

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

Manuel Lobato

Manuel Lobato
Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa

RESUMO:

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

Introdução. 'Consórcio de mulheres'

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

dos da justiça a hus perpétuos a outros por annos seguido lhe parecia: E a estes & a outros em q não cabião officios daua da fazêda de raiz que fora dos mouros, & Neyteás³, & aos criados del rey pagaua també em casamentos, & a algus mais até do q era ordenado, & a todos daua grandes priuilegios de priuilegiâs de suas pessoas, & de nã pagarê tributos: & assi muytos fauores mandandolhes cada dia presentes, chamando filhas a suas molheres, saindo a recebelas á porta da igreja quando lâ hiã & fazendoas assentar em seus lugares, & indo as a visitar por sua pessoa muytas vezes, & tratandoas propriamente como a filhas, pelo q se comouião os homêns a casar de maneyra que antes que ho governador partisse de Goa, casara mais de cento & cincoenta homes, em que entrauam muytos criados del rey, (...) & bê parecia que aquilo era ordenado por nosso senhor, pêra que aquela cidade fosse a que agora he” (CASTANHEDA 1833: 155-156).

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

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

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

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

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

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

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

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

População cristã de Damão em 1722

(BRAGANÇA PEREIRA 1938: 398-399)

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

* “entrando algumas raparigas”

** “entrando moços e cafres”

*** “entrando algumas cafras”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O império “sombra” e a “tribo” portuguesa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mestiçagem africana

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusão

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

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

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