siguro de todas as ventagens que nos forão accordados em Macáo, mas não será innutil dar h*ũ*a Idea das* [(ii)] *que consta com pozitiva serteza que pessuiamos naquella Cidade e que deixamos perder por ignorancia, e vil temor do Sennado; E dos que ainda nos restão e de que actualmente gozamos.*

(ii) que por húa tradição constante

25. *A Primeira e a mais importante ventagem que tinhamos naquella Collonia, era a de ser inteiramente governada pellas*

26. *Sempre se governou a cidade de Macáo pelas Leys e Justiças Portuguezas* [(iii)]

(iii) e a justiça de Administrar

27. *Se hum China Habitante daquella Cidade tinha alg*ü*a contestação judiciaria* [(iv)] *e Justiças Portuguezas de sorte que athe o Anno de 1749 nunca intentarão dar Leys a Macao: Cuidavão porem muito os Portuguezes em que se não transgredissem as Leys Geraes do Imperio,*[(v)] *conformandose com todas aquellas, que se opunhão a Authoridade Regia da Coroa de Portugal: E nesta conformidade se havia alg*ü*a transgreção das dittas Leys, os Mandarins.*

(iv) ... sem contestação algúa e athe o Anno de 1749 nunca os Chinas

(v) para evitarem contestações e queixas sendo assim determinado pelas ordens de Portugal....

28. Fazião saber ao Sennado por Chapas ou Representações, e quando o Negocio era mais gráve mandávão os seus Mandarins Inferiores tratar com o mesmo Sennado, e Procurador delle, pedindo primeiro licença para entrarem na Cidade, e erão recebidos na Camera, com as civilidades competentes as suas graduações: O Negocio se tratava, e concluia depois entre o Procurador, e o

Se havia algúa contestação a qualquer dellas, so Mandarins fazião ao Sennado.

---

[88] Estamos indiscutivelmente perante uma posição excessiva. Para além de os chineses nunca terem deixado de reivindicar a posse do território de Macau, o procurador do Senado jamais teve autoridade sobre a população chinesa de Macau. Os portugueses gozavam, de facto, de ampla autonomia na sua administração, mas os moradores chineses de Macau estiveram sempre sujeitos à autoridade dos mandarins. *Vide* Zhang HAIPENG, «Estudos sobre a História de Macau», in *Revista de Cultura*, n.os 27 e 28, 1996, pp. 9-10, e Fok Kai CHEONG, *Estudos*, 1996, p. 93-107, e USELLIS, *Origens*, p. 39.

[89] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 7, e «Apontamentos», parágrafo 9.

Mandarim incumbido da Reprezentação; o Sennado dava em concequencia as Providencias, segundo a exigencia dos cazos. [90]

29. Se algum China commetia algum crime Legeiro, era castigado pelo Procurador da Camera; se o Crime era grave, o mesmo Procurador mandava o Reo, com o seu Prosseço ao Suntó de Cantam: Se hum China feria ou maltrattava hum Portuguez tambem era remmetido a Cantam para ser castigado; Se hum Portuguez feria ou maltrattava hum China, era castigado pelo Ouvidor: As dividas ou fossem de China a Portuguez ou de Portuguez a China o Procurador as fazia pagar, impondo a Pena de Prizão, e as que prescrevem as Leys de Portugal ao Devedor: [91] Se hum China mattava outro China, ou hum Portugez, o Procurador da Camera o mandava Prender e hum Mandarim vinha a Macao fazer Corpo de Dellicto sobre o Cadaver que na forma das Leys dos Chinas se não enterrava sem este exame; o qual feito se remetia Prezo e o Prosseço a Cantam, (i) e alli sentenciava, e executava sem remissão o Delinquente: Se hum Portuguez mattava hum China (i) tambem vinha hum Mandarim fazer Corpo de Dellicto; e queria, que o Sennado sentenciasse o Reo, e o mandasse executar em Macáo: Este porem se desculpava de não ter poder para impor a ultima Pena; mas que o mandava a Goa, para alli ser executado. [92]

(i) e dava alli a sentença de Morte, se executava [em Macau] na presença de hum Mandarim e do Procurador da Camera: Se hum Portuguez mattava hum China ou outro Portuguez era remmettido a Goa com o seu processo para alli

(i) ou outro Portuguez era remmetido a Goa para alli se sentenciar e executar, e depois da execução se dava parte della ao Suntó de Cantam

30. As Penas graves emfim, e de Alta Justiça que se devião impor aos vassallos (ii) da China, Rezidentes em Macáo, erão Rezervados aos Ministros do Imperio, mas a execução dellas sempre se faria fora dos Limites da Cidade.

(ii) Chinas erão reservados aos Ministros do Imperio,mas os Chinas

31. *Há quem diga em Macáo, que o Procurador da Camera que tinha Jurisdição assima refferida sobre os Chinas, e que ainda hoje tem… os negócios que se movião entre Portuguezes e Chinas, e entre o Sennado e os Mandarins.*

32. *Há quem diga em Macáo, que a Jurisdição que o procurador da Camera tinha sobre os Chinas na forma assima indicada, e a Influencia, que ainda hoje tem em todas as contestações de Portuguezes com Chinas e da Camera com os Mandarins procede de terem accordado os Antigos Emperadores aos Procuradores da Cidade de Macáo, o titulo de mandarim da Segunda Classe.*

---

[90] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 7, e «Apontamentos», parágrafo 12.

[91] No que respeita às dívidas, ao procurador não era assim tão fácil exigir o pagamento. Ainda que o alvará 26, promulgado por D. Rodrigo da Costa, governador da Índia em 1689, proibisse os contratos a crédito entre portugueses e chineses, estes continuaram a ser celebrados, tendo-se mantido as queixas sobre o não pagamento de dívidas ao longo de todo o século XVIII.

[92] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 8, e «Apontamentos», parágrafos 13 e 16. Segundo a documentação do Senado de Macau, os processos de homicídio, ocorridos desde os finais do séc. XVII até meados da centúria seguinte, resolveram-se através da entrega aos mandarins de importâncias em dinheiro mais ou menos significativas. Cf. a documentação transcrita em *A. M.*, 3.ª série, vol. I, n.os 2 e 3, 1964, pp. 119 e 139; no vol. II, n.os 2 e 6, 1964, pp. 91, 336, 358-59, 374-75; vol. VI, n.º 1, 1966, pp. 59-60, e vol. XIII, n.º 4, 1970, pp. 230-232, 239-240 e 257.

(iii) Dispozições

(iv) não Militares

(v) por mais

33. Todos os mais Actos (iii) rellativos ao Governo Civil, ao Militar, á Pollicia, ao Commercio, excepto tão sómmente hum Direito sobre a Lotação dos Navios (iv) erão inteiramente Dispostos, e Dirigidos, pelas Leys, e Regullações Portuguezas, e assim se conservou aquella Collonia (v) perto de Dois Seculos.

(i) Governo

(ii) inteiramente

(iii) estas Dezordens e comessarão a tratar o Sennado como ele merecia com o Preteisto

34. Entrarão na Camera (i) de Macáo as Rellaxações de que adiante se fará menção; e abandonousse (ii) ao mesmo tempo a Tropa que guarnecia a Cidade, ficando ella sem Governo, sem Justiça, sem forsa, e sem Respeito: Perceberão os Mandarins (iii) este Dezamparo e se rezolverão com justa razão, a tomar a Administração de hum Dominio, que parecia, que não tinha Donno: Trattarão o Sennado com o Desprezo que elle merecia; e debaixo do Preteisto da Lotação dos Navios, e do contrabando que fazião para Cantam estabeleceram em Macao quatro Feitores, ou vigias chamados *Ópus*; estes entrarão a praticar com os Moradores as mayores violencias, sem que ninguem se lhes opozesse: Ordennavão ao Sennado tudo o que lhes vinha a Immaginação, sem encontrarem nella mais que hũa summição servil e indigna do Nome Portuguez. [93]

(iv) com este exemplo (acontecendo hum cazo similhante no Anno) aconteceu no Anno de 1749 a morte de dois Chinas.

35. Aconteceu em Macáo no Anno de [1744] mattar hum Portuguez a hum China, veyo hum Mandarim vizitar o cadaver, e formando o Corpo de Dilicto ordenou ao Sennado que guardasse o Dillinquente athe ser sentensiádo em Cantam: profferiu se alli a sentensa de morte; e com ella voltou a Macáo, intimmandoa ao mesmo Sennado, lhe determinou, que a mandasse executar; o que ele fez, sem a menor difficuldade, e com toda a summição. [94] (iv)

(v) hum cazo similhante quizerão os Mandarins Chinas praticar o mesmo ordenando

(vi) guardarse

(i) criminozos a ella

(ii) determinaram

36. Com este fattal, e perniciozo exemplo, acontecendo no Anno de 1749 (v) dois soldados Mattarem a dois Chinas, quizerão os Mandarins praticar o mesmo, que precedentemente havião feito: E nesta Idea ordennarão ao Sennado, que (vi) metesse em Prizão os Dilliquentes, para dar conta delles quando lhos pedissem: A mayor parte dos officiaes da Camera, tinhão sido fautores destas duas mortes, induzindo a ellas os refferidos soldados; (i) que não obstante os quizerão mandar prender e guardar á dispozição dos Mandarins, como elles (ii) havião determinado. [95]

---

[93] Os parágrafos 33 e 34 deste documento foram transpostos para os 9 e 10 de «Memoria de 1783» e desdobrados nos parágrafos 15 a 18 de «Apontamentos». Sobre o estabelecimento das alfândegas chinesas em Macau, veja-se A. Marques PEREIRA, *As alfândegas chinesas de Macau: analyse do parecer da Junta Consultiva do Ultramar sobre este objecto*, *Macau*, Typ. De J. da Silva, 1870.

[94] Cf. «Memória de 1783», parágrafo 11, e «Apontamentos», parágrafo 19. Este episódio ficou conhecido pelo nome português condenado à morte que se chamava Anselmo. Cf. cartas ao rei do bispo de Macau, D. Frei Hilário de Santa Rosa, de 4 de Janeiro de 1745, e a do governador de Macau, Cosme Damião Pereira Pinto, de 27 de Janeiro de 1745, *in* AHU, *Macau*, cx. 5, docs. 14 e 16. Veja-se ainda Padre Manuel TEIXEIRA, *Macau no século XVIII*, Macau, Imprensa Nacional, 1984, pp. 395-396, e C. A. Montalto de JESUS, *Macau Histórico*, Macau, Livros do Oriente, 1990, p. 135.

[95] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 12, e «Apontamentos», parágrafo 20.

37. Achava se governando Macáo, Antonio Jozé Telles de Menezes; que hoje governa Timor; [96] o qual ainda que imprudente; e tambem consentidor nas dittas duas Mortes era

38. *firme, e rezoluto, e passando á Cammera fez ver no Sennado a sua infamia indignidade, (sic) ordenou que os dois soldados fossem, como forão para Timor.*

39. *Com esta Determinação ficarão tão assustados, e timidos os officiaes da Camera que athe quizerão mandar matar na cadea dois Homens innocentes, para os entregarem aos Mandarins, fazendo lhes crer, que aquelles erão culpados: Houve em Macáo quem offereceo dois Escravos para serem vitimas desta barbaridade.*

40. *Oposce a ellas o Governador, e outras Pessoas …*

41. muito Dezembaraçado de sorte, que sempre se fez temer, e respeitar dos Mandarins; sem que estes, em todo o tempo do seu Governo intentassem couza algũa que paressece indecoroza à Nação; ou contraria aos Privillegios da Cidade, que não fosse logo rebatida com firmeza, e rezolução: Por cujo motivo lhe chamávão os dittos Mandarins; o Governador Tigre: E sendo serto que este Governador tinham hum verdadeiro conhecimento dos Chinas; e sabia que o seu caracter he de fazerem quanto lhe sofrem, e de sofrerem quanto lhe fazem. [97]

42. Foi o Governador ao Sennado; e fazendo ver aos officiaes delle a indignidade [(i)] da obediencia cega que prestavão aos Mandarins; lhes sigurou que mandava os dois soldados, como mandou, para Timor: esta rezolução [(ii)] e o receyo de se irritarem com ella os dittos Mandarins, intimidou de sorte os dittos officiaes, que athe quizerão mandar meter na cadea dois Homens Innocentes, para os entregar aos mesmos Mandarins; fazendo lhes crer que aquelles erão culpados, e ouve em Macáo quem offereceu dois Escravos, para servirem de victimas desta perfidia

[(i)] desta determinação lhes dice que mandaria os dois soldados, como mandou para Timor. Com este passo ficou toda a vereação tão assustada e timida que athe quis....

[(ii)] intimidou ... os Officiaes da Camera

43. *Ultimamente depois de varias contestações se acomodarão os refferidos Mandarins com a serteza, de que os criminozos tinhão sido Degradados, e que não existiam em Macáo.*

---

[96] António José Teles de Meneses regressou a Goa no início de 1750. Passados três anos casou com Ignez Gracias Cardoso, proprietária de prazos em Moçambique. Infeliz no casamento, regressou a Goa, sendo nomeado governador de Timor em 1767, onde viria a falecer, em 1776, crê-se que por envenenamento. Veja-se Padre Manuel TEIXEIRA, *Macau no século XVIII*, pp. 410-413, Luís Frederico Dias ANTUNES, «D. Ignez Gracias Cardozo: uma mulher de armas», *in* Actas do Congresso Internacional «O rosto feminino da Expansão Portuguesa» publicadas em *Cadernos da Condição Feminina*, n.º 43, Lisboa, Comissão para a Igualdade e os Direitos das Mulheres, 1996, e A. M. Martins do VALE, in *Governadores e Capitães Gerais de Macau*, dir. e coord. de António Vasconcelos de SALDANHA e Jorge Manuel dos Santos ALVES (no prelo).

[97] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 13.

44. *Havia porem naquella cidade hum morador.*

45. Oposce a ella o Governador e outras Peçoas: E depois de varias contestações, se acomodarão os Chinas, com a serteza do exterminio dos criminozos. [98]

46. Não succegou porem o Espirito sedissioso de hum Rico Habitante de Macáo chamado Manoel Vicente Roza, [99] o qual sendo Innimigo implacavel do Governador, induzio os Mandarins a que escrevessem ao Marquez de Alorna, Vice-Rey da India, queixando se e pedindo justiça contra o ditto Governador; sendo o mesmo Manoel Vicente Roza quem dictou as cartas que se escreverão para Goa de que rezultou mandar o Vice-Rey hum sindicante a Macáo; com ordem de dar aos Chinas toda a possivel satisfação. [100] Logo que o ditto sindicante chegou, continuou o mesmo Manuel Vicente Roza a persuadir os mandarins a que tambem escrevessem aquelle Ministro, e foi igualmente o refferido Roza que dictou as cartas nas quaes, não só pedião os Mandarins a prizão do Governador, mas que fosse immediatamente condenado a morte, e executada a sentença na mesma Cidade de Macáo. [101]

47. Seguirão se a estes factos ser Antonio Joze Telles de Menezes, Deposto, Prezo, e levado com toda alsada do Sindicante pelas

---

[98] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 14. Acerca destes episódios, veja-se a documentação publicada em *A. M.*, 3.ª série, vol. VI, n.º 4, 1966, pp. 178-186, e vol. VII, n.º 1, 1967, pp. 24-25, as cartas ao rei D. João V do *suntó* de Cantão de 18 de Agosto de 1748 e a do Marquês de Alorna, Governador do Estado da Índia, de 16 de Dezembro de 1749, e as consultas do Conselho Ultramarino de 8 de Agosto e 16 de Dezembro de 1750, *in* AHU, *Macau*, cx. 5, docs. 28, 30 e 31.

[99] Manuel Vicente Rosa nasceu em Tancos, concelho de Vila Nova da Barquinha (Santarém). Chegou a Macau no início de Setecentos e aqui casou com Isabel da Cruz, ficando viúvo em 1738. Grande comerciante, proprietário de vários navios, Manuel Vicente Rosa exerceu todos os cargos senatoriais e ainda o de ouvidor. Homem de grande influência na cidade e sem descendência, mandou chamar dois dos seus sobrinhos, Simão e António Vicente Rosa, que chegaram a Macau em 1738 e lhe continuaram os negócios, especialmente o primeiro, que permaneceu em actividade até 1773. Manuel Vicente Rosa faleceu em Macau, em 1751. Cf. Padre Manuel TEIXEIRA, *Macau no séc. XVIII*, p. 448.

[100] *Vide* «Instrucção ao juiz sindicante Antonio Pereira da Silva para ir a Macau», de 19 de Abril de 1749, em BPADE, cód. CXVI/2-11, peça 39. No primeiro parágrafo, o Marquês de Alorna determinava que: «Dous são os pontos principaes a que sois mandado a Macao, o primeiro he tirar a rezidencia ao Governador actual de quem se tem queixado assim Portuguezes como Chinas, e averiguara a verdade do seu procedimento. O Segundo dar por este modo com a justiça, com que obrares, huma publica satisfação assim a mesma justiça como aos Chinas para que senão persuadão que o Governo Superior influe no inferior para lhe aprovar ou consentir nas suas desordens, e persuadir lhe, que se procurão castigar com justicá os erros cometidos.»

[101] Cf. «Memoria de 1783», parágrafos 15 e 16, sendo retirado o último período. Em «Apontamentos» estes parágrafos relativos a António José Teles de Meneses foram sintetizados no parágrafo 21, ficando com a seguinte redacção: «Achava-se governando Macáo Antonio Joze Telles de Menezes, e impaciente da inaudita condescendencia do Senado, o tratou como ele merecia, e tirando-lhe os soldados do poder, os mandou para Timor.»

Ruas de Macáo, athe á Fortaleza da Guia (i) e dalli transportado para Goa, e nomeado em seu logar Antonio Manuel de Mello; [102] que com o exemplo do que vinha de acontecer ao seu Predecessor não fez em todo o tempo do seu Governo outra couza mais que tudo quanto quizerão os mandarins, e a Camera de Macáo. As mais particularidades destes inauditos procedimentos, constão da relação que vay debaixo do N.º

(i) foi dalli transportado depois de alguns de Prizão (sic).

48. Com esta publica satisfação (i) ficarão os Mandarins tão vaidozos e insolentes que não só eram timidos (sic) em Macáo; mas respeitados em Goa, e aproveitando (ii) a occazião ordennarão Primeiramente ao Sennado, que mandase arrazar a Igreja, e Simminario de Nossa Senhora do Amparo; onde os denominados Jezuitas metião os Chinas convertidos, para os educarem: o que com effeito se executou logo: [103]

(i) entenderão os Mandarins

(ii) occazião, logo que se virão livres do Governador.... mandarão ao

49. Mandarão em segundo logar ao mesmo Sennado hũa Ley, que dizião ser feita por ordem do Emperador; para que se esculpice em duas Pedras, nas Linguas Portugueza e China, que devião ser

---

[102] O nome do governador era João Manuel de Melo e não António Manuel de Melo. Este era militar e, nessa altura, estava a ser objecto de um processo por se ter recusado em 1768 a embarcar na fragata enviada para patrulhar a costa (AHU, *Documentação Avulsa da Índia*, maço 42 (316). João Manuel de Melo (Governador de Macau, 1749-1752) era natural da vila de Melo de que seu pai, Estêvão Soares de Melo, era donatário. João Manuel de Melo partiu para a Índia em 1736 e tendo seguido a carreira militar, tinha atingido o posto de capitão tenente de mar-e--guerra da Coroa quando em 1749 foi escolhido para o governo de Macau. Tomou posse a 2 de Agosto de 1749 e, apesar das tensões e da crise económica, o governador conseguiu terminar o seu mandato de três anos sem grandes conflitos. Regressou a Goa no início de 1753, mas, no ano seguinte, foi colocado como capitão na fortaleza de Diu. Em 1757 foi nomeado para o governo de Moçambique e Rios de Sena, de que tomou posse a 15 de Março de 1758. Iniciado o mandato, este foi abruptamente interrompido pelo suicídio cometido poucos dias após a tomada de posse. Vide *Governadores e Capitães Gerais de Macau*, org. e dir. de António Vasconcelos de Saldanha e Jorge Manuel dos Santos Alves (no prelo). Relativamente a António José Teles de Meneses, o Marquês de Alorna, no parágrafo 18 da Instrução ao juiz sindicante, ordenava que o governador deposto fosse levado para a ilha Verde assim que entregasse o governo, e só após a averiguação das incriminações que lhe eram imputadas o juiz sindicante decidiria se havia motivo para o prender e levá-lo nessa situação para Goa. O episódio de Teles de Meneses ter sido levado preso pelas ruas de Macau terá sido, posteriormente, acrescentado, por ser pouco provável que o juiz tivesse desrespeitado as ordens que levava de Goa.

[103] Cf. «Memória de 1783», parágrafo 18, e «Apontamentos», parágrafo 24. Esta divulgada versão sobre o arrasamento da igreja de Nossa Senhora do Amparo não corresponde à verdade. Em primeiro lugar, não existe a relação de causa e efeito alegada por Martinho de Melo e Castro, porque a exigência chinesa acerca da referida igreja foi apresentada em Fevereiro de 1747 e o templo encerrado em Abril do mesmo ano. O juiz sindicante só chegou a Macau passados dois anos. Além disso, a igreja foi de facto encerrada, mas não foi demolida, porque consta no inventário dos bens sequestrados aos jesuítas em 1762. Por fim, não se tratava de um seminário, mas de um catecumenato. A igreja destinava-se a instruir os neófitos e cristãos chineses e não a formar sacerdotes. *Vide* «Missão da China e Igreja de N. Senhora do Amparo», *in* Biblioteca da Ajuda, cód. 49-V-29, fls. 197v e 232v-233, e a «Relação dos Colegios, e cazas, que forão dos Jezuitas», *in* AHU, *Macau*, cx. 6, doc. 5.

(iii) de Macáo

Postas nos Logares mais publicos (iii) da Cidade; indicando lhes o Dia em que se havia fazer (*sic*) este acto, com toda a sollemnidade, e Pompa; assistindo a elle o mesmo Sennado em Corpo, e os Mandarins com toda a Commetiva. [104]

50. Foi em Macáo geral a consternação: Ouve varios concelhos na Camera, a que Presidio o Sindicante; e a que forão chammados os Prellados das rellegiões, rezultando de tudo hir o mesmo Sindicante, com o Sennado em Corpo a caza do Mandarim da Caza Branca; ou Moha, na Lingoa China; [105] E neste Logar se prosternarão deante do mesmo Mandarim, pedindo lhe algũa modificação na ditta Ley: Não obtiverão porem outra couza mais que, em Logar de se porem as duas Pedras na parte mais publica da Cidade, fixar se hũa dentro da Caza do Sennado e outra na do Mandarim da Caza Branca onde actualmente se conservão. (i)

(i) chamada em China Moha. Na versão Portugueza para que o Sennado contribuio com quarenta Pattacas.

51. Consiste a refferida Ley substancialmente em se arrogarem os Mandarins todo o Procedimento da Justiça, ordennando o Sennado com commição de severo castigo de lhes remeter todos os Dellinquentes, ou sejão Portuguezes, ou Chinas; para serem Processados nos seus Tribunaes, e castigados por elles, athe a pena de Morte inclusivamente.

52. Deffende a ditta Ley ao mesmo Sennado de fazer, ou permitir que se fassa a mais leve violencia a algum China, por qualquer motivo, ou razão que seja; nem de o meter, por hum so Momento em Prizão ainda que seja por Dividas, ou Crimes.

53. Prohibe aos Portuguezes de Edificarem Igrejas, ou cazas de Novo; com Comminação de serem Arrazadas, ou vendidas; aplicando se o preço dellas ao fisco do Emperador.

54. Deffende a Promulgação do Evangelho, dizendo que Damnifica os custumes, e os Corações dos Homens: E reduz emfim os Portuguezes Habitantes de Macáo a hum Estado da (…) mais

---

[104] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 18, e «Apontamentos», parágrafos 24 e 25. Esta imposição chinesa foi efectivamente formalizada quando o juiz sindicante já se encontrava em Macau, mas, ao que tudo indica, também não houve qualquer relação entre esta exigência e a deposição do governador Teles de Meneses. Esta prescrição integrou-se na redefinição da política chinesa em relação aos estrangeiros e na reacção contra a difusão do cristianismo na China e foi neste contexto que os moradores de Macau foram envolvidos. Tenha-se, porém, presente que os principais visados por esta política foram os chineses que residiam em Macau e não os portugueses. *Vide* A. M. Martins do VALE, *Os Portugueses em Macau (1750-1800)*, Macau, Instituto Português do Oriente, 1997, pp. 74-79.

[105] Existe aqui um erro, porque a localidade designada nas fontes portuguesas por Casa Branca era Qianshan, situada nos arredores de Macau, mas fora das Portas do Cerco, enquanto que Moha ou Mong-hà (Wangxa), estava fora das muralhas da cidade, mas dentro da Porta dos Limites.

opressiva Dependencia, e Escravidão (i) como tudo se vê da copia da mesma Ley fielmente traduzida, que vai debaixo do N.º 106.

(i) aos Mandarins

55. Sustentão os Mandarins com a mayor tennacidade a forsa desta Ley, não para que ella rigorozamente se execute; porque bem vem, que a sua exacta observancia hé incompativel com a existencia dos Portuguezes em Macáo; mas porque esta mesma incompatibilidade os conduz a dois fins: O Primeiro hé para nos mostraraem que depende inteiramente do seu Arbitrio a nossa conservação naquelle Dominio; podendo nos lansar fora delle como transgressores das Leys do Imperio: O segundo he, que a indispensavel inobservancia da ditta Ley, lhes furnesse a cada Passo hũa contestação com a Camera; a qual sempre se termina em hir ella pedir Misericordia e levar lhes hũa boa somma de Pattacas, para que se accomodem. 107

56. *Nada mostra mais o vil Abbatimento e desprezivel baixeza a que se acha reduzido o Governo e Camera de Macáo como*

57. *O Acontecimento grave assima refferido, he a prova mais evidente do vil Abbatimento a que se acha reduzido o Governo, e Camera de Macáo porque não se ignorando naquella Cidade*

58. Nada mostra mais o vil Abbatimento e Baixeza que o Governo, e Camera de Macáo se acha reduzida, que a catastroffe assima refferida; porque não se ignorando naquella Cidade, que a Ley ou Regullação que se mandava observar, era particullar dos Mandarins; sabendo se igualmente, que estes são severissimamente castigados, quando pêlo seu máo comportamento, e Ambição dão cauza a algũa Inquietação, ou Desturbio: E vendo ao mesmo tempo, (i) que em Macáo havia quatro fortalezas, e dois fortes guarnecidos com cem Peças de Artilharia (…) de Bronze, e mais Dois mil, e quinhentos Habitantes, Portuguezes, Mestissos, e Escravos-Cafres e Timores: 108 (ii) Vendo se, e sabendo se tudo isto não ouve naquella infeliz Collonia, hũa só Peçoa rezoluta, que conduzisse esta gente, ou Parte della ás dittas Fortalezas e Fortes / que só para occaziões simillhantes he que se edificarão e guarnesserão / E que Appontando Parte da sua Artilharia, para as cazas dos Chinas Habitantes em Macáo; e a outra Parte, para a Habitação do Mandarim da Caza Branca, lhe manda se dizer com firmeza, e Rezolução. 109

(i) com os seus olhos

(ii) Que não ouvesse hum

---

106 Os parágrafos 50 a 54 correspondem aos 19 a 23 de «Memoria de 1783» e aos 26 a 30 de «Apontamentos».

107 Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 24, e «Apontamentos», parágrafo 31.

108 Segundo a informação remetida de Macau nos primeiros anos de 1770, estimava-se que os cristãos residentes em Macau ascendessem a seis mil, mas os portugueses, isto é, os oriundos do Reino, e os seus descendentes seriam cerca de 300. Cf. AHU, *Macau*, cx. 6, doc. 48. Sobre a população de Macau na segunda metade de Setecentos, veja-se António M. Martins do VALE, «A população de Macau da segunda metade do século XVIII», in *Povos e Culturas. Portugal e o Oriente: Passado e Presente*, n.º 5, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 241-254.

109 Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 24, e «Apontamentos», parágrafo 32.

59. Que a Ley, ou Rezolução, que se mandava observar em Macáo era Diametralmente oposta aos Privillegios, Izenções, e Liberdades de que os Portuguezes gozavão [iii] naquella Cidade havia mais de Duzentos Annos por concessões dos Emperadores, e em Remmuneração dos uteis e grandes serviços, que os mesmos Portuguezes fizerão ao Imperio da China: E que por concequencia a ditta Ley, ou Regulação não podia ser feita nem ordenada pêlo Emperador; que não costumava tirar o que seus Predecessores Accordarão; mas que era obra delle Mandarim, e dos seus sequazes:

[iii] em Macáo

60. Que nesta inteligencia querião os dittos Portuguezes mandar a refferida Ley a Pekin, para que o Emperador soubesse as vexações [i] com que erão opremidos; e as conceções feitas pelos Emperadores ultrajadas: E que emquanto elle não voltasse a resposta se abstivesse elle Mandarim de fazer algũa innovação; porque o tratarião como infrator das Leys do Imperio; e que seria Responsavel de todos os malles a que dessem causa as suas transgreções. [110]

[i] que elles fazião Macáo

61. Não lembrou em Macáo este Arbitrio; nem o bom effeito, que elle serttamente havia que produzir, no Animo timido, e covarde do ditto Mandarim, [ii] e seus Inferiores, que não tendo nem Rezolução nem forsas [iii] excepto hũa guarda de vinte, ou trinta mizeraveis Chinas, [iv] havia de accomodar se e submeter se [v] como elle, e os seus sequazes sempre pratticarão em quanto Antonio Joze Teles de Menezes governou Macáo. [111]

[ii] da Caza Branca, e dos outros seus Inferiores.

[iii] para sustentar as suas injusti...

[iv] para sustentar os seus absurdos e vexações havia de accomodar-se

[v] como sempre Praticarão em quanto Antonio Joze Telles de Menezes.

62. Mas em Logar [vi] de se tomar este partido, foi o timido Sindicante, e o mizeravel Sennado aconcelhados pellos perversos Jezuitas, e espavoridos Prelados das outras Ordens Religiozas, pedir Mizericordia ao refferido Mandarim da Caza Branca, de que se seguiu ficarmos sugeitos as Leys, não do Imperio, mas do mesmo Mandarim, e seus sequazes: e serem elles os que [vii] mandão Dispoticamente executar sobre Nossas mesmas Leys. [112]

[vi] desta (de se tomar), de naquella este partido forão pedir Mizericordia ao refferido Mandarim da Caza Branca de Que rezultem fi...

[vii] fassão

63. He [viii] muito difficultozo que Macáo se conserve por muitos Annos em situação tão apertada, e perigoza, mas ainda hé mais impraticavel, que se lhe possa buscar algum Remedio, sem que primeiramente se refformem os Abuzos do Governo; sendo serto que emquanto elle estiver nas unicas mãos dos Officiaes da Camera;

[viii] impossivel

---

110 Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 25, e «Apontamentos», parágrafo 33.

111 Vide «Memoria de 1783», parágrafo 26.

112 Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 27. Em «Apontamentos», esta matéria foi condensada no parágrafo 34: «Em lugar porem deste arbitrio, que não deixaria de produzir o dezejado efeito no animo irrezoluto, e cobarde dos ditos Mandarins, tomou o Sindicante, e com ele o Senado, o indecente partido de hirem pedir mizericordia ao referido Mandarim da Caza Branca; de que se seguio ficarmos sugeitos, não só ás Leys do Imperio; mas ás dos mesmos Mandarins; e de nos sugeitarmos a lhes entregar os proprios Vassalos de Sua Magestade, para serem processados, sentenciados, e punidos até de morte, pelas Leys, e Justiças do Imperio da China.»

(i) sempre os Habittantes daquella Collonia ficarão como prezentemente são mais escravos dos Mandarins Chinas, que vassallos da Coroa de Portugal. [113]

(i) houver superior que os Dirija, Governe com Authoridade (elles dirija)

64. *procedido, de não se terem examinádo* (ii) *com madura Reflexão as Chapas, ou Cartas de Privillegios concedidos pelos Emperadores da China* (ii) *aos Portuguezes* (iii) *e Camera de Macáo; E de não haver alli quem sustente com Firmeza, e Dignidade os refferidos* (iv) *Privillegios: Opondo-os aos dittos Mandarins, como concessões dos Emperadores* (v)*; que elles estão obrigados de reconhecer com respeito e summição: E mostrando lhes hüa rezolução determinada* (vi) *de os fazer observar por meyo da forsa; ficando elles* (vii) *responsaveis de todos os Malles de que forem cauza as suas Transgreções:* (viii) *Este he o unico modo de cohibir os refferidos Mandarins* (ix) *os quaes e toda aquella Nação / no conceito dos que tem mais uzo e pratica della / he precizo trattar sem lhe fazer receyo, ou temor, mas com firmeza e Rezolução: sendo serto que o verdadeiro caracter dos Chinas he fazerem quanto lhes deixão fazer; e não fazerem quanto não querem que fassão: Emquanto porem a Camera de Macáo tiver, como tem, toda a influencia no Governo, sem superior que a domine e lhe dirija os Passos, sempre os Habittantes daquella Collonia, ficarão, como actualmente são, mais escravos dos Chinas Mandarins que vassallos da Coroa de Portugal.*

(ii) os Priville[gios]
(iii) a Nação
(iii) Governo
(iv) dittos Privillegios opondo-os como Ley porque como são concessões
(v) que os Portuguezes são obrigados
(vi) da parte dos Portuguezes
(vii) responsaveis ao mesmo Imperador
(viii) Em sendo
(ix) suas vexações, mas enquanto a Camera de Macáo tiver como tem, toda a influencia no governo e não ouver.

65. O Segundo Privillegio, ou concessão que os Emperadores da China accordaram aos Portuguezes, foi o de lhes conferir não só a Peninsula, onde se acha a Cidade de Macáo, mas hũa grande parte do Territorio da Ilha de *Ançam* que fica junto da mesma Peninsula: Nelle tinhão os Portuguezes muitas fazendas e delle tiravão abundantemente tudo quanto lhes era precizo para a sua subsistencia, sem dependencia algũa dos Chinas. Introduzirão-se porem estes naquella Ilha, convidados da fertilidade della; e sem encontrarem da Nossa parte o menor obstaculo, forão insensivelmente povoando, e cultivando o Territorio que tinhamos conquistado, e que nos estava sedido; athe que ultimamente depois de se acharem senhores delle mandarão para alli hum Mandarim (i) que hoje Governa todas as Ilhas chamado Mandarim da Caza Branca; (ii) e fizerão entre ella e a Peninsula, onde se acha Macáo, hũa Muralha de separação com hũa Porta a que chamão Porta do Cerco; (iii) estabelecendo hũa Guarda de quatorze soldados Chinas, commandados por outro mandarim de Armas; para que nenhum Christão podesse passar ao continente da refferida Ilha, sem Licença do ditto Mandarim: Prohibição que athe o prezente se observa inviollavelmente. [114]

(i) Governador
(ii) a mesma Ilha
(iii) nella puzerão

---

[113] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 27. Esta ideia foi incluída no parágrafo 35 de «Apontamentos», mas integrada no contexto da Instrução a dar ao bispo de Pequim.

[114] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 28, e «Apontamentos», parágrafos 36 e 37. Neste último documento acrescentou-se uma alusão à hipótese de o bispo de Pequim diligenciar na corte chinesa a devolução dos territórios conquistados pelos portugueses em Xiangshan.

66. Achando-se os Chinas por esta forma Senhores de toda a Ilha de Ançam, e sendo ella a que furnesse a Macáo todas as Provizões, e viveres que a ditta Ilha produz em grande quantidade; e que os mesmos Chinas conduzem por Mar, nas suas Embarcações; e por Terra pela Porta do Cerco; fica inteiramente dependendo da vontade do Mandarim que commanda a mesma Ilha; e do outro Mandarim, Guarda da ditta Porta do Cerco [iv] a conquista de Macáo, quando bem lhes parecer; sem se servirem de outras forsas, nem de outras Armas que as da Famina; porque logo que o Primeiro dos refferidos Mandarins deffender aos Chinas de trazerem por Mar viveres de Macáo: E que o segundo fechar a ditta Porta do Cerco; ficão os Habitantes daquella Cidade reduzidos a cruel, e forsoza Alternativa de peresserem de fome, ou de se entregarem a Discripção dos sobreditos Mandarins: E emquanto se não der Providencia, que prezerve aquella Collonia Portugueza, desta perigoza situação não se pode fazer a menor confiança em hum Estabelecimento do qual a conservação depende inteiramente da vontade de dois Gentios. [115]

[iv] de poderem conquistar

67. O remedio mais [i] siguro, e efficaz de prezervar Macáo [ii] de cair, quando menos se esperar, nas Mãos dos Mandarins, e de perdermos para sempre aquella util [iii] Collonia, hé o de haver alli hum sufficiente Numero de Tropa Europea, que [iv] não he precizo ser grande, para embarassar aos Chinas habittantes daquella Cidade, que passão de Doze mil [v] de sahirem della, como sempre costumão fazer logo que os Mandarins [vi] ameassão a mesma Cidade com falta de Provizões: E de se mandar intimar aos [vii] Mandarins; que todos os seus Naturaes hão de Perecer com os Portuguezes se não permitirem [viii] a condução de viveres para Macáo: esta Determinação os hade sertamente intimidar de sorte [ix] que nunca mais intentarão opremir Macáo por similhante modo; porque não hão de querer, que os clamores de Doze mil dos seus [x] Nacionaes cheguem aos ouvidos do Emperador e com elles as violencias que estão praticando naquella Cidade. [116]

[i] prompto
[ii] de similhante inconveniente
[iii] Estabelecimento
[iv] em similhantes occaziões
[v] como adiante se dirá
[vi] em similhantes occaziões
[vii] dittos
[viii] a extracção
[ix] os dittos Mandarins
[x] Habittantes

68. O Terceiro Privillegio, ou concessão feita aos Portuguezes foi a de não pagarem couza algũa ao Emperador do Dominio que pessuião na China: Esta ventagem porem se perdeu, e dizem em Macáo, que fora, porque os Denominados Jezuitas, que tinhão grande influencia na Camera, induzirão os vereadores della a offerecerem hum Donnativo de seis centos Tayes por Anno, seis a sette centos mil Reis, da Nossa Moeda, sendo os mesmos Jezuitas, os que fizerão esta offerta em Pekin, para lizongearem o Emperador, por conta dos seus Particullares interesses. [117]

---

[115] *Vide* «Memoria de 1783», parágrafo 29.

[116] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 30.

[117] Veja-se «Memoria de 1783», parágrafo 31, e «Apontamentos», parágrafo 38. Neste último foram retiradas as alusões aos jesuítas.

69. Estes são em geral os Privillegios que temos perdido em Macáo: os que ainda conservamos são os seguintes.

70. Primeiro: nenhum China pode vir estabelecer-se em Macáo, nem ter cazas suas na Cidade sem licensa do Procurador da Camera.

71. Esta Licensa com effeito sempre se pede; e por concequencia o Privillegio existe; tão mal executado porem, que não obstante ter se ordennádo de Portugal, que se não (i) permita aos Chinas de terem (ii) cazas suas em Macáo; por não haver outro Rendimento de que vivão os Portuguezes, mais que o do Commercio do Mar, e o dos Edifficios na cidade; o Sennado, e o seu Procurador não só (iii) tem dado Licensa para que os dittos Chinas pessuão as muitas Propriedades que hoje tem; mas consentirão que se apoderassem, de toda a Parte da Peninsula, que fica (iv) desde os Muros de Macáo, athe a Porta do Cerco, em Distancia demais de hum quarto de Legoa de comprido e outro tanto de Largo, onde tem feito varges de Grande Rendimento; e boas fazendas de Recreação; sem que os Portuguezes tenhão ou possão ter neste Destricto hum só Palmo de Terra, por se achar todo occupado pêlos refferidos Chinas. [118]

(i) dê Licensa
(ii) Propriedade
(iii) tem facultado, para muitas cazas
(iv) fora dos Muros de Macáo.

72. O Segundo Privillegio que ainda pessuiamos hé o da Lottação dos Navios

73. *que se faz da parte do Emperador por hum China feitor, ou vigia, a que chamão Opu, e da parte dos Proprietarios dos navios pêlo Procurador do Sennado*

74. Hum Navio (i) Portuguez de Duzentas Tonneladas, paga ao Emperador pela primeira vez 1.800 Tayes, que são perto de 2.000$000 da Nossa Moeda; (ii) e todas as outras vezes que voltar a Macáo; paga a terça parte. (iii)

(i) por exemplo
(ii) e com pouca differença se voltar
(iii) e as vezes menos

75. Hum Navio das mesmas Tonneladas de outra qualquer Nação, (iv) paga em Cantam, pela primeira vez, 5.400 Tayes; ou 6.000$000 com pouca Differença; E todas as vezes que voltar a China, sempre paga o mesmo. [119]

(iv) excepto a castelhanos

76. O Terceiro Privillegio he: Que se hum Navio Portuguez (v) naufragar e a Equipagem se salvar em qualquer parte do Imperio da China, (vi) a dita Equipagem deva ser sustentada, e conduzida a custa do Emperador, athe se entregar em Macáo: este Privillegio se observa Religiozamente da parte dos Chinas; de que ha muitos exemplos, sendo o ultimo acontecido no Anno de 1772.

(v) der a costa
(vi) os Mandarins

---

[118] Cf. «Memoria de 1783», parágrafos 32 e 33, e «Apontamentos», parágrafos 39 e 40.

[119] *Vide* «Memoria de 1783», parágrafo 34, e «Apontamentos», parágrafo 41. Sobre o pagamento dos direitos devidos ao imperador da China, veja-se Pu Hsin-Hsien, «Resúmen del commercio internacional de Macau en el siglo XVIII, según los documentos en chino del Arquivo Nacional da Torre do Tombo», in *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, vol. v, Lisboa, 1961.

(vii) e a Equipagem

77. Se a outra qualquer Nação acontecesse o mesmo; (vii) os Chinas que conduzem a Equipagem a Cantam se fazem pagar largamente de toda a Despeza que fazem com ella. [120]

78. O Quarto Privillegio he: Que de todas as Fazendas e Generos que os Portugezes comprão em Cantam, e que conduzem a Macáo pagão duas Tersas Partes menos de Direitos, que as outras nações: Hum Jogo de Meza comprado por hum Portuguez paga de Direitos em Cantam dois Tayes; qualquer outra Nação paga seis Tayes: E o mesmo se pratica com o chá, sedas, e geralmente com tudo o mais. [121] (i)

(i) Generos e Fazendas

(ii) deve ser infallivelmente

(iii) Mez de J... seguinte por conta das suas Carregações.

(iv) alli voltão

79. Os outros Privillegios são: Que depois que as outras Nações tem expedido os seus Navios para Europa que (ii) he athe o fim do Mez de Fevereiro nenhũa Peçoa pode ficar em Cantam, nem voltar alli senão no (iii) tempo em que (iv) as refferidas Embarcações tornão da Europa que he ordinariamente de 15 de Julho. Os Portuguezes porem podem hir e voltar, quando bem lhes parecer com passaporte, ou Chapa tirada pêlo Procurador da Camera do vigia China, chamado Opu. [122]

(v) As outras

80. Das Bandeiras, ou Feitorias, que todas as Nações tem em Cantam, a Primeira he a Portugueza: (v) Todas as outras tem guardas, ou vigias, postas pêlos Chinas, a Portugueza não tem algũa. [123]

(vi) Embarcações

(vii) depois publicarão

(viii) mas todos disserão.

81. As (vi) Naus de Guerra Portuguezas, não pagão Direito algum de Luttação ao Emperador; as das outras nações, todas são medidas, e pagão o ditto Direito: No Anno de 1761, ouve hũa grande Disputa em Cantam sobre esta materia, com Duas Naus de Guerra Inglezas, que alli forão: a qual terminou sedendo os Inglezes, e pagando: ainda que (vii) quizerão persuadir que foram izentos desta contribuição, a exemplo da Coroa de Portugal, (viii) o serto he que pagarão, e que depois daquelle tempo não voltou mais Nau de Guerra Ingleza a Cantam. [124]

(i) Nenhúa Embarcação Estrangeira.

82. (i) O Cannal de Macáo he privativo tam somente para as Embarcações Portuguezas, com tal excluzão de todas as outras

---

[120] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 35, e «Apontamentos», parágrafo 42.

[121] *Vide* «Memoria de 1783», parágrafo 36, e «Apontamentos», parágrafo 43. As informações sobre o comércio dos portugueses em Cantão foram colhidas em «Rezumo particular do Commercio da China com as Naçoens Europeas», de 27 de Outubro de 1770, *in* AHU, *Macau*, cx. 6, doc. 18.

[122] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 37. Segundo informação do Senado ao governador da Índia, os navios portugueses para irem a Cantão tinham de pagar 27 patacas. Cf. carta do Senado ao governador da Índia de 17 de Dezembro de 1774, *in* AHU, *Documentação Avulsa da Índia*, maço 145 (159).

[123] *Vide* parágrafo 38 de «Memoria de 1783».

[124] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 39. Em «Apontamentos» (parágrafo 44) apenas foi transcrito o primeiro período deste parágrafo.

Nações, excepto a Castelhana, a qual depois que os Phelipes governarão em Portugal, ficou na China gozando dos mesmos Priville-gios, de que gozão os Portuguezes: A liberdade porem de entrarem os Castelhanos no ditto Cannal de Macáo, (ii) e de commerciarem naquele Porto e de ficarem alli os seus Navios ou de se lhes prohibir que alli voltem depende inteiramente da Coroa de Portugal: Como se vê das copias que vão debaixo dos N^os^. [125]

(ii) depende inteiramente

83. *E os Navios de Manillas* [126] (iii) *entrão no ditto Cannal, por concessão feita pêlo Senhor Rey D. Pedro, em razão de* (iv) *se observar a mesma Reciprocidade com as Embarcações Portuguezas, que vão a Manillas*

(iii) entrando e Ancorando
(iv) terem

84. Destes Privillegios, Izenções, e Liberdades de que ainda goza, (v) a Nação Portugueza na China, em tudo o que diz respeito ao seu Commercio, e Navegação: Se pode bem conjecturar quaes serião os mesmo Privillegios em tudo o que era rellativo (vi) a concervação e sigurança da Cidade de Macáo; de que a Ambição dos Mandarins, nos tem Despojado; e que a Indolencia, Fatuidade, Temor e particullar Interesse da Camera daquella Collonia tem deixado perder. [127]

(v) e está actualmente gozando
(vi) a independencia

85. Não temos dado hum só Passo, nem para (vii) sigurar os dittos Privillegios, que ainda temos; nem para recuperar os perdidos; antes a indisculpavel Negligencia com que temos abandonnado (i) aquelles Portos, passando se Annos em que alli não apparece hũa Embarcação (ii) deste reino, mostra o quanto devemos aos Chinas, em se lembrarem ainda do Nome Portuguez: e que são elles, e não Nós os que sustentão (iii) as ventagens que ainda nos restão com grande inveja das outras nações, e de que fazemos tão pouco cazo, com (iv) Assombro (v) e espanto ainda mayor dellas. [128]

(vii) conservar

(i) aquelle utilissimo
(ii) de Portugal
(iii) os Nossos Privillegios, Izenções, e Liberdade que
(iv) grande
(v) e zombaria dellas mayor das mesmas nações.

86. No Anno de 1752 mandamos hum Embaxador á China, que alli foi trattado pêlo Emperador com honras muito Destintas, e com publicas Demonstrações de Estimação, Agrado e Amizade, que constão das duas Rellações juntas debaixo dos N^os^ hũa remmetida de Pekin, outra de Macáo. [129] (vi)

(vi) que se achão debaixo dos N^os^ 2 e 3. E da carta do mesmo Emperador escripta.

---

[125] *Vide* «Memoria de 1783», parágrafo 40, em que as palavras Castelhana e Castelhanos foram substituídas por Hespanha e Hespanhois e retirada a referência à documentação.

[126] Acerca do comércio entre Macau e Manila, veja-se Benjamim Videira Pires, S.J., *A Vida Marítima de Macau no Século XVIII*, Macau, Instituto Cultural de Macau e Museu Marítimo de Macau, 1993.

[127] Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 41, e «Apontamentos», parágrafo 45.

[128] *Vide* «Memoria de 1783», parágrafo 42, e «Apontamentos», parágrafo 46.

[129] Na «Memoria de 1783» ficou com a seguinte redacção: «das relações da refferida Embaxada, que parão na Secretaria de Estado dos Negocios da Marinha». As referidas relações estão disponíveis em AHU, cód. 494, fls. 171-189v.

87. E que constão igualmente da carta do mesmo Emperador escrita a ElRey Nosso Senhor, de que a cópia de acha (vii) junta debaixo do N.º 130.(vii)

(vii) tambem

88. Esta (viii) era a occazião favoravel, e propria, em que o ditto Embaxador devia levar as Instrucções, e ordens necessarias, para (ix) reprezentar em Pekin os Attentados, e Vexações com que os Mandarins, oprimião Macáo, e os seus Habitantes viollando os Privillegios, Izenções, e Liberdades concedidas, pelos Emperadores da China (x) á ditta Cidade de Macáo, e a toda a Nação Portugueza: E para pedir o efficaz Remedio destes Malles, com a Rennovação de todas as Graças que os Predecessores do ditto Emperador tinhão accordado a mesma Cidade, e Nação. 131

(viii) Embaxada

(ix) solicitar

(x) a Nação Portugueza

89. Os Denominados Jezuitas, que forão os Principaes Instrumentos, que promoverão esta Embaxada, bem conhecião a situação apertada em que os Mandarins tinhão posto Macao: (i) E não ignoravão, que o Recurso immediato ao Emperador, em occazião tão oportuna, era meyo mais efficaz de os reprimir; e de procurar áquella Collonia o seu antigo esplendor; mas como todo o objecto dos dittos Jezuitas era melhorar os interesses das suas Missões; quizerão mostrar ao Emperador que este Negocio, e nenhum outro obrigava a Coroa de Portugal a mandar hum Embaxador a China. 132

(i) E que o Remedio e meyo mais efficaz ... de recorrer em occazião.

90. *não quizerão misturar este Negocio que era todo o seu; com outro algum ainda que de tanta ponderação. Como da conservação e sigurança da Cidade de Macao*

91. *Prezentemente que já se tem passado vinte e hum Annos depois da sobreditta Embaxada: E que se acha outro Emperador sobre o Trono:* 133 *Parece* (ii) *que será muito conveniente, que El Rey Nosso*

(ii) digno de se ponderar

---

130 Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 43. Além de ter sido retirada a referência à documentação, foi alterada a redacção, ficando «da carta do mesmo Emperador escrita a ElRey D. Jozé I que da mesma Corte se conserva nesta mesma Secretaria de Estado». Veja-se também «Apontamentos», parágrafo 47.

131 Cf. «Memoria de 1783», parágrafo 44, e «Apontamentos», parágrafo 48, que foi alterado ficando com a seguinte redacção: «Esta era a ocazião favoravel e propria em que o dito Embaixador devia levar Instrucções, e Ordens necessarias, para reprezentar ao Imperador da China, todos os gravames que ficam assima indicados, e procurar huma inteira reparação deles; o que porem se não fez naquele tempo, se deve agora encarregar ao actual Bispo de Pekin, instruindo-o de tudo o que puder mais contribuir ao felis exito desta imposrtante comição.»

132 Na realidade, esta embaixada a Pequim, chefiada por Francisco Xavier Assis Pacheco e Sampaio, foi preparada pelos jesuítas que, para o efeito, contaram com o apoio da rainha D. Maria Ana de Áustria. O seu objectivo era exclusivamente o de tentar sensibilizar o imperador Qianlong para a situação em que se encontravam as missões católicas na China. Cf. pareceres de Alexandre Metelo de Sousa Meneses, de 27 de Abril e de 20 de Novembro de 1750, *in* Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, cód. CXVI/2-6, fls. 406-417v e 446-449, e «Suites des Nouvelles de 1753», do procurador das Missões Estrangeiras de Paris em Macau, de 8 de Dezembro de 1753, *in* Archive des Missions Étrangères de Paris, *Procure de Macao*, vol. 295, fls. 594-602.

133 Não havia, de facto, outro Imperador, porque Qianlong reinou de 1736 a 1796.

Senhor mande tommar as medidas necessarias para insinuar á corte de Pekin; para alli negocear a respeito de Macáo; tudo o que se ometio na Embaxada precedente.

92. *Que Sua Magestade tem determinnado mandar hum Embaxador áquella corte: E emquanto este Negocio se ajusta,* (iii) *que se ordene ao Governador de Macáo de convocar a Camera daquella Cidade hindo elle Peçoalmente á mesma Camera; e de lhe intimar no Real Nome do mesmo Senhor que immediatamente lhe aprezentem todas as Chapas, ou Cartas de Privillegios, que se achão na ditta Camera; particullarmente todas as que se traduzirão, por ordem do Governo de Goa no Anno de 1750, e 1751: Que os originaes das dittas chapas se guardem em hum cofre de trez chaves dos quaes tenha huma o refferido Governador:* (i) *outra do Vereador mais Antigo: outra o Procurador da Camera: e que o cofre se depozite no Archivo della debaixo de chave que será entregue ao escrivão do Sennado.*

(iii) ordenar que se ordene ao Governador de Macáo, de mandar convocar a Camera daquella Cidade.

(i) outra o Official Militar que Sua Magestade for servido Nomear para Comandante das suas Tropas em Macáo; outra o vere (sic).

93. *Que examinando com o Lingoa, e Interprete do mesmo Sennado,* (ii) *a Legalidade, e exactidão das Traducções que se achão feitas das refferidas Chapas; ou empregando nesta Dilligencia o sugeito, ou sugeitos que achar mais cappazes,* (iii) *da versão China, em Portuguez, ou Latim, ou em qualquer outra Lingoa conhecida na Europa: Remeta a tradução de todas as sobredittas chapas sem ometir algüa: Como também a copea de todas as Leys, Decretos, Alvaras, Ordens, e Regimentos, que se acharem na Camera de Macáo: E todos os Pappeis, e Livros, pertencentes aos Dennominados Jezuitas que nella forão Depozitados; e os que acharem em cazas particullares: Para o que se mandará deitar hum Bando em que ordene que todos os refferidos Papeis lhe sejão entregues com Pena ao Transgressor de ser Prezo, e remetido em Ferros a esta Corte.*

(ii) ou impregando nesta Diligencia o sugeito ou sugeitos, que mais capazes de darem conta della.

(iii) mande traduzir de novo.

94. *Com o socorro das dittas* (iv) *Traducções, e mais Papeis remmetidos de Macáo: e com os que tambem hão de vir de Goa, poderá o Embaxador hir sufficientemente Instruido, para conduzir com asserto* (v) *em Pekin, a Negoceação de que for encarregado: E se poderão igualmente dar mais Providencias que parecerem precizas;* (vi) *allem das Interinas que prezentemente se tomarem.*

(iv) Chapas

(v) a Negoceação.

(vi) para conservação e augmento daquella

95. *Do Governo Actual de Macáo*

96. *Da situação Geografica de Macáo; do Numero e diversidade dos seus Habitantes; e do orsamento que se faz dos seus cabedaes*

97. *A Cidade de Macáo está fundada em hüa Peninsula, que fica na extremidade da Ilha de Ançam.*

Da Situação Geografica de Macáo; dos seus Edifficios, e fortalezas,e das suas ventagens para (i) **o Commercio** (ii) **e Navegação.**

(i) Navegação

(ii) da China, Azia, e da Europa

98. Reduzidos os Portuguezes a Peninsula, que fica na extremidade da Ilha de Ançam, se aplicarão a Navegação, e ao Commercio; e emquanto lhes foi permitido o do Japam, nelle fizerão

taes Progressos; e adquerirão taes Riquezas, que com ellas Edificarão a Cidade de Macao. [134]

99. Fica esta Cidade em 22 gráos e 15 Minutos de Longitude, [135] na entrada do Golfo que forma o Rio Tá a vinte e duas Legoas, com pouca differença ao Sul de Cantam; a 360 Legoas em linha recta de Pekin e a mais de dobrada distancia pelos Rios e Cannaes: Estende-se Macao da parte do [iii] Ueste pêla Margem de hum cannal que formão outras Ilhas, que lhe ficão Fronteiras; por onde se Navega com toda a sigurança em pequenas Embarcações, athe a refferida Cidade de Cantam; conduzindo-se pelo mesmo Cannal todos os Generos, e Mercadorias de hũa, para outra Parte. [136]

[iii] Leste

100. Tem este Cannal Trez Brassas e meya de Fundo, e todo elle de Lôdo, desde a sua entrada athe o Logar da Ammarração das Embarcações Portuguezas; onde ellas ficão com toda a comodidade, e livres de todo o Perigo. [137]

101. Occupa a mesma Cidade [i] de Norte a Sul o Espasso de perto de Meya Legoa [138] no seu mayor comprimento; e de quarto e meyo de Legoa [139] na sua mayor Largura de Leste a Ueste: As Ruas são Limpas, Largas, e [ii] todas [iii] calsadas: tem muitas cazas grandes; e quazi todas Edefficadas, como as da Europa: estes Edifficios são de grande ventagem aos Habitantes por conta dos avultados Allugueis que lhes pagão os Chinas; e os Estrangeiros, que alli vão assistir depois de terem concluidas as suas carregações em Cantam, e expedidos os seus Navios para Europa: o N.º destes Estrangeiros consta da Relação N.º [140]

[i] dentro dos seus Muros
[ii] quazi
[iii] Lageadas

102. Tem Macáo hũa Cathedral que he a principal Freguezia; e allem della mais duas Freguezias: [141] Tem a Mizericordia: Trez Conventos de Frades: [142] Dois Collegios, que forão Denominados

---

[134] Cf. «Memoria de 1783», fl. 13. Como os parágrafos deste documentos só foram numerados na parte que serviu para redigir os «Apontamentos», na citação da segunda parte passaremos a indicar os respectivos fólios.

[135] Na «Memoria de 1783», a redacção foi alterada para «Fica esta Cidade na latitude de 22 gráos e 15 minutos (corrigida ainda posteriormente para 22º, 11' e 30») ao Norte do Equador, e 122º ao Oriente de Lisboa».

[136] Cf. «Memoria de 1783», fl. 13v.

[137] *Vide* «Memoria de 1783», fl. 13v.

[138] Na «Memoria de 1783» foi corrigido para «Uma legoa».

[139] Alterado, na «Memoria de 1783», para «uma milha».

[140] Cf. «Memoria de 1783», fls. 13v-14, de onde foi retirada a alusão à documentação. Segundo uma relação anónima em Macau, nesses anos residiam 10 franceses, 25 ingleses, 16 dinamarqueses, 8 holandeses e 2 arménios [AHU, *Documentação Avulsa da Índia*, maço 145 (159)]. Pelo seu lado, o bispo D. Alexandre da Silva Pedrosa Guimarães informava em 8 de Dezembro de 1775, que em Macau havia 25 casas em que residiam estrangeiros. *Vide* AHU, *Macau*, cx. 8, doc. 6.

[141] As freguesias de Macau, além da da Sé, eram a de Santo António e a de S. Lourenço.

[142] Os conventos pertenciam aos franciscanos, aos dominicanos e aos agostinhos.

jezuitas: [143] E hum convento de Freiras: [144] Por todos Dez: O Numero de (iv) Clerigos, Frades, e Religiozos; [145] e os seus Cabedaes; como tambem os fundos de algũas Irmandades, que girão no Commercio; e as mais particularidades destas corporações constão da Rellação N.º [146]

(iv) Ecleziasticos

103. Tem Macáo quatro Fortalezas Principaes; e dois Fortes, bem reparados; [147] (i) e com grande Numero de Artilharia de Bronze: Guarnecidos porem por Mizeraveis Pez de Castello; tirados da gente mais abjecta, Indigente, e Desprezivel do Povo: O Detailhe circunstanciado destas Fortificações e da sua guarnição consta da Rellação Nº. As Muralhas de Macáo, não estão acabadas, e se extendem tão somente, desde a Fortaleza do Monte athe a Fortaleza de São Francisco. E desde o Forte do Bom Parto, athe o sitio da Senhora da Penha; que será a Decima Parte da sua circunvalação: Tudo o mais he aberto, principalmente da Parte do cannal: As Fortalezas e Fortes porem que cercão e Dominão a Cidade, achando se bem Providos, e com boas Guarnições, a fazem muito mais inacessivel, que as Muralhas com que se tem querido fechar. [148]

(i) melhor guarnecidos

104. Toda a Peninsula he cercada da Parte Ueste, pelo cannal de Macáo, da Parte do Sul, e de Leste, pêlo Mar, por onde as Differentes Nações da Europa Navegão, para Cantam: E só da Parte do Norte se une a mesma Peninsula ao resto da Ilha de Ançam; pêlo Passo Estreito, ou Garganta, onde os Chinas fizerão a Muralha de Separação, e a Porta do Cerco. Acha-se emfim esta Collonia Portugueza, na situação mais ventajoza, sigura, e Commoda, para o Commercio, e Navegação da (ii) Azia, e (iii) da Europa. [149]

(ii) China
(iii) ainda

Do Numero, e Divercidade dos Habitantes de Macáo: E do orsamento estimativo dos seus cabedaes

105. Da Relação N.º accuzada no Paragraffo … consta que os Clerigos, Frades, e Freiras na cidade de Macáo, montão em … (i)

(i) E da Rellação junta N.º Consta igoalmente.

---

[143] Colégio de S. Paulo que tinha pertencido aos jesuítas da província do Japão e o de S. José que tinha pertencido aos jesuítas da vice-província da China.

[144] Era o convento das clarissas.

[145] Segundo o bispo, D. Alexandre da Silva Pedrosa Guimarães, em 1774 os clérigos seculares eram 28: 24 sacerdotes, 1 subdiácono e 2 minoristas. Cf. carta ao rei de 4 de Dezembro de 1774, *in* AHU, *Macau*, cx. 7, doc. 3. Nos conventos não havia um número fixo de frades. Os dominicanos tinham 4 a 6 religiosos, os agostinhos eram normalmente, 2 e os franciscanos entre 8 e 10. As clarissas eram cerca de 40. *Vide* A. M. Martins do VALE, *o. c.*, pp. 135 e 145-149.

[146] Na «Memoria de 1783» foi corrigido ficando «constão dos documentos que existem na Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar».

[147] Fortalezas da Guia, do Monte e S. Tiago da Barra e os fortes de S. Francisco e de Nossa Senhora do Bom Parto.

[148] Cf. «Memoria de 1783», fl. 14-14v. Desta versão foi retirado «O Detaille circunstanciado destas Fortificações e da sua guarnição consta da Rellação N.º»

[149] *Vide* «Memoria de 1783», fl. 14v.

E que os cabedaes destas Corporações, e de algumas Irmandades poderão montar em …: Da Rellação junta N.º … consta igualmente, que os mais Habitantes [150]

106. *sequllares da ditta Cidade se dividem nas classes seguintes (nas qualidades seguintes)*
Portuguezes

107. *A primeira de Homens Ricos, de que a mayor parte em quatro qualidades.*
108. *A Primeira he de Portuguezes Nascidos em Portugal; destes não há mais que cento e vinte e sette Homens.*

109. da ditta cidade que se compoem. De Portuguezes Nascidos em Portugal: De Portuguezes Nascidos na India a que chamão Mestissos: De Chinas Christãos, que não tem sangue Portuguez, a que chamão Natturaes: De Escravos Caffres, e Timores: E de Chinas Gentios; poderão montar em quinze mil seis centas e vinte Peçoas: sem contar Mulheres, nem crianças, que são em mayor N.º que os Homens: [151]

110. *As mais particularidades rellativas aos dittos Habitantes: Os nomes das Principaes cazas assim de Portuguezes como de Mistissos, Chinas Christãos: e os cabedaes destes, e dos Gentios, segundo a commua openião.*

111. Dos Cabedaes destas differentes classes de Habitantes se não pode hum conhecimento exacto; nem hũa serteza Mercantil; mas sendo indubitavel, que na Praça de Macáo gira hum grande Capital; que naquella Cidade ha cazas muito opullentas; e que sette, athe outo das mais ricas são as que alli Dominão Dispoticamente sobre o Commercio; e que tem Monopolizado entre si o Governo: Pareceu que não seria innutil apontar a importancia do fundo que, pouco mais ou menos, se atribue a cada hũa das refferidas cazas, na forma que vão Destribuidas na mesma Rellação. [152] (i)

(i) sendo serto (para se poder ter conhecimento) as mais Ricas são.

Da forma do Governo (ii) de Macáo

(ii) estabelecido

112. *e dos meyos e modos que os Homens Ricos daquella Cidade formarão (iii) entre si hüa Espesse de Aristocrasia, para Dominarem na reallidade com absoluto Dispotismo; e sómente na Apparencia com sugeição á Coroa de Portugal.*

(iii) alli húa Aristocrassia.

---

150 Cf. «Memoria de 1783», fl. 14v.
151 *Vide* A. M. Martins do VALE, *o. c.*, p. 119.
152 Cf. relação existente em AHU, *Macau*, cx. 6, doc. 48.

E dos meyos, e modos com que os Homens Ricos daquella Cidade estabelecerão [iv] entre si hum Governo Arsitocratico; para Domminarem [v] sobre os Portuguezes com absoluto Dispotismo; conservando tão sómente húa apparente sugeição á Coroa de Portugal

[iv] alli
[v] os Portuguezes

113. Esttabelecidos os Portuguezes em Macáo se derão em Portugal e em Goa Differentes Providencias para Regimen daquella Collonia.

114. Ordenousse, que ella fossse Erigida em Cidade; e que nella ouvesse hũa Camera que provesse todos os officios della; accordando-lhe os mesmos Privillegios de que goza a Cidade de Evora: [153]

115. *Tudo confferido e determinado pelo Vice Rey da India D. Duarte de Menezes, por carta que mandou passar com datta de Dez de Abril de 1585;* [154] *confirmada pelo … Regio Alvara de 30 de Novembro de 1709.*

116. Na forma … da Copia que vay junto debaixo do N.º… [155]

117. Ordenousse mais que ouvesse hum Governador, com Posto de Cappitão Geral; o qual devia, e deve ter em Macáo a mesma jurisdição, e authoridade, que os mais governadores de todas as outras Collonias Portuguezas: Este Governador era Provido em Portugal, como consta da consulta com datta de 11 de Dezembro de 1645, que vay junta debaixo do N.º … [i] O ditto Provimento porem se incumbio depois aos Vice Reys da India; como consta da Rezolução de 13 de Abril de 1650, que vay debaixo do N.º [156]

[i] cuja nomeação

118. Ordenousse mais que ouvesse hum Ouvidor tambem Nomeado em Goa, o qual servisse ao mesmo tempo de Juiz dos Orfãos; com dois Escrivães [ii] que servirião nas cauzas da Ouvedoria; nas dos orfãos: E serião juntamente Tabeliães de Nottas: Que haveria mais hum Meirinho, que servisse ao mesmo tempo de Carcereiro, e quatro Homens da vara: Tudo na forma do Regimento feito em 16 de Fevereiro de 1587, que se acha junto debaixo do N.º [157]

[ii] para servirem igualmente

---

[153] *Vide* «Memoria de 1783», fl. 15v.

[154] A carta era de 10 de Abril de 1586. Cf. «Carta dos Privilegios que Sua Magestade conçedeu a Cidade de Macau das Partes da China», publicada por Manuel MÚRIAS, *Instrução para o Bispo de Pekin*, p. 136

[155] Excluído de «Memoria de 1783».

[156] Cf. «Memoria de 1783», fl. 15v, tendo sido retirada a referência à documentação. O primeiro governador de Macau foi D. Francisco de Mascarenhas, nomeado em 1623. Veja-se a documentação existente na Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, cód. CXVI/2-5, e *Governadores e Capitães Gerais de Macau*, dir. de António Vasconcelos de SALDANHA e Jorge Manuel dos Santos ALVES, Macau, Livros do Oriente (no prelo).

[157] Cf. «Memoria de 1783», fl. 16. A ouvidoria foi criada em 1580, mas só começou a funcionar em 1588. O regimento dos ouvidores, embora concedido por Filipe II em 1587, só foi promulgado a 25 de Março de 1588 (cf. *A. M.*, 1.ª série, vol. I, n.º 2, 1929, pp. 57 a 63).

119. Ordenousse mais que houvesse hum Feitor tambem Nomeado em Goa, para a Percepção dos Quintos, e Direitos de entrada pertencentes a Real Fazenda.

120. Determinouse, que ouvesse hum sufficiente N.º de Tropa, com officiaes competentes, para Deffença, Sigurança, e ainda Respeito da Cidade; e para guarnição das Fortalezas e Fortes della

121. Fezce hum Regimento, para Governo da Camera de Macáo; e deram-se outras Providencias, que constão dos Alvaras, provizões, e Ordens que se achão Registadas na mesma Camera. [158]

122. Governou-se Macáo muitos Annos por estas Leys, e Regulações; mas a corrupção de Goa de hũa parte, e da outra os muito sedissiozos, Degradados de Portugal e fugetivos daquelle Estado, que sucessivamente se forão introduzindo naquella Cidade: Os cabedaes que alguns delles adquerirão por meyo do seu Commercio, e Navegação: O pouco, ou nenhum cuidado, que aquelle Importante Estabelecimento deveu a este Reino desde o seu principio: As Rellações contradittorias, que chegavão ao mesmo tempo de Goa, e de Macáo, sobre o mesmo Negocio: As Rezoluções. [159]

(i) incompetentes por falta de

123. *insertas, indessizas e* (i) *sem conhecimento de que regularmente se tomavão, por se não conhecer com exacta averiguação nem poder averiguar da gravidade*

124. tambem contradittorias, que se tomavão, por falta de conhecimento, e averiguação da verdade: E todos os Inconvenientes a que está sugeita hũa Collonia, governada por outra; e que não tem hũa Immediata correspondencia com a sua Capital:

125. Sobretudo a grande Influencia que os Denominados Jezuitas Rezidentes em Macáo, de Accordo com os que Assistião em Pekin, tiverão sempre no Espirito, e nas Acções dos mais Ricos e Poderozos Habitantes daquella Cidade: Como o Actual Governador della Informou nas suas Rellações com Provas incontestaveis: [160]

(i) que não os Nobres e Poderozos da ditta Collonia.

126. Todas estas circunstâncias concorrerão, para se diffundir nos Animos dos dittos Homens Ricos, (i) hum Espirito de sedição; com o qual não só tem invalidado todas as Leys, e Regullações, que desta Corte lhes forão dadas, para seu Governo; mas com que intentarão, e consegurão Illudila com Reprezentações simmuladas, e cavilozas, para obterem, como obtiverão, graças, que mais os confirmárão na sua Rebelião; e com que, debaixo das apparencias de hũa grande summição as Leys de Sua Magestade, estabelecerão entre si hũa forma de Governo Aristocratico, absoluto e Dispotico,

---

158 *Vide* «Memoria de 1783», fl. 16.
159 Cf. «Memoria de 1783», fl. 16v.
160 *Vide* «Memoria de 1783», fl. 16v.

em que ainda hoje se conservão: E como a Camera de Macáo he a corrompida officina, em que se tem (ii) forjado tão perniciozo sistema, será precizo dar Primeiramente hũa Idea desta corporação. [161]

(ii) formado

127. A Camera de Macáo se compoem (*sic*) de trez Vereadores, dois Juizes Ordinnarios, hum Procurador, e hum Escrivão, por todos sette; que devem ser Portuguezes, Filhos, ou Descendentes dos mesmos; e estabelecidos em Macáo: Não devem serrvir mais de um Anno; nem ser nella Empregados os proximos Parentes hum dos outros: As elleições destes officiaes se fazem na forma seguinte.

128. Em hũa das Outtavas do Nattal, se junta a Camera, que ha de acabar, e expede Avizos a todos os Portuguezes, Filhos, ou Descendentes dos mesmos, para virem vottar em seus Elleitores, que hão de fazer as Pautas, dos officiaes que devem servir nos Trez Annos futuros.

129. O Escrivão da Camera, com a Assistencia do Juiz ordinnario mais velho, recebe os vottos de toda a Assemblea; e os seis sugeitos que tem mais vottos são declarados Elleitores: em quem a mesma Assemblea Dellega o seu Poder, para se formarem as refferidas Pautas.

130. Os dittos Elleitores se juntão, para este effeito de dois em dois, e ellegem Nove Vereadores, para servirem nos trez Annos seguintes, trez em cada Anno: Trez Procuradores, (i) hum para cada Anno: Os trez Escrivães, hum para cada Anno. E hum Juiz dos orfãos, que he Trienal: quando dois dos dittos Elleitores não concorrão entre si, cada hum delles faz Meya Pauta, ou mettade da Elleição.

(i) que são igoalmente thezoureiros

131. Logo que as dittas Pautas se achão feitas, as levão os Elleitores a Meza, e as entregão ao Juiz ordinnario mais velho, o qual segundo a Pluralidade de votos e separando os Parentes mais chegados, para não servirem juntos no mesmo Anno, forma trez Pautas, cada hũa com todos os officiaes que hão de servir em cada Anno; e as remete para Goa, para alli se aprovarem: voltando de Goa se metem as dittas Pautas (ii) em trez Bollas de Cêra, e se guardão em hum cofre de trez chaves, das quaes se entrega ao Vereador mais velho, outra ao Juiz ordinario tambem mais velho, e a outra ao procurador da Camera.

(ii) e metendoas

132. No Dia da Nova Elleição, convoca o Sennado que accaba os seis Elleitores, e todos os chamados Homens Bons, que são os Ricos, e Potentados da Cidade, na prezença dos quaes abrem os clavicullarios o Cofre, e hum Rapaz tira hũa da trez Bollas de cera, que entrega ao Juiz Ordinnario mais velho, o qual quebrandoa, dentro della se achão os Nomes de todos os Officiaes que hão de

[161] Cf. «Memoria de 1783», fls. 16v-17.

servir na Camera aquelle Anno: Nos dois Annos successivos se pratica o mesmo; e no fim delles se procede a Nova Elleição.

133. Esta he a forma constantemente praticada em Macáo com as Elleições dos Officiaes da Camera; e della parece que, havendo naquella Cidade, entre Portuguezes, Filhos, ou Descendentes delles, Mil quatrocentas e sincoenta e duas Peçoas, [(i)] se entenderião as dittas Elleições ao menos, a todos aquelles sugeitos, que [(ii)] tivessem prudencia, e capacidade, para servirem os Logares Publicos, ainda que não fossem poderozos em cabedaes.[162] (2.ª versão) Peçoas, como consta da Rellação N.º das quaes pelo menos sincoenta e duas não tem inhabilidade algũa, para entrarem no pelouro.

(i) e destas sincoenta e duas mais conhecidas, e sem inhabilidade algúa, para entrarem no pelouro
(2.ª versão) Peçoas, como consta da Rellação N.º das quaes pelo menos sincoenta e duas não tem inhabilidade algúa, para entrarem no pelouro.
(ii) Portuguezes, ou Descendentes delles, (fossem capazes de entrara no) tivessem capacidade de servir nos Logares publicos.

134. Succedeo porem pelo contrario; porque requerendo a Camera de Macáo a D. Rodrigo da Costa Governador do Estado da India: que convinha ao serviço [(iii)] da Coroa de Portugal e a Authoridade daquelle Estabelecimento que os Veriadores, Juizes, e mais Officiaes da ditta Camera fossem Christãos Velhos Portuguezes de Nação, e Geração: E defferindo-lhes o ditto Governador por Alvara de 30 de Abril de 1689; se confirmou este Alvara em Lisboa a 30 de Dezembro de 1709; declarando-se na ditta confirmação: que nos cargos da Governança da Cidade de Macáo não podessem entrar os que não fossem Nobres; sem serem necessarias as outras qualidades declaradas no Alvara de D. Rodrigo da Costa, como tudo se vê na copia junta debaixo do N.º

(iii) de Sua Magestade.

135. *A idea de se supor Nobres em Macáo não deixa de ser extraordinaria para occupar os Logares da Camera, não deixa de ser extraordinaria, mas os Homnes Ricos daquella Cidade interpretandoa a seu favor.*

136. A Idea de se supor Nobreza em Macáo, e em tal Numero que podesse occupar todos os Logares da Camera, não deixa de ser extraordinnaria; e a conciderarse algũa devia ser Descendentes dos Primeiros Conquistadores daquella Collonia; mas os Portugezes que alli se achavão com cabedaes, interpretando a Pallavra Nobres a favor dos seus Fundos assentarão, que os Habitantes mais Ricos, devião ser sempre os que occupassem os Logares do Sennado; e desde aquele tempo athe hoje se achão os dittos Logares [(i)] alternativamente occupados por sette ou outto Cazas Portugezas; e Monopolizados nas Familias dellas.

(i) constantemente Distribuidos

137. Clamarão os outros Habitantes, contra a Injustiça de se verem excluidos do Sennado, sendo huns Portuguezes, outros Filhos, e Descendentes delles; e sem outra differença dos que servião na vereação que a de não terem tantos cabedaes.

138. Chegando a Goa estas queixas, dalli se ordenou; que antes de se abrirem as Pautas em Macáo, se remetessem áquelle

---

[162] O processo eleitoral encontra-se transposto nos fls. 17-18 de «Memoria de 1783».

Estado; para se aprovarem, e Corregirem sendo precizo; e que com ellas se remetesse igualmente hũa Relação de todos os Portuguezes nascidos em Portugal; e Portuguezes Filhos da India Habitantes da ditta cidade de Macáo. [163]

139. Assim se executou, e executa athe o Prezente; mas desta Providencia não rezultou outro algum effeito mais que o de ser precizo mandaremse com as Pautas alguns Prezentes, para voltarem confirmádas sem alteração; e quando a há, sempre recáhe a escolha em sugeito de algũa das Familias Ricas, que soube Despender mais, que os que vem Nomeados nas dittas Pautas.

140. Siguros por esta forma os Homens Abbonados de Macáo dos Logares da Camera, entrarão a querer estabellecer hum Governo Independente, e Dispotico (ii) naquella Collonia. E como lhes obstava a Authoridade do Governador, que tinha o Commandamento da Cidade (i) das Fortalezas, e do Militar: O Poder do Feitor, que recebia os quintos, e mais Direitos Reaes: (ii) E o Ouvidor que tinha a Administração da Justiça, e o Cofre dos órfãos; formarão a Idea de pôr debaixo da sua Dominação estes trez importantes Logares.

(ii) sobre o Povo Christão

(i) Jurisdição do Ouvidor
(ii) E a jurisdição do

141. A corrupção Lastimoza do Governo de Goa com o perneciozo, e detestavel sistema das Alvidrações, deu todos os meyos necessarios á Camera para conseguir o seu fim; porque (iii) entrando no ditto sistema os Empregos do Capitão Geral, de Feitor, e do Ouvidor de Macáo, (iv) só hião servir os dittos Empregos aquellas Peçoas que mais davão por elles: Julgava-se por sentença profferida em Goa, a hum Mercennario o cabimento da sua Merce no Governo de Macáo; e logo entrava a Negociar a venda da ditta Merce que conferia a quem melhor lha pagava.

(iii) fazendose naquelle Estado o mesmo abusivo do.
(iv) Não forão (erão) providos dos dittos Empregos, senão

142. Concluido este Ajuste, se procuráva Licensa, e Aprovação do Governo de Goa que tambem tinha seu Preço: Em estas compras, e Preparos para a viagem, e para se estabelecer em Decencia no Logar que hia servir Despendia o provido sinco, ou seis vezes mais do valor em que importavão os seus soldos; que erão Mil taeys por Anno, ou hum conto cento e sincoenta mil Reis da Nossa Moeda. [164]

143. Desta Pratica constantemente observada em Goa, athe o prezente, sem menor Alteração, com os Provimentos do Governo de

---

[163] Cf. «Memoria de 1783», fls. 18-19.

[164] *Vide* «Memoria de 1783», fl. 19-19v, tendo sido excluída a equivalência em réis. Os soldos do governador de Macau mantiveram-se inalterados até 1790. O governador da Índia, D. Frederico Guilherme de Sousa, propôs, em 1784, que o governador de Macau passasse a auferir 2 mil taéis por ano, mas a proposta só foi aprovada em 1790. Cf. carta de D. Fredrico Guilherme de Sousa a Martinho de Melo e Castro, de 6 de Maio de 1784, *in* AHU, *Macau*, cx. 15, doc. 9 e as cartas do governador da Índia, Francisco da Cunha Meneses a Martinho de Melo e Castro, de 18 de Fevereiro de 1789 e de 22 de Março de 1791, *in* AHG *Monções do Reino*, livro 257, fls. 895-896 e AHU, *Documentação Avulsa da Índia*, maço 162 (171).

Macáo, bem se pode ver: que os Governadores, que para alli se mandávão, e mandão, não são para servirem o ditto Emprego, mas para Trafficarem com elle: E nesta inteligencia, e Figura os recebião, e recebem os Moradores daquella Cidade.

144. Logo que o ditto Governador chega lhe faz a Camera hum Prezente; que he o mesmo que Noteficalo tacitamente, para [(i)] que se não metta em couza algũa, relativa ao Governo de que vay incumbido: [(ii)] E cómo da condescendencia, e conformidade do refferido Governador dependem inteiramente os mayores, ou menores [(iii)] interesses, que a Camera lhe permite no Commercio de Macáo; ordinariamente se summette o mesmo Governador, as [(iv)] Determinações, que ella lhe prescreve, sem lhe importar outra algũa couza de seu Governo, mais que o cabedal, com que se ha de cubrir da Despeza que fez na compra do Governo de Goa, e do lucro com que ha de voltar, para a mesma Metropole. [165]

(i) que não obtera couza algúa daque

(ii) daquella cidade: E como da condescendencia e conformidade (comportamento) do ditto refferido Governador, depende inteiramente o mayor ou menor.

(iii) Lucros

(iv) Dispozições

145. Se o ditto Governador porem se não contenta com o que lhe dão; e se quer vender mais caras ao Sennado as obrigações do Logar, que occupa, neste cazo entrão as contestações e disputas; e a ellas se seguem queixas [(v)] e clamores da Camera contra o mesmo Governador: Queixas que caindo ordinariamente sobre o Commercio que todos elles [(vi)] fazem; sobre Dividas que não pagão; e sobre outros meyos sordidos de que se servem para adequirir o Dinheiro que alli vão buscar; dellas tem rezultado, que a mayor parte dos refferidos Governadores, que se implicão com a Camera de Macáo; huns são Processados, outros Depostos, e outros Prezos, e remmetidos a Goa como forão Luiz de Mello e Sampayo em 1683; Antonio da Silva Mello em 1699; Diogo Pinho Teixeira; e Francisco de Mello e Castro em 1712; Antonio Joze Telles de Menezes em 1748, e outros muitos: [166] De cuyos Exemplos tem rezultado hum tal abattimento ao Nome de Governador daquella Cidade; e hũa tal independencia, e superioridade da parte do Cennádo (sic) da Camera della; que fora do governo das Fortalezas, e de cem mizeraveis [(i)] Pez de Castelo, que as guarnessem; não tem o Governador voz Activa, nem Passiva, para mais couza algũa.

(v) e accuzações

(vi) praticão

(i) Pez de Castelo, de que se compoem as.

146. Em muitas Provizões do Concelho Ultramarino [(ii)] se tem advertido aos Vice Reys da India, que para o Governo de Macáo escolhão sempre os sugeitos mais dignos, para que sessem os clamores, que a Camera daquella Cidade faz contra elles; mas o Bispo que alli rezedia em 1697; fez bem entender como Testemunha occullar, que a origem dos Procedimentos irregulares dos dittos Governadores, não procedia tanto da Escolha que delles se fazia; quanto de haverem comprado as Merces do ditto Governo, por tam

(ii) similhantes a que vay junta debaixo do N.º

---

165 Cf. «Memoria de 1783», fls. 19v-20.

166 Sobre estes governadores, veja-se *Governadores e Capitães Gerais de Macau*, dir. e coord. de António Vasconcelos de SALDANHA e Jorge Manuel dos Santos ALVES, Macau, Livros do Oriente (no prelo). Sobre Diogo Pinho de Teixeira e Francisco de Melo e Castro, *vide* Padre Benjamim Videira PIRES, «Capitães-Gerais de Macau», in *Revista Macau*, II.ª série, n.º 27, 1994.

altos Preços, que se valião do negocio, para com os Lucros delle, tirarem o custo, e as anancias; sem que por isso sahissem culpados nas Rezidencias: Como tudo se vê da Carta Regia [167] debaixo do N.º: estes são os Frutos do abominavel sistema das Alvidrações estabelecido na India. [168]

147. (iii) *Submetidos os Governadores de Macáo o Arbitrio, e Dispozição da Camera daquella Cidade; intentou ella apropriarse o Logar de Feitor, que alli percebia os Direitos da Coroa porque sem a Administração delles destas Rendas, não só fazia mais dependente ao mesmo Governador*

(iii) Reduzidos

148. *intentou a mesma Camera para fazer mais Dispotico, absoluto, e Independente o seu Governo; que se extinguisse o Logar de Feitor, que alli percebia os Direitos da Coroa,* (iv) *e que o Recebimento delles passasse ao Procurador da Camera para ella ter só a Administração dos dittos Direitos. O que lhe não foi difficultozo de conseguir, como se ve da conçulta, e Rezolução de 1707, juntos debaixo do N.º*

(iv) e que proceguisse ella na Administração

149. *intentou a mesma Camera, para fazer mais Dispotico, absoluto, e independente o seu Governo, que se extinguisse o Logar de Feitor, que alli persebia os Direitos da Coroa; e que o Recolhimento delles passasse ao procurador da ditta Camera: o que lhe foi muito facil de conseguir, como se ve da Consulta e Rezolução de 1707, juntos debaixo do N.º* [169] *São singulares os vottos desta Conçulta; porque* (i) *os derão, os grandes inconvenientes* (sic) *que se podião seguir; não lembrando aos concelheiros, nem fazendo cazo algum dos grandes inconvenientes que se podião seguir; de se entregar o Real Patrimonio nas Mãos da Camera de Macáo; somente advertirão* (ii) *de não prejudicar* (iii) *aos que tinhão as Merces do ditto Logar de Feitor; obrigando a Camera a lhes satisfazer o Preço das suas Alvidrações. Tão Radicádo se achava este Perniciozo sistema que athe infessionnava os Tribunaes de Lisboa.*

(i) não fazendo a menor pena aos que

(ii) de fazer

(iii) aos Mercenarios

150. *Destes Direitos, se pagava ao Bispo, ao Governador, ao Ouvidor, e mais Officiaes de Justiça, a Tropa, e fazião todas as mais Despezas. Destes Direitos se pagavão as Folhas Ecleziasticas, Civil, e Militar.*

151. *Achavam-se os dittos Direitos, e Rendas da Coroa, na administração de hum Feitor,* (iv) *que sendo Logar de Merce, e de Alvidração, se vendia tambem em Goa, para se disfruttar, e não para se servir em Macáo: De sorte* (v) *que de trez em trez Annos, aparecia naquella cidade hum dos Feitores, com seu Escrivão, e no fim do*

(iv) e hum Escrivão

(v) que em cada trienio, ...

---

[167] Na versão final foi esclarecido que se tratava da «Carta Regia de 28 de Fevereiro de 1697». Esta carta encontra-se em AHU, *Macau*, cx. 2, doc. 23.

[168] Cf. «Memoria de 1783», fls. 20v-21.

[169] *Vide* texto deste documento em AHU, *Macau*, cx. 2, doc. 34.

Trienio, voltava para Goa com toda ou com a mayor parte da Renda que tinha administrado.

152. *Nestas circunstancias, apareceu em Macáo hüa Provizão, em que se ordenáva* (vi)

(vi) Poucos Annos se passarão, e nelles se vio logo a grande imprudencia

153. *Passados sinco Annos, se virão logo* (i) *as concequencias da imprudencia que precedentemente se havia feito; porque apropriandose a Camera das Rendas da Coroa* (ii) *e sustentando que erão suas proprias, as Despendia nos seus Uzos.*

(i) se vio logo a imprudencia

(ii) como se fossem suas proprias

154. Submetidos os Governadores de Macáo ao Arbitrio, e Dispozição da Camera daquella Cidade, intentou a mesma Camera arrogar assi a Jurisdição da Justiça; extinguindo o Logar de Ouvidor.

155. Para se conhecer a importancia, e indispensavel nececidade de haver sempre em Macáo (iii) hum Ministro da Inteligencia, de Probidade, de Rectidão, e de Letras, que occupe o ditto Logar de Ouvidor basta reflectir:(iii) occupado o ditto Logar de Ouvidor, por

(iii) occupado o ditto Logar de Ouvidor, por

156. Primeiramente; que os Habitantes mais Poderozos daquella Collonia são na mayor parte huns Criminnozos, Degradados de Portugal, e fugitivos de Goa, que alli se forão Estabelecer; e que se não ouver entre elles, e os outros Moradores hũa Authoridade de Justiça que lhes cohiba os excessos, gemerão, como gemem os segundos, debaixo da crueldade, e tirania dos Primeiros.

157. Em segundo Logar; que os Habitantes de Macáo Portuguezes Nascidos em Portugal; Portuguezes Filhos da India; Chinas Christãos, a que chamão Naturaes, com os Escravos Cafres e Timores, montão em Trez mil quinhentas e secenta Peçoas; e que as Mulheres são ainda em mayor Numero: E como he possivel, (iv) que todo este Povo viva em sociedade, e se não Arruine e Destrua hum ao outro se não ouver quem lhes saiba Administrar justiça, e fazer observar as Leys.

(iv) que todas estas Gentes vivão em sociedade, e se não arruinem, e Destruam huns aos outros sem que haja que

158. Em Terceiro Logar: que allem dos Habitantes Christãos, há em Macao pêlo menos Doze mil Chinas Gentios; e outros muitos, que Diariamente levão àquella Cidade todos os Generos e Provizões de que [170]

159. *ella se sustenta: E não he possivel nesta concurrencia, e diversidade de Povo deixem de haver* (i) *accidentes, que precizem de hüa decizão prompta, e justa: E se não ouver …* (ii)

(i) Descaminhos

(ii) de húa Justiça prim… a ordem, a Policia.

160. *ella se sustenta: E para se estabelecer a Ordem, a Policia, e a boa Fé, para decidir as questões, para sigurar a cada hum o que he seu; e para castigar os*

[170] Cf. «Memoria de 1783», fl. 21-21v.

161. *Ella se sustenta e não he possivel, que em tão grande concurrencia, e diversidade de Povo,* (iii) *que entre estes Gentios, e os Portu-guezes, Chinas Christãos,* (iv) *ha hum Commercio Diario, e sucecivo de compras e vendas: que deixem de haver Accidentes, que precizem decidir-se, pêla Authoridade das Leys;* (v) *confiadas a hum Ministro habil, que as saiba aplicar com prudencia, e Discernimento, para estabelecer a fé publica; e sigurar a cada hum o que he seu*.

(iii) nos seus reciprocos contratos e Intereces, os Segundos Embarcão em os Navios Primeiros.

(iv) ha contratos

(v) e que haja hum Ministro habil, e prudente que as saiba aplicar segundo as cincuns[tancias].

162. ella se sustenta. E se alli não ouver quem Administre Justiça com Igualdade, e Rectidão

163. *que com a mesma castigue os Descaminhos, os dollos, e os Roubos como he possivel, que haja tranquilidade, sigurança*.

164. Para sigurar a cada hum o que he seu; como he possivel que haja Traquilidade, (*sic*) confiança, e boa fé, em tão grande concurrencia e diversidade de Povo?

165. Em quarto Logar: que entre o Governo de Macáo, e os Mandarins Chinas, se movem e agitão muitas contestações graves em Pontos de Jurisdição: E se não ouver naquella Cidade quem dirija a crassissima Ignorancia dos seus Habittantes,

166. *e sustente debaixo dos Principios do Direito Natural, e das Gentes, como pode subsistir por muito tempo aquella Collonia*

167. *e sustente com principios do Direito Natural, e das Gentes os Privillegios, e Izenções, e Liberdades com que alli nos conservamos; cada Dia hirão os Chinas ganhando mais Authoridade.*

168. e sustente com os Principios do Direito Natural, e das Gentes, os Privillegios, Izenções e Liberdades que nos forão accordados e com que alli nos conservamos; cada Dia hirão os (i) dittos Mandarins ganhando mais Authoridade sobre Macáo como já tem feito, e continuão a fazer, athe que inteiramente nos Dominem; e nos lansem fora daquelle importante Dominio.

(i) Chinas

169. Fundáda nestes Principios mandou a Corte de Portugal crear (ii) naquella Cidade o Logar de Ouvidor annexando-lhe o de Juiz dos Orfãos (iii) na forma do Regimento assima que vay indicado debaixo do N.º 171

(ii) em Macáo

(iii) para que foi Provido em Goa

170. *Abuzarão os Vice-Reys, e Governadores de Goa do Provimento do ditto* (iv) *Emprego ao Ponto; que em Logar de Escolherem* (v) *Ministro de* (vi) *conhecida capacidade, Prudencia e Literatura, athe* (vii) *chegarão a Nomear Ouvidor hum proprio creado do Governador de Macáo: De que rezultou a Carta Regia, que vay debaixo do N.º*

(iv) Logar

(v) para elle

(vi) Letras

(vii) permitião que o fossem

---

171 *Vide* «Memoria de 1783», fls. 21v-22. Uma cópia do regimento do ouvidor de Macau, de 25 de Março de 1588, foi publicada em *A. M.*, 1.ª série, vol. I, n.º 2, 1929, pp. 57-63.

171. Os Vice-Reys, e Governadores da India porem prostituirão de sorte a escolha de Sugeitos, para servirem o ditto Emprego, que em Logar de Ministros de Capacidade, Prudencia, e Literatura, Nomeávão os Proprios creados dos Governadores de Macáo. De que rezultou a Carta Regia, que vay debaixo do N.º [172]

172. *Remediouce de algüa sorte no futuro esta Escandalloza Relláxação; mas a tempo que a Camera de Macáo, custumando tratar os indignos Ouvidores, que alli se lhe mandavão com o Desprezo que elles merecião que.*

173. Estes indignos sugeitos, não se embarassando mais, que dos seus Interesses, e de seus amos, deixarão uzurpar á Camera toda a Jurisdição da Ouvedoria; de sorte que quando alli chegou o Doutor António Moreira de Souza, Nomeado [173]

(i) a ditta

174. *Ouvidor daquella Cidade; nem queria a ditta Camera, que della, e dos Juizes Ordinarios se Agravasse, quiz* (i) *a refferida Camera que o Novo Ouvidor lhe fosse inteiramente subordinado mandando--lhe cartas de Repreenção quando se não conformava com o que ellla lhe prescrevia; e não*

175. para servir o ditto Emprego, e para refformar os Abuzos, e Rellaxações que nelle se tinhão introduzido; achou a ditta Camera tão Dispotica, Absoluta, que athe se arrogava a Authoridade de Desnaturalizar os Moradores de Macáo como consta da Provizão que vay debaixo do N.º [174]

176. Entrou o Novo Ouvidor com a Refforma da Justiça; dando as Providencias [175] que constão da copia N.º [176] E Logo encontrou a mayor opozição da parte da Camera; querendo que o ditto Ouvidor lhe fosse inteiramente subordinado: Mandando-lhe cartas de Repreenção, quando se não conformava com o que ella lhe prescrevia, e não permitindo que das suas sentenças (i) ou dos seus Juizes Ordinnarios se Apellassse, para o ditto Ouvidor; nem que este os pudesse mandar prender. (ii)

(i) da ditta Camera
(ii) Queixousse o refferido Ouvidor destes Temerarios absurdos, e para se

177. Queixousse aquelle Ministro de todos estes Absurdos; e para os cohibir se passarão pêlo Concelho Ultramarino, Trez

---

[172] Cf. «Memoria de 1783», fl. 22, onde a referência à documentação foi substituída por «Carta Regia de 28 de Fevereiro de 1697». Esta carta encontra-se em AHU, *Macau*, cx. 2, doc. 22.

[173] António Moreira de Sousa foi nomeado a 7 de Maio de 1726, cf. provisão do vice-rei da Índia, *in* AHU, *Macau*, cx. 3, doc, 48.

[174] *Vide* «Memoria de 1783», fl. 22-22v, em que a referência à documentação foi precisada, indicando-se que se tratava da «Provizão do Conselho Ultramarino de 8 de Agosto de 1728». Documento disponível em AHU, *Macau*, cx. 3, doc. 54.

[175] Na versão final, «dando as Providencias, que julgou convenientes».

[176] Documentação disponível em AHU, *Macau*, cx. 3, docs. 34 e 37.

provizões nos mezes de Agosto e Septembro de 1728, em que se reprovarão os Temerarios Procedimentos da Camera; e se lhe determinou que [iii] reconhessece por seu Superior ao [iv] Ouvidor da Cidade; e que tal o devia respeitar: Na forma que consta das copias que vão debaixo do N.º [177]

(
[iii] deve reconhecer
[iv] Procura[dor]

178. Estas Providencias, não podiam deixar de ser muito sensiveis [v] ao Sennado porque inteiramente se opunhão ao Dispotismo [vi] com que queria Dominar aquella Collonia sem contradittar, nem contradição: E para destruir [178]

[v] A Camera de Macáo
[vi] do seu Governo

179. *forcejou doze annos para vencer os … que se opunhão ao seu sistema, e os meyos de que se servio devião ser bem efficazes, e bem* [i] *occultos de se saberem porque delles não há outros vestigios mais que as Provizões … do Concelho Ultramarino.*

[i] indignos

180. as dittas Providencias forsejou doze Annos athe que conceguio do mesmo Concelho Ultramarino hũa Provizão com data de 20 de Abril de 1740; pela qual não só extinguio o Logar de Ouvidor, dando-se para este extraordinnario Procedimento os mais frivolos e inconsistentes motivos; [i] mas conferindo-se a jurisdição do ditto Ouvidor, aos Juizes Ordinnarios, e dos Orfãos daquella Cidade; como consta da copia da mesma Provizão, que vay debaixo do N.º [179]

[i] que constão da mesma Provizão, copeada debaixo do N.º

181. Estes Juizes sendo Nomeados pêla Camera são tão inhabeis e Ignorantes, que muitos delles apenas sabem fazer o seu Nome: Emquanto ouve Jezuitas em Macáo, erão elles os que dessidião as questões, e fazião as Minnutas das sentenças: depois que aquella infecta sociedade se extinguio, são os Frades das outras Ordens, que suprem a falta dos Jezuitas; [ii] e os que são tambem chamados a Camera, quando alli se trata de algum Negocio [iii] mais importante: este he emfim o Dezemparo a que se acha reduzida aquella abandonnada Collonia, em tudo o que he rellativo ao Governo e administração da Justiça [iv]

[ii] E esta he a situação
[iii] de mayor importancia: este he emfim o Dezemparo.
[iv] Entre as grandes dezordens que padece o Governo de Macao.

182. O mesmo successo que a Camera de Macáo teve com o Logar de Ouvidor, conseguio igualmente com o de Feitor: Este Logar era muito importante; porque o sugeito Nomeado nelle cobrava todos os Direitos das Entradas, os quaes emquanto o Commercio do

---

[177] Estes documentos, datados de 8 e 11 de Agosto e de 13 de Setembro de 1728, encontram-se em AHU, *Macau*, cx. 3, docs. 37, 54 e 55.

[178] Cf. «Memoria de 1783», fls. 22v-23. Sobre os conflitos que, em Macau, envolveram António Moreira de Sousa, veja-se A. M. Martins do VALE, «António Moniz Barreto. As atribulações de um açoriano no governo de Macau (1727-1732)», in *Actas do Congresso Internacional «Portos Escalas e Ilhéus no relacionamento entre o Oriente e o Ocidente»*, Angra e Ponta Delgada, 1999 (a publicar).

[179] *Vide* «Memoria de 1783», fl. 23. O documento encontra-se em AHU, *Macau*, cx. 2, doc. 46.

Japão era livre, montavão em somas tão concideraveis, que com ellas, se fizerão as Fortalezas, os Fortes, os Muros, e ainda alguns dos Conventos, que hoje tem Macáo; particularmente os dois Collegios dos jezuitas.

183. Fecharam-se os Portos do Japão; e diminuio por concequencia o Commercio, e a Navegação de Macáo; mas continuando a dos outros Portos da Azia, sempre os Direitos procedidos das Entradas das Fazendas naquella Cidade fazião hum importante objecto do Rendimento da Coroa; que o Feitor recebia; e que despendia, por ordens do Sennado, aprovadas em Goa. (i) Prostituio-se (ii) naquella capital o ditto Logar de Feitor, entrando tambem no sistema de Alvidrações; e se mandavão a servir o refferido Logar sugeitos (iii) indignos que (iv) Roubavão para si, para os seus Protectores de Goa; e que tambem deixavão Roubar os Officiaes da Camera (v) athe que por Ajuste, ou por corrupção se dividirão as cobranças; ficando ao Feitor, as dos quintos das Fazendas que vinhão a Macáo nos navios, que navegavão para Timor e Mannilas; de que se pagava ao Governador, ao Bispo, e a Tropa; e ao Sennado os Direitos de Entrada de todas as outras fazendas, que vinhão aquella Cidade dos differentes Portos da Azia.

(i) na Reedificação das fortalezas, e dos Conventos; no pagamento das Tropas; e em outros obejctos similhantes.
(ii) em Goa o ditto
(iii) tão
(iv) cuidando somente nas suas conveniencias.
(v) de Macáo

184. Diminuio o Commercio de Manillas e de Timor, e queixando-se o Bispo, que lhe não pagavão os seus sallarios; rezultou disto passarse hũa Provizão no Concelho Ultramarino, em que se ordennáva ao Sennado, que pagasse ao Bispo: Duvidou o Sennado allegando as muitas Despezas que fazia; e propondo com grande Destreza que o meyo mais suave de se satisfazer a tudo, era extinguirse o Logar de Feitor, com o seu escrivão; e passar o Recebimento para o Procurador da Camera; com que se poupavão mais de seis centos Mil réis; e que o Sennado se obrigaria a pagar todas as Penções a que estavão aplicados os quintos. [180]

185. Consultou-se sobre esta materia a Sua Magestade o Concelho Ultramarino; e ignorando inteiramente o que se passava em Macáo: Não reflectindo, nem fazendo cazo algum dos graves inconvenientes que se podião seguir de se entregarem todas as rendas publicas, a inteira Dispozição da Camera; somente se lembrou de não prejudicar aos Mersennarios do ditto Logar de Feitor; dizendo a Sua Magestade; que o ditto Logar se podia extinguir, se a Camera se obrigasse a satisfazer aos dittos Mercennarios o Preço das suas Alvidrações: (i) Tantas raizes tinha lansado este perneciozo sistema, que athe infissionava com ellas os

(i) Tão radicado se achava

[180] Cf. «Memoria de 1783», fls. 23v-24. A recusa do Senado em pagar a côngrua do bispo de Macau era anterior à proposta para que se extinguisse o cargo de feitor e manteve-se após a extinção do referido cargo. Os vereadores não desejavam assumir esse encargo e, por isso, as contendas com a satisfação das côngruas dos bispos de Macau mantiveram-se até à tomada de posse do bispo, D. Frei Hilário de Santa Rosa, em 1742.

Tribunaes de Lisboa: Como tudo se ve da Consulta, e Rezolução (ii) feita a 15 de Fevereiro de 1707 que vay debaixo do N.º [181]

(ii) que se acha junto debaixo do N.º

186. Logo que a Camera se vio com toda a Administração das Rendas Reaes; e livre do obstaculo que lhe fazia o Logar de Feitor; entrou a sustentar, que as dittas Rendas erão proprias do Sennado; sem que a Coroa de Portugal tivesse com ellas couza algũa; e nesta Idea as Dispendião todas nos seus particulares, sem querer, nem ainda pagar os soldos á guarnição das Fortalezas. Pertendeu o Governador obrigar a Camera (iii) á ditta satisfação; e esta formou hum levantamento contra (iv) elle em concequencia do qual mandou o Governador carregar a Artilharia de hũa das dittas Fortalezas, e atirar contra a caza da Camera, de que (v) rezultarão duas Mortes; e a ellas todas as Perturbações que constão da consulta [182] com data de 10 de Março de 1712, que vay debaixo do N.º [183]

(iii) a fazer este Pag[amento]
(iv) o Giovernador de que se deguio.
(v) rezultou a morte de dois Homens.

187. Depois deste facto vio o Concelho Ultramarino as concequencias que precedentemente não tinhão advertido; e dois concelheiros vottarão em que estabelecesse outra vez em Macáo o Logar de Feitor: Como porem neste Reino nunca se tomou hũa rezolução decisiva sobre o Governo daquella Cidade; mas as que existem são Insertas, palliativas, e insignificantes; o que rezultou foi commeterse este Negocio ao Arbitrio do Vice-Rey da India, como consta da Rezolução da mesma conçulta, e da Carta Regia com data de 10 de Março do mesmo Anno que vay debaixo do N.º

188. (i) Não consta do que se passou em Goa, sobre esta matéria, desde o anno de 1712, athe ao de 1735 sabe-se porem, que todo este tempo se concervou o Logar de Feitor unido ao de Procurador da Camera e que esta dispunha das rendas da Coroa a seu Arbitrio, como se fossem suas proprias. [184]

(i) Não consta das Providencias que se derão em Goa

---

[181] Veja-se «Memoria de 1783», fl. 24-24v. Este documento encontra-se em AHU, *Macau*, cx. 2, doc. 34.

[182] Acrescentou-se na «Memoria de 1783», «do Conselho Ultramarino».

[183] Cf. «Memoria de 1783», fls. 24v-25. O documento está disponível em AHU, *Macau*, cx. 2, doc. 87.

[184] *Vide* «Memoria de 1783», fl. 25-25v. Cosme Damião Pereira Pinto (governador de Macau de 1735-1738 e 1743-1747) era natural de Lisboa e partiu para a Índia em 1733. Passados dois anos, foi nomeado para o governo de Macau. A conturbada situação que se tinha vivido na cidade entre 1726 e 1734 não tornava apetecível o exercício do cargo, mas o novo governador desempenhou com aplauso as suas funções. Terminado o mandato em 1738, regressou a Goa no início de 1739, onde, ao que tudo indica, se dedicou à administração dos bens familiares que aí possuía. Em 1743 voltou a Macau para fazer um segundo governo, mas o relacionamento entre as autoridades chinesas e portuguesas era agora mais difícil do que em 1738. Apesar da tensão criada em torno da tentativa de introduzir um mandarim chinês na cidade e do encerramento da igreja de Nossa Senhora do Amparo, o governador conseguiu evitar o agravamento dos conflitos. Entregue o governo em Agosto de 1747, Pereira Pinto regressou a Goa no início do ano seguinte e daqui seguiu para Lisboa, onde se encontrava, em 1751, quando foi acometido por um ataque de apoplexia que lhe causou a morte, impedindo-o de chefiar a embaixada

(ii) Em 1735 quiz o Conde de São Domil (iii) das desordens praticadas em Macáo.

189. (ii) Em 1735 informado o Conde de Sandomil (iii) do dezemparo em que se achava a Cidade de Macáo, governada Dispotica-mente pêlo Sennado da Camera e vendo a precizão que tinha hum Governador, de conhecida Honra, Probidade, e dezinteresse; Nomeou para o ditto governo, Cosme Damião Pereira Pinto, em quem concorrião sertamente as refferidas quallidades.

(iv) a prudente carta que vay debaixo do N.º ordenando-lhe nella (v) para que o mesmo Sennado se unisse a elle; ouvindo-o em todas as contestações que tivesse com os Chinas. (vi) deviam sem querer iludir, e seguir.

(i) se não desse quitação ao Procurador; e abstendo-a e dando-lha não serião validas.

190. Por elle escreveo o Vice Rey ao mesmo Sennado (iv) refferindo-lhe a escolha que fizera deste sugeito (v) e motivos della; e ordenando-lhe, que em todas as Materias do serviço de Sua Magestade, e do bem publico, particularmente em tudo o que respeitasse a negocios com os Chinas, (vi) consultasse sempre, e seguissse os Avizos do refferido Governador: E que devendo o mesmo Governador ter hũa Inspecção sobre a Fazenda, tambem se lha havião Prezentar as contas da Receita, e Despeza; e para que elle as Aprovasse; (i) sem o que se não desse quitação ao Procurador; nem seria valida no cazo de se lhe dar: com todas as mais Insinuações, e advertencias, que constão da Prudente carta que vay debaixo do N.º [185]

(ii) de Izenção para poder obrar livremente ao Vice-Rey (iii) o obrigou

(iv) Na forma que o ditto Vice-Rey

191. *Chegando o ditto Governador a Macáo fez o Sennado tam pouco cazo delle como havia feito dos seus Predecessores; de sorte que sustentando que tinha Alvaras* (ii) *de Sua Magestade, para obrar livremente, sem dependencia algüa dos Governadores da Terra; respondeu ao Vice Rey com tal indifferença; que* (iii) *se persuadio de que a Camera daquella Cidade, não só se discontentou dos maos Governadores, como tambem dos Bons; porque o que queria era não ter algum Governador:* (iv) *como tudo consta da carta que vay debaixo do N.º* [186]

(v) carta em que lhe dizia.

192. *Com tal indifferença; que o obrigou a lhe fazer segunda* (v) *e Terceira cartas dizendo-lhe em hüa que a Camera de Macáo não só se descontentava dos maos Governadores; mas tambem dos Bons; porque o que queria era não ter Governador: Como tudo consta das copias juntas, deabixo dos N^os^.* [187]

(vi) Não se embarassou a Camera

(vii) athe que em (31 de Dezembro) em Mayo de 1738.

193. (vi) *Continuou a ditta Camera nos seus Procedimentos absolutos; e em dispor dos Rendimentos da Real Fazenda, sem fazer cazo algum do Governador de Macáo, nem das cartas do Vice-Rey*. (vii)

194. Chegando o ditto Governador a Macáo fez o Sennado tam

---

que, nessa altura, estava a ser preparada para enviar à China. Vide *Governadores e Capitães Gerais de Macau*, dir. de António Vasconcelos de SALDANHA e Jorge Manuel dos Santos ALVES (no prelo).

185 *Vide* «Memoria de 1783», fl. 25v, onde se precisou que a carta era «datada de 28 de Abril de 1735». Cópia do doucmento em AHU, *Macau*, cx. 4, doc. 3.

186 *Vide* nota n.º 65.

187 Cf. carta do vice rei da Índia, conde de Sandomil, ao Senado de Macau, de 2 de Maio de 1735, em AHU, *Macau*, cx. 4, doc. 3.

pouco cazo delle, como havia feito dos seus Predecessores; e respondeu ao Vice-Rey: que a Camera daquella Cidade tinha Alvaras da Sua Magestade, para obrar livremente, sem algũa Dependencia dos Governadores da Terra: Consta o refferido das copias juntas que vão debaixo dos N^os^. [188]

195. Continuando a ditta Camera nos seus Procedimentos absolutos; e dispondo a seu Arbitrio dos Rendimentos da Real Fazenda; (i) intentou o Conde de Sandomil obviar os Descaminhos, e Robos que nella se commetião, Nomeando hum Thezoureiro, em Logar do Feitor que precedentemente havia; e dando-lhe hum Regimento para a Administração da mesma Fazenda.

(i) determinou

196. Rezestio a Camera a esta Providencia; como se vê da copia que vay debaixo do N.º: E persestio firme, em não querer admetir a Nomeação do ditto Thezoureiro; emquanto o Conde (ii) de Sandomil Governou a India. [189]

(ii) Sandomil foi chamado a Portugal

197. Chegou a Goa o Marques do Lourissal; e informado da obstinação da refferida Camera, lhe escreveo as duas severas cartas [190] que vão debaixo dos N^os^; ordenando-lhe, que logo executasse as ordens do seu Predecessor: (iii) Zombou a Camera das Cartas do Marquez, continuando na sua contumassia; o que o irritou de sorte que mandou preparar hũa Nau de Guerra, com ordem de hir a Macáo, e trazer a Goa Prezos em Ferros, os Vereadores e todos os officiaes da Camera daquella Cidade.

(iii) mas sem algum effeito.

198. (iv) Sahio a nau com effeito, mas encontrando no Mar hũa grande Tempestade, foi obrigada a Arribar, e a deterse por conta de alguns concertos [191] o que deu tempo aos Emmissarios que o Sennado de Macáo sempre tem em Goa, athe darem parte do que alli se passava de que rezultou intimidarse de sorte o ditto Sennado, que logo admetio o Thezoureiro, entregando-lhe a Administração de todos os Rendimentos, pertencentes a Real Fazenda; e avizando ao Vice-Rey, de que ficava executada a ordem do Conde de Sandomil: com cujo Avizo (i) succegou o ditto Vice-Rey, mandando em concequencia delle recolher e dezarmar a Nau:

(iv) Sahio a Nau com effeito; mas sendo obrigada a fazer húa Arribada por conta do Máo tempo.

(i) mandou recolher e dezarmar

199. Não sucegou porem a Camera; porque confiada na extraordinnaria condescencia (sic) que as suas Reprezentações sempre encontrarão em Lisboa, se queixou pelo Concelho Ultramarino (ii) do Marquez do Lourissal; de que rezultarão Trez Provizões: Hũa com datta de 20 de Fevereiro de 1745 dirigida ao

(ii) da severidade com quantos ....

---

188 *Vide* «Memoria de 1783», fls. 25v-26. A este propósito, vejam-se as cartas do Senado de Macau ao Vice-Rei da Índia, de 12 e 14 de Dezembro de 1735 e 22 e 23 de Dezembro de 1736, publicadas em *A. M.*, 3.ª série, vol. XV, n.^os^ 5 e 6, 1971, pp. 291, 293-295, e 301-304.

189 *Vide* cartas do Senado ao Vice-Rei da Índia, de 27 de Dezembro de 1738 e 30 de Dezembro de 1740, transcritas em *A. M.*, 3.ª série, vol. XV, n.º 6, 1971, pp. 318-319 e 330-332.

190 Na «Memoria de 1783», acrescentou-se: «de 2 e 9 de Maio de 1742».

191 Na versão de 1783, foi alterado para «e a deter-se para reparar as avarias».

Governador da Macáo em que se estranha a aspereza com que o Vice-Rey repreendera a refferida Camera; e a severa Demonstração que mandava praticar contra ella; sigurando ao mesmo Governador; que assim se manda insinuar ao ditto Vice-Rey; para que se abstenha de similhantes Procedimentos: Outra de 17 de Março de 1747 dirigida ao Marquez de Castelo Novo, em que se determina, que o Logar de Thezoureiro, seja separado do Procurador da Cammera, na forma determinada pêlo conde de Sandomil: Outra emfim contradittoria á precedente, com datta de 16 de Março de 1748, dirigida aos officiaes da Camera de Macáo, em que se lhe ordena; que os Logares de Thezoureiro; e de Procurador da Camera devem sempre andar unidos na mesma Peçoa; reprovando-se o que o Conde de Sandomil tinha estabelecido a este respeito: Como tudo consta das copias juntas, debaixo dos N^{os}. [192]

(iii) outra que a revogou

200. Ultimamente ou a Camera de Macáo lhe não conveyo executar esta ultima Provizão; ou ouve (iii) ainda outra contradittoria della: o serto hé, que prezentemente, o Logar de Thezoureiro, hé separado do de Procurador da Camera; mas esta differença, não altera couza algũa, o absoluto Dominio, que tem a mesma Camera, sobre as rendas da Coroa, para dispor dellas, como bem lhe parece; porque como ella hé quem Nomea o ditto Thezoureiro, sempre a Illeição cabe em hum (i) dos sette ou outto Homens Ricos de Macáo, que formão hoje o Governo Aristocratico daquella Cidade: A Camera hé quem lhe toma as Contas; (ii) e os officiaes della são da mesma Aristocracia; de sorte que (iii) o que este Anno he Veriador, e Juiz das refferidas contas; no que vem he Thezoureiro; e este passa para Vereador, e Juiz, e com esta mutua dependencia e com esta reciproca alternativa, e com este circulo viciozo, não ha contas de Recebimento, e Despeza, que não sejão Aprovadas, e Justas; e que se não mandem a Goa, com hũa quitação honroza, accompanhadas porem de hum bom saguate, para alli tambem serem, como sempre são vistas, e Aprovadas. [193]

(i) de sette ou outo.

(ii) o refferido Thezoureiro

(iii) o ditto Thezoureiro pode commeter, e commete os Roubos que quer, sem receyo de que as suas contas não sejão aprovadas.

Das Rendas da Coroa e da sua Administração

201. Os Rendimentos da Coroa, consistem em hum Fundo de Cento, e Outenta mil Tayes, Dinheiro da China que a Camera de Macáo Administra: [194] E em outro Fundo de Quarenta mil Tayes, que Administra hũa Junta dos Bens confiscados, composta de Officiaes da mesma Camera: montando as duas Parcellas em Duzentos (iv) e vinte mil Tayes; que (v) a Mil Cento e Sincoenta

(iv) de sincoenta mil

(v) Quarenta Mil Tayes, valendo cada Tayel

---

[192] *Vide* «Memoria de 1783», fls. 26-27. A documentação referida desde o parágrafo 197 encontra-se em AHU, *Macau*, cx. 4, doc. 48.

[193] *Vide* «Memoria de 1783», fl. 27-27v.

[194] Este montante foi indicado pelo governador, Diogo Fernandes Salema de Saldanha, em 1772. Cf. relatório em IAN/TT, *Ministério do Reino*, maço 603, cx. 706.

Reis,(vi) por cada Tayel, fazem Duzentos e Sincoenta e Trez Contos da Moeda Portugueza. [195]

(vi) da Moeda Portugueza

202. Nenhum Dinheiro em Macáo se conserva em Caixa; e todo se dá a Ganhos da Terra ou a Risco de Mar: O Primeiro he de Sette, athe Dez por cento; o Segundo de Vinte athe Vinte e Sinco: E nesta inteligencia, dando a Camera, e a Junta dos Bens Confiscados, como sertamente dão a intereces os Fundos que Administrão: e supondo, que Metade delles se destinão a ganhos da Terra; e a outra Metade a Risco do Mar, pelo interece mais moderado, que he o de sette, e vinte por cento, (i) ganhão por Anno os dittos dois Fundos, pouco mais, ou menos Trinta e Quatro contos de Reis: E este hé o Primeiro Rendimento da Coroa, naquella Collonia. [196]

(i) rendem

203. O Segundo hé o dos Direitos de Entrada das Fazendas, que (ii) levão a Macáo os Navios Pertencentes aos Moradores da Terra; os que pertencem aos Castelhanos de Manillas; (sic) e os que vão de Portugal, que são os ũnicos que alli se admitem. [197]

(ii) entrão

204. *E os Generos, e fazendas que pagão Direitos são tambem compreendidas, Ouro, Prata, Aljofre, e Coral.*

205. *Todos os Generos e Fazendas que se transportão a Macáo ou seja para.*

206. Estes Direitos são todos os Annos regullados pela Camera; que os Levanta, ou Diminue, como bem lhe parece ainda que ordinnariamente (iii) se conforma com o estado da Terra; ou para melhor dizer com os Interesses dos Donos dos Navios, que são quazi todos officiaes da mesma Camera: [198]

(iii) porem os proporciona.

207. (i) O Pagamento dos dittos Direitos se faz em Espessse; e como em Macáo não há Alfandega; para a cobrança delles, manda o Thezoureiro hum ou dois dos seus officiaes a Bordo do Navio; e pelas facturas que lhe mostra o Capitão, sem outro algum exame, se faz a ditta cobrança.

(i) Não obstante porem todos os Fundos, extorçôes, e Abuzos que se commetem.

---

[195] Cf. «Memoria de 1783», fls. 27v-28. Na «Instrução a D. Frederico Guilherme de Sousa», de 4 de Abril de 1783, estes valores foram actualizados com as informações fornecidas pelo bispo, D. Alexandre Guimarães, que saiu de Macau em Janeiro de 1780, passando a referir que os capitais macaenses ascendiam a 300 mil taéis. Cf. parágrafo 8 da «Instrução a D. Frederico Guilherme de Sousa» publicada por Manuel MÚRIAS, *o. c.*, pp. 2-3.

[196] Sobre o movimento de capitais em Macau, veja-se A. M. Martins do VALE, *o. c.*, pp. 242-261.

[197] Cf. «Memoria de 1783», fl. 28.

[198] A definição dos direitos a pagar em cada ano só vigorou entre meados do século XVII e meados da centúria seguinte, devido à prolongada recessão económica. A partir da década de 1740, os mercadores de Macau passaram a pagar 5 por cento de direitos pelas designadas «fazendas grossas» e 2 e meio por cento pelas finas, isto é, pela prata, ouro, aljofre e coral. Para os direitos pagos até 1741, veja-se George Bryan de SOUSA, *A sobrevivência do Império: os portugueses na China (1630-1754)*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1991, p. 221.

(ii) provenientes

208. As Fazendas (ii) procedidas dos Direitos, vão para caza do Thezoureiro; elle as recebe por hum Pezo chamado dachem; e dá conta dellas por outro, que tendo o mesmo Nome, differe do Primeiro de sinco a seis por cento; e esta Differença séde (sic) toda em Beneficio do Thezoureiro.

209. As refferidas Fazendas se vendem em Asta publica, e elle he quem decide dos Preços, e das Arrematações: E qualquer Reprezentação que, por mera formallidade fassa a Camera sobre esta Materia, ella se conforma inteiramente com o seu Arbitrio. [199]

210. Não obstante porem todos os Descaminhos, extorções, e Roubos, que não podem deixar de se commeter com similhante forma de Arrecadação; importárão os Direitos das Entradas no Anno de 1771, sem contar as Embarcações de Mannilas, e de Portugal que no ditto Anno não forão a Macáo em quarenta mil cento e outenta Tayes; ou quarenta [contos de réis] Dinheiro de Portugal; Como se vê da conta, que vay debaixo do N.º: este hé o segundo Rendimento da Coroa, naquella Collonia: o qual junto do Primeiro, fazem ambos a importancia de …. [200]

(iii) a Camera
(iv) do Prezidio

211. Despende (iii) o Sennado com a congrua do Bispo; soldos do Governador e da Guarnição, (iv) das Fortalezas; com o Hospital de São Lazaro; com ordennados dos Veriadores, e mais Officiaes da Camera, com alguns concertos ordinnarios della, e das mesmas Fortalezas; com a Polvora que baste, para salvas; e com outros Artigos de pouca Importancia, Nove athe Dez Mil Tayes; que serão da Moeda Portugueza, entre Dez e Onze contos de Reis; os quaes abatidos das rendas que administra, ficão Liquidos por Anno pouco mais ou menos Secenta e Nove Contos de Reis. [201]

(i) que o ditto Sennado despende, em magnificos Prezentes que manda para Goa a fim de ter aquelle Governo a sua devoção e em outros que
(ii) Em outros, que tambem he constante em Macáo que se mandão a Portugal.
(iii) para que elles tambem estarem da sua Parte.

212. (i) Esta concideravel somma de Dinheiro despende ordinnariamente o Sennado em magnificos Prezentes que se manda a Goa (ii) affim de ter aquelle Governo á sua Devoção. Em outros que tambem he constante em Macáo, que se mandão a Portugal: Em outros que faz o ditto Sennado aos Mandarins (iii) logo que entre elles se levanta a mais legeira contestação; o que os refferidos Mandarins tem grande cuidado de fomentar; porque lhe vallem Dinheiro; Em superfluas, e rediculas, e muito Despendiozas ostentações, com que recebe os mesmos Mandarins em Macáo, ainda sendo dos da classe

---

[199] Cf. «Memoria de 1783», fl. 28-28v.

[200] Acrescentado na versão final: «aproximadamente 80:000$reis». Estes valores foram extraídos da «Folha das contas offerecida ao Sr. Governador Salema de Saldanha», *in* AHU, *Macau*, cx. 6, doc. 31.

[201] Cf. «Memoria de 1783», fl. 29. No parágrafo 10 da «Instrução a D. Frederico Guilherme de Sousa», seguindo a informação do bispo, D. Alexandre Guimarães, de 1777 (AHU, *Macau*, cx. 11, doc. 36), Martinho de Melo e Castro afirmava que as despesas ascendiam a 15 mil taéis e 596 caixas. *Vide* A. M. Martins do VALE, *o. c.*, p. 177 e anexo 6.1 e 6.1.1.

mais inferior, ao mesmo tempo (iv) que os Agentes, e Officiaes das Differentes Nações que tem Feitorias em Cantam, não lhes fazem mais obzequios, que os (v) da Attenção, e Civilidade, segundo o uzo do Paiz. Em concideraveis sommas de dinheiro, que a Titulo de esmollas, (vi) manda Distribuir pêlas Religiões; affim de ter o Corpo Eclesiástico, particullarmente Frades, no seu Partido; e conterem os incessantes clamores dos outros Portuguezes, filhos de Portugal, e de Macáo; a quem o Sennado Nega toda a sorte de auxilio, e de Socorro, que possa conduzir para mayor extenção, e Augmento do Commercio, e Navegação da Cidade.

(iv) que as Feitorias das Differentes Nações.
(v) da Civilidade e agrado com que os há tão.
(vi) a que motivos particulares.

213. Nestes, e em outros objectos similhantes, he que os Officiaes da Camera Despendem os Rendimentos da Coroa; e que depois delles fica algũa Porção de Dinheiro, a repartem entre si, debaixo de Differentes Preteistos, para sustentarem o Grande e Despendiozo Luxo com que vivem em suas proprias cazas. [202]

Do Commercio, e Navegação de Macáo

[202] Cf. «Memoria de 1783», fls. 29-30.

Recensões

História da Expansão Portuguesa, coord. de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, vol. 1 (1415-1570), Lisboa, Círculo de Leitores, 1998.

Em 1998, foi publicada pelo Círculo de Leitores a obra *História da Expansão Portuguesa* [1], sob a coordenação de Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri. A prestigiada casa editora dava assim continuidade à sua política de divulgação da História portuguesa que teve particular expressão nos anos 90, com a publicação de colecções como a *História de Portugal* dirigida por José Mattoso, a *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália* de Francisco Bethencourt, a *História da Arte em Portugal*, de Paulo Pereira, a *História da Arte Portuguesa no Mundo (1415-1822)*, de Pedro Dias, o *Dicionário de História dos Descobrimentos*, coordenado por Luís de Albuquerque e Francisco Contente Domingues, ou mais recentemente a *História Religiosa de Portugal*, dirigida por Carlos Azevedo.

A *História da Expansão Portuguesa* abarca todo o processo da diáspora lusíada, desde o começo do processo expansionista, no século XV, até aos nossos dias, incluindo nesta análise o estudo do fenómeno migratório contemporâneo. Obra de grande fôlego, que procura apresentar uma síntese dos conhecimentos actuais sobre este fenómeno complexo e multifacetado, está dividida em 5 grossos volumes, segundo um critério cronológico; assim, cada um dos livros analisa sucessivamente os seguintes períodos: 1415-1570, 1570-1697, 1697-1808, 1808-1930, e 1930-1998. Dada a extensão dos textos e a especificidade de cada um dos volumes, apresentamos nesta recensão os nossos comentários apenas ao primeiro volume (1415-1570).

*

Conforme é referido no prefácio, os coordenadores conceberam uma obra centrada em temas e problemas, em vez de se limitarem ao modelo mais habitual de organização deste tipo de estudos em torno das diferentes áreas geográficas em que os Portugueses actuaram. Trata-se, sem dúvida, de uma análise mais abrangente, que, a ser bem executada, proporciona uma compreensão do fenómeno que dificilmente se pode obter quando os estudos são focalizados em determinadas regiões.

Assim, o primeiro volume está dividido em seis partes, intituladas: *o alargamento do horizonte de experiências*, em que são estudados os antecedentes, a prática de navegar, o impacte na cartografia e o contacto entre povos e civilizações; *a apropriação do espaço*, em que são apresentadas as principais características da fixação portuguesa no Norte de África, nas ilhas atlânticas e na costa africana, no oriente e no Brasil; *a disseminação das gentes*, que observa os fluxos de emigração, os modelos de integração, a acção dos Portugueses fora do império e a formação das sociedades lusas no Ultramar; *economia de subsistência e economia monetária*, que aborda o papel de quatro produtos na economia expansionista (os cereais, os metais preciosos e o açúcar e as especiarias), assim como a influência dos negócios conduzidos pelos Portugueses nos comércios regionais e no sistema económico mundial; *configurações do império*, que apresenta alguns dos prin-

[1] Citada nesta recensão pela sigla HEP.

cipais mecanismos institucionais que regularam o império – as capitanias, as câmaras e as misericórdias, a Igreja e a administração da Coroa; por fim, *práticas de identidade*, que estuda o papel da língua no império, o impacte da expansão na literatura e no Oriente, a evolução da cultura material e visual e a recepção europeia da expansão.

Ao abrirmos o livro, estávamos, assim, perante um plano ambicioso que, apesar das reservas que tínhamos acerca da periodização, parecia indiciar uma abordagem moderna com novas propostas de análise e assente sobretudo na vontade de apresentar uma visão global e actualizada da expansão. Infelizmente a sua leitura não confirmou tal expectativa.

*

Antes de iniciarmos a apreciação dos conteúdos, vejamos o limite cronológico. Bethencourt e Chaudhuri escolheram a data de 1570, por entenderem que foi no derradeiro terço quinhentista que se manifestaram «as primeiras dificuldades do império português na Ásia, acompanhadas pelo arranque da economia do Brasil» (p. 9).

Esta escolha parece mostrar, desde logo, um fraco conhecimento dos trabalhos especializados que se têm realizado recentemente. Além do excelente desempenho da Carreira da Índia entre 1560 e 1580 [2], esse período corresponde a uma fase pujante da presença lusa no Oriente, pois os Portugueses foram capazes de sobreviver à queda de Vijayanagar, em 1565, e à conquista do Guzerate pelos Mogores, em 1572, assim como ao assalto generalizado às suas praças, em 1570-71. Perante as mudanças profundas que ocorreram no xadrez político-comercial indiano, Goa respondeu com novas conquistas e a diversificação dos negócios; era, por exemplo, a época em que a célebre nau do trato saía anualmente da Índia para fazer a ligação comercial entre a China e o Japão, sem ter que levar escolta e sem ser incomodada seriamente senão pelas forças da Natureza. As dificuldades por que passou o Estado da Índia nessa ocasião foram conjunturais e não colocaram sequer os Portugueses numa posição defensiva. Como qualquer potência regional, o Estado da Índia mostrou então que era capaz de acompanhar a evolução dos acontecimentos asiáticos [3]. As alterações profundas sucederiam mais tarde, quando outras nações, vindas do exterior, surpreenderam os poderes asiáticos, em que se incluía o Estado da Índia; pensamos, por isso, que o corte estrutural na história da Índia Portuguesa deve ser estabelecido no primeiro quartel do século XVII.

---

[2] Na década de 1561-1570, entre Portugal e a Índia, perderam-se 3 navios e a taxa de viagens bem sucedidas foi de 93,8%; na década seguinte, soçobrou apenas uma embarcação, tendo as chegadas atingido os 98%; no regresso, na primeira destas décadas perderam-se 5 navios, e atingiu-se uma taxa de sucesso de 88,8%, e nos anos seguintes a perda de 4 embarcações remete-nos para uma taxa de 90,6%. Estes anos representam, assim, o período de menores perdas na Carreira. Cf. A. LOPES, P. GUINOTE e E. FRUTUOSO, «O movimento da Carreira da Índia nos séculos XVI-XVII. Revisão e propostas», in *Mare Liberum*, Lisboa, n.º 4, 1992, pp. 187-265.

[3] Sobre esta matéria veja-se o estudo de Luís Filipe THOMAZ, «A crise de 1565-1575 na História do Estado da Índia», in *Mare Liberum*, Lisboa, n.º 9, 1995, pp. 481-520; o livro de Sanjay SUBRAHMANYAM, *The portuguese empire in Asia, 1500-1700. A political and economic history*, Londres e Nova Iorque, 1993, pp. 80-143; veja-se ainda o nosso estudo e de Victor RODRIGUES, sob a direcção de Luís Filipe THOMAZ, *Portugal y Oriente: el proyecto indiano del rey Juan*, Madrid, 1992, pp. 273-333. Sobre a continuidade das capacidades económicas e financeiras do Estado da Índia nos anos da viragem do século XVI para o XVII dispomos também do estudo de Artur Teodoro de MATOS, «A situação financeira do Estado da Índia no período filipino (1581-1635)» in *Na rota da Índia. Estudos de História da Expansão portuguesa*, Macau, 1994, pp. 61-110.

No caso do Brasil, a aceleração da economia brasileira no último terço quinhentista é um facto indiscutível, mas tem que ser integrada no processo que a tornou possível – o da intervenção directa da Coroa, a partir de 1549, com a criação do governo geral, que possibilitou o domínio de toda a orla costeira, desde a foz do Amazonas até São Vicente, e que se concluiu na segunda década seiscentista. Assim, o surto de produção açucareira não parece representar um momento novo, mas a consequência da nova política empreendida pelo rei em meados de Quinhentos.

É evidente que o estabelecimento de cortes cronológicos é sempre uma tarefa ingrata e discutível, mas não pode ser arbitrária e tem que ser bem fundamentada. No caso presente, é significativo que vários capítulos, incluindo alguns redigidos pelos próprios coordenadores, não respeitam a barreira de 1570 e prosseguem precisamente até à viragem do século, quando a evolução dos acontecimentos mostra modificações substanciais que permitem detectar uma mudança estrutural.

É certamente por isso que na *Nova História da Expansão Portuguesa*, que vem sendo publicada sob a direcção de A. H. de Oliveira Marques e Joel Serrão, tanto os volumes dedicados ao Brasil como ao Oriente têm o seu primeiro corte cronológico no início do século XVII [4]. Sucede, porém, que os directores desta última colecção confiaram a execução da obra a especialistas, enquanto os organizadores da *História da Expansão Portuguesa* assumiram eles próprios essa tarefa sem que sejam, na verdade, especialistas do tema em questão. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri são historiadores com um excelente currículo, mas construíram-no trabalhando outros temas, como se vê, por exemplo, pelos trabalhos que assinalam nas suas notas biográficas.

Entenda o leitor que não temos uma visão «feudal» da História, em que determinados assuntos «pertencem» a certos indivíduos – pelo contrário, sempre defendemos que para cada um devem existir vários especialistas; só que a especialização exige um conhecimento aprofundado da matéria, um domínio razoável da bibliografia, e uma consciência do estado das questões. Ora é patente que os coordenadores não têm estas qualidades, no que respeita à história da Expansão Portuguesa, a despeito de serem reputados historiadores. Estamos, assim, perante uma obra que pode ser comparada a um livro de cardiologia escrito por um bom otorrino: há um conhecimento de base que é óbvio, há excelentes intuições, mas falta o domínio do tema, pelo menos no que respeita ao período em análise neste primeiro volume.

*

Por estas razões há críticas de fundo a apontar ao livro no seu conjunto, que derivam, em nosso entender, do que foi exposto atrás.

Veja-se, em primeiro lugar, que há um desinteresse quase total pela história dos povos com que os Portugueses contactaram. Apesar dos inúmeros trabalhos que têm sido realizados nesta matéria, nomeadamente mais de duas dezenas de dissertações de mestrado levadas a cabo na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, não são referidos nem os contextos culturais nem as conjunturas político-militares e comerciais que os Portugueses

---

[4] Cf. *O Império Luso-Brasileiro, 1500-1620* (coordenação de Harold JOHNSON e Maria Beatriz Nizza da SILVA), Lisboa, *Estampa*, 1992. Os volumes sobre o Oriente ainda não foram publicados, mas o corte cronológico entre os dois primeiros livros também se fará por volta de 1620. Veja-se ainda que Jorge Couto, ao escrever *A construção do Brasil*, interrompeu a análise em 1580 por exigências do editor, mas não deixou de afirmar na introdução que o domínio da Coroa portuguesa pelos reis de Espanha provocou mudanças significativas «no Brasil quinhentista, mas sobretudo seiscentista». Jorge COUTO, *A construção do Brasil*, Lisboa, 1995, p. 16.

enfrentaram. Os mais variados territórios e soberanos são citados aqui e ali, mas nunca são explicados de um modo sistemático, sucedendo mesmo o caso de se afirmar que para a defesa de Goa, em 1510, se impunha «viver em paz com os reinos hindus de Narsinga e de Daquém» (p. 397), quando este último se desagregara havia mais de 20 anos e fora um império muçulmano.

Neste sentido, o livro marca um retrocesso, nomeadamente em relação a *Portugal no Mundo*, a obra que Luís de Albuquerque dirigiu no final dos anos 80. Com efeito, a *História da Expansão Portuguesa* aproxima-se da velha história colonial centrada nos Portugueses e nos seus feitos sem se preocupar com a sua contextualização. Há dez anos, Vitorino Magalhães Godinho sustentava que a celebração dos Descobrimentos devia assentar mais na publicação de novas fontes e na preparação de estudos sistemáticos do que em festejos. Em parte, esse seu desejo foi cumprido nos anos seguintes, mas o grosso desse trabalho de sistematização de informação e de modernização das abordagens é ignorado nesta obra, assim como alguns dos autores mais marcantes dos últimos anos, especialmente Jean Aubin (uma única menção nas referências bibliográficas), Geneviève Bouchon (apenas três menções) e mesmo Sanjay Subrahmanyam e Luís Filipe Thomaz; estes dois últimos até são citados com alguma regularidade, mas as suas ideias raramente são seguidas.

Conforme referimos atrás, estes dois investigadores demonstraram com clareza que a crise de 1565-70, no Oriente, foi um acontecimento conjuntural a que o Estado da Índia respondeu com prontidão a agilidade; os trabalhos em que apresentaram as suas ideias são referidos no livro, mas ainda assim, os coordenadores da obra preferiram adoptar a visão antiquada que assinalava os anos 70 do século XVI como uma fase de mudança, com recuos consideráveis no Oriente. Finalmente não deixa de ser estranho ver Carlos Riley, remetendo para um estudo de 1980, reclamar que «já é tempo de se considerar a matriz medieval do movimento expansionista» (p. 137), quando Luís Filipe Thomaz, em estudos apresentados em 1989 [5] e 1990 [6], salientou precisamente as raízes medievas do processo expansionista, pelo que tal reclamação revela um mau conhecimento da bibliografia mais recente, e induz os leitores em erro.

Em segundo lugar, refira-se a ausência de estudos globais de conjuntura: como vimos, os coordenadores apresentam a sua obra como uma tentativa de ultrapassar as análises espartilhadas pelos limites da Geografia, mas os capítulos dedicados à evolução das conjunturas analisam separadamente as diferentes áreas geográficas. Sucede, assim, que não há um estudo sistemático das políticas expansionistas, desde D. João I até D. Sebastião, embora todos esses governantes, assim como o infante D. Henrique, tenham imprimido a sua marca pessoal no processo e tenham condicionado consideravelmente o curso dos acontecimentos, pelo que tal análise é indispensável para uma compreensão global da expansão lusíada.

A estas duas lacunas de fundo acrescente-se ainda a existência de muitas afirmações contraditórias, o que não nos parece fazer sentido num livro que pretende «fornecer um quadro de informações e de interpretações cientificamente fundadas sobre a expansão

---

[5] Luís Filipe THOMAZ, «O projecto imperial joanino (tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II», in *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época. Actas*, Porto, 5 vols., 1989, vol. 1, pp. 81-98 (reeditado depois em 1994 na colectânea *De Ceuta a Timor*, pp. 149-168). *Idem*, «Portugal et l'Afrique au Xve siècle: les débuts de l'expansion», *in Arquivos do Centro Cultural Português*, Lisboa-Paris, vol. XXVI, 1989, pp. 161-256 (reeditado depois em 1994 na colectânea *De Ceuta a Timor*, pp. 43-148).

[6] Cf. Luís Filipe THOMAZ, «L'idée impériale manuéline», in *La Découverte, le Portugal et l'Europe*, Paris, 1990, pp. 35-103.

portuguesa» (p. 8), não se tratando, por isso, de um espaço apropriado para se discutirem várias teorias sobre um mesmo assunto.

Assim, não se nos afigura correcto ler na introdução que a partir de 1570 os Portugueses começavam a sentir dificuldades na Ásia, e depois Chaudhuri afirmar que em 1587 o Estado da Índia vivia uma época de apogeu e prosperidade (p. 498). Podemos dar mais alguns exemplos deste tipo de discordâncias que podem provocar a confusão entre os leitores: Carlos Riley, por exemplo, referindo-se à passagem do cabo Bojador por Gil Eanes, em 1434, afirma que não entende «a profunda viragem que segundo alguma historiografia este feito assinala no contexto da exploração da costa ocidental africana» (pp. 154-155), mas em capítulos anteriores outros autores assinalam, e bem, a importância desse feito [7].

É óbvio que as pessoas são livres de ter opiniões divergentes, mas não é aceitável que numa obra deste tipo, um mesmo acontecimento seja caracterizado por duas formas diferentes, pois deixa na dúvida o leitor que não conhece a matéria.

É também o caso da continuação dos Descobrimentos após a morte do infante D. Henrique, pois a direcção da empresa tanto ficou nas mãos do seu herdeiro, o infante D. Fernando (p. 78), o que é um erro grosseiro, como passou logo para as mãos da Coroa (p. 313). Também a terceira armada da Índia tem duas datas: segundo Chaudhuri foi a de Vasco da Gama, em 1502 (p. 174), mas mais adiante Romero de Magalhães dá-nos a versão correcta, ao referir o ano de 1501 (p. 321). Veja-se ainda que num capítulo se calcula que tenham morrido cerca de 17 000 pessoas na Carreira da Índia entre 1497 e 1590 (p. 498), enquanto noutro se afirma que só entre 1528 e 1558 pereceram cerca de 30 000 (p. 230). Também é dado a entender que em 1587, aquando do primeiro édito de expulsão dos missionários do Japão, estes abandonaram o país para regressarem pouco depois [8], o que, sendo mais um erro grosseiro, é desmentido adiante (p. 509).

*

Se na maior parte do texto encontramos amiúde imprecisões, erros e lacunas, importa salientar que encontramos também contributos de qualidade, sobretudo nos capítulos que são redigidos por verdadeiros especialistas: é o caso do capítulo de José Mattoso sobre os antecedentes, o de Francisco Contente Domingues sobre a construção naval, o de António Dias Farinha sobre a presença em Marrocos (os três, infelizmente, demasiado curtos), o de Isabel dos Guimarães Sá sobre as Misericórdias, o de Rafael Moreira sobre a cultura portuguesa dos séculos XV e XVI, e os capítulos sobre o Brasil e relativos à dimensão económica do império, de Romero de Magalhães.

Nos demais capítulos não deparamos com a mesma segurança ou consistência, embora no que concerne às páginas redigidas por Luís Jorge Semedo de Matos, apenas se devam criticar as referências ao período de 1460-1475, pois de resto é extremamente elucidativo sobre a prática de navegar.

---

[7] Cf. HEP, vol. 1, p. 74. Já num capítulo anterior, José MATTOSO chama a atenção para o medo do mar, que condicionava os mareantes antes do início dos Descobrimentos.

[8] «A crise estalou em 1587, com a expulsão dos religiosos, destruição de grande parte das suas casas e confisco dos bens. Nos anos seguintes regressaram, mas a situação manteve-se precária […]». HEP, vol. 1, p. 379.

*

Refira-se também o interesse dos capítulos de Francisco Bethencourt sobre *as configurações do império*, em que o autor traça um quadro completo das principais instâncias de poder que intervieram na administração ultramarina. No entanto, no que respeita à missionação, por exemplo, o autor não problematiza o tema (pp. 378-381). Somos, por isso, forçados a voltar a uma das críticas centrais – o desinteresse pelos povos locais. Com efeito, a evangelização não pode ser explicada apenas com a indicação dos locais por onde andaram missionários e pela forma como eles se distribuíam pelo terreno; há que explicar quais foram as reacções que os eclesiásticos suscitaram entre as populações que tentaram converter, e convém procurar as razões que possibilitaram o despontar de algumas cristandades numerosas em certas zonas e a rejeição liminar do Cristianismo noutras.

Também no capítulo sobre a administração da Coroa deparamos com a habitual superficialidade do modelo de análise; por exemplo, o sub-ponto sobre os oficiais é resolvido com o recurso apenas ao orçamento do Estado da Índia de 1574 (pp. 398-399), deixando de parte toda a evolução anterior, o que nos parece metodologicamente incorrecto; o mesmo se passa quando se procura estabelecer um modelo de comportamento da Coroa em relação aos monopólios, a partir de um único estudo de caso relacionado com Marrocos (pp. 389-392).

Uma última palavra no que respeita a estes capítulos. Ao olhar unicamente para os Portugueses e para o modelo administrativo que levaram para o Ultramar, o autor ignora os sistemas locais que os Portugueses adoptaram, nomeadamente no Oriente: o controlo das terras na Índia e em Ceilão, assim como a administração portuária de Malaca, por exemplo, continuaram a ser realizados segundo normas que já funcionavam antes da ocupação lusa, conforme foi realçado, por exemplo, por Luís Filipe Thomaz, em 1985 [9]. O leitor da *História da Expansão Portuguesa* continuará a desconhecê-los e a ter, por isso, uma visão parcelar do sistema administrativo dos Portugueses no Oriente.

Os textos de J. R. Russel-Wood, por sua vez, proporcionam-nos uma boa visão global do tema *a disseminação das gentes*, mas a abordagem, por vezes, também é superficial, recorrendo amiúde a exemplos pontuais para ilustrar todo o período em questão; incorre, além disso, nalguns equívocos, como o de atribuir aos *lançados* as características dos degredados, ignorando ao mesmo tempo o papel dos lançados na costa da Guiné (pp. 261-262), embora haja bibliografia recente sobre o tema [10]; refere, além disso, como uma carta de foral, a carta de privilégios que D. Afonso V concedeu, em 1466, aos que fossem povoar a ilha de Santiago [11], considera S. Jorge da Mina como uma «colónia» (p. 249), e ignora a existência do patriarcado da Etiópia e do bispado de Cochim (p. 268). Estas falhas de pormenor não retiram o interesse dos capítulos, mas prejudicam-nos e poderiam ter sido evitadas pelos coordenadores da obra.

Coube a Joaquim Romero de Magalhães o estudo da dimensão económica da expansão; por via dos seus capítulos o leitor fica, sem dúvida, com noções gerais muito

---

[9] Cf. Luís Filipe Thomaz, «Estrutura político-administrativa do Estado da Índia no século XVI», in *II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa. Actas*, Lisboa, 1985, pp. 511-540 (posteriormente reeditado na obra *De Ceuta a Timor*, pp. 207-244).

[10] Cf., por exemplo, Maria Emília Madeira Santos, «Os primeiros "lançados" na costa da Guiné: aventureiros e comerciantes», in *Portugal no Mundo* (dir. de Luís de Albuquerque), 6 vols., Lisboa, 1989, vol. 2, pp. 125-136.

[11] Neste caso, o autor da concessão também não é claro, pois começa por ser atribuída ao infante D. Fernando, 2.º duque de Viseu, para depois ser referida como uma decisão d'el-rei. Cf. HEP, vol. 1, pp. 231 e 242.

claras sobre esta matéria. No que respeita ao comércio, deve-se realçar a excelente opção de organizar capítulos por produtos. Assim, o autor analisa o comércio de cereais, dos metais preciosos e do açúcar e especiarias; parece-nos, todavia, que poderiam ter sido analisados outros negócios extremamente importantes. É o caso dos cavalos, que tiveram um papel essencial nas trocas de Santiago com os Rios da Guiné, ao mesmo tempo que faziam a fortuna do Estado da Índia, pelo controlo das rotas oriundas da Pérsia e da Arábia que passavam por Ormuz e que desembocavam essencialmente em Goa, Chaul e Cananor. É também o caso do comércio de escravos, outro negócio que os Portugueses controlaram tanto no Atlântico como no Índico, e que proporcionou lucros chorudos à Coroa e aos mercadores nele envolvidos logo na centúria quatrocentista; além disso, afigura-se necessária uma referência ao papel crucial do arquipélago de Cabo Verde no fornecimento de mão-de-obra africana para a América Espanhola [12]. Mereceriam igualmente um capítulo específico os tecidos, na medida em que tiveram um papel relevante nas transacções efectuadas quer no Atlântico quer no Oriente. Os cavalos, os escravos e os tecidos, à semelhança dos produtos analisados mais detalhadamente por Romero de Magalhães, constituíam traves-mestras da dinâmica comercial do império.

Em nosso entender, a inclusão de uma tabela com as diferentes moedas e unidades de conta que eram utilizadas por todo o Império, proporcionaria um instrumento de trabalho da maior utilidade.

O texto de Diogo Ramada Curto sobre a expansão da língua aborda um tema importante, e realça uma das figuras mais importantes de todo o processo expansionista – o intérprete; é, todavia, um dos casos paradigmáticos do luso-centrismo desta obra, pois o autor preocupa-se essencialmente em detectar as áreas em que o português passou a ser falado por populações ultramarinas, mas não analisa os casos em que a nossa língua influenciou os falares locais. Com efeito, a expansão da língua lusíada não se reduziu à sua adopção plena por alguns grupos; com efeito, a sua influência atingiu todos os portos da Ásia, quando se tornou numa das suas línguas francas e inúmeros dos seus vocábulos entraram nas línguas locais, e perduraram até aos nossos dias, o mesmo sucedendo em muitas zonas de África. Finalmente, este luso-centrismo exagerado leva o autor a não referir que, além dos clérigos, muitos outros portugueses, mercadores e oficiais administrativos, e a esmagadora maioria dos *casados* e dos *lançados* falavam fluentemente as línguas dos povos em que se haviam integrado.

Voltamos, pois, a uma das questões essenciais – se quisermos ver a expansão portuguesa como um processo dinâmico da história universal, há que a interpretar como um movimento de descompartimentação do mundo [13], em que se geraram trocas mútuas, que colocaram homens, animais, plantas e produtos em circulação em todas as direcções – mas esta é, de facto, toda uma matéria que está ausente na *História da Expansão Portuguesa*.

*

Nos textos de Ramada Curto encontramos, além disso, alguns exemplos de um domínio imperfeito do processo global da história da expansão, como se vê no comentário ao regimento da Mina de 1529 em que, segundo este autor, D. João III se refere «curiosa-

---

[12] Bethencourt refere-se, numa linha, ao impacto demográfico da grande transferência de africanos para a América, mas sem analisar detalhadamente esse impacto e sem se interessar pelo processo comercial que sustentou essa migração forçada. Cf. HEP, vol. 1, p. 109.

[13] Conceito desenvolvido, por exemplo, por Pierre LÉON em *História Económica e Social do Mundo* (dir. de Pierre Léon), 6 vols., Lisboa, 1983-1984, vol. 1, pp. 9-53.

mente» a S. Jorge da Mina como uma cidade [14]. Neste caso, não faz sentido falar em «curiosidade», na medida em que esse estatuto fora determinado em 1486, por D. João II [15]; poder-se-á argumentar que a estrutura aí existente não o justificava, mas o texto do documento de 1529 é apenas o reflexo do sistema político-administrativo vigente.

No capítulo seguinte, dedicado à literatura, encontramos outro equívoco do mesmo tipo, quando o autor insinua que as notícias da expansão portuguesa não influenciavam os textos produzidos no resto da Europa, dando como exemplo uma obra de 1572 (p. 434). Ora um dos problemas metodológicos que condicionam muitos dos textos deste volume é precisamente o de se fazerem generalizações com base num único exemplo, quando uma pesquisa mesmo que sumária ou parcial pode mostrar o contrário [16]. Veja-se, por exemplo, que buscando referências ao Japão (cujo conhecimento no mundo ocidental, por então, só podia ser adquirido por via dos Portugueses), encontrámos este país citado numa História Universal publicada em Paris, em 1573, e em muitas outras obras de carácter histórico-geográfico impressas nos anos seguintes. No cômputo geral, conhecemos 576 edições quinhentistas com referências ao arquipélago do Sol Nascente, que foram dadas à estampa em 73 cidades, de Portugal à Lituânia e da Inglaterra à Itália [17]. Embora nunca tenhamos realizado pesquisas sistemáticas para as outras áreas do império, o conhecimento empírico que temos da matéria permite-nos afirmar que a influência da expansão lusa na literatura europeia foi determinante para a evolução do conhecimento geográfico no Ocidente.

Não estamos com tudo isto a afirmar que os autores de textos de síntese devem conhecer detalhadamente estas matérias, mas apenas que não se deve elaborar uma síntese baseada em exemplos isolados e atípicos, quando existem estudos e catálogos que demonstram facilmente o contrário.

Outro capítulo que enferma da mesma deficiência é o de Francisco Bethencourt sobre o contacto entre povos e civilizações; trata-se de um tema interessantíssimo e essencial para a compreensão da acção dos Portugueses pelo mundo, mas que exige a análise sistemática das fontes. Não é isso, porém, que o autor nos oferece; Bethencourt limita-se a referir sete textos que ilustram os encontros com os povos da Guiné, Congo, Índia, Brasil, Etiópia, China e Japão.

Assim, para a Guiné é usado como objecto de análise a vinda a Portugal, em 1488, do Bemoim, antigo rei dos Jalofos; dispondo de vários relatos quatrocentistas, nomeadamente os de Cadamosto e de Jerónimo Münzer, ou ainda a crónica de Zurara, o autor fixa-se num acontecimento de cariz político, completamente desfasado do tema em questão. No que respeita ao Congo, o autor estuda apenas o modo como os nativos são descritos por Rui de Pina, e crê que conseguiu explicar o encontro de civilizações entre os dois povos, deixando por analisar as relações subsequentes, nomeadamente as embaixadas enviadas pela Coroa, os esforços de missionação e a acção do rei Afonso I do Congo, temas

---

[14] «Em 1529, D. João III concede um novo regimento a São Jorge da Mina, curiosamente qualificada como cidade» (p. 428).

[15] Cf. João de Barros, *Décadas da Ásia*, I, iii, 2; J. Bato'ora Ballong-Wen Mewuda, *São Jorge da Mina 1482-1637*, Paris, 1993, p. 68.

[16] Entre outros, já Jorge Borges de Macedo havia mostrado a forma como os textos sobre a Expansão eram procurados pelos Europeus no século xvi. Cf. «Livros impressos em Portugal no século xvi, interesse e formas de mentalidade», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, vol. ix, 1975, pp. 183-221.

[17] Cf. «O Japão e os Japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista», in *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaios de história luso-nipónica*, Lisboa, 1999, pp. 189-290 (trata-se do texto de uma comunicação apresentada em Paris, em 1994, num colóquio internacional promovido pelo CNRS sobre os 450 anos da chegada dos Portugueses ao Japão).

que foram analisados detalhadamente, por exemplo, por António Brásio [18] e por W. G. L. Randles [19]. O encontro com os indígenas do Brasil é visto só pelos olhos de Pero Vaz de Caminha, colocando de parte um número considerável de textos, como é o caso das cartas dos Jesuítas.

Para a Índia o autor analisa apenas os contactos estabelecidos por Vasco da Gama em 1498. Tratou-se de um encontro que assentou numa série de equívocos, pelo que nessa ocasião os Portugueses não chegaram sequer a apreender correctamente a realidade do Malabar, e muito menos a da Índia. Dispomos hoje de um riquíssimo conjunto de textos que descrevem os hábitos e costumes dos Indianos e que relatam o modo como os Portugueses os foram conhecendo, e o modo como foram sendo influenciados, nomeadamente os de Duarte Barbosa e de Tomé Pires. Para o caso da Etiópia, Bethencourt resolve o assunto com uma breve análise da *Verdadeira Informação*, mas ignora uma vez mais todos os outros testemunhos dos contactos com essa civilização africana.

No que respeita à China utiliza as cartas dos cativos de Cantão, prescindindo de todo o manancial de informações que havia sido recolhido antes em Malaca, nomeadamente por via dos primeiros mercadores e oficiais da Coroa que tinham frequentado o Celeste Império, e que já fora estudado por vários investigadores [20]. Finalmente, o primeiro encontro com o Japão é visto através da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, que é um texto tardio sobre esse relacionamento inicial; o autor limita-se a citar Léon Bourdon, ignorando outros autores que estudaram exaustivamente o início das relações luso-nipónicas, como Charles Boxer [21] ou Georg Schurhammer [22], e não utiliza a descrição do Japão e dos Japoneses redigida em 1547 por Jorge Álvares que é, no mínimo, um excelente complemento aos capítulos da *Peregrinação* e que tem a vantagem de ter sido escrito no momento e não passadas várias décadas. Utilizando estas análises pontuais, que não explicam minimamente o que foi o contacto duradouro dos Portugueses com os povos ultramarinos, ficam de fora, não só as verdadeiras características desses contactos e a forma como evoluíram ao longo do tempo, mas também outros temas que lhe estão associados, como o rápido surgimento de grupos de mestiços em todos os continentes, que tornaram a designação de *português* numa expressão mais complexa do que a simples referência aos filhos de pai e mãe portuguesa.

Finalmente, ao concluir este capítulo, referindo-se a textos impressos na Europa que «aguçaram» o interesse dos Europeus pela Ásia, o autor ignora as centenas de edições de cartas de missionários dadas à estampa pela Companhia de Jesus (p. 110); ora, mesmo para o período que vai até 1570 já podemos assinalar mais de uma centena de edições

---

[18] Vejam-se, por exemplo, os artigos de António BRÁSIO, «Uma embaixada colonizadora ao Congo no século XVI», in *História e missiologia, inéditos e esparsos*, Luanda, 1973, pp. 257-266; «Embaixada do Congo a Roma em 1514?», *Ibidem*, pp. 277-302; «O Congo e o concílio tridentino», *Ibidem*, pp. 314-325.

[19] Cf. W. G. L. RANDLES, *L'ancien royaume du Congo*, Paris, 1968.

[20] Cf., por exemplo, Rui Manuel LOUREIRO, *A China na cultura portuguesa do século XVI. Notícias, imagens e vivências*, 2 vols., Lisboa, 1994 (dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa); o nosso estudo «A Coroa portuguesa e a China (1508-1531) – do sonho manuelino ao realismo joanino», in *Estudos de história do relacionamento luso-chinês, séculos XVI-XIX* (organização e coordenação de Jorge Manuel dos Santos ALVES e António Vasconcelos SALDANHA), Macau, 1996, pp. 11-84 (versão desenvolvida de um trabalho inicial publicado na revista *Stvdia*, n.º 50, em 1991).

[21] Cf. C. R. BOXER, *The christian century in Japan*, Manchester, 1993 (edição original, 1951).

[22] Cf. Georg SCHURHAMMER S.J., *Francis Xavier, his times his life*, 4 vols., Roma, 1985-1987, vol. 4 (reimpressão revista); *Idem*, «O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543», in *Orientalia*, Lisboa-Roma, 1963, pp. 485-580.

dos Jesuítas, publicadas em mais de uma dezena de cidades, que tinham uma circulação garantida por todos os territórios ligados ao Catolicismo.

*

Finalmente, uma breve palavra para os capítulos de Kirti Chaudhuri. São textos absolutamente dispensáveis, não só porque a maior parte das suas informações reaparecem noutros capítulos, mas sobretudo porque não têm qualidade e demonstram um enorme desconhecimento da matéria.

Por exemplo, Chaudhuri parece ignorar os conflitos internos que condicionaram o estabelecimento dos Portugueses no Índico e chega mesmo a afirmar que a política de Afonso de Albuquerque de conquista de Adém, Malaca e Ormuz foi planeada em conjunto com o Conselho Real (p. 175), quando sabemos que o *Terribil* foi nomeado secretamente para o cargo de governador da Índia, dois anos antes da data em que o deveria assumir [23].

Além disso, comete inúmeros erros de pormenor, como referir-se à política «sistematicamente implementada pelos *almirantes* portugueses enviados para o oceano Índico» (p. 171) e citar os capitães de Malaca como «governadores» (p. 182); também erra ao denominar o governador Nuno da Cunha como «vice-rei» e, ao definir a estrutura de administração instalada em Goa, inclui logo o arcebispo (p. 178), que só existiria a partir de 1558; entende ainda que só em 1550-80 é que o comércio oriental se tornou mais importante para o Estado da Índia do que as trocas entre Portugal e a Índia (p. 172), quando este já adquirira essa grande importância na segunda década quinhentista.

Como Chaudhuri não se preocupa suficientemente em definir a evolução dos acontecimentos, o leitor poderá julgar que o comércio sino-nipónico sempre se fez pela rota entre Macau e Nagasáqui (p. 184), o que só sucedeu a partir de 1570. Mais adiante fala num plano de 1519-1520 para a conquista das áreas costeiras da China (p. 489), que nunca existiu, pelo menos ao nível da Coroa e dos seus oficiais. Refere ainda que as *Décadas* de João de Barros relatam os factos até 1526 (p. 520), quando narram os acontecimentos até 1538, e que o padre Simão Rodrigues escrevia para a *Propaganda Fide*, nos anos 40 do século XVI (p. 523), quando esta instituição foi fundada em 1622. Também afirma que o édito anti-cristão de Tokugawa Ieyasu, de 1614 foi ineficaz (p. 511), o que está errado, assim como não faz sentido dizer que a existência da cristandade siro-malabar facilitou o trabalho dos missionários (p. 506), ou que Duarte Barbosa era um especialista da língua malaia (p. 519), quando Barbosa era, de facto, um profundo conhecedor da língua malaiala; as palavras são parecidas mas referem-se a falares de duas áreas bem distintas – a Malásia e o Sudoeste da Índia, respectivamente.

*

Poder-se-á afirmar que nos estamos a agarrar demasiado a pequenos lapsos. É certo que todos nós podemos cometer imprecisões quando escrevemos, mas quando estas se repetem de uma forma quase sistemática, como é frequente nesta obra, de um modo geral,

---

[23] Para lá dos estudos de Luís Filipe THOMAZ e de Sanjay SUBRAHMANYAM já citados, lembremos apenas alguma da bibliografia que é ignorada neste volume e que tem mostrado a complexidade do problema: Geneviève BOUCHON, *Albuquerque, le lion des mers d'Asie*, Paris, 1992; Jean AUBIN, «L'ambassade du Prêtre jean à D. Manuel», in *Mare Luso-Indicum*, Paris, n.º 3, 1976, pp. 1-56; *idem*, «L'aprentissage de l'Inde. Cochin 1503-1504», in *Moyen Orient & Océan Indien*, Paris, n.º 4, 1987, pp. 1-96; Victor Luís Gaspar RODRIGUES e Inácio GUERREIRO, «O "grupo de Cochim" e a oposição a Afonso de Albuquerque», in *Stvdia*, Lisboa, n.º 51, 1992, pp. 119-144; o nosso artigo, «Simão de Andrade, fidalgo da Índia e capitão de Chaul», in *Mare Liberum*, Lisboa, n.º 9, 1995, pp. 99-116.

e nos capítulos de Chaudhuri em particular, há que fazer a crítica, até porque tantas incorrecções tornam esta obra pouco recomendável – quem a ler pode adquirir, sem dúvida, algumas noções certas, mas não ficará com uma visão global da evolução dos acontecimentos que proporcionaram a formação do império, nem ficará desperto para os modelos de análise que se desenvolveram nos últimos tempos e que enriqueceram consideravelmente a historiografia sobre o processo expansionista; além disso, poderá ter como certos uma série numerosa de erros grosseiros, como os que enumerámos nestas linhas.

JOÃO PAULO OLIVEIRA E COSTA
Centro de História de Além-Mar
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

OM PRAKASH – *European commercial enterprise in pre-colonial India*, vol. II.5. *The New Cambridge History of India*, Gordon Johnson (General editor), C. A. Bayly e John F. Richards (Associate editors), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 378 pp. (+ gráficos, mapas, quadros, índice analítico).

Esta obra de Om Prakash sobre a empresa comercial europeia na Índia entre os séculos XVI e XVIII constitui um dos trinta e um volumes, previstos ou já publicados, que dão forma à *The New Cambridge History of India*. O projecto, coordenado por três especialistas da Ásia do Sul, divide-se em quatro partes e conta com um volume dedicado à expansão portuguesa na Índia, a cargo de M. N. Pearson (*The Portuguese in India*, 1987; trad. port. Teorema/O Jornal, 1990).

Trata-se de produzir uma obra de grande fôlego, no trânsito do século XX para o seguinte, capaz de ultrapassar a original *Cambridge History of India*, publicada em cinco volumes entre 1922 e 1937. Esta, como é natural, não resistiu à erosão do tempo, tanto mais que haveria de nascer entretanto um país que já completou meio século e que logrou gerar uma verdadeira plêiade de historiadores. Neste novo projecto, a ordenação cronológica cedeu o lugar, com vantagem, ao critério temático: os diferentes volumes, cada um deles confiado a um só especialista, partilham com frequência a mesma época, ainda que observando-a de ângulos diversos e submetendo-a a diferentes questionários. O livro que aqui se aprecia é um dos sete volumes que compõem a parte II: *Indian states and the transition to colonialism*.

Om Prakash é professor na prestigiada Delhi School of Economics, Universidade de Deli. Especialista de história económica da Índia no período pré-colonial, este historiador tem estudado com rigor o envolvimento dos Holandeses na Ásia do Sul nos séculos XVII-XVIII, uma aprendizagem que iniciou há mais de trinta anos e que faz dele um dos mais profundos conhecedores do *Algemeen Rijksarchief* (Haia) e da documentação produzida pela *Verenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC) [1]. Ainda assim, Prakash não tem descurado as relações com outros historiadores europeus e outras escolas interessadas na

[1] Entre as suas obras mais importantes, ver *The Dutch East India Company and the economy of Bengal, 1630-1720*, Princeton, 1985; *Precious metals and commerce: The Dutch East India Company in the Indian Ocean Trade*, Londres, 1994; *Asia and the Pre-Modern World Economy*, Leida, 1995.

história da Índia, como atestam as suas ligações a França, a Inglaterra e até a Portugal, onde participou em vários seminários nos últimos anos.

O livro abre com uma visão global da Índia no contexto da vida comercial do Oceano Índico à roda de 1500, que podia ser mais analítica. Segue se uma síntese competente e informada sobre os Portugueses na Índia até 1640. Prakash destaca aqui o carácter evolutivo da empresa portuguesa e, para lá de tratar um conjunto de tópicos relevantes a propósito do comércio euroasiático no quadro da rota do Cabo, dedica particular atenção ao comércio intrasiático e às questões mais estreitamente associadas a esse fenómeno, a saber: as relações com os mercadores locais, o alcance da presença informal portuguesa na Ásia, o papel dos cristãos-novos nos negócios ultramarinos, etc.

O tema nuclear do volume ocupa os restantes seis capítulos. Trata-se de esmiuçar o envolvimento das companhias de comércio europeias na Índia e, bem assim, avaliar o respectivo impacto nas economias locais. O grosso das reflexões são feitas em torno dos dois casos mais importantes: a VOC, que dominou boa parte do século XVII e que o autor conhece bem, apesar de lamentar com acerto a inexistência de um estudo de conjunto sobre a sua actividade; e a *East India Company* (EIC), cuja hegemonia coincide com o século XVIII e que é aqui reconstituída a partir dos trabalhos de K. N. Chaudhuri, mas também das contribuições de Peter Marshall, Ian Bruce Watson e outros. Todavia, Om Prakash não deixa de pôr em evidência as actividades de um conjunto de casos secundários suficientemente importantes, de que interessa destacar as companhias francesa e dinamarquesa.

European commercial enterprise in pre-colonial India assenta na análise de um conjunto de assuntos-chave: estrutura da produção, produtos e eixos de comércio, mercados e preços, circulação de metais preciosos, sistemas de crédito, sistemas monetários. Muito interessante o tratamento das cidades marítimas cuja génese e evolução é indissociável das companhias de comércio europeias: Madrasta, Bombaim e Calcutá. Essencial, também, atentar nas diversas fisionomias dos mercadores locais, na sua relação com os negócios europeus e a extraordinária pujança do comércio intrasiático. E é imprescindível ler com particular atenção as muitas páginas dedicadas ao comércio particular, e clandestino, desenvolvido pelos ocidentais na Ásia marítima.

O livro de Om Prakash ajuda a relativizar algumas ideias que se tinham por certezas a propósito das grandes companhias de comércio do norte da Europa. Põe de algum modo em causa a consagrada construção de Steensgard sobre a revolução do comércio asiático, mostrando que nem a empresa portuguesa era totalmente redistributiva nem as empresas que se lhe seguiram eram inteiramente criativas. Ainda neste contexto, o autor dá uma outra visão da relação entre as companhias europeias e as economias asiáticas, vincando, não sem ironia, o pânico com que a indústria europeia reagiu à invasão de têxteis indianos nos séculos XVII-XVIII: «such perceived threats of a "deindustrializing" Europe in response to the invasion by Indian textiles, however, makes one wonder as to which, between northwestern Europe and south Asia in the early modern period, was the "core" and the "periphery"».

Todavia, há assuntos que pediam tratamento mais profundo, como o papel dos grupos que actuavam na intersecção das companhias europeias com as economias locais: os arménios, à cabeça de todos, mereciam outro destaque. E, como se torna necessário conhecer o fenómeno em todas as suas dimensões, importaria ponderar o papel de comunidades mais discretas, mas nem por isso pouco relevantes. É o caso dos gregos.

Teria sido igualmente interessante olhar a vida material da Índia no período considerado sob a perspectiva do *cross-cultural trade*, tal qual o definiu Philip Curtin. Por outro lado, sempre que procura complementar os estudos com o testemunho das fontes, Om Prakash parece privilegiar a documentação de arquivo em detrimento dos textos narrativos. E um olhar mais atento ao testemunho dos viajantes europeus pela Índia dos séculos XVI-XVIII permitiria ir mais longe no que respeita, por exemplo, ao comércio de diamantes.

Considerado na sua globalidade, o livro de Om Prakash inscreve-se na reflexão mais ampla acerca do nascimento do capitalismo moderno e da problemática da «economia-mundo» (Wallerstein). Contudo, trata-se de uma obra que interessará também a quem não nutre particular interesse pela história económica, tanto mais que a quantificação – apresentada através do recurso a um conjunto muitíssimo claro de quadros e gráficos – não é um exercício gratuito, antes põe a tónica nas implicações políticas e sociais dos ritmos da vida material.

A segunda metade do século XVIII, correspondendo a uma importante cesura na história da Índia, constitui a fronteira cronológica do livro de Om Prakash. É justamente nesse momento, mercê de um conjunto de alterações, que a Índia entra na fase colonial. Do ponto de vista político, o início da dominação inglesa é marcado pela tomada de Surat em 1759 e pela «domesticação» do Bengala entre 1757 e 1765. No plano económico, a transformação detecta-se na natureza das trocas, dado que a pimenta e as restantes especiarias vão cedendo o lugar aos têxteis, à seda crua e ao ópio. Mas anuncia-se sobretudo na alteração da tipologia das relações entre, de um lado, os poderes europeus e, do outro, os artesãos e os mercadores indianos. É que as regras do mercado cedem o passo à pura dominação, num quadro em que a Revolução Industrial e a afirmação de uma potência verdadeiramente colonial haveriam de pôr termo à «idade da colaboração» (Holden Furber) ou, como outros preferem, à «idade do conflito contido» (Sanjay Subrahmanyam) na história das relações Europa-Ásia.

A obra encerra com uma boa bibliografia comentada, onde não se detectam muitas lacunas. Mas, à distância de dois anos, é lícito acrescentar alguns trabalhos entretanto publicados. Falamos dos livros de Glenn Ames [2], Michel Morineau [3] e, sobretudo, da «rival» *Oxford History of the British Empire* [4].

European commercial enterprise in pre-colonial India merecia, em suma, uma edição portuguesa. Mas teria de ser mais cuidada do que a do livro de Pearson.

JORGE MANUEL FLORES
Universidade de Aveiro

FRIEDRICH EDELMAYER, BERND HAUSBERGER & MICHAEL WEINZIERL (orgs.) – *Die Beiden Amerikas. Die Neue Welt unter kolonialer Herrschaft*, Francoforte no Meno, Brandes & Apsel-Südwind, 1996, 224 pp.

A historiografia de expressão alemã continua a ser em grande parte desconhecida entre o público português, e nem sequer aquelas obras que, pelo seu tema, mais se aproximam dos territórios explorados por historiadores que se dedicam ao estudo do Portugal da época moderna, têm suscitado algum interesse. E no entanto, todos os anos surgem estudos que importa ter em conta, não só pela originalidade e novidade das perspectivas que apresentam, mas também porque representam, muitas vezes, um assinalável esforço de síntese. É isso, precisamente, o que acontece no volume *Die Beiden Amerikas*.

---

[2] Glenn J. AMES, *Renascent Empire: Pedro II and the quest for stability in Portuguese Asia, ca. 1640-1683*, Amesterdão, 2000.

[3] Michel MORINEAU & Sushil CHAUDHURY (eds.), *Merchants, Companies and trade: Europe and Asia in the early modern era (studies in modern capitalism)*, Cambridge, 1999.

[4] William Roger LOUIS *et al.* (eds.), 5 volumes, Oxford, 1997-1999.

Die Neue Welt unter kolonialer Herrschaft [As duas Américas. O Novo Mundo sob o domínio colonial], dirigido por Friedrich Edelmayer, Bernd Hausberger e Michael Weinzierl. Estamos perante um livro colectivo que reúne contributos de diferentes especialistas austríacos e alemães sobre a história americana da época moderna, e que tem como objectivo apresentar, numa perspectiva comparada, uma avaliação dos vários sistemas de colonização que os europeus implementaram e desenvolveram na América, no período compreendido entre os séculos XVI e XIX. Reveste-se de especial interesse, para o público português, o confronto que é efectuado entre a colonização ibérica e o sistema colonial inglês da América do Norte, em estudos onde se nota uma preocupação por incorporar muitos dos avanços que, nos últimos anos, têm sido realizados neste campo.

Essa intenção é claramente enunciada por F. Edelmayer, B. Hausberger e M. Weinzierl, os organizadores do volume, na «Einleitung» (pp. 9-15). Com efeito, o texto de abertura anuncia, ao leitor, aquilo que irá encontrar nesta obra, e nele é notória, desde logo, a riqueza de perspectivas que a caracteriza. Assim, os organizadores deste volume referem que optaram por estudos que incidiam sobre as diversas facetas do sistema colonial, embora privilegiando, claro, a sua dimensão política, a fim de caracterizar o esforço dos ibéricos em transpor para o território americano instituições e formas de organização comunitária já existentes na Europa (p. 11). No entanto, o volume leva em conta, também, a resposta que as populações autóctones deram aos europeus e aos seus intuitos dominadores, e, a esse respeito, demonstra que essas respostas variaram de acordo com a situação de cada uma das civilizações com que os europeus entraram em contacto, estendendo-se desde estratégias de resistência passiva até movimentos violentos de oposição, mas coexistindo, também, com casos de colaboração.

De acordo com os seus organizadores, outra das prioridades da presente obra é analisar o papel desempenhado pela Igreja no processo de colonização, numa perspectiva comparada. No quadro dessa análise é também dedicada atenção aos missionários e ao seu contributo enquanto elementos de enquadramento e de coesão social, ao mesmo tempo que exerciam uma influência estruturante sobre as populações autóctones, operando profundas transformações no tocante à sua cultura, às suas mentalidades e aos seus modelos de organização comunitária. Além disso, são também estudadas as infra-estruturas comerciais, uma vez mais numa perspectiva comparada (p. 13), e tudo isto num arco cronológico bastante amplo, que parte dos primeiros anos do século XVI e se estende até ao final de Setecentos.

Importa assinalar que todos os estudos reunidos nesta obra se apoiam sempre numa sólida base documental e bibliográfica. Com efeito, outra das intenções dos organizadores do volume foi dar conta dos mais recentes contributos sobre as várias temáticas analisadas nesta obra, e é por isso que, em todos os capítulos, surgem indicações bibliográficas bastante numerosas, as quais são reveladoras do muito que se tem publicado em língua alemã sobre esta área temática. Quase todos os capítulos desta obra fazem um ponto da situação bibliográfica do tema sobre o qual versam, o que a torna ainda mais valiosa.

Num breve olhar sobre o conteúdo de cada um dos contributos aqui reunidos, refira-se, em primeiro lugar, o texto de Christian F. Feest, «Die eingeborenen Völker Nordamerikas unter kolonialer Herrschaft» (pp. 17-33), dedicado aos índios americanos e ao seu destino sob o domínio colonial. Feest efectua uma análise da experiência colonial e do modo como as populações autóctones lidavam com as autoridades constituídas pelas várias potências europeias presentes no continente americano, considerando, também, as diversas formas de acomodação e de resistência. Friedrich Katz, por sua vez, em «Einige Aspekte der Entwicklung Cuzcos und Tenochtitláns im Vergleich» (pp. 35-44), incide sobre as duas grandes urbes da América Central e do Sul, caracterizando a situação social e política dessas cidades no período imediatamente anterior à chegada dos espanhóis.

Já Friedrich Edelmayer, em «Spanien und die Neue Welt» (pp. 46-65), assina um dos textos mais ambiciosos do volume, apresentando uma sólida visão de síntese sobre o

processo de conquista e colonização da América Central e do Sul, sempre apoiado em eruditas e actualizadas indicações bibliográficas. Edelmayer começa por dar conta dos recentes debates historiográficos acerca do tema, passando depois ao estudo do encontro dos europeus com uma realidade que lhes era completamente estranha. Essa experiência de «estranhamento» é analisada por Edelmayer, desde os primeiros contactos até à colonização mais sistemática, e, para além disso, são estudados os seguintes temas: os protagonistas do processo de conquista do Novo Mundo; os diversos modelos de organização do espaço colonial; o impacto civilizacional e os efeitos destrutivos da presença europeia no Novo Mundo, sem esquecer, uma vez mais, as estratégias de resistência por parte dos autóctones. Além disso, Edelmayer leva em conta, também, a fundação de novas cidades, o processo de alargamento da malha administrativa colonial, e, finalmente, o impacto da riqueza americana na política europeia. A respeito deste tema, Edelmayer demonstra bem a sua condição de especialista, e explica, nas suas linhas fundamentais, o modo como essa riqueza permitiu aos Habsburgo desempenhar um papel de protagonismo político na Europa de Quinhentos e da primeira metade de Seiscentos.

Segue-se o texto de Hans-Jürgen Prien, «Conquista, Kolonisation und Mission in Hispanoamerika bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts» (pp. 67-80), dedicado aos contornos religiosos e políticos das missões, surgindo aí em especial destaque a ligação entre o processo de colonização e o esforço de evangelização. Este ensaio demonstra muito claramente que foram as estruturas de enquadramento da Igreja que conferiram coesão à América Espanhola, uma asserção que, do nosso ponto de vista, é também válida para o caso da América Portuguesa. De facto, importa jamais esquecer o fundamental papel desempenhado pelas missões no enquadramento administrativo dos territórios americanos, assim como o seu esforço de imposição da normativa moral católica no Novo Mundo. Estes mesmos aspectos são também sublinhados por H.-J. Prien, o qual efectua, na parte final do seu artigo, uma comparação entre a actuação das diversas ordens religiosas ao nível das práticas de missionação, não esquecendo, ainda, a resposta das populações autóctones à imposição, quase sempre violenta e destruidora, dos modelos cristãos de organização social.

Segue-se um conjunto de textos dedicados à América do Norte e à presença colonial europeia nessa região. Heide Gerstenberger, em «Ancien Régime und Neue Welt. Elemente gesellschaftlicher und politischer Formation in Nordamerika vom 16. bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert» (pp. 81-94), estuda a América do Norte e os principais focos de desenvolvimento comunitário colonial. A H. Gerstenberger interessa, sobretudo, o processo de aprofundamento do sentimento de identidade e de diferença em relação à metrópole, e, nesse sentido, destaca o contributo que as autoridades puritanas deram para a coesão social (através das suas várias técnicas de disciplinamento), analisando, igualmente, o processo de gestação de um sentimento de pertença à América e às comunidades aí desenvolvidas, ao mesmo tempo que se acentuava a diferenciação face à Europa. Já Michael Weinzierl assina o capítulo «Das Commonwealth der Eigentümer. Zur Entwicklung des politischen Diskurses in der angloamerikanischen politischen Kultur des 17. und 18. Jahrhundert» (pp. 95-105), onde, uma vez mais, as comunidades coloniais norte-americanas surgem em destaque, e onde se sublinha, também, o papel das autoridades puritanas na formação de uma elite que controlava os destinos da comunidade e assegurava a manutenção da ordem, contribuindo para um aprofundamento da identidade específica da sociedade colonial americana. Willi Paul Adams, por sua vez, em «Koloniales Erbe: Ende und Folgen der englischen Kolonialherrschaft in Nordamerika» (pp. 193-207), debruça-se sobre a presença colonial inglesa na América do Norte, analisando-a desde várias perspectivas: os seus aspectos geográficos; a rede de comunicações; a população e a estrutura demográfica; a economia; as ideias políticas e as instituições; as relações com reinos europeus; e, finalmente, o processo de separação política face a Inglaterra.

De regresso à América Central e do Sul, Bernd Hausberger assina dois textos sobre a dimensão económica da dominação colonial: «Der Bergbau im kolonialem Hispanoamerika» (pp. 107-120) – acerca dos recursos geológicos e a exploração mineira na América Espanhola –, e «Die Organisation der Arbeit im kolonialen Hispanoamerika» (pp. 121-139) – onde é estudada a exploração colonial de mão-de-obra e o seu impacto no sistema comunitário das populações autóctones. Hausberger analisa, sucessivamente, as condições de trabalho da mão-de-obra índia e africana no quadro da «encomienda», do «repartimiento», da «hacienda», da exploração mineira, e, por fim, das manufacturas têxteis desenvolvidas na América Espanhola. Ainda no âmbito da história sócio-económica, Renate Pieper, em «Kolonialhandel und Weltmarktintegration» (pp. 141-157), estuda a organização do comércio colonial espanhol e o seu contributo para uma maior integração do mercado mundial. Gerhard Pfeisinger, por seu turno, em «Plantagenökonomie. Produktion für den Weltmarkt in der kolonialen Ära in Brasilien, der Karibik und im Süden Nordamerikas» (pp. 159-176), analisa o papel da economia de plantação no desenvolvimento das comunidades coloniais sul-americanas, começando por incidir sobre o Brasil, passando depois às Caraíbas e terminando com a influência do sistema de plantação na organização social e económica da América do Norte.

Outro dos textos mais aliciantes desta colectânea é o de Barbara Potthast-Jutkeit, intitulado «Haushalts- und Familienstrukturen in Lateinamerika: die Folgen von kolonialer Herrschaft und ethnischer Vermischung» (pp. 177-192). Ao longo deste capítulo, Potthast-Jutkeit apresenta um estudo consistente das várias estruturas familiares presentes na América do Sul sob dominação colonial, analisando, sucessivamente, os laços de parentesco entre os índios, os laços de família entre os negros e, por fim, o modelo de organização familiar trazido pelos europeus. Potthast-Jutkeit interessa-se, também, pela miscigenação e suas consequências no que toca à estrutura familiar. Além disso, sublinha a enorme importância da estrutura da casa familiar – e da «família alargada» – enquanto elemento de estabilidade e coesão comunitária. Finalmente, o último ensaio desta obra é assinado por Horst Pietschmann, e tem como título «Das koloniale Erbe der lateinamerikanischen Staaten» (pp. 209-221). H. Pietschmann analisa a herança colonial nos estados da América Latina, ao nível económico, social e político, identificando os aspectos positivos e negativos do legado do sistema colonial nos actuais países da América Latina.

Como se pode verificar pela descrição que acabámos de fazer, *Die Beiden Amerikas. Die Neue Welt unter kolonialer Herrschaft* constitui uma obra que interessa a todos aqueles que trabalham sobre a presença portuguesa na América do Sul e que estudam as características mais fundamentais do sistema de dominação colonial aí desenvolvido. Além disso, trata-se de um livro que interessa, também, àqueles que se ocupam do processo de aprofundamento da identidade política, económica e social das comunidades coloniais, pois permite acompanhar o caminho que conduziu à definitiva separação política entre esses territórios coloniais e as metrópoles europeias. Aliás, F. Edelmayer e B. Hausberger não se esqueceram dessa temática, e, juntamente com Hans Werner Tobler, publicaram, muito recentemente, um volume intitulado *Die vielen Amerikas. Die Neue Welt zwischen 1800 und 1930* [As várias Américas. O Novo Mundo entre 1800 e 1930], Francoforte no Meno, Brandes & Apsel-Südwind, 2000. Como indica o próprio título desta obra, ela incide sobre o período posterior à dominação colonial, sublinhando o plurifacetado panorama político, económico, social e cultural da América dos últimos dois séculos, razão pela qual acaba por ser um óptimo complemento ao aliciante livro que acabámos de recensear.

PEDRO CARDIM
Centro de História de Além-Mar
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

TANG KAIJIAN – *Aomen kaibu chuqi shi yanjiu*. Beijing: Zhonghua shuju, 1999. ISBN 7-101-02275-8. 2 + 8 + 319 pages

This book by Tang Kaijian, one of China's leading specialists on Sino-Portuguese relations, contains eleven scholarly studies on the pre-Macau period and the early years of that city. Some of these essays have appeared elsewhere, in journals and books, but they are all very fine pieces, therefore bringing them out in a Zhonghua shuju volume, was an excellent idea because in this way they will become better known to the public.

The book opens with an introductory chapter on the issue of «Macau Studies» (Aomen xue), which tries to define this area of research by identifying its «coordinates» and linking them to other fields of investigation. Although the exercise Tang goes through may not be the last word, neither in China nor in any other country where historians work on Macau, it could be the beginning of a fresh discussion, perhaps somewhat similar to other debates which have contributed to the gradual emergence of new scholarly «identities» – and eventually, the recognition of new «disciplines» by both the scholarly world and the «general» readership.

The first two articles deal with very «familiar» themes: the geographical position of Tamão and Fernão Mendes Pinto's description of Liampo. Regarding the first question, Tang lists various references in early Western and Chinese sources, examining, among other things, recent research on these materials (presented, for example, by Stephen Zhang). His own conclusion is that the toponym Tamão stood for two different places: in the context of the voyages made by Jorge Alvares, Fernão Peres de Andrade and Simão de Andrade it should be identified with Da'ao, a location in the northwestern section of Shangchuan Island (São João); later, in 1520/21, it was used for Tunmen in the Pearl River estuary. The article also comments on the famous Xicaowan incidence and the role of Dianbai (a small town or anchorage). Tang thinks it very possible that the *Ming shilu* and *Ming shi* references to early Portuguese activities in that region are not necessarily wrong (as was usually assumed by earlier writers). Furthermore, he shows that later texts, for example Huang Zuo's *Guangdong tongzhi* (1561) and Zhang Xie's *Dongxiyang kao* (1617/18), have confused various details in their respective sections on the Portuguese; therefore these works should be read with caution.

The article on Liampo is less exciting. Basically, it compares Pinto's inflated account with the data contained in Zhu Wan's *Piyu zaji* (known to the Western reader through the studies by Wiethoff, So Kwan-Wai, Jin Guoping/Zhang Zhengchun, and others). Suffice it to say here that only some Western works on the *Peregrinação* were cited. A few more Chinese publications could also be added to the notes; in n. 72, for example, a reference to Nie Dening's «Mingdai Jiajing shiqi de *nada*», which came out in *Nanyang yanjiu lunwenji* (Xiamen 1992), would have been appropriate. Finally (and most unfortunately), Jin Guoping's Chinese translation of the *Peregrinação* was only printed in 1999, otherwise Tang might have used it with great profit.

The third article deals with a number of old Chinese names related to Macau and is arranged in a very skillful manner. We learn, for example, that the well-known term *haojing* can already be found in the *Yongle dadian* of the Yuan period. The earliest Chinese text using it as a *name* is Huang Zuo's *Guangdong tongzhi*. Interestingly, Haojing (Tomé Pires' Oquem) can also be linked to the Ryûkyû trading network (here a discussion on the collaboration between Fujianese and Ryûkyûan merchants plus their competition against or cooperation with the early Portuguese might have been tied in). However, a careful distinction has to be made between that name, its application to the Macau peninsula, the «greater» Macau area, and other toponyms such as Jiu'aoshan (Coloane). Prior to the foundation of Macau in the 1550s, says Tang, Haojing probably only designated the islands of Coloane (and Taipa). If so, then the *Ming shilu* and *Ming shi* may not be entirely wrong in stating that some Portuguese had already entered Haojing (*i.e.*, Coloane/Taipa and *not*

the Macau peninsula) in 1535. Another important name, Xiangshan'ao, went through a similar metamorphosis. Initially it was a general name for the various anchorages in the Xiangshan region, later it came to be used for the Macau peninsula. Other names related to Macau were Longyamen and Longjiaoshan.

The fourth article discusses the date of Macau's foundation. Tang thinks the Portuguese first moved to the Macau peninsula in 1554. The year 1553 (given in Guo Fei's edition of the *Guangdong tongzhi* [1602] and some later works) would be wrong. In 1557, he adds, moving to Macau became more «offical». Moreover, the first migrants to that place included merchants from Southeast Asia, Japan and the overseas Chinese communities. The fifth essay is a very important one. It discusses the question of possible Portuguese assistance in combat against pirates just prior to the foundation of Macau. Many Chinese historians rejected this possibility, simply stating the Portuguese had bribed their way in. Dai Yixuan, an ultra-leftist writer, was particularly critical, heavily attacking many Western authorities in very impolite ways. Tang tries to give a more balanced picture. Quoting Huang Zuo's *Guangdong tongzhi* and other materials, he argues the Portuguese had indeed fought against a Wokou group under the general command of He Yaba. This gang, it appears, was in frequent touch with the port of Patani. One of its subordinate leaders may have been the legendary Zhang Xilao (often called Chang Si-lao). Most likely, then, says Tang, there was a joint Luso-Chinese action, with the Cantonese moving against He Yaba and others, while the Portuguese subdued Zhang Xilao. Once again, this raises the question of Sino-Fujianese competition and possible rivalries within China – a point which would urgently need to be treated in a more thorough manner. Other observations in this excellent article concern the Ming court's efforts to obtain ambergris from Xiangshan'ao in 1555 (reported, for example, in *Dongxiyang kao*). According to Tang, the central authorities certainly knew about the presence of foreigners in Macau/Xiangshan; therefore it would be inappropriate to say that local officials in Guangdong had admitted the Portuguese without imperial consent. China, he concludes, had allowed the Portuguese to stay in Macau – after the joint anti-pirate campaign – without, however, giving up sovereignty rights. These views put Tang at some distance from many of his mainland colleagues, who have not yet escaped the labyrinth of nationalistic sentiments and Marxist thought.

The sixth article – on Pang Shangpeng and his memorial of 1564 – also appeared in Tang Kaijian's *Ming Qing shidafu yu Aomen* (Macau 1998); only some details were modified. This piece contains several arguments in support of the ideas presented above. A brief discussion may be found in *Mare Liberum* 15 (1998), p. 249. The seventh study highlights the role of Li Xian. Tang shows how Li cooperated with the Dutch and other pirates against the Portuguese. His undue behaviour vis-à-vis Macau was probably motivated by financial pressures. In all likelihood, he also stirred the troubles in which the city was caught in 1608. Generally, this is a very informative essay because it throws fresh light on many points overlooked by previous writers. A further study one might wish to consult in this context (not cited in Tang's notes), is Leonard Blussé's article in *Modern Asian Studies* 22.3 (1988), which does of course follow a Dutch perspective, but – nonetheless – will be of some value to those working on early Luso-Dutch relations in the Far East.

The eighth paper investigates various Ming government posts associated with the Macau peninsula. This concerns both the military and the civil administration. So far, readers had to rely on the work by Huang Qichen and others for these issues. Tang furnishes additional data, thereby also correcting several mistakes found in earlier writing. In sum, he deals with the following posts and titles: *shou'aoguan*, *tidiaosi*, *xunji*, *beiwo*, *haidao fushi* and *shibo tijusi* (in Xiangshan), *haifang tongzhi* (in Yongmo), *bazong* (at the border gate), and *canjiang* (in Qianshan). We are told what functions these officials fulfilled in the context of Macau and Xiangshan and how their posts had evolved in the course of time. The ninth essay presents a problem which has mostly come up in recent research – namely, whether Macau can be seen as yet another version of the so-called *fan fang*, or «foreign quarters», already existing under the Tang and Song. Tang deviates from some of

the «standard» views normally associated with these ideas. One important point in the debate concerns the jurisdiction under which foreigners had to live in China. Consideration is also given to the role of political intentions. Different ruling houses followed different concepts when trying to accommodate foreign communities, but the results were often similar from one period to the next. Historians interested in theories may find the *fan fang* approach suitable to explain Macau's past; to me these ideas are questionable because they oversimplify many issues and can easily be abused to downgrade the historical importance of Macau. Therefore, I would agree with several of Tang's critical explanations, but certainly not with all.

The tenth article looks at the early stages of Macau's urban development. Demographic issues, streets, the city wall, some public buildings, churches and temples (including the famous Barra shrine dedicated to Mazu and the less well-known Yongfu gushe) are briefly described. Many more Western publications could have been quoted in the text and notes, but perhaps one ought not be too critical in this case because Chinese scholarly works on purely local aspects of Macau's past do not abound (some exceptions are the recent studies by Guo Yongliang, Li Dechao, Zheng Weiming, etc.). The last paper is again a very useful piece. It examines the Mazu shrine in Wangxia village (Mongha) and, once again, the Yongfu gushe. The origins of Wangxia are also dealt with at some length. Ana Maria Amaro's «Os primeiros contactos dos Portugueses com Macau segundo o Chôk Pou da família Sam», in *Estudos Orientais* 3 (1992), can be profitably read together with the relevant paragraphs in Tang's article. Further comments relate to the villages of Longtian, Longhuan and Shalitou. Some scholars believe they emerged under the Song, but Tang dismisses these claims as being wrong. Chinese sources, he adds, do not refer to any local Chinese administrative structures on the Macau peninsula in pre-Ming times. On the contrary, these places only began to emerge after the arrival of the Portuguese. As to the Wangxia and Barra areas, they were almost certainly settled by small groups of Fujianese (and others?) under the early Ming, but no details are known.

The book ends with a bibliographical note. There is no summary or general conclusion. What then do we learn from Tang's articles? They show, first of all, that Chinese primary materials have to be used with care. In many cases, the editorial history of a particular source must be considered. Furthermore, reading «between the lines» is essential to understand why a certain chain of events was presented in full, distorted, shortened, or omitted altogether. In other words, philological expertise (and not a model or some theory) will be required to throw light on the distant past. Tang has already demonstrated in his earlier collection *Ming Qing shidafu*… (cited above) how this can be achieved. Recently, analogous approaches were undertaken by Portuguese scholars and mainly with respect to Portuguese materials, the most outstanding example being Rui Manuel Loureiro's *Fidalgos, missionários e mandarins. Portugal na China no século XVI* (Lisbon 2000). Like Tang, Loureiro has penetrated the available documentation at great depth and in unprecedented ways, more than anyone else. Since Tang is mainly occupied with Chinese texts and Loureiro with Portuguese sources, the next step should be the one of bringing together both sides. This is easily said, but difficult to accomplish – especially in view of the many philological and linguistic obstacles normally associated with such endeavours.

My overall impression of Tang's work is positive. It makes good reading, all articles are well-structured, and one ought to be pleased with the many interesting facets of Macau's past Tang was able to verify, correct, or present in a new gown. More important still, it seems to me that Chinese historians may now be prepared to leave behind the old dust. Clearly, Tang Kaijian looks at Macau from a Chinese view, and he will continue to do so, but he is fair, critical, and innovative in many ways. Several Zhonghua shuju publications can be credited for their authoritative character; this one, I am inclined to think, will be another candidate.

RODERICH PTAK
Universidade de Munique

Notícias

INVESTIGADORES DO CENTRO DE HISTÓRIA DE ALÉM MAR

— Doutor Artur Teodoro de Matos (professor catedrático da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
— Doutor Avelino de Freitas de Meneses (professor catedrático da Universidade dos Açores).
— Doutora Maria Augusta Lima Cruz (professora associada com agregação da Universidade do Minho).
— Doutora Ana Isabel Buescu (professora associada da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
— Doutor António Santos Pereira (professor associado da Universiade da Beira Interior).
— Licenciado Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz (professor associado convidado da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
— Doutora Ana Maria Ferreira (professora auxiliar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
— Doutora Maria do Rosário Pericão Costa Pimentel (professora auxiliar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
— Doutor Armando Manuel Barros Serra Marques Guedes (professor auxiliar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
— Doutor Rui Manuel Taveira Sousa Loureiro (professor efectivo do Ensino Secundário).
— Doutora Maria Madalena Giraldes Barba Pessoa Oudinot Larcher (professora do Instituto Politécnico de Tomar).
— Doutor João Paulo Oliveira e Costa (professor auxiliar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
— Doutor João Nelson Veríssimo (Director de Serviço da Direcção Regional dos Assuntos Culturais – Região Autónoma da Madeira).

— Doutora Ana Salema (investigadora, bolseira da Fundação para a Ciência e Tecnologia).
— Doutor Pedro Cardim (professor auxiliar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
— Doutora Maria Cecília Guirado (professora auxiliar do Instituto Piaget).
— Doutora Maria de Jesus Mártires dos Lopes (investigadora principal do Instituto de Investigação Científica Tropical).
— Doutora Ângela Domingues (investigadora auxiliar do Instituto de Investigação Científia Tropical).
— Doutor José Miguel Santos (professor da Universidade de Hiroshima).
— Doutor Henrique Leitão (investigador da Universiade de Lisboa, bolseiro da Fundação Oriente).
— Mestre Jorge Manuel Costa Silva Flores (professor da Universiade Lusíada e da Universiade de Aveiro, bolseiro da Fundação Oriente).
— Mestre Paulo Jorge Corino Sousa Pinto (investigador).
— Mestre Susana Münch Miranda (assistente da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
— Mestre Alexandra Curvelo (técnica superior de 2.ª classe do Museu Nacional de Arte Antiga).
— Mestre Valdemar Fernando Silva Coutinho (professor efectivo do Ensino Secundário).
— Mestre Alexandra Maria Pinheiro Pelúcia (investigadora).
— Mestre Isabel Alexandra Murta Pina (investigadora).
— Mestre Carla Alferes Pinto (investigadora, bolseira da Fundação Oriente).
— Mestre Zoltán András Biedermann (investigador, bolseiro da Fundação Oriente).
— Licenciada Silvana Augusta Figueiredo M. Remédio Pires (investigadora).
— Licenciada Madalena Teotónio Pereira Bourbon Ribeiro (investigadora, bolseira da Fundação Oriente).
— Licenciada Sofia Isabel Plácido dos Santos Diniz (investigadora, bolseira da Fundação Oriente).
— Licenciado André Pinto de Sousa Dias Teixeira (investigador, bolseiro da Fundação Oriente).
— Licenciado André Murteira (investigador).
— Licenciada Andreia Martins de Carvalho (investigadora).
— Licenciado José Damião Rodrigues (assistente da Universidade dos Açores).
— Licenciada Maria Lurdes Ponce Edra Aboim Sales (investigadora).
— Licenciada Isabel Mourão (professora efectiva do Ensino Secundário).
— Licenciada Natália Tojo (investigadora, bolseira da Fundação Oriente).

DISSERTAÇÕES APRESENTADAS À FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS NO ÂMBITO DO MESTRADO DE HISTÓRIA DOS DESCOBRIMENTOS E DA EXPANSÃO PORTUGUESA (SÉCULOS XV-XVIII)

— Carlos Filomeno Azevedo Agostinho das Neves, *S. Tomé e Príncipe na segunda metade do século XVIII*, 1989. Publicação: *S. Tomé e Príncipe na segunda metade do século XVIII*, Lisboa, Instituto de História de Além-Mar, 1989.

— João Paulo Oliveira e Costa, *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, 1989. Publicação: *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, Lisboa, Instituto Cultural de Macau/Instituto de História de Além-Mar, 1995.

— Ângela Maria Vieira Domingues, *Formas de Intervenção no espaço amazónico em finais do século XVIII. Política, ciência e aventura*, 1989. Publicação: *Formas de Intervenção no espaço amazónico em finais do século XVIII. Política, ciência e aventura*, Lisboa, Instituto de História de Além-Mar, 1995.

— Maria Leonilde Ferreira Pinharanda Nunes, *A Costa Oriental Africana e os Portugueses (até 1575) (Ensaio Etno-Histórico)*, 1989.

— Maria Fernanda de Almeida Diniz Correia, *Aspectos do domínio português no Oceano Índico ao longo do século XVI*, 1991.

— António Manuel Clemente Lázaro, *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses continuada à tomada de Ceuta de Gomes Eanes de Zurara – edição crítica e diplomática*, 1991.

— Maria da Conceição Ferreira Flores, *Os Portugueses e o Sião no século XVI*, 1992. Publicação: *Os Portugueses e o Sião no século XVI*, Lisboa, CNCDP, 1995.

— Filipe Manuel Nunes de Carvalho, *Aculturação e Resistências nos primórdios do Brasil*, 1992.

— Maria Ana de Barros Serra Marques Guedes, *Presença dos Portugueses na Birmânia, c. 1580-1620*, 1992. Publicação: *Interferência e integração dos portugueses na Birmânia, c. 1580-1630*, Lisboa, Fundação Oriente, 1994.

— Luís Frederico Dias Antunes, *A actividade da Companhia de Comércio dos Banean de Diu em Moçambique (1686-1777)*, 1992.

— Jorge Manuel Costa da Silva Flores, *Os Portugueses e o Mar de Ceilão, 1498-1543: Trato, Diplomacia e Guerra*, 1992. Publicação: *Os Portugueses e o Mar de Ceilão, 1498-1543: Trato, Diplomacia e Guerra*, Lisboa, Cosmos, 1998.

— Jorge Manuel Ribeiro dos Santos Alves, *Hegemonia do Norte de Samatra: os Sultanatos de Pacém, Achém e os Portugueses (1509-1579)*, 1992. Publicação: *Hegemonia do Norte de Samatra: os Sultanatos de Pacém, Achém e os Portugueses (1509-1579)*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

— José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, *Os Judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos durante o século XVI. Origens e actividades de uma comunidade*, 1992. Publicação: *Os Judeus na Expansão Portuguesa em Marrocos durante o século XVI. Origens e actividades de uma comunidade*, Braga, APPACDM, 1997.

— Fayad el Mostafa, *A região de Arzila na Época da Expansão Portuguesa*, 1993.

— Cristina Maria Serranes Serafim, *As Ilhas do Golfo da Guiné no séc. XVII*, 1993.

— Manuel Leão Marques Lobato, *Política e Comércio dos Portugueses no Mundo Malaio-Indonésio (1575-1605)*, 1993.

— Susana Margarida Münch Miranda, *A Fazenda Real na Ilha da Madeira (segunda metade do século XVI)*, 1993. Publicação: *A Fazenda Real na Ilha da Madeira (segunda metade do século XVI)*, Funchal, Instituto de História de Além-Mar, 1994.

— José Alberto Leitão Barata, *Os Senhores da Navegação – Aspectos náuticos do domínio Português no Oriente por meados do século XVI*, 1994.

— Maria Odete Soares Martins, *A Missionação nas Molucas no século XVI. Contributo para o estudo da acção dos Jesuítas no Oriente*, 1994.

— Paulo Jorge Corino de Sousa Pinto, *Portugueses e Malaios – Malaca e os Sultanatos de Johor e Achém (1575-1619)*, 1994. Publicação: *Portugueses e Malaios – Malaca e os Sultanatos de Johor e Achém (1575-1619)*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

— Ana Cristina Ribeiro Marques Roque, *A Costa Oriental de África na primeira metade do século XVI segundo as fontes portuguesas da época*, 1995.

— Rui d'Ávila de Fontes Alferes Lourido, *A Rota Marítima da Seda e da Prata: Macau-Manila, das origens a 1640*, 1996.

— Helena Maria dos Santos Resende da Rocha, *A Misericórdia do Funchal no século XVI – Alguns elementos para o seu estudo*, 1996.

— Maria Amanda de Mira Ribeiro Ramos Taveira, *Roteiros Portugueses do Atlântico de finais do século XV à primeira década do século XVII. Elementos para o seu estudo*, 1996.

— João Manuel de Almeida Teles e Cunha, *Economia de um Império. Economia Política do Estado da Índia em torno do mar Arábico e Golfo Pérsico. Elementos conjunturais: 1595-1635*, 1996.

— Maria Catarina Madeira Henriques dos Santos, *"Goa é a chave de toda a Índia". Perfil Político da Capital do Oriente Português (1505-1570)*, 1996. Publicação: *"Goa é a chave de toda a Índia". Perfil Político da Capital do Oriente Português (1505-1570)*, Lisboa, CNCDP, 1999.

— Maria do Carmo Mira Borges, *Os Portugueses e o Sultanato de Macaçar no século XVII*, 1996.

— Alexandra Maria Pinheiro Pelúcia, *Corso e Pirataria: Presas Portuguesas no Golfo de Bengala (1516-1666)*, 1999.

— Ana Fernandes Pinto, *A aristocracia guerreira japonesa em Cartas de Évora de 1598*, 2000.

— Isabel Alexandra Murta Pina, *A residência jesuíta de Nanquim: das origens à restauração (1599-1633)*, 2000.

DISSERTAÇÕES DE DOUTORAMENTO

— Maria de Jesus dos Mártires Lopes, *A Sociedade Goesa da Segunda metade de seiscentos: ensaio da análise sócio-cultural*, 1993. Publicação: *Goa Setecentista. Tradição e modernidade*, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa, 1996, 2.ª ed., 1999.

— Paulo Drumond Braga, *A Inquisição nos Açores*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1997.

— Ângela Maria Viera Domingues, *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, 1998. Publicação: *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, Lisboa, CNCDP, 1999.

— João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís Cerqueira*, 1998.

— João Nelson Veríssimo, *Relações de poder na sociedade madeirense do século XVII*, 1999. Publicação: *Relações de poder na sociedade madeirense do século XVII*, Funchal, Secretaria Regional do Turismo e Cultura, Direcção Regional dos Assuntos Culturais, Região Autónoma da Madeira, 2000.

— Maria Ana Serra Marques Guedes, *A Birmânia e os Portugueses no século XVII*, 1999.

— António Manuel Martins do Vale, *Entre a Cruz e o Dragão. As Missões Portuguesas na China na segunda metade do século XVIII*, 2000.

DISSERTAÇÕES EM ELABORAÇÃO

Doutoramento:

Orientação de Artur Teodoro de Matos:

— José F. Figueiredo, *Timor. A Presença Portuguesa: dos finais do século XVIII ao Século XX (1770-1945)*. Em co-orientação com A. H. de Oliveira Marques.

— Susana Munch Miranda, *A Fazenda Real do Estado da Índia (1550--1650)*.

— José Damião Rodrigues, *A Sociedade Micaelense no século XVIII: Casa, família e mecanismos de poder* (a apresentar à Universidade dos Açores).

— Ana Cristina Roque, *Habitats e Sítios – Populações e mudanças (Contribuições para a História da África Austral, séculos XVII-XVIII)*.

— Maria Eugénia Rodrigues, *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena: Economia e Sociedade dos Prazos da Coroa nos Séculos XVII e XVIII*.

— Filipe Manuel Nunes de Carvalho, *A Inquisição e os Cristãos-Novos fluminenses, na primeira metade do século XVIII*.

Orientação de Luis Filipe Thomaz:

— Zoltán Biedermann, *Portugal e Holanda nos Trópicos. O caso de Ceilão, 1690 a 1710*. Co-orientação de Djenirah Couto.

— Vitor Luis da Conceição Gaspar Rodrigues, *A organização militar do Estado da Índia no século XVI* (a apresentar à Universidade dos Açores).

— Luis Frederico Dias Antunes, *A presença dos baneanes de Diu em Moçambique (de finais do século XVII ao 3.º quartel do século XVIII)*. Em co-orientação com Sanjay Subrahmanyam.

— José Manuel Leandro, *A descoberta da civilização etíope pelos portugueses*.

— Manuel Leão Marques Lobato, *Comércio, conflito e religião. Portugueses e Espanhóis nas Ilhas Molucas de 1512 a 1618* (Contribuição para o estudo da presença europeia na Insulíndia na época dos Descobrimentos).

— Jorge Manuel Flores, *O Império Mogol e os Portugueses, 1572-165*. De co-orientação com Muzhaffar Alam.

— Jorge Manuel dos Santos Alves, *Três sultanados malaios do Estreito de Malaca nos séculos XV e XVI (Samudera-Pacém, Malaca/Johor e Achém). Estudo Comparativo de História Social e Política*. De co-orientação com Claude Guillot.

Orientação de João Paulo Oliveira e Costa:

— Isabel Pina, *Os colaboradores nativos da missão jesuíta da China (séculos XVI-XVIII)*.

Mestrado:

Orientação de Artur Teodoro de Matos:

— João Paulo Salvado, *António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho (ca. 1638-1702) e a Casa Senhorial dos Almotacéis-mores do Reino*.

— Lúcia Tomás, *As Ilhas de S. Tomé na primeira metade do século XVIII*.

— Filipa Ribeiro da Silva, *A Inquisição em Cabo Verde, Guiné e S. Tomé e Príncipe (séculos XVI-XVIII)*.

— Luís da Cunha Pinheiro, *As ilhas de S. Tomé nos séculos XV e XVI*.

— Isabel Maria Calheiros dos Santos, *A ilha do Fogo de cabo Verde (séculos XV-XVIII)*.

Orientação de Luís Filipe Thomaz:

— Isabel Augusta Tavares Mourão, *Os Portugueses no Dai-Viet*.

— Silvana Augusta Figueiredo M. Remédio Pires, *A catequização das crianças na missão jesuítica de Salsete (1560-1622)*.

Orientação de João Paulo Oliveira e Costa:

— Andreia Martins de Carvalho, *Redes de parentesco: a nobreza no contexto do governo da Índia de Nuno da Cunha (1529-1538)*.

— Sofia Isabel Plácido dos Santos Diniz, *As igrejas das missões do Extremo Oriente (séculos XVI e XVII)*.

— André Pinto de Sousa Dias Teixeira, *Portugueses e Holandeses em Timor, Solor e Flores. Conflitualidade politica e comercial durante o século XVII*.

— Madalena Teotónio Pereira Bourbon Ribeiro, *As alianças matrimoniais dos dáimios cristãos no século XVI*.

— André Murteira, *A Carreira da Índia nos séculos XVI-XVII*.

— Maria de Lourdes Aboim Sales, *A vida cristã em Baçaim no século XVI*.

Actividades do Centro de História de Além-Mar

CONGRESSO *D. JOÃO III E O IMPÉRIO*

Será uma realização conjunta do Centro de História de Além-Mar e do Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa.

Esta actividade realizar-se-á de 4 a 8 de Junho de 2002, no âmbito das comemorações do V Centenário do nascimento de D. João III, estando vocacionada para a apresentação e desenvolvimento de temas relacionados com a presença portuguesa nos diversos espaços do império.

Estima-se o número de participantes em 90, sendo 60 convidados e 30 seleccionados após auto-proposta.

Comissão Organizadora:

– Artur Teodoro de Matos
– Roberto Carneiro
– Ana Isabel Buescu
– João Paulo Oliveira e Costa
– Pedro Cardim
– Maria do Rosário Pimentel
– Ângela Domingues
– Madalena Larcher
– Susana Münch Miranda
– António Camões Gouveia
– Alexandra Pelúcia

Comissão Científica:

– Artur Teodoro de Matos
– João Paulo Oliveira e Costa
– Luís Filipe Thomaz
– Maria Augusta Lima da Cruz
– Ana Maria Ferreira
– J. V. Pina Martins
– António Hespanha
– Mafalda Soares Cunha
– Avelino Freitas de Meneses
– Eugénio dos Santos
– Aníbal Pinto de Castro
– Luís Filipe Barreto
– Rafael Moreira
– Vítor Serrão

PUBLICAÇÕES

No final deste ano será lançado o livro *As Ilhas de São Tomé no século XVII*, de Cristina Maria Seuanes Serafim, integrado na nova colecção de teses surgidas no âmbito do mestrado de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

O livro consiste numa «monografia sobre as ilhas do Golfo da Guiné (S. Tomé, Príncipe, Fernando Pó e Ano Bom) durante todo o período seiscentista a sua autora abordou aspectos de natureza político-administrativa, económica, social e religiosa, socorrendo-se dos acervos disponíveis, sobretudo do existente no Arquivo Histórico Ultramarino. …Grande parte da obra assenta em documentação inédita, o que lhe confere, também por isso, um especial interesse».

(Artur Teodoro de Matos, da *Apresentação*).

O *Bulletin of Portuguese Japanese Studies*, cujo lançamento decorrerá ainda em Dezembro de 2000, pretende ser uma revista de estudos luso-nipónicos semestral de carácter internacional e em língua inglesa. Dirigido por João Paulo Oliveira e Costa, colaboram neste primeiro número do boletim o próprio João Paulo Oliveira e Costa, J. S. A. Elisonas, Ana Fernandes Pinto, Liam Brockey, Rogério Miguel Puga, Natália Tojo, Henrique Leitão, Silvana Pires, Valdemar Coutinho, Alexandra Curvelo, Isabel Pina, Dauril Auden e Jesus Lopez-Gay.

MESTRADO EM HISTÓRIA DOS DESCOBRIMENTOS E DA EXPANSÃO PORTUGUESA (SÉCS. XV A XVIII)

O mestrado visa a formação de especialistas nas diversas regiões geográficas (África, Ásia, América e Oceânia) em que os Portugueses exerceram a sua colonização e levaram a cabo contactos com outros povos e culturas. Dá-se ênfase não apenas ao estudo da documentação portuguesa e das perspectivas que a mesma permite conhecer, como também às fontes produzidas pelas populações autóctones, à mundividência destas populações e à forma como perceberam a presença dos Portugueses.

O curso é constituído por uma parte escolar e uma dissertação. Até ao termo da parte escolar (4 semestres) será apresentada a dissertação.

Podem candidatar-se à frequência do curso os licenciados por estabelecimento superior, com classificação mínima de 14 valores, nos ramos científicos de História ou em áreas afins. A lei prevê ainda casos excepcionais.

A matrícula e a inscrição no curso estão sujeitos a limitações quatitativas, a fixar anualmente pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.

PLANO CURRICULAR

1.º semestre
Os Portugueses na Ásia Oriental I João Paulo Oliveira e Costa
O Brasil I Ângela Domingues
As Ilhas do Atlântico I Artur Teodoro de Matos
Os Portugueses na Índia I Luís Filipe Thomaz
Os portugueses em África e ao Sul do Saara I Jill Dias
Os portugueses em Marrocos – Luís Filipe Thomaz Língua Oriental I *– Luís Filipe Thomaz

Destes seminários os alunos escolhem 3.
*Línguas Orientais: malaio, sânscrito.

2.º semestre
Os Portugueses na Ásia Oriental II João Paulo Oliveira e Costa
O Brasil II Ângela Domingues
As Ilhas do Atlântico II Artur Teodoro de Matos
Os Portugueses na Índia II Luís Filipe Thomaz
Os portugueses em África e ao Sul do Saara II Jill Dias
História da Náutica e da Cartografia Luís Filipe Thomaz
Língua Oriental I I Luís Filipe Thomaz

3.º semestre
Seminário de orientação da dissertação de mestrado

4.º semestre
Dissertação de mestrado

SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE AYURVEDA. SISTEMAS DE CONHECIMENTO, PERSPECTIVAS CLÍNICAS E DE INVESTIGAÇÃO

O movimento contemporâneo de transculturação, que favorece o confronto de saberes, práticas e experiências das mais diversas partes do mundo, assaz diversas nos seus caracteres, princípios e formulação, vem aproximando medicinas tão dissemelhantes como a Ocidental e a Indiana. Os primeiros encontros entre uma e outra deram-se quiçá já na Antiguidade, depois, com maior intensidade, através dos Árabes, na Alta Idade Média, mas estão ainda em boa parte por estudar. Um momento importante do seu confronto teve lugar no século XVI, com a chegada dos portugueses à Índia. Dele fala eloquentemente a obra de Garcia da Orta. Desde então o encontro de ambas tem conhecido as vicissitudes decorrentes das atitudes culturais dominantes em cada momento histórico. O interesse contemporâneo pelo *Ayurveda* excede, contudo, o de qualquer dos períodos precedentes. Eruditos indianistas de todo o mundo desenvolveram uma cerrada exegese textual dos tratados fundadores, enquanto antropólogos, etnólogos e sociólogos deslocam para o terreno o trabalho de gabinete. Por outro lado, cientes do enorme custo da produção de medicamentos e da crescente aversão aos produtos produzidos por métodos químicos, empórios farmacêuticos, tanto da Índia como do ocidente, investem presentemente milhões de dólares para o desenvolvimento de produtos farmacêuticos, derivados de plantas, tal como são descritos nas antigas *samhitas* ayurvédicas. Farmacêuticos, botânicos e organismos não-governamentais de várias orientações tentam criar bases de dados sobre plantas medicinais das mais diversas origens, nomeadamente dos Himalaias: um laboratório que isolou a biomolécula activa da vulgar curcuma ou açafrão-das-índias chegou ao ponto de patentear a descoberta, e a corrida para a descoberta de novas moléculas tem vindo a acelerar. Face a esta situação, seria altamente oportuno aproximar historiadores, cientistas, farmacêuticos, sociólogos e antropólogos da Índia e da Europa. Surge assim o projecto de um seminário em que se discutam os sistemas de conhecimento, as práticas clínicas e outras áreas de investigação no *Ayurveda*. Seria, também, uma passo para promover um diálogo transcultural num domínio que, além do mais, insufla nova vitalidade no campo da saúde humana. Uma reflexão sobre as possibilidades do sistema ayurvédico não representa, assim, apenas uma especulação teórica, já que pode vir a contribuir para a melhoria da saúde humana nas mais diversas áreas geográficas e contextos culturais. O seminário poderia, desta forma, constituir uma contribuição, por modesta que fosse, para a colaboração internacional, para o diálogo transcultural e para o alargamento dos conceitos e práticas que visam tanto tratar como prevenir a doença.

TEMA: Os saberes, as práticas clínicas e a investigação na medicina ayurvédica

ORGANIZAÇÃO: Centro de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

PÚBLICO-ALVO: Indianistas, antropólogos, sociólogos, quadros da saúde, profissionais da medicina e da farmácia, investigadores de farmacologia (tradicional e molecular), de etnobotânica, de antropologia médica e de história da medicina, nacionais e estrangeiros.

PARCEIROS: Centre d'Études de l'Inde e École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), Wellcome Institute (Londres), European Ayurvedic Society, **Ayurvedya (Puna – Índia)**, Banaras Hindu University, Gujarat Ayurvedic University, Manipal Academy (Índia).

DURAÇÃO: 4 dias em Maio de 2001 (21, 22, 23 e 24).

LOCAL: Convento da Arrábida

METODOLOGIA:

1. Exposição oral de princípios históricos e teóricos;
2. Exposições visuais de componentes práticas;
3. Workshops de procedimentos clínicos.

PROCEDIMENTO: Apresentação e discussão com comentador designado.

Os nomes destacados a negrito indicam os participantes confirmados neste momento.

Resumos / Abstracts

Amélia Polónia

Descobrimentos e a Expansão Ultramarina Portuguesa. Um olhar Historiográfico diverso

Resumo

O presente artigo apresenta um projecto de investigação que se considera ser um olhar diverso sobre o processo expansionista português. Ao enunciar a tese de que parte, a grelha de inquérito desenvolvida, o objecto, objectivos, fontes e metodologias seguidas, identifica-se um percurso científico que privilegia a micro-história e procura abordar o fenómeno expansionista a partir de uma perspectiva interna. Em simultâneo, pretende-se evidenciar as dificuldades, interrogar as limitações e questionar as virtualidades de um caminho de investigação.

Abstract

The research work presented in this article introduces an alternative perspective over the Portuguese overseas expansion. The theoretical basis of the research plan, the object, objectives, sources and methodologies used throughout this project represent a perspective which emphasises micro-history, analysing the overseas expansion from an internal point of view. Concurrently, the author underlines the difficulties and at the same time questions the qualities and limitations imposed by such a research project.

*

Ana Cristina Roque

Conversas com Artur Mafumo, Ñanga *da Matola*

Resumo

Entre 1936 e 1956, a Missão Antropológica de Moçambique efectuou 6 campanhas de trabalho em Moçambique de que resultou um vasto e diversificado espólio que inclui, entre outros, materiais que foram apreendidos a curandeiros locais. De entre estes destaca-se, pela singularidade do conjunto, o material do *Ñanga* da Matola. É nossa intenção dar a conhecer uma parte deste espólio e do tipo de informação que ele encerra mas também sublinhar a importância de que se revestiu e reveste o conhecimento do meio natural não só para as práticas tradicionais utilizadas pelos curandeiros como também para um quotidiano em que soluções alternativas podem passar pela utilização de ervas, raízes e plantas cujas propriedades e usos perduram ainda na memória de uns e começam a interessar outros que delas não tinham memória.

Abstract

The Missão Antropológica de Mozambique worked in Mozambique from 1936 to 1956. Many notes and photographs were taken and many objects were brought. Among these materials one can find specific instruments and samples of traditional medicines that were taken from local Medicine men. By presenting some of these materials, specifically those of the *Ñanga* da Matola, we intend to show part of this Collection as well as the importance of the knowledge of the natural environment both for those Medicine men and for today's practise of the so called Traditional Medicine that more and more is seen today as an alternative.

*

Ana Maria Pereira Ferreira

Estrangeiros na Índia no tempo de Afonso de Albuquerque: Os anónimos

Resumo

Neste artigo, Ana Maria Ferreira procura identificar os estrangeiros que tomaram parte na expansão portuguesa, em especial aqueles que marcaram presença na Índia durante a vigência de Afonso de Albuquerque (inícios do século XVI). Foi dada uma maior atenção às figuras menos conhecidas e às motivações que estavam por detrás da sua participação no projecto imperial dos reis portugueses.

Abstract

In this article, Ana Maria Ferreira attempts to identify the non-Portuguese that took part in the Portuguese Overseas expansion, in particular those who played an active role in India under Afonso de Albuquerque (early 16th century). A closer attention is paid to the less known persons and to the motivations that led them to participate in the imperial venture of the Portuguese monarchs.

*

António Manuel Hespanha

Os Bens Eclesiásticos na Época Moderna. Benefícios, padroados e comendas.

Resumo

Neste artigo apresenta-se uma análise de algumas das mais centrais instituições eclesiásticas de alocação de bens fundiários no Portugal do Antigo Regime: os Benefícios, os Padroados e as Comendas. O seu estatuto jurídico era complicado para os próprios contemporâneos, dado que por vezes se combinavam vários institutos jurídicos num mesmo caso. Como se tratava de situações económicas muito investidas em termos simbólicos, nos séculos XVI e XVII existia uma vastíssima literatura jurídica a esse respeito, cujo carácter especializado tende a afastar os historiadores actuais. O que se pretende neste artigo é, precisamente, dar uma contribuição para essa complexa matéria, através do comentário de alguns casos extraídos da literatura jurídica.

Abstract

In this article we carry out an analysis of some of the most relevant ecclesiastic institutions of the Ancien Regime Portugal: the *Benefícios*, the *Padroados* and the *Comendas*. The juridical status of these institutions was highly complex, because they often combined several juridical institutes in one sole case. In addition, there is a vast quantity of 16th and 17th century juridical treatises concerning these institutions, due to the fact that they referred to situations with a very strong economic and symbolic importance. Nevertheless, historians usually have difficulties in dealing with this literature, because of its technical character. The aim of this article is therefore to present an in-depth analysis of such a complicated issue, with the help of several examples collected at the contemporary literature.

*

Carla Alferes Pinto

Damão: a Misericórdia e a cidade através das plantas e da documentação

Resumo

O propósito deste artigo é o de estabelecer a importância do instituto Misericórdia em Damão (Damão Grande) através da caracterização das suas formas artísticas e do seu impacto sócio-económico na cidade. A instalação e evolução da Misericórdia acompanha o crescimento da cidade intra-muros, bem como os seus sucessos e desaires. Seguindo a escassa documentação a que ainda hoje temos acesso, foi possível estabelecer o percurso desde a instalação da «casa» – que acompanha a ocupação da praça – até à fundação e extinção do seu hospital e do seu recolhimento. Através do livro de Luís da Silveira, *Ensaio de Iconografia das Cidades Portuguesas do Ultramar*, 1957 procurámos localizar e analisar as plantas aí mencionadas no sentido de compreender a evolução das formas dos vários edifícios patrocinados pela Misericórdia. A estas plantas, acrescentámos outras duas – do AHU, n.º 756 e da BNL, D. 155 R. – particularmente importantes por nos revelarem as formas da igreja (que em tudo se assemelha às igrejas das Misericórdias construídas em Portugal: uma nave única rectangular com uma capela-mor) e a localização do Recolhimento de Nossa Senhora das Três Necessidades, criado à imagem do Recolhimento de Nossa Senhora da Serra de Goa, e rapidamente esquecido pela documentação e memória damanense. As plantas e a documentação permitem-nos ainda compreender a evolução dos espaços ocupados por equipamentos da Misericórdia e a reutilização dos mesmos por outros poderes, seja no hospital, seja no recolhimento, e, finalmente, na própria «casa» e igreja, depois do terrível temporal de 1842 que derrubara o tecto. O tecto não foi reparado devido à crónica insolvência da instituição mas, também, pela decadência económica e social que se instalava na cidade, mostrando mais uma vez a íntima relação entre a Misericórdia e a cidade de Damão.

Abstract

The purpose of this article is to establish the importance of the Misericórdia in Daman (Damão Grande) as an institution and the characterisation of its artistic forms as well as its impact on the social and economical status of the town. As the documentation is scarce – mainly for the foundation period, that is the XVIth century – we chose to analyse maps and plans – following Luís da Silveira's *Ensaio de Iconografia das Cidades Portuguesas do*

Ultramar, 1957 – focusing on the urban and architectural attributes. The iconography and written documents tell us the Misericórdia was one of the first institutions in the territory building a church and a «casa», and it grew and suffered the same deprivations as the town and its walls. The plans give a clear view of the settlement and of the different authorities – government, church, religious orders and military quarters – and how they related with each other. Two of those maps – AHU, n.º 756 and BNL, D. 155 R. – are particularly significant as they show us the XVIIth century Misericórdia's «Recolhimento de Nossa Senhora das Necessidades» as well as the shapes of the church: a rectangular nave and a smaller chapel with straight walls that confirm the lineage with Portuguese buildings. Different dates on different plants allow the understanding as far as changes are concerned in the area of the Misericórdia. This process includes the transfer of the hospital possession from the Misericórdia to the order of Hospitalários as well as the disappearing of the Misericórdia's church in the mid XIXth century as a consequence of a huge storm. On this occasion the church's ceiling was destroyed and the long lasting insolvency of the institution led to its extinction. Those facts are well described in the transcript documentation. The extinction of the Misericórdia and the decline and abandon of inside walls of Daman happened at the same time relating once again the institution with the Portuguese old town.

*

Eugénia Rodrigues

Chiponda, «a senhora que tudo pisa com os pés». Estratégias de poder das donas dos prazos do Zambeze no século XVIII

Resumo

Diferentemente do sucedido noutros espaços coloniais, as *donas* do Zambeze, na maioria mestiças, dispunham de um poder equiparável ao dos seus pares masculinos. No final do século XVII, estas mulheres começaram a aceder à maior parte das terras aforadas pela Coroa portuguesa (os prazos) e a controlar as suas populações africanas. Usando sobretudo os seus dependentes africanos, elas puderam construir um poder pessoal e envolver-se nos negócios, incluindo o comércio de longa distância. Tal foi possível por razões relacionadas quer com as características da colonização portuguesa do vale do Zambeze quer com o estatuto das mulheres nas sociedades africanas da região. Partindo de um estudo de caso, este texto analisa os papéis desempenhados por essas mulheres que integravam a elite dos foreiros. Aborda, em particular, o modo como elas construíram um poder que lhes conferiu um protagonismo semelhante ou mesmo superior ao dos homens na sociedade colonial do Zambeze.

Abstract

Unlikely what happened in other colonial worlds, the *donas* of the Zambesi, mostly of mixed race, got a power balanced with their masculine partners. By the end of the XVIIth century, they began to accede to the larger part of the lands granted by the Portuguese Crown (the *prazos*) and they were able to control their African inhabitants. Using African people, they built a personal power and took part in the economic affairs, including the long distance trade. This was possible for reasons related to the conditions of the Portuguese colonisation of the Zambesi valley and to the women statute in the African

societies of that region. Taking a case study, this text discusses the different roles fulfilled by these women belonging to the elite of the *foreiros*. Particularly, it will be considered the way this women arranged a power that gave them a notoriety equal or even superior to men in the colonial society of the Zambesi.

*

Hervé Pennec

Les abrégés portugais du Refuge de l'âme. *Une apologie de la foi monophysite adressée par les moines du Tigré au roi Susenyos, le 20 juin 1620*

Resumo

Neste artigo apresentamos uma proposta de estudo de caso acerca do modo como os textos jesuítas utilizaram as fontes etíopes, no final do século XVI e ao longo do século de Seiscentos. Na literatura que produziram na Etiópia, os jesuítas usaram a documentação etíope, mas fizeram-no de uma forma quase sempre abreviada. Para os jesuítas a censura era o meio de «desnaturalizar» os escritos etíopes e, como consequência, de apresentar o Cristianismo etíope como algo de negativo e incoerente. Assim, ao longo deste artigo efectuamos uma análise comparativa entre dois documentos jesuítas e os textos etíopes que utilizaram, e tal comparação acaba por confirmar a nossa hipótese de partida.

Abstract

This article presents an in-depth analysis of the way the documents produced by the Jesuits that were in Ethiopia during the late 16th and 17th century used the Ethiopian sources. We argue that the literature produced by the Jesuits used the Ethiopian documentation in an abbreviated form. For the Jesuits the censure was the means to misrepresent the Ethiopian writings, and to present a negative image of the Ethiopian Christianity, stressing its inconsistent character. This article therefore presents a comparative analysis of the Jesuit documentation and the Ethiopian sources, and such an analysis confirms the hypothesis formulated in the beginning of our article.

*

João Pedro Marques

A Armada portuguesa no combate ao tráfico de escravos em Angola (1839-1865)

Resumo

O contributo da marinha de guerra portuguesa para a supressão do tráfico transatlântico da escravatura, essa grande cruzada naval levada a cabo durante o século XIX, tem sido geralmente ignorado pela historiografia. Este artigo estuda precisamente a acção anti-tráfico dos marinheiros portugueses que operaram nos mares de Angola de 1839 a meados da década de 1860, época em que o tráfico transatlântico estancou.

O artigo procura mostrar que durante esse quarto de século, e não obstante a precariedade de meios navais, os ardores do sol e das febres, a falta de pagamento, os homens da Estação Naval de Luanda contribuíram não só para afastar o «odioso comércio» das praias

de Angola mas também para limpar um passado recente de desleixo e de inoperância, duas acções que permitiram a Portugal reivindicar, com algum fundamento, um lugar entre as nações abolicionistas.

Abstract

Historiography has usually ignored the contribution of the Portuguese Navy to the suppression of the Transatlantic Slave Trade, that great naval crusade that took place in the 19th Century. This paper focus precisely on the anti-slave trade action carried out by the Portuguese sailors in Angola from 1839 until mid 1860's, when the Transatlantic Slave Trade finally came to an end.

It tries to show how, during that quarter of a century, and in spite of the precarious naval means, the blazing sun and the devastating tropical fevers, the men of the Luanda Naval Station, often lacking payment, have contributed not only to drive the «odious commerce» away from Angolan shores, but also to clean a recent past of neglect and inoperation. Their action would eventually allow Portugal to claim, with some reason, a place among the abolitionist nations.

*

José Guilherme Reis Leite

Terramotos, conflitos e fiscalidade, nos Açores do Séc. XVII

Resumo

Reflexão sobre as determinações da administração central para a reconstrução da Vila da Praia, destruída pelo terramoto de 1614, e das dificuldades práticas da execução dessas determinações, nomeadamente no que concerne à fiscalidade.

Abstract

Study about the efforts of the central administration for the reconstruction of Vila da Praia after the 1614 earthquake. The practical difficulties in the implementation of these efforts, namely pertaining to taxes.

*

Maria Beatriz Nizza da Silva

A reclusão feminia no Brasil colonial

Resumo

A política metropolitana impediu a fundação de conventos no Brasil até à segunda metade do século XVII por razões demográficas. Como muitas jovens viajavam para Portugal e para as ilhas atlânticas para se tornarem freiras, um alvará de 1732 passou a controlar esse êxodo da colónia. Só as duas principais cidades, Salvador do Rio de Janeiro, tiveram conventos, e nas demais capitanias foram fundados recolhimentos para aquelas mulheres que queriam viver em reclusão.

Abstract

Portuguese policy prevented the foundation of convents in Brazil until the secound half of seventeenth century for demographical reasons. As many young women travelled to Portugal and the Atlantic islands to become nuns, a 1732 royal decree controlled this exodus from the colony. Only the two main cities, Salvador and Rio de Janeiro, had convents and in the other captainies «recolhimentos» were founded for those womem who wished to live in seclusion.

*

Maria Cecília Guirado

Primeiros confrontos entre Portugal e Brasil: O Diário de Navegação de Pero Lopes de Sousa (1530-1532).

Resumo

Em busca de riquezas e com a intenção de expulsar os corsários castelhanos e franceses, a expedição de Martim Afonso de Sousa faz parte do projecto de exploração e reconhecimento da costa brasileira, encomendado por D. João III. O diário de bordo (apógrafo, rasurado e incompleto) revela curiosidades desta viagem exploratória: a posse e reafirmação do território português da América; costumes da cultura nativa e, sobretudo, o olhar quinhentista lusitano para o novo mundo. O documento-reportagem, testemunha, entre outros acontecimentos impressionantes, o lançamento das bases para a colonização portuguesa no Brasil.

Abstract

The expedition led by Martin Afonso de Sousa was part of a project ordered by the king João III. To search for riches, expelling the Spanish and French pirates as well as to serve as a recognition of the Brazilian coastline. The voyage's diary (an incomplete and blotched copy) reveals curious aspects of that exploratory voyage: the possession of the land by the Portuguese, customs of the native culture and above all the 16 th century-Portuguese perspective of the new world. This piece of news-document witnesses among other impressive events, the launching for the Portuguese colonization in Brazil.

*

Maria do Rosário Pimentel

Aspectos do quotidiano no transporte de escravos no século XVII. Do sertão africano à costa americana

Resumo

Partindo da realidade específica que é o tráfico de negreiro, a mais longa e dramática emigração forçada da História da Humanidade, procurámos detectar aspectos do quotidiano, através de uma leitura transversal que, no caso do transporte de escravos, passa, a maior parte das vezes, pelos testemunhos daqueles que representam o domínio senhorial.

Abstract

In our text we deal with the reality of the slave trade which we consider the longest and most trafic forced migration of World History. Therefore, we try to reveal aspects a everyday's life, through a cross cultural interpretation which, in matter of slavery, is based upon the testimonies of those who represented the dealer's and lordships laws.

*

Martin Lienhard

A rainha Nzinga de Angola e sua prole americana: dois estudos

Resumo

Este trabalho encara dois momentos significativos da história – e da resistência anti-escravista – dos bantos da África central e de seus descendentes na América. Na primeira parte, «A rainha Nzinga e os portugueses», indagam-se algumas das modalidades – correspondência diplomática, intercâmbio oral, comunicação gestual – do estranho diálogo intercultural entre os portugueses e os autóctones no contexto das guerras angolanas da primeira metade do século XVII. A segunda parte, «Padrões da cosmologia congo e sua adaptação-recriação na América escravista», chama a atenção para algumas das formas de recriação, entre os escravos latino-americanos originários da África Central, dos padrões cosmológicos congos do «mar» e do «mato». Ambos estudos mostram a combinação criativa e inteligente, por parte dos africanos conquistados e de seus descendentes escravizados na América, de elementos da tradição banto e da modernidade europeia.

Abstract

This paper focuses on two significant moments of Bantu history and anti-slavery resistance both in Central Africa and in the Americas. In the first part, «Queen Nzinga and the Portuguese», the author discusses several modalities – diplomatic writing, oral exchange, gestural communication – of the strange intercultural dialogue between the Portuguese and the natives during the seventeenth century Angolan wars. The second part, «kongo cosmological patterns and their adaptation and/or recreation by Latin American slaves», highlights the ways in which slaves of Central African descent deal with the Kongo cosmological patterns of the «ocean» and the «bush». Both essays suggest the highly creative use made of African traditions and European modernity by the colonized Africans and their enslaved descendants in the Americas.

*

Natália Tojo

Notas sobre a importância da documentação neerlandesa seiscentista para o estudo da presença portuguesa no Oriente

Resumo

Os registos da VOC, por possuírem características distintas das fontes escritas portuguesas coevas, podem fornecer novos elementos que possibilitem uma mais complexa compreensão do envolvimento português no Oriente. Não obstante o reconhecimento da importância da documentação neerlandesa seiscentista por todos os interessados no

estudo da expansão portuguesa, devido sobretudo ao desconhecimento da língua neerlandesa pela maior parte dos investigadores estrangeiros, estes registos têm sido praticamente ignorados fora da Holanda. O objectivo deste texto é pois o de fornecer um guia genérico dos Arquivos Nacionais Holandeses (Algemeen Rijksarchief) que permita uma rápida identificação e avaliação do acervo documental aí existente. Nesse sentido procurou-se descrever a organização geral dos ARA (Arquivos Nacionais Holandeses) e traçar a tipologia e características das fontes da VOC respeitantes à centúria de Seiscentos. No texto foram indicadas as séries de interesse directo para o estudo da história da expansão Portuguesa referindo-se o seu estado de conservação e, no caso de existirem restrições na consulta dos originais, se existem reproduções.

Abstract

The importance of the VOC records for the study of the Portuguese presence in Asia in the early modern period is well known by all researchers interested in the field of the European Expansion. However, due to difficulties largely related with the unacquaintance of the Dutch language, this valuable and unique registers have been virtually ignored outside the Dutch speaking world. Regardless the upsurging practical vicissitudes one has to face once in contact with the VOC records (specially the ones raised by the palaeography difficulties offered by the seventeenth century Dutch manuscripts), it is possible to set up the conditions for a advantageous research if one is aware of the nature and contents of the existing documentation, as well as with the structure and organization of the Dutch National Archives (Algemeen Rijksarchief). The aim of this text is to provide a general guide to the Dutch National Archives (ARA) for all researchers interested in the broad of their insights with the use of the VOC records on the study of the Portuguese expansion in Asia in the seventeenth century. Hence, an attempt to explain the elementary organization and structure of the National Archives has been made. In the text, the nature and contents of the most relevant documental serials existing in the Rijksarchief, was considered having in attention its direct concern for the study of the Portuguese presence in Asia. In order to provide the basic tools for a auspicious further acquaintance with the ARA, the available catalogues and inventories of Dutch sources, the existing published documents, as well as the accessibility to the manuscripts and the microfilmed material have been pointed out.

*

Zoltán Biedermann

Nas pegadas do apóstolo*: Socotorá nas fontes europeias dos séculos XVI e XVII*

Resumo

O artigo retraça a história das presenças europeias em Socotorá desde as primeiras explorações portuguesas em 1503-1504 até cerca de 1630. Descrevem-se as linhas gerais da dinâmica sócio-económica da população e do comércio dos produtos locais. Analisam-se as diversas situações identitárias e a cultura religiosa dos beduínos de Socotorá, cristianizados ainda na Antiguidade Tardia, mas isolados do mundo cristão desde o século XIV e particularmente relutantes à acção missionária desenvolvida no âmbito do Padroado português entre 1507 e 1603. Grande parte das tradições cristãs descritas por viajantes e missionários do século XVI («igrejas», cruzes e «quaresmas»), usualmente citadas pela historiografia para provar a sobrevivência de uma cultura cristã em Socotorá, são elementos isolados que não podem ser compreendidos senão através da sua reinserção no

contexto das tradições semíticas locais e das tentativas portuguesas, goradas definitivamente em inícios do século XVII, de construir uma identidade cristã comum em que novos relacionamentos luso-socotorinos pudessem assentar.

Abstract

This article offers an overview of the history of European presence in Socotra and the local ethnography of the 16th/17th centuries as far as it can be traced from European, mainly Portuguese sources, including a sketch of the attempts of Catholic missionary activities among the island's so-called Thomas-Christians. An attempt is made to explain the Portuguese occupiers' and missionaries' lack of success and to analyse the local population's relationship with the Arab occupiers, its social and ethnic dynamics and its highly synchretic christian-semitic religious culture. Most of the Christian traditions still alive in 16th century Socotran culture (such as 'churches', crosses and 'quaresm'), frequently cited in historiography to prove the survival of apostolic traditions on the island, are shown to be isolated elements integrated into a broader context of an older Semitic religious culture. It is also suggested that the Christian names the Socotrans were supposed to use and the apostolic legend they were supposed to know were reimported by the Portuguese and assimilated in local folklore for the sake of constructing a common identity – which, however, was finally rejected by the local inhabitants in the early 17th century.

*

A. M. Martins do Vale

Macau e a China no pensamento de Martinho de Melo e Castro

Resumo

Redigido, em 1773, por Martinho de Melo e Castro, Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e do Ultramar (1770-1795), o documento, «Notticias e Reflexões sobre a Cidade de Macao», definia as linhas orientadoras da reforma administratriva que, passados dez anos, viria a ser implementada em Macau. Partilhando do espírito reformista do Marquês de Pombal e assente na vasta documentação que tinha recolhido nos arquivos portugueses e macaenses e ainda nos testemunhos de contemporâneos que tinham visitado Macau, Martinho de Melo e Castro descreveu, com bastante pormenor, a sociedade, a economia e a organização administrativa do enclave português na China. Além desta variada informação, o autor explicitou ainda a sua visão sobre os chineses e sobre as relações que Portugal deveria manter com o Império do Meio.

Abstract

Wrote in 1773, by the Secretary of State for the Affaires of Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, the document 'Notticias e Reflexões sobre a Cidade de Macao' defined the main lines of the administrative reformation which was implemented in Macao ten years after. Martinho de Melo e Castro, sharing the Marquês de Pombal's reformist spirit, based his work on the large documentation found in the portuguese and Macao's archives and on the testimonies of Macao's visitors. Besides detailed information about the society, the economics and the administrative organization of this portuguese territory in China, the author gives us his perspective on the chinese people and his vision about the relations that Portugal should mantain with the Middle Empire.

NORMAS DE COLABORAÇÃO

— As contribuições têm de ser inéditas;

— Os artigos serão enviados à Redacção da Revista;

— Os artigos devem ser dactilografados a dois espaços. Deverão ser enviadas duas cópias, acompanhadas de um resumo, com um máximo de 100 palavras, em português e em inglês;

— A decisão de publicar o artigo compete ao Conselho Editorial da revista, o qual dará um parecer vinculativo sobre cada um dos artigos enviados à Redacção. A decisão será comunicada por escrito ao autor;

— Os originais não serão devolvidos, quer sejam publicados quer o não sejam.

NORMAS PARA ELABORAÇÃO E APRESENTAÇÃO DE TEXTOS

Apresentação dos originais:

Folhas A4 dactilografadas a dois espaços e sessenta batidas por linha (1800 batidas). Entregar também a disquete caso os textos tenham sido processados em computador compatível (MS-DOS) ou em Macintosh e nos programas Word Perfect para DOS ou MAC Word para DOS, Windows e MAC DisplayWrite 4 Word Star (de preferência para DOS) Write para Windows Ami Pro para Windows ou MAC.

Gráficos: Entregar a disquete e a respectiva impressão em papel no caso de os gráficos terem sido processados em computador compatível (MS-DOS) e nos programas Excel para Windows ou MAC Harvard Graphics para DOS ou Windows Power Point para Windows ou MAC Gráficos do Word para Windows ou MAC. Nos outros casos, fornecer os gráficos em papel e uma relação dos dados que lhe deram origem.

CITAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

Primeira ocorrência. Exemplos:

Frédéric MAURO, *Études économiques sur l'expansion portugaise (1500-1569)*, Paris, Gulbenkian, 1970, pp. 13 segs.

Raul PROENÇA (ed.), *Guia de Portugal, I. Generalidade: Lisboa*, Lisboa, Gulbenkian, 1975.

Veronica IONS, *Egyptian Mythology*, Londres, Hamlyn, 1982.

Ocorrências seguintes. Exemplo:

F. MAURO, *Études*... cit., pp. 117 segs.