



# **Ciências Sociais Cruzadas entre Portugal e o Brasil**

**Trajetos e Investigações no ICS**

**Isabel Corrêa da Silva**

**Simone Frangella**

**Sofia Aboim**

**Susana de Matos Viegas**

**(coordenadoras)**

**ICS**







# **Ciências Sociais Cruzadas entre Portugal e o Brasil**

**Trajetos e Investigações no ICS**

Isabel Corrêa da Silva

Simone Frangella

Sofia Aboim

Susana de Matos Viegas

(coordenadoras)

ICS

Imprensa  
de Ciências  
Sociais

## Imprensa de Ciências Sociais



**Instituto de Ciências Sociais  
da Universidade de Lisboa**

Av. Prof. Aníbal de Bettencourt, 9  
1600-189 Lisboa - Portugal  
Telef. 21 780 47 00 – Fax 21 794 02 74

[www.ics.ulisboa.pt/imprensa](http://www.ics.ulisboa.pt/imprensa)  
E-mail: [imprensa@ics.ul.pt](mailto:imprensa@ics.ul.pt)

*Instituto de Ciências Sociais – Catalogação na Publicação*  
Ciências sociais cruzadas entre Portugal e o Brasil: trajectos e investigações  
no ICS / coord. Isabel Corrêa da Silva [et al.]. –  
Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais, 2015  
ISBN 978-972-671-354-5  
CDU 316



*Capa e concepção gráfica:* João Segurado  
*Revisão:* Levi Condinho  
*1.ª edição:* Setembro de 2015

# Índice

Os autores ..... 13

Nota de abertura ..... 21  
*José Luís Cardoso*

Apresentação ..... 23  
*Isabel Corrêa da Silva, Simone Frangella, Sofia Aboim,  
Susana de Matos Viegas*

## Parte I Território e governança

Capítulo 1  
Sustentabilidade, transparência e recursos hídricos em Portugal  
e no Brasil. .... 33  
*João Guerra, José Gomes Ferreira, Vanessa Empinotti, Luísa Schmidt,  
Pedro Roberto Jacobi*

Capítulo 2  
Práticas de governança territorial e seus desafios. .... 55  
*Valdir Roque Dallabrida*

Capítulo 3  
Brasil, potência normativa do Sul global ou *gatekeeper* regional?  
Normas e intervenção militar da R2P à RwP  
(difusão, contestação e identidade)..... 75  
*Bruno Cardoso Reis*

## **Parte II**

### **Cidades, espaço e memória**

#### Capítulo 4

**Percursos de uma investigação sobre um «bandido-herói» . . . . . 105**

*César Barreira*

#### Capítulo 5

***Graffiti*, escritos urbanos entre a cidade material e digital:  
o que anda a dizer Lisboa? . . . . . 119**

*Glória Diógenes*

#### Capítulo 6

**Bairros emblemáticos e espaço patrimonial urbano . . . . . 133**

*Irlys Barreira*

#### Capítulo 7

**Andar pelo meio do mundo e assentar: dinâmicas familiares  
no Assentamento Arupema (Pernambuco). . . . . 147**

*Ana Luísa Micaelo*

## **Parte III**

### **Trajetos transatlânticos**

#### Capítulo 8

**A sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia  
portuguesa no limiar do século XVIII e a escrita da história. . . . . 165**

*Margareth de Almeida Gonçalves*

#### Capítulo 9

**A cultura do samba brasileiro em Paris. . . . . 181**

*Pedro Rodolpho Jungers Abib*



Capítulo 10  
**«Plínio Salazar»? O corporativismo português e a democracia  
cristã como elementos de inspiração. . . . .** 193  
*Leandro Pereira Gonçalves*

Capítulo 11  
**Cruzar saberes sobre o ensino superior – aproximações  
decorrentes de um projeto-convénio Capes/FCT . . . . .** 215  
*Maria Manuel Vieira e Carlos Benedito Martins*

## **Parte IV Desigualdade e exclusão**

Capítulo 12  
**Imigração brasileira em Portugal: prostituição e estereótipos. . .** 233  
*Rafael de Almeida Serra Dias*

Capítulo 13  
**As boas mães brasileiras em Portugal: (re)formulando  
pertencas, (re)construindo identidades . . . . .** 249  
*Gleiciani Fernandes*

Capítulo 14  
**O fetiche dos dados estatísticos oficiais sobre a exploração  
do trabalho infanto-juvenil: como tratar crianças  
como meras cifras? . . . . .** 267  
*Maurício Roberto da Silva*

Capítulo 15  
**Territórios íntimos das identidades juvenis na privação  
de liberdade . . . . .** 285  
*Nilda Stecanela*

## **Parte V**

### **Sociedade e religiosidade**

#### Capítulo 16

**A Primeira República portuguesa e a questão religiosa:  
porque não uma separação à brasileira? . . . . . 303**

*Isabel Corrêa da Silva*

#### Capítulo 17

**Os intelectuais católicos e a formação do culto a Nossa Senhora  
de Fátima em Portugal e no Brasil (1917-1935) . . . . . 317**

*Carlos André Silva de Moura*

#### Capítulo 18

**Questões raciais? Questões étnico-religiosas? A limpeza de sangue  
e a exclusão social (Portugal e conquistas) nos séculos XVI a XVIII . 339**

*Fernanda Olival*

#### Capítulo 19

**Igreja Universal do Reino de Deus em Luanda . . . . . 361**

*Claudia Wolff Swatowski*

#### Capítulo 20

**Orixás em trânsito. O candomblé em Portugal . . . . . 375**

*Joana Bahia*

#### Capítulo 21

**Jurema encantada: do Nordeste do Brasil a Portugal. . . . . 391**

*Ismael Pordeus Jr.*

# Índice de figuras

1.1	Evolução da confiança institucional em Portugal e no Brasil . . . . .	35
1.2	<i>Sustainability Society Index</i> (SSI 2006 e 2012) em Portugal e no Brasil . . . . .	37
1.3	Comparação de resultados entre países por áreas de transparência . . .	48
1.4	INTRAG 2014 em Portugal e no Brasil (regionalizado) . . . . .	49
5.1	Fotografia de estêncil de Tinta Crua efetuada pela autora no início de 2013, próximo a Chiado . . . . .	120
5.2	Fotografia efetuada pela autora na Calçada da Glória em abril de 2013, autoria de Tinta Crua . . . . .	125
5.3	Fotografia de <i>graffito</i> pintado no Muro das Amoreiras em 2013, tendo Nómen como um dos <i>writers</i> responsáveis pela obra . . . . .	127
9.1	Quadro comparativo entre versões de letra de samba . . . . .	187
11.1	Gráfico da evolução da matrícula na graduação presencial por categoria administrativa. Brasil . . . . .	226
11.2	Gráfico da evolução dos alunos matriculados no ensino superior por subsistema de ensino. Portugal . . . . .	226
12.1	Tabela referente ao número de vezes em que foi mencionada a questão da prostituição e as imigrantes brasileiras . . . . .	240
17.1	Imagem de Nossa Senhora de Fátima localizada na Capela do Engenho Uruaé, na cidade de Goiana, PE. Abaixo da imagem consta: «Nossa Senhora de Fátima Livrai o Brasil do Comunismo» . .	334
18.1	Datas de introdução dos estatutos de limpeza de sangue nalgumas instituições portuguesas, na fase inicial de implantação dos mesmos . .	342
19.1	O Marçal . . . . .	363
19.2	Igreja Universal do Marçal (2012) . . . . .	365
19.3	Igreja Universal do Alvalade . . . . .	366
19.4	Envelope distribuído durante campanha no templo do Alvalade . .	368



## Os autores

**Ana Luísa Micaelo** é doutorada em Antropologia (especialização em Antropologia do Parentesco e do Género) pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, tendo apresentado a dissertação «Essa terra que tomo de conta: parentesco e territorialidade na Zona da Mata de Pernambuco» (2014), que se centra na análise das práticas familiares relacionadas com o uso, transmissão e posse da terra nos assentamentos de reforma agrária do Nordeste do Brasil. Anteriormente estudou a forma como as dinâmicas de mobilidade, tais como a migração sazonal, são integradas nos projetos familiares num contexto rural português (Sever do Vouga).

**Bruno C. Reis** tem um mestrado em Historical Studies pela Universidade de Cambridge; é doutor em história e teoria das RI com especialização em segurança internacional (War Studies) pelo King's College. É actualmente investigador auxiliar no ICS; investigador associado do Sir Michael Howard Centre do King's College; e assessor do IDN-MDN. Entre publicações recentes pode referir-se: «Os Estados Unidos e Osama bin Laden uma década depois: a derrota da Al-Qaida e o fim da unipolaridade?», *Relações Internacionais*, 2011; *The Theory and Practice of Irregular Warfare* (com Andrew Mumford, eds.), 2013; «Brazil versus NATO? a long-term view of maritime security in the Atlantic», in *Enduring NATO, rising Brazil: managing international security in a recalibrating global order*, ed. B. A. Smith-Windsor (2015).

**Carlos André Silva de Moura**. Licenciado e mestre em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE – Brasil). Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, São Paulo, Brasil). Entre os anos de 2012 e 2013 cumpriu o estágio doutoral no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL). Foi bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

(FAPESP), com o projeto «Histórias Cruzadas: debates intelectuais no Brasil e em Portugal durante o movimento de Restauração Católica (1910-1942)». Contato: casmcarlos@yahoo.com.br.

**Carlos Benedito Martins** é doutorado em Sociologia pela Université de Paris V (René Descartes) e pós-doutorado em Sociologia pela Universidade de Columbia. Atualmente é professor titular do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. Membro fundador e diretor científico do núcleo de pesquisa sobre o Ensino Superior da Universidade de Brasília e fundador do Observatório da Vida Estudantil da UnB. Área de especialização: Educação, Ciência e Tecnologia. Contacto: carlosb@unb.

**César Barreira** é doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP). Foi investigador visitante do Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) entre 2007 e 2008. Atualmente é professor titular de Sociologia na Universidade Federal do Ceará, Brasil, pesquisador do CNPq e Coordenador do Laboratório de Estudos da Violência da UF.

**Claudia Wolff Swatowski** é doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Foi investigadora visitante do Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) entre 2007 e 2008. Publicou o livro *Novos Cristãos em Lisboa: reconhecendo estigmas, negociando estereótipos* (2013). Atualmente é professora da Universidade Federal de Uberlândia (Brasil) e colaboradora do CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia). Contacto: swatowski@hotmail.com.

**Fernanda Olival** é doutora em História pela Universidade de Évora (2000), onde leciona desde 1991, nas áreas de História Moderna e metodologias. Fez agregação em 2008. É atualmente diretora do CIDEHUS. É também docente do PIUDHist, um programa de doutoramento desenvolvido por cinco instituições, entre elas o ICS e a Universidade de Évora. Trabalha sobre História Social, sobretudo com problemáticas relacionadas com a Inquisição e Ordens Militares.

**Gleiciani Maria de Oliveira Fernandes** é doutoranda em Antropologia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Está vinculada à instituição desde 2006 quando do seu ingresso no I Curso de Mestrado em Antropologia Social e Cultural. Entre 2008 e 2012 foi bolseira de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

**Glória Diógenes** é doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Foi investigadora visitante do Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) durante o ano de 2013. É professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, coordena o Laboratório das Juventudes-UFC e é membro fundador da Rede de Pesquisa Luso-Brasileira em Artes e Intervenções Urbanas.

**Irllys Barreira** é professora titular de Sociologia do programa de pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará e pesquisadora do CNPq. Foi investigadora visitante no ICS-Ulissboa no âmbito do acordo Capes-Grices (2007-2008). Prioriza em suas pesquisas o estudo dos rituais, práticas políticas e valores socioculturais em diferentes contextos. Além de vários artigos e coletâneas enfocando as relações entre cultura, cidade e política publicou os seguintes livros: *Chuva de Papéis, Ritos e Símbolos de Campanha Eleitoral no Brasil* (1998), *Imagens Ritualizadas, Apresentação de Mulheres em Cenários Políticos* (2008) e *A Cidade como Narrativa* (2013).

**Isabel Corrêa da Silva** é investigadora de pós-doutoramento do Instituto de Ciências Sociais, UL. Foi investigadora do Museu da Presidência da República e bolsista da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação Oriente. Tem publicado trabalhos nas áreas da História Contemporânea de Portugal e das relações luso-brasileiras, com destaque para *D. Carlos de Corpo Inteiro* (2009) e *O Espelho Fraternal* (2013), sua tese de doutoramento, vencedora dos prêmios Victor de Sá e Fundação Mário Soares, 2013.

**Ismael Pordeus Jr.** nasceu em 1948. Fez Ciências Sociais na Universidade Federal do Ceará, onde veio a tornar-se professor titular em Antropologia. Foi pesquisador visitante no ICS de 2005 a 2006 com bolsa da CAPES. Doutorado em Ciências Sociais e Etnologia na Université Lyon 2. Pesquisa há 20 anos a diáspora das religiões luso-afro-brasileiras, particularmente em Portugal. Entre vários livros publicados, três focam o campo etnográfico luso: *Uma Casa Portuguesa Com Certeza – Emigração e Metamorfose da Umbanda em Portugal*; *Portugal em Transe – Transnacionalização das Religiões Afro-Brasileiras: Conversão e Performance*; *Jurema Sagrada do Norte Brasileiro à Península Ibérica*. Atualmente realiza pesquisa comparativa sobre a Jurema em Portugal e as matrizes dessa religião de Pernambuco.

**Joana Bahia** é professora associada da pós-graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/PPGAS/UFRJ, é coordenadora do Laboratório Identidades, Representações e Migrações e pesquisadora associada do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios. Foi investigadora visitante no ICS-UL entre 2011 e 2013 com financiamento da Faperj e da Fundação Calouste Gulbenkian. Trabalha atualmente com a transnacionalização das religiões brasileiras na Europa. Desenvolve projeto financiado pela Faperj/RJ e pela Fundação Calouste Gulbenkian, de Portugal. Contacto: joanabahia@gmail.com.

**João Guerra** é doutor em Ciências Sociais pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e investigador do OBSERVA – Observatório de Ambiente, Território e Sociedade desde 1998. Atualmente é investigador pós-doc. no Instituto de Ciências Sociais, onde desenvolve uma pesquisa na área da participação pública e justiça ambiental.

**José Gomes Ferreira** é doutor em Ciências Sociais pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e investigador do OBSERVA – Observatório de Ambiente, Território e Sociedade desde 1998, no âmbito do qual tem participado em diversas pesquisas sobre as temáticas da sustentabilidade, do ambiente e, muito particularmente, da água.

**Leandro Pereira Gonçalves** é doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) com estágio em 2011 (*junior visiting fellow*) no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL). Atualmente é professor adjunto do programa de pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PPGH/PUCRS). É investigador estrangeiro associado ao Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (CEHR/UCP). Líder do Grupo de Pesquisa «Portugal e Brasil no Mundo Contemporâneo: identidade e memória». Coordenador da Rede Internacional de Investigação Direitas, História e Memória.

**Luísa Schmidt**, socióloga, Investigadora Principal no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, onde coordena o OBSERVA – Observatório de Ambiente, Sociedade e Território. Autora de vários livros e artigos, é membro do Conselho Nacional de Ambiente e Desenvolvimento Sustentável e do European Environment Advisory Council. Colunista regular do jornal *Expresso* sobre questões ambientais.



**Margareth de Almeida Gonçalves** é doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário do Rio de Janeiro (IUPERJ). É professora associada III do Departamento de História e Relações Internacionais e docente do Programa de Pós-Graduação em História, PPHR (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ). Realizou o pós-doutorado, entre 2011 e 2012, e foi investigadora visitante, em maio de 2013, no Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa).

**Maria Manuel Vieira** é doutora em Sociologia pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE). Foi docente no Departamento de Educação da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa. Atualmente é investigadora no ICS-UL, onde coordena o Observatório Permanente da Juventude. A sua pesquisa situa-se nas áreas da Educação, Juventude e Família. Integra redes nacionais e internacionais de pesquisa no domínio da sociologia da educação. Contacto: mmvieira@ics.ul.pt.

**Maurício Roberto da Silva** leciona no programa de pós-graduação da Universidade Comunitária da Região de Chapecó, Santa Catarina, Brasil. Doutorado pela UNICAMP, fez o seu pós-doutoramento em Sociologia da Infância na UMINHO. Foi investigador visitante no ICS-ULisboa em 2007-2008 com bolsa CAPES. Lecionou até à sua aposentação na Universidade Federal de Santa Catarina. É um investigador de referência sobre infância e corporeidade, tendo investigado no seu doutoramento as implicações corporais e culturais do trabalho infantil na cana-de-açúcar. Daí resultou o livro *Trama Doce-Amarga: (Exploração do) Trabalho Infantil e Cultura Lúdica* (2003). Recentemente, editou com Miguel Arroyo o livro *Corpo-Infância: Exercícios Tensos de Ser Criança por Outras Pedagogias dos Corpos* (2012), onde reúne artigos sobre infância, corpo e educação.

**Nilda Stecanela** é doutora e mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Foi bolsista CAPES em estágio de doutorado no ICS entre 2005 e 2006. Integra o corpo docente do Centro de Ciências Humanas e da Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Atualmente é bolsista CAPES em estágio pós-doutoral no Instituto de Educação da Universidade de Londres (IOE), onde possui vínculo como Honorary Research Associate.

**Pedro R. Jacobi** é doutor em Sociologia e professor titular do Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental do Instituto de Energia

e Ambiente e da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. É ainda coordenador do Grupo de Acompanhamento e Estudos em Governança Ambiental/IEE/USP e editor da revista *Ambiente e Sociedade/Anppas*.

**Pedro Rodolpho Jungers Abib**, nascido em 1962 em Mogi das Cruzes, estado de São Paulo, mudou-se para Salvador, estado da Bahia, em 1993, onde leciona na Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia desde então. É mestre em Educação (UFBA), doutor em Ciências Sociais aplicadas à Educação (UNICAMP), pós-doutor em Ciências Sociais (Universidade de Lisboa) e em Estudos Lusófonos (Université Paris Ouest Nanterre La Défense). Pesquisador da cultura popular é coordenador do Grupo de Pesquisa «Griô: Culturas Populares, Diásporas Africanas e Educação». É também músico/compositor de samba, além de cineasta, autor de vários documentários sobre cultura popular. Contacto: pedrabib@gmail.com.

**Rafael de Almeida Serra Dias**, licenciado em História pela Universidade Estadual Paulista, mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutorando em História: mudança e continuidade num mundo global no Programa Inter-Universitário de História do ICS, IUL, UÉ, UCP e FLUL, bolseiro da CAPES para doutorado pleno no exterior. Investigador do Centro de Estudos Internacionais do IUL.

**Simone Frangella** é doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas, Brasil (2004). É investigadora de pós-doutoramento no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, com apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Tem-se dedicado a questões relacionadas com as mobilidades transnacionais, particularmente com os fenómenos migratórios e suas dinâmicas sociais e simbólicas dos migrantes brasileiros. Neste universo, alguns aspetos são privilegiados: as relações de género e familiares, os discursos sobre identidade nacional e sobre pertenças territoriais, relações geracionais, a produção cultural, a gestão da vida e a construção da pessoa. Trabalha também com territorialidades urbanas e corporalidade.

**Sofia Aboim**, doutorada em Sociologia (ISCTE-IUL, 2004), é investigadora no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Os seus interesses de investigação incluem temas como género, sexualidade

e cidadania, migrações e transnacionalismo. Tem publicado a sua pesquisa no Brasil, onde também se encontra parte das suas redes de investigação. Está a trabalhar em perspectiva sobre migrações de brasileiros e africanos e coordena atualmente o projeto TRANSRIGHTS – Gender citizenship and sexual rights in Europe: Transgender lives from a transnational perspective, financiado pelo European Research Council.

**Susana de Matos Viegas** é doutorada em Antropologia pela Universidade de Coimbra onde foi docente até 2006, sendo atualmente investigadora no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Realizou investigação sobre pessoa, processos de pertença, parentesco, historicidade e territorialidade no Sul da Bahia (Brasil) durante mais de dez anos. Foi coordenadora do Relatório de Demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença (FUNAI/Brasil), sendo consultora nesse processo. Mais recentemente realiza também investigação sobre Timor-Leste.

**Valdir Roque Dallabrida**, é bolsista produtividade em pesquisa no CNPq, possui graduação em Geografia, especialização em Economia, mestrado e doutorado em Desenvolvimento Regional. Atualmente, é professor no Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado (Santa Catarina, Brasil). Em 2013 atuou como pesquisador visitante no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. É pesquisador com publicações sobre temas regionais, tais como, Governança Territorial, Identidade Territorial, Indicações Geográficas e Desenvolvimento Territorial. É editor-chefe da revista *Desenvolvimento Regional em Debate*.

**Vanessa Empinotti** é doutora em Geografia pela University of Colorado, Boulder, EUA. Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do ABC – UFABC, no curso de Planejamento Territorial, onde desenvolve pesquisa na área de governança socioambiental, com foco em processos participativos, ferramentas de gestão e arranjos institucionais.

## Capítulo 18

# Questões raciais? Questões étnico-religiosas? A limpeza de sangue e a exclusão social (Portugal e conquistas) nos séculos XVI a XVIII \*

A desigualdade era estruturante do espaço social do Antigo Regime e estava patente aos olhos de todos. Enquanto hoje a desigualdade é tendencialmente escamoteada no mundo ocidental, no período considerado devia ser e era conscientemente ostentada em múltiplos códigos na esfera pública (desde o vestuário, à arquitetura das casas, passando por muitos outros pontos). Era lida como um dado normal e era jurídica e teologicamente validada nestas sociedades. O Direito Penal constituía uma das áreas que melhor exprimiam este ordenamento de forma imediata.

À desigualdade somava-se a exclusão social. Se esta última constitui um tópico marcante em quase todas as sociedades, também o era no período moderno, tanto na Europa como nos espaços do Império marítimo. Havia, inclusive, fórmulas institucionalizadas de a promover e grupos particularmente visados por essas diretivas. Note-se que não era temporária, como acontecia com a excomunhão, mas sim perene. O fundamento que gerava esse comportamento era visto, nalgumas situações, como estando inscrito no sangue, e o mesmo será dizer na genealogia destes elementos. Transmitia-se aos descendentes.

---

\* Investigação desenvolvida no âmbito dos projetos PTDC/HIS-HIS/118227/2010 – FCT, Portugal (COMPETE/QREN/FEDER - FCOMP-01-0124-FEDER-010520); UID/HIS/0057/2013.

*Abreviaturas usadas:* AGS – Archivo General de Simancas; AHN – Archivo Histórico Nacional [Madrid]; ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo; BNP – Biblioteca Nacional de Portugal.

Os grupos de cristãos-novos e mouriscos recaíam diretamente numa lógica de exclusão, como a que se acaba de mencionar. A própria terminologia o indiciava. De uma estrutura social e política medievá, em que o ordenamento jurídico consagrava a existência de comunidades religiosas minoritárias, judeus e muçulmanos, vivendo em bairros separados, os finais do século XV e inícios do XVI consignaram uma sociedade homogénea do ponto de vista religioso. Garcia de Resende, que viveu estas mudanças, assinalou expressivamente a transformação: «Hos judeus vij caa tornados / todos n o tempo christãos, / hos mouros entã lançados / fora do reyno passados, / & ho reyno sem pagãos» (Resende 1917, 51, estr. 141). Os éditos de expulsão/conversão de carácter coercivo multiplicaram-se nos reinos ibéricos: 1492, judeus de Castela; 1496-1497, judeus e muçulmanos de Portugal; 1498, judeus de Navarra; entre 1501 e 1502, conversão forçada dos muçulmanos de Castela; em 1515-1516, o mesmo relativamente aos muçulmanos de Navarra e em 1525-1526, aos de Aragão.

Para os que permaneceram, os conversos, surge uma outra categorização, a de cristãos-novos e mouriscos. Os primeiros eram conotados com os descendentes de judeus; os segundos com os de muçulmanos, embora por vezes o epíteto de «cristão-novo» abarcasse uns e outros. Categorização que, de resto, pautaria a expulsão, desta feita física, dos mouriscos peninsulares entre 1609 e 1614, pese a sua conversão anterior em cerca de um século.

As Inquisições ibéricas aprofundaram a fratura entre estes grupos e a maioria cristã-velha. Não seria, contudo, a única instituição a promover essa marca. Sem relação direta e imediata com ela, os estatutos de limpeza de sangue foram muito eficazes no cimentar desta clivagem, tanto em Portugal como no resto da Península.

Por estatutos de limpeza de sangue entende-se a exclusão de alguém de cargos, casamentos e outros contextos de disputa por vantagens sociais em função da genealogia (ascendência) religiosa.

Neste texto pretende-se revistar o aparecimento destes estatutos e a sua progressiva generalização, inclusive aos espaços extraeuropeus; delimitar os seus âmbitos de aplicação em Portugal e no Império; analisar o significado global destas formas de classificação/exclusão, uma problemática que tem merecido alargada atenção por parte da historiografia que versa sobre o mundo ibérico, seja ela produzida na Europa ou no continente americano.

1. Em boa verdade, com o batismo forçado dos judeus e com a saída dos muçulmanos, em 1496-1497, não se conseguira uma plena unifor-

midade ideológica do Reino. Nem tal fora a intenção direta e imediata de D. Manuel. A partida dos mouros de Portugal e as implicações do monarca na compulsiva conversão dos que existiam em Castela são duas atitudes que têm de ser lidas de outra forma. Foram um gesto de propaganda de uma monarquia que se queria afirmar, no palco político internacional, pelo combate contra os mouros e que na época tinha interesse em prosseguir a expansão para o Norte de África, rivalizando com os Reis Católicos, seus vizinhos (sobre o assunto, ver por todos: François Soyer 2007, 274-281; François Soyer 2014). Em Portugal, os judeus que se converteram ao Cristianismo não foram expressamente instruídos no novo credo religioso. Esperava-se apenas que a proibição de os cristãos-novos casarem entre si surtisse efeitos formativos, isto é, que o cônjuge neófito aprendesse com o que era cristão-velho. Havia a mesma expectativa relativamente à inserção na vizinhança cristã-velha, uma vez que depois de 1497 deixaram de existir bairros separados, como tinham sido as judiarias e as mourarias. Praticamente até ao começo da Inquisição, na década de 1530, os recém-convertidos beneficiaram das promessas régias de não se inquirir do seu comportamento religioso. A introdução do Tribunal do Santo Ofício veio reforçar a unidade na crença, bem como o disciplinamento social. Tudo isto tornou-se mais evidente após a publicação dos decretos tridentinos em Portugal.

Não se pense, todavia, que a memória de quem tinha origem hebraica se perdeu por falta de vigilância ou por outro motivo. Na realidade, o reparo existiu em muitas localidades, mesmo que exercido de forma subtil. Entre os apontamentos quinhentistas de um procurador do Porto, por exemplo, figura o seguinte registo: «O primeiro homem honrrado christão velho / que casou com christã noua foj

- Antonio Leite que casou com huma filha de diogo da paaz
- Antonio Carneiro digo [sic] rebeiro com huma filha de / diogo fernandes rendeiro que foj dalfandega
- Enrique homem com huma filha darrique gomes» (*Memórias Quinhentistas...* 1937, 20).

E se neste caso se recorreu à escrita, não era indispensável fazê-lo para perpetuar a identificação. Muitas comunidades locais e parentelas transmitiram verbal e espontaneamente este tipo de legado aos vindouros.

Os estatutos de limpeza de sangue foram tardiamente introduzidos em Portugal, quando se compara com as unidades políticas do resto da Península. No entanto, encontraram um terreno relativamente propício, que os faria frutificar. Tal como acontecia nos territórios da Monarquia Católica, nunca foram, todavia, uma lei geral. Foram adotados por algu-

**Figura 18.1 – Datas de introdução dos estatutos de limpeza de sangue  
nalgumas instituições portuguesas, na fase inicial  
de implantação dos mesmos**

Ano	Instituição/entidade	Observações
c. 1544-1547	Colégios maiores de Todos-os-Santos e São Miguel (em Coimbra)	Abrangia gentios
1558	Franciscanos	
1565	Jerónimos	
1565	Colégio Maior de São Paulo (Coimbra)	
1570	Ordens Militares (Avis, Cristo e Santiago)	+ limpeza de ofícios
c.1570	Santo Ofício	
1577	Misericórdia de Lisboa	
1585	Partidos médicos de câmaras, hospitais e misericórdias	
1588-1604	Clero regular	
1593	Jesuítas	
1602	«Carreiras de Letras da Coroa» [Desembargadores, juizes de fora, etc.]	
1611	Senados das Câmaras	
1612	Clero secular	
1622-1625	Cabido da Sé de Braga	
1628	Cabido da Sé de Lisboa	
1635	Cabido da Sé de Lamego	

mas instituições e por outras não (sobre a génese dos estatutos em Portugal, ver Figueirôa-Rêgo 2011; Olival 2004).

Estes preceitos tenderam a começar paulatinamente em agremiações fortemente corporativas e nalguns casos por imitação do que sucedia em Castela. Contribuíam para dar identidade ou crédito à comunidade em causa, embora pudessem provocar grandes tensões internas, pois muitas tinham pessoas de ascendência conversa já integradas.

Em Agosto de 1570, a introdução destas exigências nas Ordens Militares foi um dado marcante. Ocorreu quando dois jesuítas da corrente rigorista, fortemente defensora dos estatutos, influenciavam de modo notório o rei e um deles pontificava na Mesa da Consciência e Ordens, instituição que tutelava as milícias de Avis, Cristo e Santiago (Marcocci 2004). Esta adoção contribuiu para o enraizamento da limpeza de sangue em Portugal, pois as insígnias das Ordens Militares eram socialmente coibidas. Foi através de uma bula papal, mas alcançada a pedido do monarca D. Sebastião, que se impôs a sua observância. O objetivo consistia apenas em valorar o capital distintivo dos hábitos, num tempo em que se pretendia atrair maior número de servidores para o Norte de África,

aliciando-os com estas recompensas. No entanto, a referida introdução neste perfil de instituição, quando se pretendia abri-las a todo aquele que tivesse serviços militares prévios no Norte de África e não fosse mecânico de ascendência, acabou por consolidar os estatutos de pureza. Na altura, esta exigência nem era uma novidade nestas milícias, pois as castelhanas já a tinham desde a primeira metade da centúria.

O contexto geral do começo da década de 1570, marcado pelas dinâmicas da atuação do Santo Ofício, também favoreceu os símbolos que beneficiavam o cavar do fosso entre cristãos-velhos e neófitos. Note-se que foi por esta época que entre outras coisas aquela instituição reafirmou que os filhos e netos de relaxados não pudessem exercer ofícios e cargos públicos, prolongando no tempo o impacto da pena (Marcocci e Paiva 2013, 66); que os penitenciados que não trouxessem os hábitos penitenciais sobre as suas vestiduras fossem presos e perdessem as capas ou mantos com que os cobriam (ANTT, *Conselho Geral*, l.º 160, f. 49).

Para o referido sucesso dos estatutos de pureza contribui, igualmente, o facto de a Inquisição os ter adotado, pouco depois, no recrutamento dos seus membros, fossem inquisidores ou simples oficiais. Foi acima de tudo porque estas duas últimas entidades, Ordens Militares e Santo Ofício, efetuavam habilitações com crescente rigor, especialmente a partir da primeira metade do século XVII, que deram forte crédito social à limpeza de sangue. Mesmo assim, porque nas Ordens em causa o rei como Mestre permitia muitas dispensas, foi sobretudo o Santo Ofício a instituição que melhor capitalizou a marca de severidade, embora não exigisse limpeza de ofícios como as Ordens requeriam desde 1570.

As «provanças» ou habilitações seriam anteriores à imposição dos estatutos de pureza nas três milícias portuguesas; no entanto, foram-se tornando mais consistentes a partir da década de 1620, à medida que estas instituições passaram a usufruir uma rede de comissários, como já tinham as Ordens castelhanas e o Santo Ofício em Portugal. A cultura da habilitação para provar a qualidade de nascimento, resultante da ascendência, frutificou na sociedade portuguesa dos séculos XVII e XVIII. Diversas instituições seguiam os procedimentos destas duas entidades, consideradas na prática de referência, em especial os da Inquisição, a mais escrupulosa na afirmação de um veredicto sobre limpeza de sangue. As câmaras eclesiásticas foram também essenciais na expansão destes procedimentos a todo o país e ao Império ultramarino. Segundo J. Pedro Paiva (2012, 273), a partir de 1604 só os cristãos-velhos podiam ser nomeados para os benefícios eclesiásticos no Brasil. Seria assim pelo menos nos provimentos feitos possivelmente a partir da metrópole.



A referida cultura da provança gerou a pouco e pouco um vocabulário específico, agentes relativamente especializados e uma jurisprudência associada. Tornou-se notória no espaço social e na cultura política de Seiscentos e Setecentos.

Em meados do século XVIII, a Inquisição ainda era capaz de identificar alguém como tendo um 1/4 e 1/8 de sangue cristão-novo. Os genealogistas dos séculos XVI a XVIII transformaram-se em guardiães obsessivos dessa memória, em particular dos casamentos mistos, entre cristãos-novos e cristãos-velhos. No entanto, e como se comprova através dos apontamentos do procurador portuense citado, não eram os únicos preocupados com o problema. Toda a sociedade daria eco à questão, embora nem toda a gente a valorizasse da mesma forma. Quando se compara com o resto da Península Ibérica, onde também existia censura sobre os discursos que circulavam, é surpreendente a falta de contestação suscitada pelos estatutos em Portugal. Apenas vozes pontuais de um ou outro arbitrista e de um ou outro dos reformistas de Setecentos.

Aparentemente, a Inquisição em si terá suscitado mais contestação do que a pureza de sangue, em Portugal. Aquele tribunal, desde o começo, originara junto da Santa Sé oposição aberta, sobretudo por parte dos cristãos-novos. Eram, com efeito, realidades distintas, embora uma e outra contribuíssem fortemente para uma certa coesão ideológica e para a homogeneidade da crença, que as simples conversões forçadas não tinham ocasionado no limiar do século XVI. Assim se perspectivava Portugal, especialmente quando era olhado de fora. A religião parecia una.

O auge da limpeza de sangue ocorreu entre as décadas de 1670 e 1730. Este período é mesmo conhecido como «puritano», pois foi o de maior seguimento das diretivas de pureza de sangue em Portugal. Nesta época eram poucas as instituições que não as observavam, com maior ou menor rigor. Não as seguir era desde logo ser notado. Este tipo de preceitos acrescentava o capital honorífico e social das instituições; não se aplicavam ou não tinham efeitos apenas sobre os indivíduos e as parentelas. Nesta fase em que os estatutos de limpeza de sangue passaram a ser interpretados de uma forma extrema, não bastava ser puro; era fundamental nunca ter sido infamado do contrário. Qualquer leve rumor fazia perigar a honra, que estava dependente, desde logo, desta forma de creditação. Mais do que nunca, a pureza de sangue era condição básica para se poder chegar a qualquer modalidade de promoção social. Bastava uma vaga hipótese de suspeição para criar embaraços.

O clima de grande apego à pureza foi alcançado por várias razões. Desde o reforço do poder nobiliárquico possibilitado pela chegada ao

trono do infante D. Pedro em 1667, às reações ao sacrilégio de Odivelas de 1671, à suspensão do Santo Ofício entre 1674 e 1681, tudo terá contribuído para criar uma ambiência declaradamente hostil à herança judaica.

A partir da década de 1740 tudo começou a mudar e muitas pessoas notadas conseguiram distinções que as qualificavam, inclusive no sangue.

Em Maio de 1773, o marquês de Pombal acabou por decreto com a distinção de cristão-novo/cristão-velho, mas na prática esta clivagem manteve-se até tarde de forma oficiosa. No início do século XIX, ainda os seus efeitos se faziam sentir.

2. Durante o longo período de vigência dos estatutos, ter origem judaica, por mais longínqua que fosse, representava um pesado estorvo que se manifestava de modo muito explícito no mercado matrimonial. A escolha de cônjuge constituía a este propósito a arena mais sensível, a quase todos os níveis da hierarquia social. Os cuidados estavam bem incorporados nos séculos XVII e XVIII, muito embora fosse um assunto de um modo geral arredado dos textos teológicos que tratavam do matrimónio.

Se no início, logo após a expulsão dos judeus em 1496, se tentou promover os casamentos mistos como mecanismo de controlo social e de integração religiosa dos cristãos-novos, tal postura não vingou. As leis publicadas entre 1497 e 1499 proibindo os casamentos entre cristãos-novos foram meramente conjunturais (Tavares 1989, 76). A ideia inicial seria fazer do cônjuge que sempre fora cristão apostólico romano um professor do neófito, de modo a transformar este último num bom praticante. Esperava-se também que as alianças matrimoniais permitissem mais facilmente banir e controlar o lote de comportamentos quotidianos e cíclicos que as religiões repudiadas acarretavam. Essas práticas envolviam desde a alimentação às formas de amortilhar os defuntos, passando também pelo calendário festivo. Ser adepto de uma determinada religião traduzia-se num modo específico e muito envolvente de estar no mundo; enformava o todo da vida de alguém, incluindo a onomástica.

Como foi referido, estas expectativas «de formação» na nova crença seriam potenciadas pela vigilância pedagógica dos vizinhos, na vivência lado a lado. Na realidade, na prática, consolidou-se predominantemente a situação inversa: a comunidade vicinal passou a ser um instrumento de controlo e de denúncia; os cristãos-novos tenderam a casar entre si e os cristãos-velhos procuraram evitar, de modo muito extensivo, os consórcios mistos.

Diogo Guerreiro Camacho de Aboim (1665-1709) recomendava, no início do século XVIII, que um bom critério a ter em conta na eleição da esposa passava pela igualdade na limpeza de sangue e na qualidade. Daria paz e sossego (1733, Palestra I, Lição X).

Tais tendências favoreceram o perpetuar da memória de quem era converso. No já citado pecúlio de notas de um procurador portuense passou-se também a escrito o seguinte: «Em setembro. outubro de 1568 [...] fizerão almotaces a hum / francisco vaz leterado e procurador, que sempre foi tido por / christão nouo e seu paj e maj e Irmãos e isto he / publico e o foi sempre. E diziam os antigos que / nunca outro o fora. Eu asi na cidade como / no estudo sempre sej que foi auido por tal, mas / a sello ou não não o sej, mas sempre conversou [com] homens honrrados e comja tousinho lamprea / e sabia pouquou ou nada da lej de mouses e sempre teue mostras de bom christão e seu paj tal moreo» (*Memórias Quinhentistas...* 1937, 39). Havia, assim, uma certa suspeição em torno dos afamados. Eram objeto de registo os lugares que conquistavam; examinava-se o seu comportamento, mesmo que aparentasse coincidir com a da maioria. As sociabilidades e o ingerir determinados alimentos seriam fulcrais nessa análise. Apelidar alguém de «judeu», ainda que por brincadeira, seria um gravoso ultraje, uma verdadeira ofensa (ANTT, *Mesa da Consciência*, l.º 8, fl. 317-318). Numa gazeta manuscrita de 1730, relatava-se que um frade a quem outro assim chamara, o fez desdizer-se por escrito do insulto e lhe cortou uma orelha como sinal (*Gazetas Manuscritas* 2002, I, 78). Era uma afronta grave que frequentemente obrigava a recorrer à justiça.

Desde a difusão dos estatutos de limpeza de sangue em Portugal, os casamentos mistos passaram a ser muito temidos, mesmo quando o cristão-novo era um católico convicto e praticante. O que estava em jogo não era um problema verdadeiramente religioso, mas sim a honra. No início do século XVIII, no dizer de Diogo Guerreiro Camacho de Aboim (1733, Palestra II, Lição VI), «ainda que possa haver limpeza sem honra, não póde haver honra sem limpeza». D. Francisco Manuel de Melo (s. d., 137), na sua *Carta de Guia de Casados*, dirigida à nobreza, recomendava os seguintes critérios a observar na escolha dos genros: «A valia dos Príncipes, a grande riqueza, o valor notável da pessoa nas armas, ou nas letras, quando seja acompanhado de limpeza de sangue, realçam as qualidades dos homens de sorte que os fazem merecedores de se poderem aparentar com os maiores; e a estes dão confiança para se deixarem aparentar com eles.» A pureza de sangue era, assim, peanha de suporte para qualquer distinção e respeitabilidade social.

A política de casamentos era tida como muito decisiva na preservação deste bem. Por isso, de geração em geração, os que eram cristãos-velhos recomendavam que não se fizessem consórcios mistos.

Amiúde, as cartas de instituição de morgadios eram usadas para prescrever este tipo de conselhos aos vindouros. Quem fizesse o contrário chegava a ficar excluído da hipótese de sucessão no vínculo; por vezes era pura e simplesmente deserdado. Muitas vezes consideravam-se também inábeis os penitenciados pelo Santo Ofício, sem sequer se apontar o tipo de delito (um exemplo em Ennes 1941, 299).

No morgadio instituído em 1617 por Belchior Dias Preto, cavaleiro da Ordem de Cristo, desembargador do Paço e deputado da Mesa da Consciência (nomeado em 1602), faziam-se as seguintes observações: «sendo caso, que a pessoa, que ouver de socceder neste morgado se casar com pessoa, que tenha raca de Mouro, ou da nacao dos cristaos novos pello mesmo, caso fique inhabil para socceder nelle, sendo Viva a molher, ou Marido com que casarão, E tendo descendentes Vivos, que ficassem do ditto matrimonio; E casandosse depois de Já estarem de posse do dito morgado o percão porque a minha tenção seja vir este morgado para honra, E conservação de minha geração [e] pellos dittos casamentos se fica infamando a familia, E inhabilitando para os descendentes della se inhabilitarem para os officios, E dignidades da Republica» (ANTT, *Núcleo Antigo – Instituição de Morgadios e Capelas*, mç. V, n.º 208, n.º 20). A preocupação no caso vertente não era apenas a reprodução do sangue enjeitado, era também o interiorizar dos problemas resultantes da existência de estatutos de pureza em várias instituições. Ou seja, como o vínculo se destinava a permitir o engrandecimento da parentela, e parte dele podia decorrer do serviço em prol da *res publica*, não se deviam autorizar situações que lhe fossem adversas.

Os testamentos ocupavam uma função idêntica neste sistema de repúdio, promovendo-o de diversas maneiras. Em 1623, as prescrições de Ana da Vaza, viúva do termo de Torres Vedras, e sem filhos, deixavam como testamenteira uma sobrinha, chamada Joana. Nomeava-lhe a quinta da Torre, na qual vivia, pelas seguintes razões: «por lhe querer muito e ter as partes e calidades que faltaõ a outros parentes que tenho mais chegados e ser minha uontade que ande em parentes meus e de meu pay e Auos cujos ela foy em que não haja falta de limpeza de sangue e nobreza» (Rego 1973, 145). Um grande negociante da primeira metade do século XVIII, Francisco Pinheiro, por exemplo, deixou no rol das suas últimas vontades cem dotes para órfãs e raparigas pobres, que vivessem em Alcochete e Aldeia Galega, terras de origem do testador e da sua mu-

lher. As candidatas deviam ter, contudo, limpeza de sangue (repudiava-se o cristão-novo e o mouro) e ser virtuosas (Donovan 1990, 56). Mesmo quando não havia bens materiais em jogo, quer sob a forma de ganhos ou de sanções, era em nome da honra que tais advertências eram feitas aos descendentes. Em 1710, o rico negociante e administrador colonial, António Coelho Guerreiro, fez incluir no seu testamento a seguinte explicação: «[...] e porque a principal obrigação dos Pais não consiste Sómente na diligencia de adquirirem fazenda para deixarem a Seus filhos, maz ainda com mayor dizvello a de lhe grangear a do inextimavel thezouro da honra, Solicitando que não tão Sómente conSermem a Sua, maz que fação em tudo pela augmentar, exórto muito a minha filha, e lhe mando debaixo da minha benção, que em nenhuma maneyra dê a mão de Esposa a nenhuma peSsoa, que Seja defectuoza, e de infecta nasção; porque a macula, que Se imprime no Sangue hé de muito peor qualidade, que as fezez, e escoria com que o ouro Se tira da terra; porque este com o fogo Se apura; porem a macula infecta da nasção Hebreá, nem o fogo a purifica, nem com a agoa Se Lava, e hé de tão mâ qualidade a nodoa com que inficiona o sangue, que quando parece que com a lanceta do tempo Se vay extinguindo, então Se Renova mais, e não havendo nisto controversia, não pode haver mayor infeliscidade do que VenderSe a honra por dinheyro para Se comprem Labeos; E aSsim Recommendo muito à dita minha filha que a pessoa com quem Se ouver de cazar seja christão Velho, e de conhecida Nobreza» (Arquivo Municipal de Aljustrel, *Misericórdia – Testamentaria de António Coelho Guerreiro* – AM-1V, cópia de 1763).

Estes dois tipos de documentos são fundamentais para avaliar a difusão social dos estatutos. Produzidos no interior das parentelas, exprimem a interiorização profunda do quadro de valores dominante. Sendo tradicionalmente passados a escrito em diplomas referenciais das linhas em causa, teriam grande carga emotiva e maior probabilidade de serem cumpridos. Seriam apanágio dos diversos estratos sociais, excluídos os escravos. Estes cuidados eram, todavia, especialmente notórios nos grupos intermédios. Para estes havia muito a perder, pois o seu estatuto social estava menos consolidado. Ao mesmo tempo, em geral, abarcavam um maior número de pessoas recetivas às oportunidades.

Não se pense, porém, que os cristãos-velhos seriam os únicos a impor estas cláusulas protetivas às suas parentelas. Alguns cristãos-novos bem-sucedidos faziam o mesmo. Quanto mais não fosse, em contextos de disputa pela demonstração da pureza, permitiam alegar o zelo na preservação da dita. Fazia-se crer, deste modo, que quem a defendia de forma

tão notória era porque a tinha. Era tudo uma questão de estratégia e de representação.

E porque a transmissão do sangue repudiado era também uma matéria biológica, é possível documentar os cuidados na escolha das amas de leite. Em 1758, eram estas as indicações de D. Leonor Ana Luísa de Portugal Sousa Coutinho para o marido, 4.º Morgado de Mateus, estando ela no Porto, grávida do primogénito: «[...] não se esqueça da ama [trata-se de escolher a ama] que não tenha nada nem de judia nem de mulata que é muito preciso estas circunstâncias e desculpe tudo isto lembrando-se do rifão das velhas: quem não quer ser lobo não traz à vista o pêlo» (*Nem o Tempo...* 2007, 67).

A preocupação com a desigualdade de sangue ficou tão enraizada na sociedade portuguesa, que nos princípios do século XX ainda era possível encontrar na tradição popular alentejana versos como os que se seguem:

«Mandaste-me perguntar / De que gente eu *precedia*; / Eu mandei-te de resposta: / Não sou preta, nem judia. / A minha nódoa de azeite / N'água corrente se lava, / Mas a tu' raça judia / Só co'a morte é que se acaba. / Deixaste, amor, por pobre, / E eu a ti por judeu: / Olha a diferença que vai / Do meu sangue para o teu...» (Lima 1940, 153).

Estas estrofes são fortemente expressivas. Note-se que, com conteúdo semelhante, existiam noutras áreas do país, na época apontada. Revelam bem o quanto as negociações pré-nupciais eram momentos fulcrais de apuramento do sangue. Denunciam, ainda, como a pureza genealógica podia constituir uma forma sublimada de supremacia para os plebeus.

3. Na sequência destas políticas geradoras de exclusão, foram incontáveis os cristãos-novos que passaram ao Império, tanto mais que muitos eram mercadores nos séculos XVI e XVII. As restrições de saída do Reino, como as de 1567, que claramente mencionavam o Império, exigindo autorização prévia da viagem e o pagamento de uma fiança, não terão constituído um entrave de grande monta (Silva 2002, I, 126-130).

Oficialmente desde meados de Quinhentos que a Inquisição tinha jurisdição para atuar no espaço atlântico e contra os que levavam armas, ferro e outros metais ou mercadorias defesas para terra de mouros, mesmo que fossem comendadores das Ordens Militares (Pereira 1987, doc. 21, 23). Note-se que a proibição de comércio destes e de outros produtos em terras de mouros estava já consignada nas *Ordenações Manuelinas* (l.º V, tít. LXXXI). A proibição, aliás, tinha ampla difusão pois fazia parte do estabelecido na Bula da Ceia do Senhor, lida nas Quintas-Feiras Santas nas igrejas. Não era um delito que envolvesse heresia, mas a instituição auxi-

liava, deste modo, também os interesses geoestratégicos de uma formação política confessional, que se identificava pelo combate ao infiel. Em 1560 implantara-se inclusive um tribunal do Santo Ofício em Goa, cabeça do Estado da Índia. No Brasil houve intentos para criar outro, ou uma delegação de poderes, no período filipino. Nunca – porém – chegaram a concretizar-se, por maiores que fossem as queixas sobre a abundante presença de cristãos-novos e os riscos que representavam num tempo em que terminara a política de mar fechado peninsular (Feitler 2007). Igual delegação chegou a ser pensada para São Tomé, mas sem se ter efetivado.

Na zona da Costa da Guiné, a não existência de tribunal do Santo Ofício facilitou a fixação de uma comunidade de portugueses judaizantes e que chegou a receber apoio religioso de Amesterdão, por volta de 1612 (Mark e Horta 2011, 24-37).

Nos vários espaços do Atlântico, antes da entrada mais consistente do Santo Ofício, a segregação entre cristãos-novos e velhos era quase irrelevante. Era assim na Madeira antes da visita de 1591-1592 (Olival 1993, 501, 504-506, 512, *passim*) e ocorreria o mesmo no Nordeste do Brasil, estudado por Bruno Feitler (2003, 364). A Inquisição tornou manifesta essa clivagem; depois, o apego à pureza fez parte do resto, especialmente nos territórios com maior sucesso económico e, por conseguinte, com maior disputa por lugares e vantagens.

No Brasil, os casamentos com cristãs-novas eram localmente vistos de forma tão nociva como no Portugal metropolitano, especialmente nos séculos XVII e XVIII. Evaldo Cabral de Mello demonstrou-o bem em vários trabalhos (sobretudo 1989).

Numa habilitação feita no Recife no começo do século XVIII, o jesuíta João Guedes relatava que o lic. Francisco Dantas Salgado não conseguira entrar na Companhia, em Pernambuco, porque se achara «alguma dúvida acerca da limpeza do seu sangue». Passados uns anos, pretendeu o mesmo um irmão deste licenciado (Caetano Dantas) «e seu pai alcançou do Nosso Padre Provincial, que se tirassem novas inquirições, para o que se buscaram as pessoas mais antigas que houve em Pernambuco». O jovem acabou por ser aceite. «Daí a três anos pouco mais ou menos entrou um outro irmão inteiro de ambos na religião de S. Francisco; mas estando este já para professar, se renovou entre aqueles religiosos a antiga dúvida, a qual foi bastante pera eles despedirem ao noviço. Sendo disso sabedor o nosso provincial [– reportava o mesmo jesuíta Guedes –,] mandou tirar novas inquirições assim na Baía, como em Pernambuco, e estas cometeu a mim, e eu fiz toda possível diligência em ordem a averiguar a verdade.» O padre João Guedes recuou no inquérito ao bisavô materno,

que teve um irmão que na Baía casara com uma cristã-nova. Este «João da Costa Carneiro se retirou da Baía para Pernambuco e dizem que o motivo da sua retirada fora o grande sentimento que tivera de ver o seu irmão casado com uma cristã-nova, e que por esta razão nunca mais o tratara por irmão [...] e até agora não houve prova legal de que esses bisavós maternos do licenciado Francisco Dantas Salgado fossem cristãos-velhos, mas presume-se que o foram porque se João da Costa Carneiro fosse cristão-novo, não estranharia ele tanto ao seu irmão Miguel Carneiro o casar com uma cristã-nova. Nem tão pouco se deve presumir, que depois de ele haver estranhado tanto ao seu irmão o haver casado com uma cristã-nova ele mesmo depois casasse com cristã-nova». Com base nesta informação, o provincial dos jesuítas mandou proceder a novas inquirições na Baía e, segundo descreveu o padre João Guedes, «dizem que saíram em favor do pretendente, e do seu irmão Caetano». Se a partir do apuramento referido este último se conseguiu manter na Companhia, o lic. Francisco Dantas Salgado não teve o mesmo êxito na sua candidatura ao Santo Ofício. A habilitação à familiatura, onde tudo isto é narrado com pormenor, ficou incompleta (ANTT, *Habilitações Incompletas*, doc. 1688). Obter esta distinção seria uma forma de resgatar a sua genealogia. Note-se que estavam presentes no Brasil, nestes universos sociais, idênticas atitudes, cuidados e tensões que eram reportáveis no território da metrópole.

Onde o Brasil melhor revelou o seu dinamismo foi na percepção do problema da cor da pele. Para perspetivar a questão, recue-se um pouco.

Na bula de 18 de Agosto de 1570, que introduziu os estatutos de limpeza de sangue nas Ordens Militares, excluía-se apenas os que eram de origem judaica e moura, bem como os que eram filhos e netos de pessoas que trabalhavam com as mãos (mecânicos) (*Corpo Diplomático...* 1898, XI, 630-640). Não mais. Por isso, os reis de Portugal sempre dispensaram os que possuíam alguma ascendência negra, mulata ou afim, mas teoricamente tinham de recorrer ao papa para dispensar os entraves da ascendência de judeus e mouros.

Uma das habilitações mais antigas, posteriores à bula referida, cujos interrogatórios sobreviveram nos arquivos até hoje, data de 1594. Apresenta um questionário manuscrito, feito na Índia, para a entrada de Clemente da Cunha na Ordem de Avis. Apenas se questionou «se seu pai e mãe foram cristãos-velhos, e seus avós d'ambas as partes, sem terem mistura, nem raça de mouro, nem judeu, nem serem mecânicos» (ANTT, *Ordem de Avis*, cx. 16, n.º 41). Não havia uma palavra sobre possível sangue gentio. Já não aconteceu o mesmo numa provança de 1615 (ANTT,



*Habilitações da Ordem de Cristo*, Letra J, mç. 4, doc. 5), tirada no Reino, desta feita para a Ordem de Cristo, e em todas as posteriores. Como se perdeu a maior parte destes documentos, não é possível analisar a série e ter uma ideia precisa sobre quando ocorreu a mudança, se é que a mudança efetivamente existiu, pois pode-se admitir que a habilitação de Clemente da Cunha citada correspondeu a um acaso, tanto mais que eram interrogatórios manuscritos e menos padronizados.

Pelo menos na década de 1630 já havia formulários impressos para as habilitações e nestes estava contemplada a pergunta «Se foy gentio, ou seu pay, mãy, & avos» (a título de exemplo: ANTT, *Habilitações da Ordem de Cristo*, letra A, Mç. 8, doc. 15). Seguiu-se de perto o modelo incluído nos estatutos e definitórios da Ordem de Cristo, publicados em 1628. Num e no outro, a interrogação sobre o hipotético sangue judeu e mouro estava completamente separada da averiguação do do gentio. No formulário citado, o sangue cristão-novo e mouro correspondia à pergunta oitava e o gentio à décima.

No entanto, em 1773, quando se aboliu a distinção de cristão-novo/cristão-velho, também se fez desaparecer dos interrogatórios de provanças a inquirição sobre a origem negra ou mulata. Apenas se continuou a inquirir sobre ascendência herege e mecânica, além de outros tópicos como o não envolvimento em crime de lesa-majestade, divina ou humana.

Na realidade, datasse de quando datasse, produzira-se uma certa aproximação entre estas modalidades de repulsa (judeus e mouros/gentios). Em 1606, na habilitação para familiar do Santo Ofício de um ourives da prata, morador em Lisboa, indicava-se que se devia perguntar se os ascendentes «são e foram todos e cada um deles cristãos-velhos, limpos, de limpa geração sem raça alguma de judeus, mouros, cristãos-novos, gentios, ou de outra gente novamente convertida à fé». Assim, era pela via do «novamente convertido» que estas diferentes categorias eram consideradas (ver, em sentido contrário, Raminelli 2012, 718). O negro, o índio, o mulato entravam todos agregados neste universo do gentio, do pagão ou do idólatra. Tinham, desta maneira, o estatuto de um neutro religioso porque ainda se podiam converter ao catolicismo.

No *Tésoro de la lengua castellana, o española*, de Sebastián de Covarrubias Orozco, datado de 1611, «raça» era palavra que se aplicava apenas a cavalos («la casta de cavallos castizos, a los quales señalan cõ hierro para que sean conocidos») e a panos; quando se acomodava a gerações humanas tomava logo um sentido negativo: «Raza en los linages se toma en mala parte, como tener alguna raza de Moro, o Iudio.» Por volta de

1720, praticamente o mesmo sentido do vocábulo foi registado por Raphael Bluteau (VII): «Raça. Casta. Diz-se das especies de alguns animaes, como cavallos, cães, &c. Querem que *Raça* se derive de *Radix*, em Portuguez Raiz, *Genus, eris* [...] Raça. Fallando em gerações, se toma sempre em mà parte. Ter *Raça* (sem mais nada) val o mesmo, que ter Raça de Mouro, ou Judeo.» Ou seja, a palavra começava a ganhar o significado de casta, geração, mas «sem raça alguma» reenviava para não ter sangue judeu ou mouro. Estes dois sangues constituíam a má parte, a pior na hierarquia do repúdio. No entanto, ser gentio, além de ser equivalente a pagão, também significava – segundo Bluteau (IV) – «gente baixa, popular». Além disso, como é sabido, identificava-se por atributos físicos, como a cor da pele ou o cabelo carapinha, entre outros.

Quando numa habilitação do Santo Ofício algum mulato ou negro era pontualmente ouvido como testemunha, havia sempre o cuidado de justificar a escolha de forma muito fundamentada, como se fez no Funchal, em 1732: «Entendo que as testemunhas perguntadas são dignas de todo o crédito, e cristãos-velhos, menos Luís de Moura, que é mulato, mas livre e abastado, e bem reputado, e o mais noticioso; e por estas razões, e a de ser referido, foi chamado, e o costuma ser em todas e semelhantes diligências» (ANTT, *Habilitação do Santo Ofício, João*, mç. 64, doc. 1200, f. 34). Note-se que não era incluído entre os cristãos-velhos e que havia o cuidado de apontar diferentes dados de estatuto social. O pardo e o mulato eram, desde logo, transpostos para um lugar hierarquicamente menor.

Mesmo assim, em Portugal, o defeito de mulatismo em si mesmo era frequentemente pouco impeditivo da obtenção de cargos e distinções, especialmente se o defeito se situasse fora do 4.º grau. Em 1672, quando o oficial de sapateiro Aleixo Gonçalves se candidatou ao lugar de porteiro do fisco da Inquisição de Évora, cidade onde nascera e morava, topou com um obstáculo: a sua mulher tivera um avô paterno mulato. Assim disseram todos os depoentes em Olivença. A isto ainda se somava o facto de que, embora todos os restantes avós da senhora fossem considerados limpos de sangue, eram oriundos de fora da localidade e não se sabia de onde eram naturais. O candidato pô-los a nascer em Olivença, mas não era seguro. Em Julho de 1673, o candidato obteve um voto final negativo de Pedro Mexia de Magalhães, no Conselho Geral e, por conseguinte, uma reprovação: «vistos os defeitos apontados no assento a cima e não haver (como não há causa), para se dispensar nelas[...] em sujeito tão humilde e desnecessário de que pode haver, outros facilmente para o dito officio de porteiro sou de parecer e julgo se lhe não passe carta nem a

provisão» (ANTT, *Habilitação do Santo Ofício, Aleixo*, mc. 1, doc. 4, f. 63). No entanto, apesar do insucesso, Aleixo Gonçalves serviu o lugar apontado, mas sem provisão emitida. Esta era uma forma de salvaguardar as aparências.

O que era considerado grave nas pessoas de cor era a existência de cativo (sangue escravo), como se explicitava em Abril de 1770, numa consulta da Inquisição de Évora: «O rumor de mulatismo pela avó materna Maria Gonçalves, porém que sendo esta, e sua mãe Catarina Jorge naturais da Vila do Vimieiro, para onde tinha vindo de fora a 3<sup>a</sup> avó conhecida com a alcunha da Malhada, suposto mostrasse sinais de preto, nunca se lhe descobriu cativo, e assim parece lhe não pode servir de embaraço à sua pretensão o tal rumor» (ANTT, *Habilitação do Santo Ofício, António*, mc. 172, doc. 2626, f. 1). Subjacente à ideia de cativo estava a do estatuto social vil.

Foi sobretudo nas zonas mais pujantes do Centro-Sul do Brasil, como Minas Gerais, nas décadas de 1720-1730, que o problema da cor da pele se tornou uma primeira marca de referência e segregação, em favor do branco ou do branco da terra. Na falta de outras distinções atuava esta na construção da hierarquia social e das exclusões (Figueirôa-Rêgo e Oliveira 2011). O dinamismo destes espaços era ali notório a este propósito. Mais do que uma imposição de fora, neste caso era a conflitualidade de algumas zonas a fazer valer o que na área se tinha disponível. Num território tão vasto como era o Brasil, a maneira como a cor da pele era entendida na hierarquia social e nas práticas de exclusão variava de local para local. Aliás, o mesmo acontecia no Império Atlântico, embora a supremacia do branco fosse quase omnipresente.

No começo do século XVII, na zona da Costa da Guiné, havia ainda outra situação paradoxal: «muitos dos que eram considerados ‘portugueses’ ou ‘brancos’ e não estavam sujeitos à escravatura eram, de facto, de pele escura, euro-africanos. As relações entre europeus e africanos não eram definíveis por aquilo que hoje se chama ‘identidade racial’ ou ‘consciência rácica’», alertam dois historiadores (Mark e Horta 2011, 18). A pertença à comunidade dos «Portugueses» não era ditada pela aparência física. Na Senegâmbia, o qualificativo «branco» aplicava-se aos negociantes ricos, independentemente da efetiva cor da pele. Esta última não dava identidade por si só, fora do contexto relacional (Mark e Horta 2011, 54). Com efeito, perspectivada de fora da Europa, a cor da pele – fosse qual fosse – era muitas vezes um atributo de conteúdo pouco fixo.

As áreas africanas invocadas eram ainda terras onde um mercador português podia assumir identidades múltiplas: católico, judeu, pagão e

eventualmente muçulmano (Mark e Horta 2011, 54). A adaptação ao quadro relacional possibilitava esta plasticidade. Outros espaços do Império ofereciam situações afins. A identidade étnico-religiosa podia ser mutante ao longo da vida de alguém e por vezes até coexistiam numa mesma fase, ou etapa temporal, diferentes afiliações para um mesmo indivíduo. Afinal, também a pertença a credos religiosos podia ser mais complexa, em locais abertos à diversidade.

Em suma, todas as rejeições consideradas na pureza de sangue traduziam, em geral, violência latente e simbólica, na disputa de recursos e vantagens. No enfoque europeu, tinham na sua génese questões étnico-religiosas. Uma religião era muito mais do que um credo; implicava um modo de vida, um todo, de forma muito notória no caso das grandes religiões com um longo passado.

Como foi dito, em Portugal, a origem mais repudiada era o nascimento judeu ou cristão-novo. Nem a conversão resolvia o problema decorridas inúmeras gerações. A suspeita de criptojudaísmo, e de associação com comunidades judaizantes fora do país, fazia perdurar a marca, fosse no espaço metropolitano, fosse no Império ultramarino.

Relativamente aos mouros, o rigor era menos acentuado, especialmente se houvesse conversão.<sup>1</sup> Embora fosse o inimigo atávico, representava menor risco no período e no contexto europeu considerados. Nesta imagem pesava, certamente, o facto de a quase totalidade dos muçulmanos residentes no Reino terem abandonado Portugal em 1496-1497 e, em 1609-1614, a Monarquia Católica ter evitado que os mouriscos expulsos do resto da Península afluíssem a esta unidade política. Receava-se, em 1610, que alguns se viessem alistar como soldados nas companhias estrangeiras estabelecidas em Portugal a mando dos Filipes e que a partir daquelas estruturas maquinassem traições. Por isso, o vice-rei em Lisboa,

---

<sup>1</sup> Numa Junta de Reforma da Ordem de Cristo, de 1589, dizia-se: «E os moradores dos Lugares d'África, que nelles vivem, E tem suas casas E molheres, E aos quaes estão ordenados per ElRej Dom Manoel trinta habitos, E comendas de dez mil réis, ainda que tenham raça de Mouro, ou algum fosse mouro, que novamente se converteo E fez Christão, se per seus serviços nas ditas partes continuos mostrarem que são merecedores do habito, E comendas a elles ordenadas, pareceo que devem ser ao habito recebidos per dispensação, na qual se declara Seu defeito, E a rezão porque com elles se dispensa; o que assi avera lugar ainda que Seirão filhos de macanicos» (BNP, Cód. 13216, fl. 23-23v). Ver no mesmo sentido, os mantimentos dados aos mouros que se vinham converter ao catolicismo nas praças do Norte de África – AGS, *Secretarias Provinciales*, l.º 1480, f. 309-309v (exemplo de 1602). Tudo indica que estas práticas de aliciamento se limitavam ao Norte de África, mas o assunto não está estudado e merecia sê-lo.

que nesta altura era também comandante daquelas forças, recebeu ordens «para que en las compañías castillos y torres de ese Reino no se reçiva ni asiente por soldado: ninguno que no lleve testimonio autentico por orden de justiçia del lugar donde fuere natural y de ser cristiano viejo» (AHN, *Estado*, 1.º 80, fl. 125). Em 1614, 1616 e 1618 repetiram-se ordens para que os mouriscos que se tivessem acolhido a Portugal fossem expulsos (Silva 1855, 88, 215, 277-278).

Se esta população seria escassa, o mesmo não acontecia com os negros, mulatos e pardos, em diversos locais do país e do Império. Nestes casos, ao fim de algumas gerações o problema da exclusão resolvia-se em termos de marcas biológicas, sobretudo no espaço europeu, onde o desequilíbrio entre brancos e pessoas de cor se saldava numericamente a favor dos primeiros. Para os que eram livres, o que persistia era muitas vezes um mau estatuto social e por isso tinham menos oportunidades. Assim, depois de 1773, o estigma contra eles persistiu e para os restantes esbateu-se mais.

Na realidade, na longa duração, o centro político português geriu estas comunidades de modo muito desigual, no contexto da cultura política vigente: os mouros e os mouriscos foram literalmente repelidos, pois eram uma parte do grande inimigo externo; os gentios mereceram alguma indiferença, tanto mais que muitos (os escravos) eram considerados coisas; neste quadro, os judeus/cristãos-novos foram transformados no grande adversário interno até 1773, num universo discursivo propalado pela Igreja, pela Inquisição, pelas diversas instituições que impunham habilitações de acesso, além da população em geral. Os cristãos-novos tinham sido compelidos a permanecer em Portugal, mas foram sempre objeto de desconfiança. Esta última traduzia-se na consciência de que a identidade múltipla de alguns deles de facto existia: eram cristãos, mas eram cripto-judaizantes.

A identidade, tal como era vista pela maioria dos portugueses da época, qual património, transmitia-se, em primeiro lugar, pela via da reprodução biológica; daí todas as atenções colocadas no matrimónio e nas amas. O sangue tinha um peso decisivo, mas significava também, no espaço da Europa e do Mediterrâneo, uma identidade cultural e religiosa. Na realidade, apenas os nativos de outros continentes poderiam constituir uma verdadeira categoria definida e catalogada através marcas físicas; quando estas desapareciam acabava também o estigma no espaço de quatro gerações. Com os mouros e os judeus não era exatamente assim. A questão central era de natureza religiosa. Por isso persistia.

Nesta ordem de ideias, numa sociedade promotora da desigualdade e estruturalmente desigual, como era a analisada, fazia sentido falar em ra-

cismo? Se sim, este tem de ser considerado não de forma ampla como o define Francisco Bethencourt (2013, 1), mas circunscrito ao repúdio em função da «casta» (como se dizia, na época), definida esta em termos marcadamente biológicos («geração»), como acontecia pelo menos na Península Ibérica. De outro modo, temos de admitir que os preconceitos contra os galegos, os «ratinhos» e afins, nos séculos XVII e XVIII, também configuravam formas de manifestar racismo. No quadro de pensamento da época, sabemos que não era assim. No entanto, a noção de racismo – com o conteúdo que veio a adquirir a partir do século XIX – não estava claramente incorporada na sociedade do Antigo Regime.

Importa olhar o passado como um tempo outro, mesmo quando o enfoque se faz com escalas macro. O global deve ser uma forma de descobrir a complexidade. Na realidade, mais importante que tudo é descortinar como se gerava e transmitia a discriminação no contexto das sociedades do Antigo Regime europeu ou dos trópicos atlânticos. E havia efetivamente discriminação, entre outros parâmetros, em função da identidade religiosa sobretudo quando esta coincidia com um credo monoteísta, e de longa data estruturado, não equivalente ao catolicismo. Essa discriminação podia ser biologicamente transmitida, e por isso a escolha do cônjuge ou da ama de leite suscitava tantos cuidados. O que era legado pela via física não eram meras características corporais suscetíveis de menosprezo, mas sim a herança religiosa, e o mesmo quase equivalia a dizer cultural.

## Bibliografia

- Aboim, Diogo Guerreiro Camacho de. 1733. *Escola Moral, Política, Christã, e Jurídica*. Lisboa: na Off. de Antonio de Sousa da Sylva.
- Bethencourt, Francisco. 2013. *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bluteau, D. Raphael. 1712-1728. *Vocabulario Portuguez e Latino*. 10 vols. Coimbra: Real Collegio das Artes da Companhia de Jesu.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española*. Madrid: Por Luis Sanchez.
- Donovan, William Michael. 1990. *Commercial Enterprise and Luso-Brazilian Society During the Brazilian Gold Rush: The Mercantile House of Francisco Pinheiro and the Lisbon to Brazil Trade, 1695-1750*. Tese de doutoramento, Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins University.
- Ennes, Ernesto J. B. 1941. «Um paulista insigne – Dr. Matias Aires Ramos da Silva de Eça: contribuição para o estudo crítico da sua obra (1705-1763)». *Anais* [da Academia Portuguesa da História].

- Feitler, Bruno. 2003. *Inquisition, juifs et nouveaux-chrétiens au Brésil. Le Nordeste, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Leuven: Leuven University Press.
- Feitler, Bruno. 2007. «Usos políticos del Santo Oficio português en el Atlántico (Brasil y África Occidental): el período filipino». *Hispania sacra* 59 (119): 269-291.
- Figueirôa-Rêgo, João de. 2011. *A Honra Albeia por um Fio: Os Estatutos de Limpeza de Sangue nos Espaços de Expressão Ibérica, Séculos XVI-XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Figueirôa-Rêgo, João de, e Fernanda Olival. 2011. «Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)». *Tempo*, 30: 115-145.
- Gazetas Manuscritas da Biblioteca Pública de Évora*. 2002. Eds. João Luís Lisboa, Tiago C. P. dos Reis Miranda e Fernanda Olival. Vol. I. Lisboa: Colibri – CIDEHUS.UE – CHC.UNL.
- Lima, Joaquim Alberto Pires de. 1940. *Mouros, Judeus e Negros na História de Portugal*. Porto: Civilização.
- Marcocci, Giuseppe. 2004. «Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI». *Revista de História das Ideias*, 25: 247-326.
- Marcocci, Giuseppe, e Jose Pedro Paiva. 2013. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- Mark, Peter, e José da Silva Horta. 2011. *The Forgotten Diaspora: Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mello, Evaldo Cabral de. 1989. *O Nome e o Sangue: Uma Fraude Genealógica no Pernambuco Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Melo, D. Francisco Manuel de. s. d. *Carta de Guia de Casados*. 2.<sup>a</sup> ed. Porto: Ed. Domingos Barreira.
- Memórias Quincentistas dum Procurador del-Rei no Pôrto – Lic. Francisco Dias*, pref. e notas de A. de Magalhães Basto. 1937. Porto: Publicações da Câmara Municipal do Porto, Gabinete de História da Cidade.
- Nem o Tempo nem a Distância: Correspondência entre o 4.º Morgado de Mateus e sua Mulher, D. Leonor de Portugal (1757-1798)*. 2007. Transcrição, introdução e notas de Heloisa Liberalli Bellotto. Lisboa: Alêtheia Ed.
- Olival, Fernanda. 1993. «A visita da Inquisição à Madeira em 1591-92». In *Actas III Colóquio Internacional de História da Madeira*. Funchal: Sec. Reg. Turismo e Cultura, 493-519.
- Olival, Fernanda. 2004. «Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal». *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4: 151-82.
- Paiva, José Pedro. 2012. «The new-christian divide in the Portuguese-speaking world (sixteenth to eighteenth centuries)». In *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, eds. Francisco Bethencourt e Adrian J. Pearce, Oxford: Oxford University Press, 269-280.
- Pereira, Isaias da Rosa. 1987. *Documentos para a História da Inquisição em Portugal (Século XVI)*. Lisboa: s. n.
- Raminelli, Ronald. 2012. «Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750». *Varia Historia* 28 (48): 699-723. doi:10.1590/S0104-87752012000200011.
- Rego, Rogério de Figueiroa. 1973. «Alguns sumários das notas de vários tabeliães da Vila de Torres Vedras nos séculos XVI a XVIII». Lisboa: s. n. (Sep. de *Arqueologia e História*, série IX, Vols. I a IV).
- Resende, Garcia de. 1917. *Miscellanea e Variedade de Historias: Costumes, Casos, e Cousas que em seu Tempo Aconteceram*, ed. J. Mendes dos Remedios. Coimbra: Franca Amado.

- Silva, Filipa I. Ribeiro. 2002. *A Inquisição em Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe (1536 a 1821): Contributo para o Estudo da Política do Santo Ofício nos Territórios Africanos*. Tese de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV a XVIII), Lisboa, Univ. Nova de Lisboa.
- Silva, José Justino de Andrade e. 1855. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa, 1613-1619*. Lisboa: s. n.
- Soyer, Francois. 2007. *The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal*. Leiden e Boston: Brill.
- Soyer, François. 2014. «Manuel I of Portugal and the end of the toleration of Islam in Castile: marriage diplomacy, propaganda, and Portuguese imperialism in Renaissance Europe, 1495-1505». *Journal of Early Modern History* 18 (4): 331-356. doi: 10.1163/15700658-12342416.
- Tavares, Maria José Ferro. 1989. *Judaísmo e Inquisição: Estudos*. Lisboa: Presença.