

TÍTULO
Entre Portugal e a Galiza (Sécs. XI a XVII)
Um Olhar Peninsular sobre uma Região Histórica

COORDENAÇÃO
Luís Adão da Fonseca

REVISÃO
Luís Adão da Fonseca
Maria Cristina Pimenta
José Augusto de Sottomayor-Pizarro

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS
Cepese e Fronteira do Caos Editores Lda.

CAPA
Jaime Regalado

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Barbosa e Filhos Lda.

DEPÓSITO LEGAL
376 041/14

ISBN CEPESE
978-989-8434-25-8

ISBN FRONTEIRA DO CAOS EDITORES LDA.
978-989-8647-19-1

1.ª EDIÇÃO
PORTO – MARÇO 2014

CEPESE
Rua do Campo Alegre, 1021
4169-004 Porto
cepese@cepese.pt
www.cepese.pt

FRONTEIRA DO CAOS EDITORES LDA.
Apartado 52028
4202-801 Porto
fronteiradocaos@netcabo.pt
www.fronteiradocaoseditores.pt
<http://nafronteiradocaos.blogspot.com/>

Luís Adão da Fonseca
(coord.)

ENTRE PORTUGAL E A GALIZA (SÉCS. XI A XVII)

UM OLHAR PENINSULAR SOBRE UMA REGIÃO HISTÓRICA



CEPESE



FRONTEIRA DO CAOS
EDITORES

dos pretendentes, interrogavam as testemunhas sobre a fama de limpeza do candidato e dos seus familiares⁴⁵¹. Mas convêm ter presente que os estatutos de limpeza de sangue não conseguiram, no entanto, travar a entrada nas instituições que os tinham de pessoas com antepassados judeus. De facto, foram numerosos os cristãos-novos que ingressaram nas Ordens Militares⁴⁵². E, aliás, se não conseguiram travar a entrada dos cristãos-novos nas instituições da honra, ainda menos serviram para impedir a sua ascensão social.

A homogeneização religiosa do reino, como dissemos, provocou a aparição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, baseada no sangue, na fama ou na opinião dos outros. E, por sua vez, esta distinção gerou um novo problema: o da identidade dos cristãos-novos. Desde o próprio séc. XVI até hoje esta questão tem sido debatida pelos ministros da monarquia, pelos religiosos e teólogos, pelos próprios cristãos-novos e, nos nossos dias, pelos historiadores. Eram os cristãos-novos um corpo separado dentro da comunidade? Constituíam, de facto, uma «nação» ou «república»? Ou, pelo contrário, não existiam nações, mas só uma, a dos portugueses, na qual ficariam englobados todos, já fossem cristãos-novos ou cristãos-velhos? E quais eram os vínculos que uniam esses cristãos-novos não só com outros conversos de Espanha e de Portugal, mas também com os judeus sefarditas que se encontravam em Itália, França e, sobretudo, Amsterdão?

Como dissemos, as respostas a estas perguntas estão longe de ser unânimes. Há quem considere que os cristãos-novos constituíam uma comunidade, separada, portanto, do conjunto dos cristãos-velhos e intimamente relacionada com os judeus sefarditas. Outros mantêm que não eram uma nação ou república diferente, isto é, que não formavam uma comunidade⁴⁵³. A verdade é que a autorrepresentação dos cristãos-novos variou ao longo do tempo. Alguns deles insistiram em apresentar-se como uma nação, sobretudo na altura de negociar graças ou mercês na corte dos monarcas ou dos papas. Outros cristãos-novos lutaram por acabar com a ideia de que eram uma república dentro da república, o que, no fundo, acabava por concorrer para a sua segregação do resto da sociedade.

De facto, a questão da identidade dos cristãos-novos encontra-se intimamente relacionada com o problema do criptojudáismo. Durante os séculos modernos, muitos cristãos-novos tentaram preservar as suas crenças judaicas, cada vez mais afastadas do judaísmo ortodoxo⁴⁵⁴. Mas, ao mesmo tempo, muitos outros foram fiéis e sinceros católicos. Seria, por isso, impossível, interpretar a religiosidade dos cristãos-novos como uma realidade comum a todos eles e imutável ao longo do tempo. Como

⁴⁵¹ OLIVAL, 2004. FIGUEIROA-REGO, 2011.

⁴⁵² OLIVAL, 1991.

⁴⁵³ PULIDO SERRANO, 2011.

⁴⁵⁴ REVAH, 1959-1960.

dizia em 1619 um grupo de cristãos-novos portugueses, era necessário remediar “la confusion que en el dicho Reyno ay entre los malos y buenos de la dicha nação”⁴⁵⁵. Por «confusão» se entenderia, hoje, diversidade de crenças, de sentimentos de pertença à minoria, de interesses e de estratégias que sobreviveram durante os séculos modernos e que, em alguns casos, perduraram até à contemporaneidade. Nem todos, portanto, partilhariam uma mesma *fronteira* com o conjunto maioritário dos cristãos-velhos.

14.3. O IMPÉRIO COMO FRONTEIRA RADICAL*

As fronteiras territoriais, político-administrativas, sociais e culturais com as quais os portugueses tiveram de se confrontar a partir de 1415 transcenderam em muito as experiências que tiveram lugar no interior do reino, e o seu relacionamento com os vizinhos ibéricos e suas diferentes populações. Apesar dos habitantes do reino de Portugal estarem habituados a contactar com - para além dos reinos ibéricos -, outras sociedades *extra territorium*, sobretudo do mundo mediterrânico e do Norte da Europa, é a partir da conquista de Ceuta que se rasga o horizonte de experiências identitárias que fariam doravante parte do seu quotidiano, com escalas de impacto evidentemente diferenciadas, mas que dificilmente puderam ser evitadas.

Estes desafios identitários de natureza centrípeta dialogaram, por vezes tensionalmente, outras vezes complementando-os, com os desafios de natureza centrífuga referidos em textos anteriores deste capítulo, nomeadamente a tendência consistente para a construção de uma identidade cada vez mais homogénea na monarquia portuguesa, a qual se foi forjando, entre outras coisas, através da clarificação da relação entre cristãos-velhos e cristãos-novos.

Definir “quem estava dentro” e “quem estava fora”, o que era “dentro” e o que era “fora”, definir fronteiras era uma tarefa muito complexa, não surpreendendo, por isso mesmo, que destes processos tenham surgido várias escalas de “dentro” e de “fora”, de “margem” e de “centro”.⁴⁵⁶ Nessa multiplicidade de possibilidades, os territórios do império constituíram a fronteira mais radical. Mas também nestes, alguns foram fronteiras mais radicais do que outros, alguns estiveram mais próximos do *heart of darkness* de Joseph Conrad, enquanto outros, ao invés, ajudaram a iluminar os lugares mais recônditos das identidades de partida. Também no império, tal como no reino, a qualidade e a espessura da fronteira resultaram de uma geometria variável, dependendo da *localização*, nos seus múltiplos sentidos, de territórios, instituições, agentes.

⁴⁵⁵ ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, liv. 88, fol. 106.

* Texto de Ângela Barreto Xavier.

⁴⁵⁶ Muitas das considerações aqui expressas encontram a sua inspiração em ELIAS; SCOTSON, 1994.

O modo como se foi definindo a fronteira entre o reino de Portugal e o reino da Galiza também participa, no caso português, desse processo mais vasto e mais complexo que foi o rasgar das fronteiras – e das noções de fronteira – que a expansão ultramarina portuguesa encerrou.

Desde os tempos da Reconquista que existia, a par dos “outros internos”, judeus e muçulmanos, uma consciência política, social e cultural do “outro externo” e do “inimigo externo”. Eram diferentes os graus de percepção e expressão da alteridade e dos sentimentos que se podia manifestar em relação a estes, a maior parte deles associados, porém, à diferença religiosa. Os outros e os inimigos (e nem sempre os outros eram inimigos) partilhavam, em primeiro lugar, uma outra religião. Era expectável, por conseguinte, e apesar de nem sempre isto ser assim, que um membro da *Respublica Christiana* fosse mais próximo de um português (e um galego era-o mais do que um alemão, certamente), do que um muçulmano magrebino. Até porque o objetivo de dissolver a diferença do segundo, tornando-o membro, também a ele, da república dos cristãos, esteve sempre presente. E muito embora este objetivo de redução dos *gentiles* aos cristãos ter perdido alguma força no curso dos séculos, ele ressurgiu na guerra africana no séc. XV e na guerra no Índico durante o séc. XVI, guerras que, potenciadas pelo enquadramento jurídico conferido pelas bulas papais, continuaram a ter contornos de guerra de Cruzada.

Significativamente, o princípio de uniformização religiosa que as guerras de Reconquista e de Cruzada encerraram, contrariando alguma diversidade étnica, religiosa e cultural que ocorria no interior do reino, refletiu-se no seu interior a partir de finais do séc. XV, em paralelo com a abertura radical dos espaços de expansão portuguesa. Ou seja, as dinâmicas centrífugas foram paralelas às dinâmicas centrípetas, e a sincronia da cronologia é, desse ponto de vista, muito sugestiva: são de 1496 os decretos relativos à expulsão de judeus e mouros, caso não fossem cristãos; é em 1498 que Vasco da Gama chega a Índia, dando sequência a um projeto anterior; e dois anos depois, em 1500, Pedro Álvares Cabral atraca no Brasil. Ou seja, as dinâmicas de coesão interna da sociedade portuguesa, do ponto de vista religioso, mas também cultural, parecem ter ocorrido na mesma altura em que os portugueses passaram a relacionar-se de forma ainda mais sistemática, ainda mais rotineira do que antes, com sociedades das *quatro partes do mundo*.

E não tardou muito para que a pulsão para a consolidação identitária da sociedade *intra territorium* tivesse igual expressão *extra territorium*; para que se tentasse transformar a fronteira radical do império numa fronteira familiar, convertendo a diferença em proximidade. O princípio do *cujus regio illius religio*, claramente dominante na monarquia portuguesa quinhentista foi um dos motores deste processo que se traduziu na tentativa de cristianização (e lusitanização) dos habitantes da

Índia, de África, do Brasil. Todavia, à semelhança do que aconteceu no reino, e o texto de Ana Isabel Lopéz-Salazar explora este processo ao nível interno, também no império o modelo de integração foi marcado por dispositivos normativos e práticas sociais que conduziram ao estabelecimento de novas fronteiras, atribuindo aos novos cristãos (equivalentes, sob muitos aspetos, aos cristãos-novos), um estatuto de liminaridade quase permanente⁴⁵⁷.

Estas modalidades de governo e de experiência da fronteira – mapeando as dimensões da alteridade, procurando abolir a sua diferença radical devido às ameaças que esta encerrava para a identidade dos portugueses, estabelecendo fronteiras mais governáveis – tornam indissociáveis e parte de uma só e mesma história, as experiências do reino e dos territórios ultramarinos da época moderna. Recuperar essa gramática comum torna-se, por conseguinte, fundamental.

Até porque em lugares onde o estatuto de fronteira era exponenciado, onde os portugueses se encontravam com comunidades com formas de organização muito distintas das suas, as dinâmicas de homogeneização e de diferenciação podiam ter um efeito *boomerang*, contribuindo para se pensar e experienciar um novo sentimento de pertença, para repensar e rerepresentar a “nação portuguesa”. No final de *Os Lusíadas* – a síntese literária por excelência de um desses processos de recomposição identitária –, Camões lembra-nos que escrevera o épico também para que os “admirados Alemães, Galos, Ítalos e Ingleses” não pudessem dizer “que são para mandados, mais que para mandar, os Portugueses”⁴⁵⁸. Ao contribuir para dignificar a “identidade” dos portugueses perante as restantes “nações” da Europa, simultaneamente seu modelo e seu *limes*, a expansão ultramarina tornou num lugar central para a construção identitária interna e externa da “nação portuguesa”⁴⁵⁹.

Quais foram os impactos práticos das experiências imperiais na formação de um sentimento comum de “nação”? Como é que se processou essa formação? De que maneira é que estas experiências que muitos e muitos portugueses protagonizaram, direta ou indiretamente, diferenciou a sua consciência de si, quando comparados, por exemplo, com as experiências dos galegos, que não chegaram a ser, no período em causa, cabeça da monarquia espanhola, mas sim um dos seus reinos, não participando da mesma maneira destas dinâmicas imperiais?

⁴⁵⁷ Veja-se, a esse propósito, o ponto anterior. Para o conceito de liminaridade tal como ele é aqui considerado, ver DAMATTA, 2000; e sobre as analogias entre novos cristãos do império e cristãos-novos ver XAVIER, 2011.

⁴⁵⁸ CAMÕES, 1983, C. 10, 152ª est.

⁴⁵⁹ Um livro inspirador sobre a reflexividade identitária neste período é o de GREENBLATT, 1980.

Para perscrutar, ainda que muito esquematicamente, a variedade de expressões que estes processos tiveram, o Estado da Índia surge como um excelente lugar de análise.

Recorde-se que num primeiro e paradigmático momento, Vasco da Gama esperara encontrar na Índia cristãos, deparando-se, ao invés, com gentios indianos e, sobretudo, com muçulmanos indianos, o que transformou as expectativas de relacionamento com aquelas populações, as quais passaram do estatuto de “outros externos” mas aliados, para “inimigos externos”. A par dos potentados islâmicos, os portugueses também encontraram na Índia comunidades judaicas, o que consolidou a percepção daqueles territórios e suas gentes também como algo de familiar, familiar pela negativa. Facilitada pelas analogias que se podiam estabelecer entre aqueles lugares e o que se passava no interior do reino esta percepção promoveu um *continuum* semântico entre reino e Índia. O encontro com os cristãos de São Tomé contribuiu, por sua vez, para conceber a guerra na Índia como uma espécie de guerra de restituição, i.e., de recuperação daqueles territórios para poderes cristãos.

Ou seja, os encontros com os outros da Índia foram encontros com uma diferença radical – estimulando a consciência de pertença a uma “nação portuguesa” – e encontros familiares – potenciando a filigrana de distinções que caracterizavam, também, as vivências do reino. Uns e outros contribuíram para moldar a identidade dos portugueses daquela época, bem como – e este é um aspeto que me parece relevante – o impacto que a distância (física e não só) teve nessa consciência do que era “ser português”.

Enquanto os habitantes do reino de Portugal facilmente se apresentavam como “de Tomar”, “de Coimbra”, ou de um outro município ou região do reino, quando encontravam, por exemplo, um galego, os portugueses que residiam fora da fronteira do reino, tendiam a identificar-se (e a serem identificados) como portugueses (ou cristãos). Para muitos “ser português” remetia para a pertença étnica, mas não era apenas uma questão de sangue; podia também ser uma questão de lugar, um território, o território do reino. Para estes, “ser português” implicava “nascer em Portugal”. Assim sendo, ainda que ambos tivessem nascido de pais cristãos-velhos, e partilhassem, no essencial, o mesmo tipo de educação, seria mais português o português nascido em Valença do Minho, tendo como vizinho o reino da Galiza, do que o português nascido em Goa, vizinho do sultanato islâmico de Bijapur. Quem estava do outro lado da fronteira (territorial, social, cultural) ajudava a definir a identidade, podendo, em alguns casos, comprometer-la, dada a diferença radical que o/a caracterizava, impeditiva da partilha de um código cultural traduzível.

Essa valorização do território do reino esteve associada aos efeitos que a distância física da metrópole teve em alguns portugueses. O processo de nativização de muitos dos que residiam nos territórios do império, em geral, e da Índia, em particular, era entendido como perigoso para a preservação do domínio português. O modo

como os lusos se misturavam fisicamente, ao arpejo do discurso dominante que valorizava a limpeza de sangue, e se dissolviam culturalmente, adotando muitos costumes dos lugares nos quais residiam, quer no vestir, quer nos modos de se alimentarem, desafiava o projeto de homogeneização. Nos finais do séc. XVI, estrangeiros do Norte da Europa que viajavam até à Índia relatavam que “os portugueses parecem ser indianos na cor e na feição”⁴⁶⁰. Note-se que essa avaliação *fin-de-siècle* tinha antecedentes: já em 1520, D. Duarte Nunes, bispo de anel enviado por D. Manuel à Índia, diria que “todos Portuguezes mudão nessa terra a calidade, e Nação”⁴⁶¹, ideia que transparece, também, no *Auto da Índia*, de Gil Vicente, de 1509. Aí, a Ama escandaliza-se com o aspeto do Marido, recusando-o com um grito: “Jesu, quão negro e tostado! Não vos quero, não vos quero”. Para Vincent Barletta, por detrás da reação da mulher escondia-se o receio de que a “negritude” do marido não fosse apenas física, mas que este se tivesse metamorfoseado num “indiano”⁴⁶².

Enfim, a fronteira radical que a experiência nos territórios ultramarinos encerrava podia ter esse efeito de disrupção: alterava as identidades, podendo até mesmo destruir identidades de partida, o que acabava por afetar a própria sociedade metropolitana, nomeadamente quando estes sujeitos transformados regressavam às suas casas, às suas esposas, às suas famílias, transportando com eles novas imaginações, novos costumes, novas formas de viver.

Noutros casos, porém, a experiência da fronteira radical podia reforçar a identidade pré-existente. Alguma documentação dá-nos conta de que até mesmo em lugares distantes era possível o reencontro de pequenas comunidades reinícolas, de gente que habitara na mesma rua numa cidade do reino – caso do Porto, por exemplo – e que passados vários anos sem se ver, esbarrava, por exemplo, no mercado da cidade de Goa. Esses (re)encontros *extra territorium* eram vividos, pode-se conjecturar, com grande emoção, e era natural que a consciência de uma identidade portuguesa daí saísse reforçada⁴⁶³.

Mas as próprias tensões que se verificavam entre os “nascidos no reino” e os nascidos nos territórios ultramarinos podiam suscitar o reforço da identidade portuguesa. De modo a reivindicarem a sua “portugalidade”, os segundos produziam escritas identitárias que só a distância – quer dizer, esse ângulo oblíquo a partir do qual se olhava privilegiadamente os contornos do território do reino e das suas gentes – permitia.

⁴⁶⁰ LINSCHOTEN, 1997: 148.

⁴⁶¹ BIBLIOTECA NACIONAL, Cod. 176: fls. 97-97v.

⁴⁶² VICENTE, Farsa da Índia, <http://www.cet-e-Quinhentos.com/autores>. BARLETTA, 2010: 138.

⁴⁶³ Um bom exemplo desta reconstituição de comunidades do reino em localidades do império encontra-se no processo inquisitorial de Isaac Almosnino, da segunda década do século XVII (ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, 28, processo nº 5393).

Esta variedade de exemplos surge de imediato, mesmo quando cingimos a análise a algumas das experiências que os “portugueses” tiveram nos territórios do império. Todavia, as experiências ultramarinas estão longe de se esgotarem nessa dimensão, envolvendo as sociedades com as quais os portugueses interagiram, moldando-as, ou, como se viu atrás, deixando-se moldar por elas. Por razões de economia de espaço, e a título meramente ilustrativo, limito-me aqui a referir um exemplo que considero sintomático.

Quando aliada aos processos de conversão ao Cristianismo, a experiência da fronteira radical podia ter ainda um outro efeito, um efeito inesperado: tornar portugueses, i.e, tornar parecidos aos portugueses, grupos que eram etnicamente muito diferentes. Este outro processo também teve um grande impacto sobre a maneira como os portugueses se passaram a conceber a si-mesmos. Como definir a fronteira da “nação portuguesa”, se havia cada vez mais corpos fisicamente muito diferentes (porque de chineses e japoneses, de malaios e indianos, de tupi e ngolas, entre outros) a acreditar em Cristo, à maneira dos portugueses, a vestir-se com trajes semelhantes, a falar a mesma língua, a aspirar a coisas idênticas? Como governar a lusitanização de vastas comunidades (sendo o caso de Goa, um dos mais emblemáticos), a sua apresentação como portuguesas, bem como a imaginação de um Portugal que transcendia a identidade étnica e territorial, o *ius sanguinis* e o *ius solis*, e que assentava em algo de mais imaterial, que era a partilha da mesma religião, da mesma cultura, do mesmo domínio político? Em suma, como considerar e governar uma possível identidade portuguesa imperial e todos os desafios que esta, ao longo do tempo, e nos diferentes territórios, foi apresentando? E qual foi o impacto que esta imaginação de um Portugal transterritorial, depois sistematizada na *Mensagem* de Fernando Pessoa, teve na maneira como os portugueses se pensaram e se relacionaram com os seus variados outros (entre os quais, evidentemente, os galegos)?

Creio poder dizer que estes poucos casos, retirados de uma floresta de muitos outros que, passando por Portugal, cruzam o Atlântico e o Índico, enveredando pelas esteiras do Pacífico, ajudam a entrever os efeitos que as experiências imperiais – e com elas, a experiência de uma fronteira radical – tiveram na identificação dos portugueses, diferenciando-os de muitos outros, e também por isso dos seus vizinhos galegos, convidando, por isso mesmo, a considerar as problemáticas associadas à fronteira luso-galega tendo em conta, igualmente, estes múltiplos nexos, contextos e escalas.