

WOLNI I ZNIEWOLENI

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Michał Buchowski, Magdalena Micińska,
Andrzej Pieńkos, Szymon Wróbel

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Agata Błoch

**WOLNI I ZNIEWOLENI
GŁOSY GRUP PODPORZĄDKOWANYCH
W HISTORII IMPERIUM
PORTUGALSKIEGO**

TORUŃ 2022

Wydanie książki jest subwencionowane
w ramach programu Monografie
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Patryk Chłopek

Korekta techniczna
Agnieszka Markuszewska

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek
Rysunek: *Mariola Landowska 2017*

Printed in Poland
© Copyright by Agata Błoch
and Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu
Toruń 2022

ISBN 978-83-231-4760-2 (oprawa twarda)
eISBN 978-83-231-4761-9
DOI <https://doi.org/10.12775/978-83-231-4761-9>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze
Druk: Drukarnia Wydawnictwa Naukowego UMK
Oprawa: Abedik Sp. z o.o.
ul. Glinki 84, 85-861 Bydgoszcz

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	9
WSTĘP	11
ROZDZIAŁ 1. GRUPY PODPORZĄDKOWANE – KONCEPCJE, TEORIE	
I KIERUNKI BADAWCZE	25
Kwestie epistemologiczne	25
Początek badań nad grupami podporządkowanymi	29
Gayatri Chakravorty Spivak	31
Latin American Subaltern Studies Group	38
Brazylijskie grupy podporządkowane w ujęciu Spivak	45
Zastosowanie teorii grup podporządkowanych w historii nowożytnej – przykład Jacobusa Elisy Johanneisa Capiteina	49
ROZDZIAŁ 2. KIERUNKI BADAWCZE WZGLĘDEM GRUP PODPORZĄDKOWANYCH W KOLONIALNYM	
IMPERIUM PORTUGALSKIM	53
Wstęp do kierunków badawczych względem grup podporządkowanych w historiografii luzo-brazylijskiej	53
Portugalska narracja historiograficzna w XIX i XX w.	54
Brazylijska narracja historiograficzna w XX i XXI w.	61
Historia społeczna niewolnictwa w brazylijskiej narracji historiograficznej w XX w.	64
Historia Indian w brazylijskiej narracji historiograficznej w XX w.	67
Narracja historiograficzna o kolonialnym imperium portugalskim	70
António Manuel Hespanha i pluralizm administracyjny kolonialnego imperium portugalskiego	72
Portugalska monarchia wielokontynentalna	74

ROZDZIAŁ 3. MOZAIKA KOLONIALNEGO SPOŁECZEŃSTWA	79
Wyobrażenia Portugalczyków o swoim imperium zamorskim w okresie nowożytnym	79
Zarys grup podporządkowanych zamieszkujących atlantycki obszar kolonialnego imperium portugalskiego	86
Mniejszości religijne: niewierni, żydzi i żydowscy konwertyci	88
Mniejszości etniczne: Cyganie i ludy autochtoniczne Brazylia	97
Podziały rasowe	112
Status społeczny	125
Podział na płeć	136
Miseráveis, Imperium Cienia i ostracyzm	146
ROZDZIAŁ 4. GŁOSY Z PERYFERII. ROLA GRUP PODPORZĄDKOWANYCH W BUDOWANIU KOLONIALNEGO IMPERIU PORTUGALSKIEGO	159
Główny zarys obiegu korespondencji administracyjnej w latach 1642–1822	159
Petycje grup podporządkowanych	171
Podejście egodokumentalne przy analizie petycji	171
Petycje dotyczące wolności rdzennego podmiotu kolonialnego	179
Zniewolony wbrew prawu	193
Protekcja królewska	200
Prawo cywilne i prawo karne	213
Dostęp do stanowisk	233
Migracje na terenie imperium portugalskiego	250
Spory o ziemię i wspólną przestrzeń	257
ROZDZIAŁ 5. CZY PODPORZĄDKOWANY INNY MÓGŁ PRZEMÓWIEĆ?	267
(Nie)zależność kolonialnych peryferii wobec metropolii	267
Podporządkowany Inny w kolonialnym imperium portugalskim	271
Sieci społeczne jako działalność podmiotu i świadomość istnienia relacji	289
Mechanizmy podejmowania decyzji w okresie panowania Jana V	306
Czy każdy podporządkowany Inny mógł przemawiać?	321

PODSUMOWANIE	341
PODZIĘKOWANIA	355
ANEXS	359
SŁOWNIK PORTUGALSKO-POLSKI	377
BIBLIOGRAFIA	383
SPIS TABEL	419
SPIS ILUSTRACJI	420
SPIS GRAFÓW SIECI SPOŁECZNYCH	421
SUMMARY	423
INDEKS OSÓB	427
INDEKS RZECZY	441
INDEKS GEOGRAFICZNY	449

Wykaz skrótów

- AHU – Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – Zamorskie
Archiwum Historyczne w Lizbonie
- ANTT – Arquivo Nacional da Torre do Tombo de Lisboa – Archiwum
Narodowe Portugalii
- BNB – Biblioteca Nacional do Brasil em Rio de Janeiro – Narodowa
Biblioteka Brazylii w Rio de Janeiro
- BNP – Biblioteca Nacional de Lisboa – Narodowa Biblioteka
w Lizbonie
- GL – Gazeta de Lisboa

Wstęp

Historia dawnej portugalskiej potęgi morskiej wzbudza coraz większe zainteresowanie. To niewielkie państwo położone na Półwyspie Iberyjskim stworzyło jedno z najpotężniejszych imperiów europejskich o zasięgu transoceanicznym. Portugalczykom udało się dopłynąć do najdalszych zakątków świata w Ameryce, Afryce i Azji. Wraz z upływem czasu okazywało się niejednokrotnie, że na tyle przywiązywali się do swoich kolonialnych zdobyczy, by zdecydować o pozostaniu tam do końca życia¹. Fenomen ten został po raz pierwszy zauważony w 1642 r. przez holenderskiego gubernatora indonezyjskiej Dżakarty, który stwierdził nawet, że Portugalczycy zapomnieli powrócić do własnego kraju². W położnym nieopodal chińskim Makau z kolei rezydujący tam od XVI w. Portugalczycy i ich potomkowie – nawet ci, którzy nigdy nie mieli styczności z Europą – dalej kultywowali język i kulturę portugalską³.

Celem tej książki jest wydobyć głosów najbardziej marginalizowanych grup społecznych zamieszkujących peryferia kolonialnego imperium portugalskiego – czyli obecnych obszarów Brazylii, Angoli, Gwinei-Bissau oraz atlantyckich archipelagów Wysp Zielonego Przylądka i Wysp Świętego Tomasza. Mieszkały tam nie tylko ludy autochtoniczne, ale i mniejszości, które uciekały przed prześladowaniem religijnym w Portugalii. Chodzi tu o żydów, żydowskich konwertytów czy muzułmanów, ale także o osoby skazane wyrokiem sądów inkwizycyjnych i cywilnych – jak Cyganie – oraz o czarowni-

¹ Badania zostały sfinansowane w ramach projektu naukowego nr 2017/27/N//HS3/01104 PRELUDIUM 14, Narodowego Centrum Nauki w latach 2018–2021 oraz w ramach programu stypendialnego portugalskiej Fundacji Calouste Gulbenkiana w Lizbonie w latach 2016–2017.

² Charles R. Boxer, *O Império Marítimo Português 1415–1825*, Lisboa 2011, s. 70.

³ João Paulo Oliveira e Costa, Teresa Lacerda, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV–XVIII)*, Lisboa 2007, s. 88.

ce i o przestępców⁴. Grupy te były często postrzegane jako zdominowane i pozbawione możliwości walki o swoje prawa, a ich podmiotowość analizowano w odniesieniu do stawianego przez nich oporu wobec kolonialnej polityki Lizbony. Zostały one nawet pozbawione świadomego udziału w tworzeniu kolonialnego świata po obu stronach Atlantyku.

W trakcie prowadzonych badań zauważyłam, że istniały jednak pewne grupy społeczne, których głos został usłyszany w Lizbonie. Wśród nich był między innymi brazylijski Indianin Lázaro, który zapragnął większej władzy i chciał zostać wodzem kilku indiańskich plemion w północnej części Brazylii. Niezadowolony z powodu braku odpowiedzi od portugalskiego władcy Jana V wsiadł na statek i ruszył w stronę Lizbony, aby swoje żądania dostarczyć osobiście na dwór królewski. Na innym statku, tym razem pirackim, do Lizbony dostał się niesprawiedliwie zniewolony przez Portugalczyków Kuibańczyk João José. Na dworze królewskim domagał się zadośćuczynienia za niesprawiedliwości, które go dotknęły z powodu koloru skóry, a na przygotowanej petycji złożył własnoręczny podpis. Takie podpisy widnieją również na petycji złożonej przez Indian z wioski Joanes, którzy skarżyli się na europejskich misjonarzy. Okazuje się więc, że pewne grupy społeczne z kolonialnego „marginesu” wyrażały swoje pragnienia i ambicje, a w instytucjach kolonialnych niekoniecznie widziały swoich oprawców, lecz wsparcie w realizacji własnych planów i marzeń. Należy więc wydobyć te głosy i przyjrzeć się im bliżej, jak też odkryć, które grupy społeczne aktywnie i świadomie uczestniczyły w budowaniu kolonialnego imperium portugalskiego, a które pozostają w cieniu lub na zawsze zniknęły z kart historii.

Próbę wydobywania tych głosów postanowiłam przeprowadzić w sposób niekonwencjonalny, łącząc tradycyjne studia historiograficzne

⁴ António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*, Lisboa 2019.

z analizą sieci społecznych i perspektywą sieci. Przez lata wspólnie z Michałem Bojanowskim i Demivalem Vasquesem Filho pracowaliśmy i pracujemy nad stworzeniem bazy danych będącej pierwszym na świecie tak ogromnym przedsięwzięciem gromadzącym wiele różnych informacji dotyczących osób, miejsc i instytucji w okresie nowożytnym na trzech kontynentach: amerykańskim, afrykańskim i europejskim. Proces jej tworzenia opisaliśmy szczegółowo w artykule *Networks from Archives: Reconstructing Networks of Official Correspondence in the Early Modern Portuguese Empire*⁵. Tym samym wszelkie grafy sieci społecznych pojawiające się w tej książce są rezultatem naszego wspólnego wysiłku⁶.

Koncepcja sieci i pojęcie perspektywy sieci są ze sobą powiązane, nie są jednak tożsame. W ostatnich latach podjęto już próby zrozumienia kolonialnego świata portugalskiego przez sieci w ramach transimperialnych i międzykulturowych powiązań⁷ bądź na przykładzie korespondencji⁸.

W historiografii luzo-brazylijskiej koncepcja sieci pojawia się od niedawna w kontekście zrozumienia strategii dworu królewskiego w Lizbonie względem swoich kolonii. W takich badaniach przyjęto, że:

sieci są zbudowane wokół administracji i urzędników królewskich, przebiegały one przez stanowiska państwowe w Indiach, Ameryce

⁵ Agata Bloch, Demival Vasques Filho, Michał Bojanowski, *Networks from Archives: Reconstructing Networks of Official Correspondence in the Early Modern Portuguese Empire*, „Social Networks” 2020, September.

⁶ Tab. 2, 3, 6–9, Graf. 4–6 opublikowaliśmy w: ibidem. Graf. 1–3 można znaleźć w: Agata Bloch, Demival Vasques Filho, Michał Bojanowski, *Slaves, Freedmen, Mulattos, Pardos, and Indigenous Peoples. The Early Modern Social Networks of the Population of Color in the Atlantic Portuguese Empire*, w: *The Digital Black Atlantic*, Roopika Risam, Kelly Baker Josephs (eds.), Minneapolis 2021.

⁷ Filipa Ribeiro da Silva, *Trans-Imperial and Cross-Cultural Networks for the Slave Trade, 1580s–1800s*, w: *Beyond Empires. Global Self-Organizing, Cross-Imperial Networks, 1500–1800*, Cátia A. P. Antunes, Amelia Polónia (eds.), Leiden–Boston 2018, s. 41–68.

⁸ João Fragoso, Nuno Gonçalo Monteiro, *Um Reino e Suas Repúblicas no Atlântico. Comunicações Políticas Entre Portugal, Brasil e Angola nos Séculos XVII e XVIII*, Rio de Janeiro 2017.

i Afryce i przez szlaki handlowe, przecinały oceany i łączyły różne ośrodki zamorskie zarówno ze sobą, jak i z królestwem. Sieci relacji opierają się na pokrewieństwie i na klienteli, zbliżając i oddalając od siebie różne grupy w zależności od sojuszy, sporów politycznych i interesów materialnych⁹.

Perspektywę sieci rozumiem natomiast jako sposób spojrzenia na relacje międzyludzkie i jako strategię opartą na celowych zabiegach skierowanych na budowanie sieci kontaktów¹⁰. To przede wszystkim założenie, że osoby o podobnych cechach mogą zajmować taką samą pozycję w strukturze sieci, ale ich wpływ na jej współtworzenie może być zróżnicowany. Nie jest to spowodowane wyłącznie wspólnymi cechami, ale możliwościami bądź utrudnieniami wynikającymi z ich pozycji w sieci, ponieważ to w niej zakorzenione jest zachowanie aktorów społecznych¹¹. Działają one podobnie nie dlatego, że należą do jednej grupy czy „klasy społecznej”, ale dlatego, że wchodzą ze sobą w interakcje.

Stosując tę perspektywę do analizy historii nowożytnego imperium portugalskiego, spojrzymy na społeczeństwo kolonialne nie jako na piramidę społeczną, w której jedna warstwa jest zależna od drugiej, ale jako na sieć, której elementy definiują siebie nawzajem. Sieci są nieustannie kształtowane przez obustronne dopasowywanie się różnych elementów, stanowiąc podstawową formę organizacji i wiodący proces społeczny¹².

Zakładamy więc, że charakter tego systemu nie jest określony przez jeden dominujący czynnik – w tym przypadku portugalskiego monarchę i jego dwór w Lizbonie – ale jest efektem całości zachodzących w nim interakcji. Amerykański socjolog i twórca teorii sieci typu „małe światy” (*small-worlds*), Duncan Watts, sugerował,

⁹ Helidacy Maria Muniz Corrêa, Claudia Cristina Azeredo Atallah, *Estratégias de Poder na América Portuguesa. Dimensões da Cultura Política (Séculos XVII–XIX)*, Niterói–Rio de Janeiro 2010, s. 14.

¹⁰ Za takie ujęcie sieci dziękuję prof. dr hab. Marii Theiss.

¹¹ Tarcísio R. Botelho, Mateus Resende de Andrade, Gusthavo Lemos, *Redes Sociais e História*, Bele Horizonte 2013.

¹² Felix Stadler, *Manuel Castells. Teoria społeczeństw sieci*, przeł. M. Król, Kraków 2012.

aby „nie koncentrować się na bodźcu, lecz na strukturze sieci, do której ten bodziec dociera”. Odwrócił tym samym relacje przyczynowo-skutkowe, twierdząc, że to dopiero skutek może wyjaśnić prawdziwą przyczynę pewnych schematów zachowania. Dla francuskiego socjologa, Pierre’a Musso, elementy sieci z kolei ani nie determinują siebie nawzajem, ani tym bardziej nie ograniczają, lecz na siebie oddziałują¹³.

Istnienie sieci powiązań w okresie nowożytnym nie było naturalnym procesem społecznym, lecz wynikiem pewnej strategii politycznej. Zdaniem jednego z najbardziej poważanych historyków zajmujących się perspektywą sieciową, Paula McLeana, miała ona na celu ustanowienie relacji społecznych, które mogły być odczuwalne subiektywnie (szacunek, wdzięczność, zobowiązanie) lub na poziomie instytucji (prawo)¹⁴. Strategia była stosowana nie tylko przez polityczne centrum w Lizbonie, ale także wybrane grupy podporządkowane zamieszkujące atlantyckie peryferia tego imperium.

Zastanowimy się zatem, jak struktura sieciowa wpływała na zachowanie grup podporządkowanych oraz w jakim stopniu warunkowała zmiany społeczne, kulturowe czy tożsamościowe i ustandaryzowała pewien system wartości¹⁵, co mogło z kolei posłużyć do wytworzenia poczucia przywiązania niektórych „mniejszości” do portugalskich struktur kolonialnych. Poddamy refleksji, jak w portugalskim kolonialnym świecie tworzyły się normy współżycia społecznego między jednostką a władzą centralną i jaką rolę odegrały grupy podporządkowane stanowiące podmiot procesu dziejowego, a nie wyłącznie jego przedmiot.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence*, Durham 2007.

¹⁵ Keli Carvalho Nobre de Souza, *A Análise de Redes Sociais no Estudo do Apartheid: Escravos Adultos no Distrito Diamantino, 1744–1758*, w: Tarcísio R. Botelho, Mateus Resende de Andrade, Gusthavo Lemos, *Redes Sociais e História*, s. 56.

Grupy podporządkowane i ich podmiotowość analizuję na podstawie teorii Gayatri Chakravorty Spivak, autorki opublikowanego w 1983 r. artykułu *Czy podporządkowani Inni mogą przemówić?*¹⁶, gdzie twierdziła, że grupy podporządkowane nie mogły nawiązać dialogu z władzą, ponieważ przemawiały ze strefy podporządkowania, czyli miejsca w strukturze społecznej, z którego dostęp do elity i władzy był praktycznie niemożliwy. Innowacyjne było z kolei spojrzenie na grupy podporządkowane jako społeczności różniące się od siebie pod względem wielu różnych kategorii, takich jak status, płeć czy nawet wiek, które wykraczały poza klasę społeczną.

Zdecydowałam się na zastosowanie tej koncepcji z dwóch powodów. Po pierwsze, zamierzam odejść od praktyki postrzegania pewnych grup społecznych, zwłaszcza afrykańskich niewolników, jako swoistej klasy społecznej, która jest dziedzictwem dorobku naukowego brazylijskiego socjologa, Florestana Fernandes. Skupił się on na przedstawieniu dramatycznej sytuacji wyzwolenców od momentu ogłoszenia abolicji w 1888 r. Twierdził, że społeczeństwo postkolonialne nie było dostosowane do nowych realiów, gdyż nie udało się zintegrować Afrobrazylijczyków¹⁷. Jego badania wywarły ogromny wpływ na tamtejszą Akademię, w której podjęto się próby zrozumienia miejsca czarnoskórych Brazylijczyków w społeczeństwie latynoamerykańskim. Brazylijski działacz społeczny na rzecz praw osób czarnoskórych, Abdias Nascimento, nawiązywał do ludobójstwa dokonanego na czarnoskórych Brazylijczykach¹⁸, we współczesnym dyskursie z kolei porównuje się niewolnictwo z Holocaustem.

Po drugie, w ostatnich latach coraz częściej debatuje się w Brazylii nad koncepcją zwaną *lugar de fala*, zakładającą zależność odbioru

¹⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix, Can the Subaltern Speak?*, w: *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*, Rosalind C. Morris (ed.), New York 2010, s. 237–291.

¹⁷ Florestan Fernandes, *Beyond Poverty: The Negro and the Mulatto in Brazil*, „Journal de La Société Des Américanistes” 1969, No. 58, s. 121–137.

¹⁸ Abdias do Nascimento, *O Genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um Racismo Mascarado*, Rio de Janeiro 1978.

treści od miejsca, z którego jednostka się wypowiada. Jej prekursorką jest Djamila Ribeiro, brazylijska feministka i członkini ruchu na rzecz praw czarnoskórych Brazylijek¹⁹. Twierdzi ona, że zabieranie głosu z danej pozycji nie ogranicza się jedynie do aktu, ale zakłada też możliwość zaistnienia i bycia usłyszanym. Czarnoskórzy Brazylijczycy byli uciszani na wszystkie możliwe sposoby, ponieważ zmagali się z wielopoziomową dyskryminacją przejawiającą się w braku równych szans na rynku pracy czy w dostępie do edukacji. Tak rozumianej dyskryminacji doświadczały głównie czarnoskóre Brazylijki, które były „marginalizowane podwójnie”. Oznacza to, że zostały uciszone jako kobiety przez patriarchalny system kolonialny, który w dodatku faworyzował jedynie osoby białe. W jej rozumieniu *lugar de fala* to społeczne położenie, z którego przemawia jednostka, czyli dokładnie to, co Spivak określiła jako strefę podporządkowania. Dla powstałego w 1992 r. Latin American Subaltern Studies Group (Latynoamerykańskiego Zespołu Badań nad Grupami Podporządkowanymi) strefa podporządkowania istniała jako przestrzeń do wspólnych działań, w której doszukiwali się różnych form interakcji między obiema grupami²⁰. Wiele lat temu do debaty na temat tego, kto i z którego miejsca może przemawiać, włączyła się Linda Alcoff. Zastanawiała się, z jakiej pozycji przemawiają osoby mieszanego pochodzenia i czy ona, będąc pół Amerykanką, pół Panamką, przemawia z pozycji kobiety białej czy metyskiej²¹.

W prezentowanej książce postanowiłam przywrócić głos grupom podporządkowanym i wykazać, że stanowiły podmiot dziejowy, a nie tylko jego przedmiot. W tym celu podjęłam się analizy petycji wysłanych przez osoby, które w świetle tradycyjnej historiografii reprezentowały społeczny margines. Skupiłam się przede wszystkim na ich treści i tym, co podmiot podporządkowany starał się przekazać ze swojej pozycji społecznej, a także na relacjach, które

¹⁹ Djamila Ribeiro, *Lugar de Fala. Feminismos Plurais*, São Paulo 2017.

²⁰ Ileana Rodríguez, *Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition*, w: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, s. 1–34.

²¹ Linda Alcoff, *The Problem of Speaking for Others*, „Cultural Critique” 1991–1992, No. 20, s. 5–32.

budował z administracją lizbońską. Strefę podporządkowania będą z kolei postrzegą jako obszar do wspólnych działań.

Zakładam, że członkowie społeczeństw mieszkających na peryferiach imperium portugalskiego byli świadomymi aktorami społecznymi, wykazującymi swoje strategie względem lizbońskiej metropolii. Grupy te analizuję ze względu na kategorie etniczne, kolor skóry i płeć. Zamierzam sprawdzić, jak czarnoskórzy, autochtoni i inne grupy marginalizowane nawiązywały dialog z kolonialną administracją, mimo tego, że pozostawały w strefie podporządkowania. Chcę udowodnić, że kolonializm portugalski – w pewnym stopniu – łączył ze sobą różne jednostki, a nie tylko je wykluczał. W ramach takiej polityki kolonialnej najbardziej marginalizowane grupy dążyły do większej integracji i budowania transatlantyckiego „społeczeństwa sieci”. Uważam także, że mogły wytworzyć się swoista świadomość i poczucie przynależności mieszkańców kolonialnych peryferii do systemu kolonialnego. Jak zauważał Paul D. McLean, społeczeństwa okresu nowożytnego bardzo dobrze rozumiały znaczenie tworzenia sieci jako procesu społecznego²².

Moje rozważania to kontynuacja polskiej szkoły badań nad historią imperium portugalskiego reprezentowanej przez trzech wybitnych historyków: Mariana Małowistę, Jana Kieniewicza oraz Michała Tymowskiego, którzy skupili się na wczesnonowożytnym okresie istnienia tego imperium, opartym na ekspansji i podbojach. Polscy historycy analizowali zmiany polityczno-społeczne i gospodarcze w obrębie portugalskich kolonii na przełomie XV i XVI w. „Seaborne empire”, czyli „imperium zrodzone z oceanu”, jak pisał Marian Małowist, było tworem politycznym iberyjskich konkwistadorów późnego średniowiecza, których charakteryzowała miłość do wojny w imię korzyści handlowych i religijnych²³. Moje badania skupiają się na okresie, w którym zaprzestano polityki ekspansjonistycznej,

²² Paul D. McLean, *The Art of the Network*.

²³ Marian Małowist, *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa 1992.

ustabilizowano instytucje kolonialne, a lizbońska metropolia podjęła próbę dialogu międzykulturowego, międzyinstytucjonalnego, a przede wszystkim międzykontynentalnego. Szkoła Małowista przez ponad 40 lat kształtowała następne pokolenia historyków, a Michał Tymowski²⁴ oraz Jan Kieniewicz²⁵ należeli do „drugiego pokolenia”, które w latach 60. i 70. ubiegłego stulecia zajmowało się ekspansją wczesnokolonialną, imperiami iberyjskimi oraz historią Afryki Zachodniej od późnego średniowiecza do XVI w.²⁶

Ramy czasowe ustalone dla tej książki Jan Kieniewicz określiliby okresem przedkolonialnym, który miał charakteryzować się tym, że nie istniały jeszcze rynki zbytu, a zamorskie kolonie stanowiły wówczas integralną część państw iberyjskich. Ekspansja przedkolonialna dzieliła się również na cztery fazy: docieranie, kontakt, realizacja i utrwalanie, które następowały po sobie kolejno od momentu pierwszej wyprawy i mogły zawierać takie elementy, jak przemoc, rabunek, wymianę handlową oraz utworzenie faktorii gospodarczych. Jeżeli przyjąć taką kolejność procesów przedkolonialnych, moja praca obejmuje czas utrwalenia, które Jan Kieniewicz określa „zespołem działań zmierzających do zapewnienia trwałości rezultatów ekspansji”²⁷.

Michał Tymowski w książce *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty* przedstawił różne formy nawiązywania kontaktów między Afrykańczykami a Portugalczykami w początko-

²⁴ Michał Tymowski, *State and Tribe in the History of Medieval Europe and Black Africa – A Comparative Approach*, „Social Evolution & History” 2008, Vol. 7, No. 1, s. 171–196; idem, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław 1999.

²⁵ Jan Kieniewicz, *The Portuguese Factory and Trade in Pepper in Malabar during the 16th Century*, „The Indian Economic & Social History Review” 1969, Vol. 6, No. 1, s. 61–84; idem, *Contact and Transformation. The European Pre-Colonial Expansion in the Indian Ocean World-System in the 16th–17th Centuries*, „Itinerario” 1984, Vol. 8, No. 2, s. 45–58; idem, *Historia Indii*, Warszawa 1985.

²⁶ Michał Tymowski, *Czy w historiografii polskiej istnieje Szkoła Małowista?*, „Kwartalnik Historyczny” 2017, t. 124, nr 1, s. 86–88.

²⁷ Jan Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji: próba teorii kolonializmu*, Warszawa 1986.

wej fazie budowania imperium portugalskiego, opisując je w perspektywie zderzenia kultur, kontaktu oraz akulturacji²⁸.

Ta książka stanowi po części kontynuację obu badań i ukaże, jak Lizbonie udało się utrwalić swoje panowanie w Ameryce i w Afryce oraz jak zmieniał się kontakt między Portugalczykami a Innymi w momencie przemiany imperium kolonialnego z morskiego na terytorialne w XVIII w., a także jak „zderzenie kultur” zostało zastąpione przez inne procesy kulturowe.

Tomasz Siewierski wymienił kilka cech charakterystycznych Szkoły Małowista, w tym przede wszystkim zdolność uczniów do pokonywania barier językowych, stosowanie metod porównawczych oraz konserwatywna postawa w odniesieniu do źródeł historycznych²⁹.

To właśnie te trzy cechy nadały kierunek tej książce. Podjęłam się pracy zwłaszcza na źródłach historycznych w nowożytnej wersji języka portugalskiego. Wymagało to zapoznania się z dawnymi formami gramatycznymi tego języka oraz języka hiszpańskiego jako uzupełniającego, a studia paleograficzne rozpoczęłam od dokładnej lektury dokumentów drukowanych w nowożytnej Portugalii. Wyniki tych badań zamieściłam w rozdziale trzecim, między innymi we fragmentach przywołujących prace XVI-wiecznego historyka Manuela de Farii e Sousy. Dla tego rozdziału przygotowałam również znajdujący się na końcu książki słownik wyrazów charakterystycznych dla tamtej epoki, które opisują wybrane grupy społeczne. Metody porównawcze zastosowałam z kolei przy analizie doświadczeń kolonialnych społeczeństw afrykańskich i indiańskich, starając się znaleźć ich wspólne cechy, a nie jedynie wykazywać istniejące między nimi różnice. Najistotniejszą dla mnie wskazówką Szkoły Małowista była jednak konserwatywna postawa w odniesieniu do źródeł historycznych. W pracy posługuję się różnymi teoriami zaczerpniętymi z akademii azjatyckiej, europejskiej czy amerykańskiej, które stanowią dla mnie inspirację naukową i teoretyczną,

²⁸ Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemnie odkrycia i pierwsze kontakty*, Toruń 2017.

²⁹ Tomasz Siewierski, *Marian Małowist i krąg jego uczniów. Z dziejów historiografii gospodarczej w Polsce*, Warszawa 2016, s. 227–234.

a także pozwalają na postawienie wielu pytań badawczych. Niemniej to uważna lektura źródeł historycznych zdecydowała o wynikach moich badań, które prezentuję w tej książce.

Pragnę również doprecyzować, czego ta praca nie będzie dotyczyć. Kolonialny świat, w którym żyły grupy podporządkowane, współcześnie może być analizowany na różnych płaszczyznach, to znaczy kulturowych, politycznych czy gospodarczych. Pominięcie przeze mnie zagadnień związanych ze stawianym oporem tych grup pod postacią walki zbrojnej czy przez liczne manifestacje kulturowe nie oznacza, że w jakikolwiek sposób zamierzam je negować. Nie przeprowadzam także analizy o charakterze antropologicznym czy etnograficznym ze względu na to, że nie pozwalają mi na to źródła, które odzwierciedlają kolonialną rzeczywistość narzuconą przez Portugalczyków. Nie opisuję też przyczyn i skutków procesów metysażu kulturowego i biologicznego, będących rezultatem nieformalnych relacji między grupami podporządkowanymi a portugalskim kolonizatorem. Jestem w pełni świadoma, jak te czynniki konstruowały i dekonstruowały pamięć, historię i tożsamość, szczególnie społeczeństw afrobrazylijskich i brazylijskich autochtonów na przestrzeni ostatnich dekad. Takie ujęcie grup podporządkowanych nie neguje również tego, że podstawą ówczesnego społeczeństwa kolonialnego była dyskryminacja rasowa czy etniczna, a kolor skóry był istotnym czynnikiem determinującym pozycję społeczną³⁰. Pragnę jedynie wzbogacić współczesną narrację historiograficzną dotyczącą kolonialnej przeszłości o element oddolnej działalności grup podporządkowanych jako świadomego podmiotu kolonialnego w ich relacjach formalnych z władzą.

Wielopoziomowe nakładanie się na siebie różnych form dyskryminacji jest w tej pracy fundamentalne dla zrozumienia położenia

³⁰ Kwestie dotyczące relacji rasowych na terenie imperium portugalskiego zostały opracowane w następujących monografiach: Charles R. Boxer, *Relações Raciais no Império Colonial Português 1415–1825*, Porto 1997; Francisco Bethencourt, *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton–Oxford 2013.

grup podporządkowanych w społeczeństwie kolonialnym. Stosując teorię przecięć, zamierzam wykazać, że pewne ograniczenia społeczne nie wynikały wyłącznie z jednego czynnika, na przykład tylko z koloru skóry czy tylko z płci, ale z tego, że równocześnie się one na siebie nakładają. Taka perspektywa wykluczy w moich badaniach białe kobiety, mimo że – jak słusznie zauważyła Maria de Deus Manso – pozostały one „zapomnianymi córkami imperium”³¹. Niemniej jednak o białych kobietach wspominam w rozdziale trzecim w kontekście ich wyznania, religii czy pozycji społecznej, a także w rozdziale piątym, w którym ukazuję na grafach sieci społecznych ich najbliższe otoczenie. Bycie „zapomnianą” oznaczało wyłączenie z formalnych struktur decyzyjnych, ale mimo to wielu kobietom udało się wywrzeć duży wpływ w sposób nieformalny³².

Podstawą tej książki jest lektura różnego rodzaju dokumentów, wśród nich korespondencji kolonialnej z Zamorskiego Archiwum Historycznego w Lizbonie, korespondencji administracyjnej zachowanej w Bibliotece Narodowej w Lizbonie, Bibliotece Narodowej w Rio de Janeiro, a także zapisów Kancelarii Królewskiej w Archiwum Narodowym Torre do Tombo de Lisboa, jak również portu-

³¹ Maria de Deus Manso, *Filhas Esquecidas do Império Português: Memória de Mulheres na América*, „Naveg@méica” 2015, N.º 15, s. 1–21.

³² Więcej na temat historii kobiet w imperium portugalskim zob. Leila Mezan Algranti, *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia; Condição Feminina nos Conventos e Recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750–1822*, Rio de Janeiro 1993; Rosário Sá Coutinho, *Mulheres Aventureiras. Portuguesas Espalhadas Pelos Quatro Cantos do Mundo*, Lisboa 2009; Mary Del Priore, *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo 2004; Luciana Mendes Gandelmen, *Órfãs e Caridade nos Recolhimentos Femininos da Santa Casa da Misericórdia, Salvador, Rio de Janeiro e Porto, Sec. XVIII*, São Paulo 2005; Maria de Deus Beites Manso, *Mujeres en el Brasil Colonial: El Caso del Recogimiento de la Santa Casa de la Misericórdia da Bahia Atraves de la Depositada Teresa de Jesus*, w: *Histórias Compartidas. Religiosidade y Reclusion Feminina en España, Portugal y América. Siglos XV–XIX*, Rosalva Loreto e López, María Isabel Viforcós Marinas (eds.), León–Puebla 2007, s. 339–367; Maria Beatriz Nizza da Silva, *Donas Mineiras: do Período Colonial*, São Paulo 2017.

galskiego ustawodawstwa królewskiego opublikowanego w ramach projektu „O Governo dos Outros”. Przeanalizowałam też wszystkie edycje tygodnika „Gazeta de Lisboa” z lat 1715–1755, których wiadomości dotyczyły Portugalii i jej zamorskich atlantyckich kolonii. Wiele publikacji na temat historii imperium portugalskiego konsultowałam w Bibliotece Vitorino Magalhães Godinho Uniwersytetu Nova w Lizbonie, w Bibliotece Narodowej w Lizbonie, Bibliotece Narodowej w Rio de Janeiro oraz Bibliotece Florestan Fernandes Uniwersytetu w São Paulo (USP). Anglosaskie publikacje i monografie dotyczące teorii postkolonialnych i europejskich imperiów sprawdzałam w British Library w Londynie. Kilka pozycji zostało również zakupionych przez Bibliotekę Instytutu Historii PAN im. Tadeusza Manteuffla w ramach mojego projektu badawczego finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Rozdział pierwszy poświęcam teoriom i kierunkom badawczym dotyczącym tematyki grup podporządkowanych. Przedstawiam tu dorobek Subaltern Studies Collective (Południowoazjatyckiego Zespołu nad Badaniami Grup Podporządkowanych) oraz Gayatri Chakravorty Spivak, a także koncepcje grup podporządkowanych w realiach latynoamerykańskich w Stanach Zjednoczonych i Brazylii.

W rozdziale drugim omawiam główne kierunki badawcze podejmujące temat grup podporządkowanych w kolonialnym imperium portugalskim w basenie Oceanu Atlantyckiego. Punktem wyjścia jest ukazanie wyzwań, z którymi przez dekady zmagala się portugalska i brazylijska historiografia.

W rozdziale trzecim tworzę mozaikę kolonialnego społeczeństwa doby nowożytnej. Celem jest opracowanie słownictwa dotyczącego grup podporządkowanych zamieszkujących atlantyckie kolonie portugalskie. Opisuję, kim byli członkowie tych grup, oraz omawiam czynniki polityczne, kulturowe i językowe, które sprawiały, że dana jednostka znajdowała się w strefie podporządkowania.

W rozdziale czwartym przedstawiam głosy z kolonialnych „peryferii”. Opisywane petycje dotyczą różnorodnie rozumianej kwestii

wolności i niewolnictwa. Dopiero wszystkie omówione razem dokumenty przybliżają nam, jak jednostka budowała swoje relacje na obszarze imperium.

W piątym i ostatnim rozdziale ukazuję problematykę grup podporządkowanych, ich miejsca w społeczeństwie i pozycji, z której przemawiały. Obraz ten uzupełniam o punkt widzenia urzędników kolonialnych oraz o mechanizmy podejmowania decyzji przez portugalskiego monarchę. W ostatniej części próbuję odpowiedzieć na pytanie, czy osoba podporządkowana mogła przemawiać w kolonialnym świecie imperium portugalskiego, wykorzystując do tego teorię przecięć oraz inne koncepcje postkolonialne.

ROZDZIAŁ 1

Grupy podporządkowane – konceptcje, teorie i kierunki badawcze

Niektóre z najbardziej radykalnych dyskursów krytycznych, jakie pojawiły się w latach 80. na Zachodzie, były rezultatem pragnienia zainteresowanego tym, by utrwalić podmiot Zachodu czy też Zachód jako Podmiot [...]. Choć historia Europy jako Podmiotu była narratywizowana przez prawo, ekonomię polityczną i ideologię Zachodu, ów zamaskowany Podmiot jawił się jako pozbawiony geopolitycznej zależności*. Gayatri Chakravorty Spivak

Kwestie epistemologiczne

Na początku rozważań nad grupami podporządkowanymi trzeba sprecyzować postkolonialną terminologię, której zebranie w tym przypadku okazało się dużym wyzwaniem. Nie twierdzę bynajmniej, że Polska czy kraje portugalskojęzyczne nie uczestniczyły w międzynarodowym dyskursie postkolonialnym, ponieważ istniejące w kraju Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych od lat debatuje nad słusznością zastosowania amerykańskich teorii postkolonialnych do polskiej rzeczywistości. Polscy naukowcy przyłączyli się również do badań nad myślą dekolonialną, namawiając tym samym do dekonstrukcji eurocentrycznej wizji kolonialności w Ameryce Łacińskiej¹.

* Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, „Krytyka Polityczna” 2011, t. 24–25, s. 196.

¹ Filip Kubiacyk, *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latyno-amerykańska*, Poznań 2013.

Największym problemem było natomiast dostosowanie języka polskiego i portugalskiego do terminologii postkolonialnej – problem, który pojawia się już przy ustaleniu podstawowego dla mnie słowa, jakim jest *subalterns*. Polskie Centrum Badań Dyskursów Postzależnościowych przetłumaczyło ten termin jako subalterni². Wprawdzie w języku portugalskim istnieje słowo *subalterno*, ale rzadko było stosowane w ujęciu prezentowanym przez południowoazjatycki Subaltern Studies Collective.

Zagadnienia wokół brazylijskich *subaltern* w ujęciu południowoazjatyckich badaczy zostały jednak wcześniej omówione w dwóch artykułach dostępnych w języku angielskim w czasopiśmie „Renaissance and Modern Studies” w 1995 r. oraz w „Ethnicities” w 2005 r., które szczegółowo omówię w dalszej części tego rozdziału. Niemniej należy zwrócić uwagę na powiązanie autorek tych artykułów – Else Ribeiro Pires Vieiry oraz Denise Ferreiry da Silvy – z zagranicznymi uczelniami, kolejno z londyńskim Queen Mary College oraz kanadyjskim Uniwersytetem Kolumbii Brytyjskiej. Warty refleksji jest stopień bezpośredniego wpływu anglojęzycznych artykułów wydawanych za granicą na kierunek badań w Brazylii, gdzie zgodnie z opublikowanym w 2014 r. raportem British Council tylko 5% społeczeństwa przyznało, że zna język angielski³. W Bibliotece Narodowej w Rio de Janeiro jedyne artykuły nawiązujące do tego terminu dotyczyły opowiadań brytyjskich żołnierzy niższej rangi. W 2014 r. na Wydziale Filozofii, Literatury i Nauk Społecznych Uniwersytetu w São Paulo została obroniona praca magisterska Camili Massado de Góes, w której autorka podjęła się analizy dorobku hinduskiej grupy badawczej⁴.

² *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, Hanna Gosk, Dorota Kołodziejczyk (red.), Kraków 2014.

³ British Council Brazil, *A Report for the British Council by Data Popular Institute Learning English in Brazil. Understanding the Aims and Expectations of the Brazilian Emerging Middle Classes*, São Paulo 2014.

⁴ Camila Massaro de Góes, „Existe um Pensamento Político Subalterno? Um Estudo Sobre os Subaltern Studies: 1982–2000”, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Mestre em Ciências, São Paulo 2014.

W Bibliotece Narodowej w Lizbonie znajdziemy z kolei pierwszy portugalski tekst nawiązujący do brytyjskiego terminu *subaltern*, który został opublikowany w 1830 r. w Liverpoolu. Było to jedno z opowiadań brytyjskich żołnierzy. We wstępie do tego tekstu tłumacz oddał hołd portugalskim żołnierzom niższej rangi⁵. Był to wówczas okres liberalnej rewolucji w Portugalii, a Wielka Brytania wspierała wtedy portugalskich liberałów w ich walkach z monarchistami⁶.

W tej pracy postanowiłam zastosować terminologię zaczerpniętą z jedyne go tekstu przetłumaczonego na oba języki, którym jest artykuł Gayatri Chakravorty Spivak *Can the Subaltern Speak?* Na język polski został on przetłumaczony przez Ewę Majewską w 2011 r. (*Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*)⁷, na język portugalski z kolei w 2010 r. przełożyli go wspólnie: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa (*Pode o Subalterno Falar?*)⁸.

Ewa Majewska użyła następujących terminów: podporządkowany Inny (*subaltern*), podporządkowana Inna (*subaltern woman*), zindywidualizowany pojedynczy podmiot (*individual agent*), działanie zbiorowe (*collective agency*), działalność podmiotu (*subjective agency*), rdzenny podmiot kolonialny i podmiot sprawczy (*agent*).

Dodatkowo można przyjąć, że *subaltern* w liczbie pojedynczej oznacza również podmiot podporządkowany lub podmiot marginalizowany, w liczbie mnogiej *subalterns* z kolei grupy podporządkowane, peryferyjne, marginalizowane. W języku angielskim istnieje też termin *subalternity*, który stosuje się do określenia pozycji grup podporządkowanych w hierarchii społecznej, dlatego w języku polskim będzie to oznaczało strefę lub obszar podporządkowania, margines społeczny lub peryferyjność.

Termin *subaltern* nawiązywał do odmiennych koncepcji w różnych okresach historycznych. W późnym średniowieczu określano tak angielskich chłopów i wasali, a od XVII w. każdego oficera, który rangą był niższy od kapitana. W odniesieniu do społeczeństwa Indii

⁵ *O Subalterno*, Liverpool 1830.

⁶ Antonio Henrique de Oliveira Marques, *Breve História de Portugal*, Lisboa 2015.

⁷ Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, s. 196–239.

⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o Subalterno Falar?*, Belo Horizonte 2010.

Brytyjskich zaczął funkcjonować dopiero w XIX w., w momencie ukazania się opowiadań o ekspedycjach wojskowych, w których brali udział oficerowie niższej rangi⁹. Termin *subaltern* nawiązujący do grup, które były podporządkowane ze względu na status czy klasę społeczną, został po raz pierwszy użyty przez włoskiego ideologa, Antonia Gramsciego, autora opublikowanych w latach 1929–1935 *Zeszytów więziennych*. Gramsci postrzegał grupy podporządkowane jako jednolitą zbiorowość stojącą w opozycji do elity, która jednak mimo wyraźnej dominacji nie sprawowała nad nimi całkowitej kontroli¹⁰.

Joseph Anthony Buttigieg zaprzeczył temu, jakoby grupy podporządkowane w teorii Antonia Gramsciego były homogeniczne w swojej strukturze, wskazując na to, że zawsze wyrażał się o nich w liczbie mnogiej. Jego idee na temat społecznej marginalizacji rozwijały się podczas procesu pisania *Zeszytów więziennych*. W pierwszych esejach termin *subaltern* występował na przemian z klasą, lecz z każdym następnym artykułem Gramsci przykładał coraz więcej uwagi do pewnych specyficznych cech grup marginalizowanych. Kategorię grupy podporządkowanej zaczął więc postrzegać nie tylko przez pryzmat proletariatu czy klasy pracującej, lecz ze względu na ich stopień podrzędności i marginalizacji względem siebie. Heterogeniczność tych grup społecznych sprawiała, że były one od siebie odizolowane i nie potrafiły przemówić wspólnym głosem. Łączyła je natomiast spontaniczność w organizowaniu ruchów społecznych będących reakcją na próby zdominowania ich przez elity bądź odpowiedzią na kryzysy gospodarcze. Sukces w walce przeciwko dominującej strukturze władzy zależał jednak od pozycji lidera, którego często im brakowało¹¹.

Tak rozumiana koncepcja podporządkowanych Innych była inspiracją dla wspomnianego wyżej Subaltern Studies Collective.

⁹ Piotr Borek, *Europejskie źródła indyjskiego projektu. Charakterystyka grupy Subaltern Studies*, „Źródła Humanistyki Europejskiej” 2014, nr 7, s. 138.

¹⁰ Gyan Prakash, *Subaltern Studies as Postcolonial Criticism*, „The American Historical Review” 1994, Vol. 99, No. 5, s. 1477–1478.

¹¹ Joseph A. Buttigieg, *Subaltern Social Groups in Antonio Gramsci's "Prison Notebooks"*, w: *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and Subalterns*, Cosimo Zene (ed.), Abingdon 2013, s. 35–38.

Zaczęto wykorzystywać ten termin w odniesieniu do grup, które były podporządkowane ze względu na klasę społeczną czy kastę. Społeczeństwo Indii miało się bowiem dzielić na trzy dominujące elity. Pierwszą z nich reprezentowały osoby spoza kraju, drugą – lokalne elity w skali ogólnokrajowej, a trzecią – lokalne elity w skali regionu. Grupy podporządkowane stanowiły natomiast demograficzną różnicę między całkowitą liczbą mieszkańców Indii a elitą rozumianą w trzech kategoriach¹². Zaobserwowano odmienne praktyki polityczne stosowane w tych grupach, które różniły się od siebie mobilnością społeczną. W przypadku elit była ona pionowa i zależała od instytucji politycznych, dla grup podporządkowanych była natomiast pozioma i wiązała się z tradycjami lokalnymi, ze świadomością klasową, z pokrewieństwem lub obszarem geograficznym¹³. Zwrócono również uwagę na istotny udział grup podporządkowanych w tworzeniu niezależnej od elit, wobec których wykazywały silną świadomość oporu, narracji historycznej¹⁴. Pojęcie *subaltern* nie odnosiło się do konkretnej stałej grupy, lecz do każdej, która znajdowała się w relacji podrzędności, nawet jeżeli w innych okolicznościach stała się grupą dominującą¹⁵.

Początek badań nad grupami podporządkowanymi

W studiach postkolonialnych krytycznie patrzy się na relacje między kolonizatorami a pozostającymi w ich cieniu społeczeństwami skolonizowanymi, czyli podporządkowanymi Innymi, ze względu na ich podrzędność wobec władzy oraz pozostawanie na społecznym, politycznym i geograficznym marginesie kolonialnego społeczeństwa. W latach 80. termin *subaltern* został przyjęty i upowszechnio-

¹² Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, w: *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*, Rosalind C. Morris (ed.), New York 2010, s. 253.

¹³ Dipesh Chakrabarty, *Subaltern Studies and Postcolonial Historiography*, „Nepantla: Views from South” 2000, No. 1 (1), s. 15–16.

¹⁴ Ibidem, s. 16.

¹⁵ Piotr Borek, *Europejskie źródła indyjskiego projektu*, s. 138–139.

ny przez Subaltern Studies Collective powstały z inicjatywy Ranajita Guhy, hinduskiego historyka pracującego na Uniwersytecie w Sussex i współpracującego z grupą młodych naukowców z Indii, Wielkiej Brytanii i Australii. Wydawany przez nich cykl zatytułowany *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society* odegrał ważną rolę w południowoazjatyckim świecie akademickim¹⁶. Ich celem była debata nad postkolonialnym dyskursem dotyczącym dziejów Indii Brytyjskich oraz innych krajów Azji Południowej, które stopniowo uzyskiwały suwerenność. Uznali, że podstawą panującej wówczas narracji historycznej były elitarne koncepcje kolonializmu, nacjonalizmu oraz europocentryzmu i dlatego pozbawiono zwykłych ludzi ich świadomego udziału w tworzeniu historii własnego narodu. Zamierzali zatem przedstawić historię z punktu widzenia lokalnych, nienależących do elity grup podporządkowanych, a następnie wykazać ich świadomość w procesie budowania niezależnych Indii. Wpisywało się to w postkolonialny nurt, który odchodził od politycznych i gospodarczych aspektów narracji historycznej, a zaczął się skupiać na właściwościach społecznych.

Badacze Subaltern Studies podzielili narrację propagowaną przez klasy wyższe na dwa nurty: brytyjski kolonializm oraz hinduski nacjonalizm, z czego oba wykazywały silny charakter elitystyczny i pomijały podmiotowość podporządkowanych Innych. Brytyjski kolonializm wskazywał na nieumiejętności polityczne hinduskiej elity w zakresie rządzenia – ta z kolei dystansowała się wobec własnego społeczeństwa¹⁷. Zdaniem Guhy historiografia kolonialna miała przypisywać brytyjskim kolonizatorom proces budowania świadomości hinduskiego narodu. Narracja nacjonalistyczna była natomiast propagowana przez hinduskie elity reprezentowane przez znane osobistości i prestiżowe instytucje, a nie przez naród¹⁸. Oba nurty były krytykowane za to, że nie odcięły się od europocentrycznej wizji społeczeństw peryferyjnych zamieszkujących rejony, które kiedyś stanowiły część europejskich imperiów¹⁹.

¹⁶ Gyan Prakash, *Subaltern Studies as Postcolonial Criticism*, s. 1475–1476.

¹⁷ Piotr Borek, *Europejskie źródła indyjskiego projektu*, s. 136.

¹⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, s. 252–253.

¹⁹ Gyan Prakash, *Subaltern Studies as Postcolonial Criticism*, s. 1477.

Ritu Birla zaobserwowała, że zarówno hinduska, jak i brytyjska władza wykorzystywała lokalne społeczeństwo do swoich celów. Brytyjczycy postrzegali siebie jako „my”, a hinduskie społeczeństwo jako „oni-inni”, w imieniu którego przemawiali w służbie sprawniejszego rządu. Po ogłoszeniu niepodległości Indii hinduskie władze przywłaszczyły sobie wszystko to, co niegdyś było „inne”, jako podstawę tożsamości narodowej, ale w dalszym ciągu marginalizowały większą część społeczeństwa. W rezultacie hinduska elita wciąż reprezentowała antykolonialny nacjonalizm i powtarzała tę samą logikę stosowaną przez wcześniejsze władze brytyjskie²⁰.

Gayatri Chakravorty Spivak

Z tak rozumianą koncepcją grup podporządkowanych nie zgadzała się jednak Gayatri Chakravorty Spivak, filozof i teoretyk literatury oraz pionierka w stosowaniu postkolonialnych teorii do analizy tekstów literackich. Uważała się za marksistkę i feministkę oraz popierała poststrukturalny nurt dekonstrukcjonizmu²¹. Poststrukturalizm dostarczał jej filozoficznych podstaw do obalania koncepcji uniwersalnej prawdy, feminizm z kolei stał się jej inspiracją do pojmowania społeczeństwa zmagającego się z nierównościami wynikającymi z różnicy płci²². Spivak nie kwestionowała istotnej roli marksizmu w analizie społeczeństw peryferyjnych. Przeciwnie – uważała, że badania południowoazjatyckich naukowców uzupełniały marksizm o pierwiastek ludzki²³.

²⁰ Ritu Birla, *Postcolonial Studies. Now that's History*, w: *Reflections on the History of an Idea*, s. 88–89.

²¹ *The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism*, Vol. 1, Imanuel Ness, Zak Cope (eds.), New York 2006, s. 230–233.

²² Graham K. Riach, *An Analysis of Gayatri Chakravorty Spivak's Can the Subaltern Speak?*, London 2017, s. 17.

²³ Gayatri Chakravorty Spivak, *The New Subaltern. A Silent Interview*, w: *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Vinayak Chaturvedi (ed.), London–New York 2000, s. 324–325.

Swoją krytykę wobec Subaltern Studies Collective kierowała przede wszystkim na stawianą przez nich tezę o rzekomo jednolitych grupach podporządkowanych. Sama postrzegała je jako niejednorodne, a ich postkolonialną tożsamość jako dynamiczną. Twierdziła bowiem, że „skolonizowany podmiot podporządkowanych Innych jest nieodwracalnie heterogeniczny”²⁴. Ponadto w wyniku nierównomiernego rozwoju regionalnego i społecznego grupy podporządkowane również mogły być od siebie znacząco odmienne²⁵. Tak doszła do konkluzji, że grupy podporządkowane różniły się od siebie pod względem wielu rozmaitych kategorii wykraczających poza klasę społeczną, a przy ich klasyfikacji należałoby wziąć pod uwagę także ich status, płeć czy nawet wiek. Przecistawianie się dychotomicznym relacjom między kolonizatorem a kolonizowanym było częścią reprezentowanego przez Spivak nurtu dekonstrukcjonizmu, który obalał stabilność struktur, takich jak kolonializm czy system klas²⁶.

W 1983 r. opublikowała wspomniany już wyżej artykuł *Can the Subaltern Speak?*, w którym podjęła się debaty na temat prawa społeczeństwa marginalizowanego do wyrażania swojej opinii i bycia wysłuchanym przez elity i instytucje państwowe. Czasownik *speak*, czyli „mówić/przemówić”, tłumaczyła jako wzajemną interakcję między mówiącym a jego interlokutorem, Akt Mowy (*Speech Act*) uznawała z kolei za pomyślny tylko wtedy, kiedy mówcy udało się przekazać swoją wiadomość²⁷.

W odpowiedzi na zadane w artykule pytanie Spivak założyła, że podporządkowany Inny nie może przemawiać²⁸, a nawet jeżeli wypowiedziałby się publicznie, to nie byłby wysłuchany²⁹. Nie tylko nie miał prawa do dzielenia się swoimi spostrzeżeniami i nie był adekwatnie reprezentowany, ale także jego wypowiedź nie wpływała realnie na jego sytuację. W dodatku jego głos mógł zostać uciszony nawet w ramach jednej grupy podporządkowanej, co przydarzyło

²⁴ Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, s. 212.

²⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, s. 253–254.

²⁶ Graham K. Riach, *An Analysis*, s. 35–36.

²⁷ Ibidem, s. 12.

²⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, s. 283.

²⁹ Graham K. Riach, *An Analysis*, s. 12.

się pewnej młodej dziewczynie, której Akt Mowy został pośmiertnie doprowadzony „do niewyraźności przez inne kobiety”³⁰. Spivak użyła koncepcji strefy podporządkowania do określenia miejsca w strukturze społecznej, z którego dostęp do władzy był utrudniony lub nawet niemożliwy³¹. Graham K. Rich tłumaczył to tak:

wszystkie formy reprezentacji odmawiają grupom podporządkowanym ich sprawiedliwego wysłuchania i sprawiają, że ich mówienie jest bez znaczenia. To nie jest tak, że pojedynczy podporządkowany Inny nie może nic powiedzieć, ale raczej przemówienie z pozycji podporządkowanej w społeczeństwie oznacza, że nigdy nie zostanie się usłyszonym³².

Kwestie peryferyjności tych grup Spivak rozumiała dosłownie, ponieważ zamieszkiwały one kresy dawnych europejskich imperiów, przez co określano je jako „cywilizacje niezachodnie”. Spośród wszystkich grup marginalizowanych skupiła się na roli i pozycji kobiet, których położenie, jak twierdziła, powinno się analizować zarówno pod względem ich aktywności społecznej, jak i w kategoriach opresji wynikającej z różnicy płci³³. Zaznaczała, że powodem społecznej marginalizacji pozaeuropejskich społeczności miało być to, że grupy podporządkowane padły ofiarą zewnętrznej groźby kolonializmu, a w przypadku kobiet także wewnętrznych praktyk opartych na patriachalizmie. Kolonialna okupacja i gospodarczy wyzysk kraju przez inny kraj w połączeniu z dominacją mężczyzn w relacjach rodzinnych i społecznych były przyczyną tego, że pewnym grupom podporządkowanym odmawiano prawa do aktywnego udziału w publicznej debacie³⁴. W następstwie nakładających się na siebie tak wielu systemów ucisku podporządkowana Inna została pozbawiona możliwości awansu społecznego, a także zanegowano

³⁰ Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, s. 213.

³¹ Rosalind C. Morris, *Introduction*, w: *Reflections on the History of an Idea*, s. 8.

³² Graham K. Rich, *An Analysis*, s. 38–39.

³³ Laura Garballido Coria, César Torres Cruz, *Las Identidades Sexo-Genéricas Diversas como Categoría de Subalternidad*, „Studies de Asia y Africa” 2014, Vol. 49, N.º 3 (155), s. 727.

³⁴ Graham K. Rich, *An Analysis*, s. 16.

jej wszelkie środki prawne, instytucjonalne i polityczne, które mogłyby pomóc w nawiązaniu dialogu z władzą i elitą tak, aby jej głos został w końcu usłyszany³⁵. Twierdziła bowiem, że jeśli w kontekście kolonialnej narracji historiograficznej podporządkowany Inny został pozbawiony własnej historii, to „kobieta kryje się w jeszcze głębszym cieniu”, a „ideologiczna konstrukcja płci społeczno-kulturowej utrzymuje to, co męskie, w pozycji dominującej”³⁶.

Podsumowując, hinduska kobieta była marginalizowana podwójnie, najpierw przez panujący w kraju patriarchalny system, w wyniku którego podlegała mężczyznom, a następnie przez brytyjski system kolonialny, który również sytuował ją w pozycji podporządkowanej, a w efekcie uprzedmiotawiał³⁷. Można zaobserwować, że już wtedy, choć nie nawiązywała do tego bezpośrednio, Spivak podzielała opinię na temat teorii przecięć zdobywającej wówczas zwolenników w Stanach Zjednoczonych. Mimo że teoria ta pierwotnie dotyczyła głównie Afroamerykanek, Spivak zastosowała ją też w odniesieniu do postkolonialnego hinduskiego społeczeństwa. Twierdziła, że kolonializm i patriarchalizm powodowały, że podporządkowany Inny był dyskryminowany podwójnie, a w przypadku, gdy dana osoba była biedna, miała inny kolor skóry i była płci żeńskiej, marginalizacja występowała na wszystkich trzech płaszczyznach razem³⁸. To sprawiało, że głos takiej kobiety stawał się niesłyszalny w jeszcze większym zakresie.

Jako przykład wielopłaszczyznowej dyskryminacji Spivak przywołała zachodnią literaturę krytykującą hinduską tradycję *sati*, zgodnie z którą owdowiała kobieta dokonywała samospalenia po śmierci męża. *Sati* zostało przetłumaczone na język angielski jako „wdowa”, gdy w dosłownym tłumaczeniu słowo oznaczało „dobrą żonę”. W europejskich utworach literackich *sati* przedstawiano jako ofiarę barbarzyńskiej i niehumanitarnej praktyki religijnej. Problem polegał jednak na tym, że wszystkie teksty były napisane z perspektywy

³⁵ Ibidem, s. 49.

³⁶ Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, s. 214.

³⁷ Laura Garballido Coria, César Torres Cruz, *Las Identidades Sexo-Genéricas Diversas*, s. 729.

³⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, s. 266.

Zachodu, a w żadnym z nich nie zaprezentowano prawdziwego „głosu” hinduskiej wdowy. Spivak taką praktykę określiła jako „epistemiczną przemoc”, czyli marginalizowanie w dyskursie zachodnich intelektualistów punktu widzenia peryferyjnych społeczeństw, które były postrzegane jako gorsze w stosunku do europejskiej cywilizacji.

Spivak nie próbowała tłumaczyć słuszności takich praktyk, ale potępiała zachowanie białego kolonizatora kreującego się na wyzwoliciela i bohatera, który ratował hinduską kobietę z rąk hinduskiego oprawcy w myśl zdania: „Biali mężczyźni ratują brązowe kobiety przed brązowymi mężczyznami”. Tak naprawdę ten biały mężczyzna szukał tylko wytłumaczenia zasadności prowadzonej przez siebie polityki kolonizacyjnej i sensowności misji cywilizacyjnej³⁹. W rezultacie pozbawił hinduskie kobiety możliwości wypowiedzenia się w swoim imieniu i tym bardziej uciszył ich głos⁴⁰. Hinduska elita z kolei, zamiast stanąć w intelektualnej obronie kobiet i zagwarantować im prawo głosu, tłumaczyła, że właściwie: „Te kobiety chciały umrzeć”⁴¹. W konsekwencji takich działań osoby mające wystarczający autorytet, aby teoretycznie przemawiać w imieniu grup nieuprzywilejowanych, w praktyce tylko je uciszały. Zauważymy tutaj wspomnianą wcześniej przez Guhę nacjonalistyczną narrację hinduskich elit, które powielały wcześniejsze praktyki reprezentacji swojego społeczeństwa bez udzielenia im prawa głosu. Ochrona kobiety i podejmowanie za nią decyzji miało być ich zdaniem wyznacznikiem „dobrego społeczeństwa” tworzonego odgórnie, a nie oddolnie⁴².

Obraz pozaeuropejskich społeczeństw został zniekształcony w dyskursie zachodnich intelektualistów z racji tego, że podporząd-

³⁹ Ibidem, s. 279.

⁴⁰ Eleanor Ross, In *“Can the Subaltern Speak” Spivak Offers the Sentence “White Men are Saving the Brown Woman, from Brown Men” as One Interpretation of the Relationship Between Colonizer and Colonized. How Far does the Sentence Reflect the Representations of British Dealing with India in the Text you have Studied?*, „Leading Undergraduate Work in English Studies” 2009–2010, Vol. 2, s. 385–391.

⁴¹ Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, s. 223.

⁴² Gayatri Chakravorty Spivak, *Appendix. Can the Subaltern Speak?*, s. 270–271.

kowany Inny nie dostał szansy do obronienia własnego punktu widzenia. Spivak nawiązała do marksistowskiej koncepcji reprezentacji, zwracając uwagę na różnicę między niemieckimi czasownikami *vertreten* i *darstellen*. Pierwszy z nich oznaczał reprezentowanie kogoś w jego imieniu, drugi natomiast odnosił się do przedstawiania kogoś/czegoś w sposób symboliczny bądź obrazowy⁴³. W związku z tym, że grupy podporządkowane z racji swojej marginalnej pozycji społecznej „nie mogą sami siebie reprezentować, muszą być reprezentowani”⁴⁴. Spivak kwestionowała etyczność takiej formy reprezentacji i uważała, że przemawianie w czyimś imieniu uwydatniało karykaturalne cechy podmiotu reprezentowanego. Świat Zachodu stworzył swoje własne wyobrażenie na temat peryferyjnych, pozaeuropejskich społeczeństw, które nie odpowiadało rzeczywistości, a tylko powtarzało kolonialne schematy, logikę i stereotypy na temat Innego.

Odważne teorie Spivak zrewolucjonizowały kierunek rozważań prowadzonych w ramach Subaltern Studies Collective i doczekały się uznania ze strony jego założycieli. Partha Chatterjee przyznał, że ich zespół dowiedział się o jej poglądach na temat grup podporządkowanych dopiero w 1985 r., a więc dwa lata po tym, jak artykuł Spivak został po raz pierwszy zaprezentowany na Uniwersytecie Illinois w Urbana-Champaigne⁴⁵. Chatterjee zaznaczył, że innowacyjność teorii Spivak polegała na indywidualnym spojrzeniu na grupy podporządkowane, a nie jak wcześniej – w sposób holistyczny⁴⁶ lub jako strukturę klasową⁴⁷. Dodał jeszcze, że Spivak przyczyniła się do następnego przełomu w kierunku badań prowadzonych przez Subaltern Studies również dlatego, że pierwsze wydane tomy o gru-

⁴³ Ibidem, s. 244.

⁴⁴ Ewa Majewska, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, s. 204.

⁴⁵ Partha Chatterjee, *Reflections on “Can the Subaltern Speak”*. *Subaltern Studies After Spivak*, w: *Reflections on the History of an Idea*, s. 81–83.

⁴⁶ *Reflecting on 30 Years of Subaltern Studies: Conversations with Profs. Gyanendra Pandey and Partha Chatterjee*, Curated Collections, Cultural Anthropology, https://culanth.org/curated_collections/6-subaltern-studies/discussions/14-reflecting-on-30-years-of-subaltern-studies-conversations-with-profs-gyanendra-pandey-and-partha-chatterjee (dostęp: 20.01.2019).

⁴⁷ Ibidem.

pach podporządkowanych całkowicie marginalizowały rolę kobiet, o których pierwsza wzmianka pojawiła się dopiero w tomie czwartym⁴⁸. W 1988 r. Spivak została zaproszona do współredagowania kolejnego, piątego tomu razem z Ranajitem Guhą. Opracowana przez nich metodologia i podstawy teoretyczne dotyczące grup podporządkowanych przyniosły im globalny rozgłos⁴⁹.

Spivak musiała skonfrontować się jednak z dużą krytyką wyrażaną przez badaczy reprezentujących nurt marksistowski i feministyczny, którzy oskarżyli ją o zredukowanie i pozbawienie grup marginalizowanych ich funkcji politycznych. W odpowiedzi Spivak wyjaśniła, że grupa marginalizowana, uciskana a podporządkowana to trzy dość niezależne koncepcje mogące się na siebie nakładać, ale pozostające samodzielne. Jako przykład podała dyskryminację mniejszości społecznej, która mogłaby przyjąć formę ucisku. Jeżeli jednak danej mniejszości przysługiwało prawo odwoływania się do różnych instytucji w celu wyrażania swojej opinii, zażaleń i skarg oraz udawało im się otrzymać należyte wsparcie, grupa ta nie mogła być postrzegana w kontekście podporządkowania⁵⁰. Spivak zdawała sobie sprawę, że podjęła się analizy grup marginalizowanych, w imieniu których przemawiała, mimo że do nich nie należała⁵¹. Tłumaczyła jednak, że celem nurtu postkolonialnego było uświadomienie społeczeństwom peryferyjnym potrzeby ich aktywnego uczestnictwa w tworzeniu historii własnego narodu, artykuł miał zaś dostarczyć im tylko niezbędnych narzędzi.

W rezultacie zagadnienia dotyczące grup podporządkowanych stały się tematem do debaty w wielu innych rejonach świata poza Azją Południowo-Wschodnią. W 1992 r. powstało Latin American Subaltern Studies Group, które zostało założone przez wykładowców na amerykańskich uczelniach krytyków literatury i kulturo-

⁴⁸ Laura Garballido Coria, César Torres Cruz, *Las Identidades Sexo-Genéricas Diversas*, s. 727.

⁴⁹ David Ludden, *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*. London: Anthem South Asian Studies, 2002, <https://socialhistoryportal.org/news/articles/109790> (dostęp: 10.01.2019).

⁵⁰ Graham K. Riach, *An Analysis*, s. 60–61.

⁵¹ Ibidem, s. 32–33.

znawców, Ileanę Rodríguez oraz Johna Beverley'ego, propagujących dyskurs antykolonialny oraz nurt marksistowski i feministyczny. Od lat 60. związani byli z lewicowymi intelektualistami, a na początku swojej kariery naukowej walczyli o włączenie studiów nad marksizmem do programów uniwersyteckich oraz dążyli do większego powiązania literatury z polityką. Podobnie jak w przypadku południowoazjatyckich badaczy, ich celem było również przywrócenie latynoamerykańskim grupom podporządkowanym ich podmiotowości w budowaniu narodów po okresie wojskowych dyktatur. W opublikowanym przez nich na łamach „Boundary 2” artykule *Founding Statement* twierdzili, że historia Ameryki Łacińskiej była pisana odgórnie przez kreolskie elity, które stosowały liczne praktyki wypierające działalność podporządkowanego Innego. Naród ich zdaniem był przestrzenią, w której krzyżowały się różne tożsamości zbudowane na kategoriach językowych, rasowych, etnicznych, płciowych i klasowych, mogące doprowadzić zarówno do asymilacji, jak i konfrontacji. Taki naród miałby wymiar bardziej przestrzenny niż instytucjonalny, ale ich obszar geograficzny wykraczałby poza polityczne granice państwa⁵².

Latin American Subaltern Studies Group

W 2002 r., czyli w dziesiątą rocznicę powstania grupy, członkowie tego stowarzyszenia wydali publikację *The Latin American Subaltern Studies Reader*⁵³. Podjęto w niej analizę sytuacji grup podpo-

⁵² Latin American Subaltern Studies Group, *Founding Statement*, „Boundary 2” 1993, Vol. 20, No. 3, s. 110–121.

⁵³ Wspomniana książka była jedyną wspólną publikacją Latin American Subaltern Studies Group. Niemniej od tamtego czasu kwestia grup podporządkowanych dalej jest analizowana w kontekście iberyjskim i iberoamerykańskim. Warto wspomnieć o pracach: Bernal Herrera Montero, *Estudios Subalternos en América Latina*, „Diálogos: Revista Electrónica de Historia” 2009, Vol. 10, No. 2, s. 4; Pablo Sandoval, *Repensando la Subalternidad: Miradas Críticas desde/sobre América Latina*, Popayán 2010; *Visiones y Revisiones de la Independencia Americana. Subalternidad e Independencia*, Izaskun Álvares Cuartero, Julio Sánchez Gómez (eds.), Salamanca 2012; Leonor Díaz de Seabra, Maria de

rządkowanych w Ameryce Łacińskiej na podstawie radykalnej krytyki dominującej kultury i ideologii przyjętej zarówno przez elity, jak i liberalną burżuazję oraz sposobów reprezentowania historii i dziedzictwa społeczeństw marginalizowanych⁵⁴. Ileana Rodríguez, redaktorka tej publikacji, wyjaśniła, że ich wspólnym celem było zakwestionowanie bierności podmiotu podporządkowanego w budowaniu dziejów własnego narodu, a w rezultacie ukazanie „biednego” jako społecznie i politycznie aktywnego w konstrukcji narracji historycznej. Dla Rodríguez synonimem określenia podporządkowanego Innego był „biedny”. Strefa podporządkowania miała z kolei stanowić pewnego rodzaju wspólną przestrzeń dla grup pozbawionych prawa do reprezentowania swoich interesów na różnych płaszczyznach – Rodríguez określiła tę strefę jako kategorię dużo bardziej złożoną niż klasa społeczna, która jej zdaniem nie obejmowała problematyki etnicznej czy płci⁵⁵. Zdaniem Horacio Legrasa w ich publikacji zabrakło jednak ogólnej, wspólnej koncepcji dotyczącej grup podporządkowanych, autorzy zaś skupili się przede wszystkim na praktykach stosowanych przez elity w celu negocjowania niezależnego i świadomego działania ludzi żyjących na marginesie społecznym⁵⁶. W ich ujęciu włączenie podporządkowanego Innego do dyskursu ogólnonarodowego było niemożliwe z racji tego, że to elity chciały za wszelką cenę utrzymać swoją hegemonię.

Nie ma jednak wątpliwości, że latynoamerykańscy badacze wnieśli ogromny wkład w rozwój Subaltern Studies, ponieważ odeszli zarówno od teorii Guhy dotyczącej dualistycznej relacji między kolonizatorem i kolonizowanym, jak i od tezy zaproponowanej przez Spivak, że osoby pozostające na marginesie społecznym nie

Deus Beites Manso, *Escravidagem, Concubinação e Casamento em Macau: Séculos XVI–XVIII*, „Afro-Ásia” 2014, Vol. 49, s. 105–133; Jorge Polo Blanco, *Colonialidad Múltiple en América Latina: Estructuras de Dependencia, Relatos de Subalternidad*, „Latin American Research Review” 2018, Vol. 53, No. 1.

⁵⁴ Ileana Rodríguez, *Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition*, w: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, s. 9.

⁵⁵ Ibidem, s. 3–6.

⁵⁶ Horacio Legras, *The Latin American Subaltern Studies Reader (review)*, „The Americas” 2004, Vol. 61, No. 1, s. 125–127.

miały prawa głosu. Doszukiwali się różnych form interakcji między obiema grupami, a strefę podporządkowania postrzegali jako przestrzeń do wspólnych działań. Podtrzymywali natomiast teorię o epistemicznej przemocy, której na przestrzeni dziejów doświadczały grupy podporządkowane, będącej prawnie usankcjonowaną najpierw przez kolonialną, a później przez postkolonialną władzę.

Na problem epistemicznej przemocy w okresie kolonialnym zwróciła uwagę Sara Castro-Klarén, która podjęła się analizy rządów panującego w latach 1569–1581 hiszpańskiego wicekróla Peru, Francisco de Toledo, uznawanego za twórcę hiszpańskiej polityki kolonizacyjnej i europejskiego podboju cywilizacji inkaskiej. Toledo zamierzał podważyć historię i tradycję dziejów państwa Inków, dążąc do ukazania ich jako uzurpatorów zamieszkiwanych przez nich ziem, ich władcę zaś jako tyrana. Zgromadził więc wokół siebie pisarzy i intelektualistów, których zadaniem było spisanie dziejów Inków i przedstawienie ich jako gorszych od Europejczyków, nieucywilizowanych, a w dodatku niezdolnych do rządzenia. Toledo miał nadzieję nie tylko prawomocnie zakończyć hiszpańsko-inkaski spór, ale także pozbyć się ludów autochtonicznych, aby móc skonfiskować ich dobra. Castro-Klarén uważała, że doszło do nadinterpretacji dokumentów źródłowych w celu ukazania Innego jako podmiotu podporządkowanego Europejczykowi⁵⁷.

Przemoc epistemiczną, której podlegały też społeczeństwa postkolonialne, dostrzegła również Patricia Seed, jedyna historyk w grupie, która skierowała swoją uwagę na praktykę polityczną opartą na marginalizowaniu ludności autochtonicznej w różnych częściach świata. Problem polegał na tym, że już w czasach kolonialnych podporządkowanie Indian decyzjom europejskiej władzy było usankcjonowane prawnie na różnych szczeblach instytucjonalnych. Praktykę taką kontynuowano następnie w ramach postkolonialnej polityki, która *de facto* nie zerwała z utrwaloną wcześniej wizją sprawowania kontroli nad społeczeństwem. Międzynarodowe umowy o charakterze prawotwórczym przyznające narodom prawo do samostanowienia

⁵⁷ Sara Castro-Klarén, *Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guamán Poma*, w: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, s. 145–150.

favoryzowały w dodatku jedynie elity narodowe przy całkowitym pominięciu reszty społeczeństwa. Przykładem takich działań było utrzymanie do 1976 r. brytyjskiego ustawodawstwa kolonialnego w Nowej Zelandii, które pozbawiało Aborygenów prawa do odszkodowania za prowadzenie działalności wydobywczej na ziemiach uznawanych przez nich za tradycyjne. W przypadku iberyjskiego systemu prawnego pozbawiono ludność autochtoniczną dostępu do złóż mineralnych, jak to uskuteczniano w Brazylii. W trakcie trwających tam w latach 80. rozmów nad ustanowieniem nowej konstytucji Indianie domagali się ustawowego zapisu zakazującego wydobycia złóż mineralnych znajdujących się na ich ziemiach. Takie postępowanie spotkało się jednak z krytyką ze strony elity, która oskarżała autochtonów o czynienie tego w złej wierze i o próbę podważenia suwerenności brazylijskiego narodu. W konsekwencji artykuł 176. Konstytucji Republiki Federacyjnej Brazylii z 1988 r. pozbawił grupy autochtoniczne dostępu do kopalni, a także prawa do wynagrodzenia za prowadzenie działalności górniczo-wydobywczej. Patricia Seed krytykowała więc nie państwa kolonizujące, jak Anglia czy kraje Półwyspu Iberyjskiego, za ich ekspansjonistyczną przeszłość, lecz przede wszystkim współczesną postkolonialną politykę byłych państw kolonizowanych. Miały one bowiem powielać i utrzymywać dawne praktyki prawne podporządkowujące Indian i pozbawiające ich możliwości aktywnej partycypacji w budowaniu współczesnego narodu⁵⁸.

Gareth Williams również krytykował neoliberalne praktyki krajów Ameryki Łacińskiej za to, że koncentrowały się jedynie na kwestiach gospodarczych przy całkowitym zaniechaniu polityki integracyjnej na płaszczyźnie społeczno-politycznej w skali ogólnokrajowej. Neoliberalizm definiował margines społeczny jako obszar wykraczający poza współczesne ramy logiki i postrzegania świata. Zdaniem Williamsa kolonialna polityka hiszpańskich władców Peru stawiała sobie jako cel zbudowanie wspólnej tożsamości i poczucia jedności, w przeciwieństwie do późniejszych neoliberalnych rządów postkolonialnych, dla których integracja społeczna pozostała jedynie utopią.

⁵⁸ Patricia Seed, *No Perfect World: Aboriginal Communities' Contemporary Resource Rights*, w: ibidem, s. 130–137.

Hiszpańska władza kolonialna dostrzegała ewentualne korzyści ekonomiczne i finansowe w przypadku zespolenia i zharmonizowania różnorodnych podmiotów tworzących kolonialną społeczność. Dawnej Hiszpanii zależało bowiem na nadaniu struktury organizacyjnej swojej południowoamerykańskiej kolonii w celu usprawnienia lokalnej działalności eksploracyjno-wydobywczej oraz gospodarki eksportowej. Dążono zatem przede wszystkim do rozbudowania infrastruktury przez utworzenie międzyregionalnej sieci społecznej, do której należeliby zarówno Europejczycy, jak i społeczności autochtoniczne. Dla postkolonialnego Peru z kolei fundamentem współczesnego państwa miał być powrót do antagonistycznych relacji między kolonizatorem a kolonizowanym, z pominięciem strefy, w której byłby możliwy dialog między obiema stronami. Stało się tak ponieważ peruwiańska kreolska elita prawdopodobnie w dalszym ciągu postrzegała andyjską kulturę jako coś wykraczającego poza ich wyobrażenia i granice wiedzy. W rezultacie wykreowano obraz Indian jako społeczeństwa barbarzyńskiego i nieucywilizowanego, zagrażającego współczesnemu modelowi państwa Peru. Uniemożliwiało to nawiązanie dialogu w sferze „pomiędzy”, na przykład z andyjskimi Indianami migrującymi do miast, które w oczach Kreoli były oznaką modernizacji, Indian natomiast postrzegano jako symbol zacofania⁵⁹.

Josefina Saldaña-Portillo zwróciła uwagę na to, że koncepcja metysażu kulturowego i biologicznego była stosowana do tworzenia wspólnej tożsamości narodowej w Meksyku przy jednoczesnym marginalizowaniu społeczeństw autochtonicznych. W okresie walk o niepodległość meksykańska kreolska elita wykorzystywała dyskurs budowany na metysażu do uargumentowania ich wyłącznego prawa do kraju oraz do walki z hiszpańską hegemonią. Uważali siebie bowiem za potomków ludności tubylczej z okresu prekolumbijskiego, ale izolowali się od współczesnych Indian, w których widzieli uzurpatorów. Po rewolucji meksykańskiej w 1910 r. teoria metysażu stała się integralnym elementem polityki budowania wspólnej tożsamości, która zjednoczyłaby naród meksykański. Do procesu rewolucji

⁵⁹ Gareth Williams, *Death in the Andes: Ungovernability and the Birth of Tragedy in Peru*, w: ibidem, s. 265–278.

zamierzano również włączyć ludność indiańską, której pozwolono kultywować tylko pozytywne, zdaniem kreolskiej elity, elementy ich tradycji i kultury, te negatywne zaś zostałyby wyeliminowane na drodze edukacji. W efekcie Indianom wytyczono ogólnie granice własnej kultury. Saldaña-Portillo, oceniając ich walkę i determinację do przetrwania, nawiązała do teorii „broni słabych” (*weapons of the weak*) Jamesa C. Scotta, czyli codziennej formy oporu grup marginalizowanych, która w przypadku Indian była następująca: „aby pozostać widocznym, znikasz; aby przeżyć, czołgasz się; aby wygrać, rozmnażasz się”⁶⁰. Ich zmagania w sferze kulturowo-społecznej, a niekoniecznie wojskowej, w dłuższej perspektywie stanowiły jeden z najbardziej skutecznych sposobów walki z władzą. Saldaña-Portillo uważała zatem, że *weapons of the weak*, które zastosowali Indianie, polegały na procesie adaptacyjnym i podjętej próbie asymilacji przy zachowaniu własnych wartości. W efekcie „przetrwali metysaż i skonsumowali Innego, Hiszpana i Europejczyka”, a „Metyssem jest teraz Indianin, [podczas gdy] Hiszpan jest muzeum”⁶¹.

Nad relacjami między władzą a grupami podporządkowanymi zastanawiał się również John Beverley. *Ungovernability*, czyli strefa, w której grupy podporządkowane odrzucały władzę i hegemonię, mogłaby stać się obszarem ewentualnego oporu i walk przeciwko władzy, podporządkowany Inny powstawałby z kolei na podstawie krytyki systemu. Beverley uważał jednak, że taka relacja, której podstawą był konflikt między obiema stronami, oznaczała klęskę polityczną władzy. Zakwestionował teorie Gramsciego, który apelował o jedność narodu wokół wspólnych idei i wartości, między innymi w wyniku zmagania antyimperialistycznych i antykolonialnych. Błędnym założeniem Gramsciego zdaniem Beverleya była integracja różnych grup podporządkowanych pod hasłem budowania wspólnej tożsamości narodowej, ponieważ tak widziana polityka przewidywała utworzenie jednolitej wizji społeczeństwa podporządkowanego bez uwzględnienia ich własnego dziedzictwa. Beverley wątpił,

⁶⁰ Josefina Saldaña-Portillo, *Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón*, w: ibidem, s. 418–419.

⁶¹ Ibidem, s. 412–419.

żeby różne grupy podporządkowane zgodziły się na asymilację nawet w celu przeciwstawienia się hegemonicznej władzy, wiedząc, że będą stanowić część innej grupy, w wyniku czego stracą swoje wartości. Latinoamerykańskie teorie dotyczące kulturowego metysażu i transkulturacji mówiły bowiem o wzajemnym procesie dostosowania się grup podporządkowanych do władzy i władzy do tych grup. Beverley podkreślał, że kluczem do sukcesu w procesach integracyjnych miało być budowanie poczucia wspólnoty narodowej i tożsamości postkolonialnej dzięki wspólnym cechom, które łączyłyby wszystkie grupy. Świadomość podporządkowanych Innych mogłaby kształtować się w odpowiedzi na narzuconą z góry politykę dyskryminacji czy segregacji. Dawałoby to szansę na interwencję w tradycyjną narrację historiograficzną skupioną wcześniej wokół zagadnień transformacji gospodarczych i przejściu z feudalizmu do kapitalizmu. Nowa narracja miała skoncentrować się na grupach marginalizowanych i na możliwościach społeczno-politycznych, które państwo mogłoby im zaoferować w celu integracji w ramach postkolonialnej koncepcji państwa⁶².

W 2003 r. Spivak otrzymała zaproszenie od Latin American Studies Association, aby wygłosić wykład na temat grup podporządkowanych podczas organizowanej z ich ramienia konferencji. Wśród słuchaczy była obecna gwatemalska działaczka społeczna na rzecz praw Indian, Rigoberta Menchú. Mimo że nie doszło między nimi do wyczekiwanej przez wszystkich debaty na temat polityki marginalizowania społeczeństw indiańskich, brak owej dyskusji stał się inspiracją dla Jean Franco do przeprowadzenia analizy dotyczącej praw przysługujących latynoamerykańskim grupom autochtonicznym do reprezentowania siebie wobec władzy państwowej⁶³. Franco zakwestionowała, że niewyrażenie swojej opinii publicznie przez grupy podporządkowane niekoniecznie musiało być związane z tym, że zostały one pozbawione przez elity prawa głosu. Na podstawie analizy zachowania indiańskich kobiet pochodzących z Gwatemali i Meksyku doszła do wniosku, że

⁶² John Beverley, *The Im/possibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony Recognition*, w: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, s. 49–62.

⁶³ Jean Franco, *Moving on from Subalternity. Indigenous Women in Guatemala and Mexico*, w: *Reflections on the History of an Idea*, s. 218–219.

ich milczenie miało wymiar strategiczny. Zachowanie tajemnicy na temat funkcjonowania własnego plemienia było przede wszystkim sposobem sprawowania kontroli nad tym, czego świat Zachodu mógł się dowiedzieć na ich temat. Okazało się również, że nie zawsze aktywne uczestnictwo na poziomie ogólnonarodowym było równoznaczne z prawem do „mówienia” i „bycia wysłuchiwanym”. Indiańskim kobietom przyłączenie się do Zapatystowskiej Armii Wyzwolenia Narodowego pozwoliło zakwestionować zwyczaje utrudniające im udział w polityce wspólnotowej w większym stopniu niż przez włączenie się do dyskusji z rządzącą w latach 1929–2009 Partią Rewolucyjno-Instytucjonalną, propagującą fałszywy obraz kraju o „demokracji rasowej”⁶⁴, w którym miałyby panować harmonijne relacje rasowe, bez jakichkolwiek przejawów rasizmu⁶⁵.

Brazylijskie grupy podporządkowane w ujęciu Spivak

Brazylijska akademia nie była bezpośrednio związana z grupą Latin American Subaltern Studies, reprezentowaną w głównej mierze przez hiszpańskojęzycznych latynoamerykanistów pracujących na amerykańskich uczelniach, niemniej jednak koncepcje Spivak dotyczące grup podporządkowanych nie pozostały bez echa w Brazylii. W 1995 r. Else Ribeiro Pires Vieira opublikowała tekst *Czy Inny podporządkowany może przemówić/napisać?*⁶⁶, w którym teorie Spivak o społecznościach peryferyjnych przeniosła na brazylijski grunt, a dokładniej do dzielnicy nędzy. Denise Ferreira da Silva w *Bahia Pêlo Negro. Czy podporządkowany Inny (jako podmiot rasowy) może przemówić?*⁶⁷ nawiązała z kolei do koncepcji reprezentowania i bycia reprezentowanym. Oba artykuły dotyczące Brazylii ukazały się jednak w języku angielskim.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Michael Hanchard, *Fazendo a Exceção: Narrativas de Igualdade Racial no Brasil, no México e em Cuba*, „Estudos Afro-Asiáticos” 1995, N.º 28, s. 203–217.

⁶⁶ Else Ribeiro Pires Vieira, *Can Another Subaltern Speak/Write?*, „Renaissance and Modern Studies. Minority and Minority Discourse” 1995, Vol. 38, s. 99–100.

⁶⁷ Denise Ferreira da Silva, *Bahia Pêlo Negro. Can the Subaltern (Subject of Raciality) Speak?*, „Ethnicities” 2005, Vol. 5, No. 3, s. 331–337.

skim, a nie portugalskim, i nie znajdują się w Bibliotece Narodowej w Rio de Janeiro.

Pierwsze tłumaczenie artykułu Spivak na język portugalski pojawiło się w Brazylii dopiero w 2010 r.⁶⁸ dzięki wydawnictwu Uniwersytetu Federalnego w Minas Gerais, a jedna z pierwszych publikacji naukowych analizujących intelektualny dorobek południowoazjatyckiej grupy badawczej została opracowana przez Camilę Massaro de Góes w ramach pracy magisterskiej na Wydziale Filozofii, Literatury i Nauk Społecznych Uniwersytetu w São Paulo w 2014 r.⁶⁹

Vieira sprzeciwiała się dualistycznej wizji społeczeństw peryferyjnych, zgodnie z którą porównywano grupy uciskane z grupami uciskającymi. Swoje tezy budowała na podstawie stref, w których dochodziło nie do wykluczenia, ale do nawiązania dialogu i kontaktu między różnymi grupami społecznymi. Inspiracje czerpała z badań brazylijskich intelektualistów, między innymi antropologa Darcy'ego Ribeiro, który twierdził, że relacje między podmiotem dominującym a podporządkowanym były bardzo kompleksowe i nie można było postrzegać ich tylko na zasadzie konfliktu, ponieważ nie były one wobec siebie ani alternatywne, ani antagonistyczne. Vieira przyjęła również teorię socjologa Octávio Ianniego, który uznał, że nawet w przypadku struktur binarnych dochodziło do ukształtowania się obustronnych relacji opartych w pewnym stopniu na wzajemności. Od socjologa Paulo Freire zapożyczyła teorię wskazującą na to, że należy skupić się na przekazie danej grupy, a nie tylko na jej pozycji w społeczeństwie⁷⁰.

Brazylijska intelektualistka przeprowadziła swoje badania nad grupami podporządkowanymi, które *de facto* określiła jako grupy nieuprzywilejowane, na podstawie dzienników wydanych w latach 60. przez czarnoskórą Carolinę Marię de Jesus. Była ona pracującą jako służba domowa 46-letnią matką samotnie wychowującą trójkę dzieci, z którymi mieszkała w brazylijskiej dzielnicy nędzy w São Paulo. Zdaniem Vieiry opublikowanie i upowszechnienie pamiętników

⁶⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o Subalterno Falar?*

⁶⁹ Camila Massaro de Góes, „Existe um Pensamento Político Subalterno?”.

⁷⁰ Else Ribeiro Pires Vieira, *Can Another Subaltern Speak/Write?*, s. 99–100.

Caroliny, które natychmiast stały się światowym bestsellerem, było przełomem w postrzeganiu mieszkańców faweli przez ludzi z zewnątrz, jak i przez nich samych. W rezultacie osoby pochodzące z marginesu społecznego przestały mówić o swoich problemach tylko we własnym środowisku, a zaczęły aktywniej uczestniczyć w debacie ogólnonarodowej⁷¹.

Przez lata toczyła się jednak dyskusja nad autentycznością pamiętników Caroliny. O nadinterpretację oskarżono odpowiedzialnego za ich redakcję dziennikarza Audálio Dantas. Wielu uważało, że wykorzystał je do autopromocji. Z krytyką musiała zmierzyć się również Carolina, której mieszkańcy dzielnic nędzy zarzucili wyobcowanie. Zaszło tu bowiem to, co zauważyła Spivak, że niekiedy podporządkowany Inny jest tłumiony nawet wewnątrz własnej, także marginalizowanej grupy. Analiza Vieiry została jednak przeprowadzona kilka lat przed tym, kiedy ostatecznie wydano oryginalne pamiętniki Caroliny w 1997 r.⁷² Stanowiły one niezbity dowód na to, że była ona prawdziwą i jedyną ich autorką, a swoje życie w dzielnicach nędzy postrzegała dużo bardziej poetycko, niż oddał to Dantas.

W relacji Caroliny z Dantasem, a więc między osobami pochodzącymi z dwóch wówczas odizolowanych grup społecznych, Vieira dostrzegła pewną przestrzeń kontaktu. W wyniku zainteresowania się przez dziennikarza sprawami faweli oraz dzięki zastosowaniu przez niego specyficznej retoryki, w której Carolinę nazwał „naszą siostrą, naszą koleżanką”, brazylijskie dzielnice nędzy i ich mieszkańcy stali się bardziej zauważalni i słyszalni w dyskusjach ogólnokrajowych. Było to również istotne dla Caroliny, która potrzebowała wówczas kogoś, kto mógłby ją włączyć do ogólnonarodowej debaty i przygotować jej potencjalnych odbiorców i czytelników.

Denise Ferreira da Silva w *Bahia Pêlo Negro* dostrzegła rodzącą się świadomość Afrobrazylijczyków dzięki analizie tekstów piosenek Olodum, afrobrazylijskiego bloku karnawałowego pochodzącego z Salvador da Bahia, późniejszego nieformalnego lidera ruchu czar-noskórych na rzecz zwalczania dyskryminacji rasowej. Dostrzegła

⁷¹ Ibidem, s. 103–104.

⁷² Carolina Maria de Jesus, *Meu Estranho Diário*, Rio de Janeiro 1997.

w ich muzyce swoisty manifest społeczny, który apelował o odzyskanie afrykańskiego dziedzictwa czarnoskórego społeczeństwa Brazylii. Afrykańska tożsamość tego społeczeństwa była bowiem marginalizowana na różnych płaszczyznach, a sukcesem Olodum było nie tylko jej odzyskanie, ale przede wszystkim zbudowanie nowego wizerunku Afryki tak, aby stała się ona bliższa wyobrażeniom współczesnego Brazylijczyka. Zdaniem da Silvy słowa piosenek ukazują pewien proces polegający na początkowym zrozumieniu przez czarnoskórego Brazylijczyka swojej pozycji jako osoby podporządkowanej, następnie na zaakceptowaniu własnych tradycji, a kończąc na podjęciu przez niego walki o swój „głos” w społeczeństwie. W tym przypadku zrozumienie własnej kultury zrodziło się przez relację z Innymi, czyli mieszkańcami Afryki. Manifest Olodum nie był skierowany tylko do grup czarnoskórych, ale do wszystkich, którzy nie zgadzali się na istniejący porządek społeczny i niesprawiedliwości wynikające z systemu prawnego oraz wyzysku gospodarczego⁷³. Co ważne, podczas karnawału zespół dotarł ze swoimi hasłami do ogromnej grupy odbiorców. Podsumowując, da Silva dostrzegła tutaj w podporządkowanym Innym świadomy swojej marginalizacji podmiot, który w przeciwieństwie do teorii Spivak nie był niemy, lecz prowadził dialog ze społeczeństwem, a nawet został wysłuchany.

Debate na temat strefy podporządkowania rozpoczęła się w Brazylii *de facto* dopiero w 2017 r. za sprawą opublikowanej w tym kraju monografii *Lugar de fala* autorstwa afrobrazylijskiej feministki Djamili Ribeiro. *Lugar de fala*, czyli w tłumaczeniu „miejsce, z którego się przemawia”, przedstawiła jako część struktury społecznej, w której jednostka doznaje opresji, jest zdominowana i konsekwentnie uciszana. Ribeiro twierdzi, że podporządkowany Inny jest tam dyskryminowany na wielu płaszczyznach: z powodu swojego koloru skóry, płci, klasy społecznej, orientacji seksualnej, a wszystkie te czynniki razem wpływają na to, że jego „głos” pozostaje nieusłyszany. Powołując się na dorobek wielu intelektualistów związanych z teoriami postkolonialnymi, podsumowuje, że wielu „białych” uciszało „głosy” grup podporządkowanych ze względu na to, że przynosiły

⁷³ Denise Ferreira da Silva, *Bahia Pêlo Negro*, s. 331–337.

im one swoisty dyskomfort, a w dodatku obawiali się usłyszeć tego, co podporządkowany Inny miał im do powiedzenia. Koncepcja *lugar de fala* odnosi się przede wszystkim do społeczeństwa ściśle zhierarchizowanego, opartego na przemocy i wyzysku jednej grupy przez drugą, będącego konsekwencją systemu niewolniczego, w którym czarnoskórzy stanowili jedynie przedmiot historii, a nie podmiot. W tym społeczeństwie zdaniem Ribeiro wciąż istnieją hierarchie rasowe i płciowe, które determinują miejsce w piramidzie społecznej. Na jej szczycie stoi biały mężczyzna, pod nim jest biała kobieta, następnie czarnoskóry mężczyzna, a dopiero na ostatnim miejscu znajduje się czarnoskóra kobieta, która doświadcza dyskryminacji zarówno z powodu koloru skóry, jak i z względu na bycie kobietą. Ribeiro sugerowała, że wyraźne definiowanie swojego miejsca, z którego się przemawia, jest istotną strategią w walce z utartą wizją kolonialną⁷⁴. Niemniej jednak jej koncepcja jest obecnie interpretowana na wiele sposobów, a jednym z nich jest pozwalanie na wyrażanie swojej opinii jedynie z określonej pozycji społecznej. Skutkuje to tym, że niekiedy „głosy” pewnych grup społecznych są wyciszane, gdy wyrażają swoją opinię na temat pozostałych.

Zastosowanie teorii grup podporządkowanych w historii nowożytnej – przykład Jacobusa Elisy Johannesa Capiteina

W większości przypadków koncepcja grup podporządkowanych w rozumieniu Spivak była wykorzystywana do analizy społeczeństw postkolonialnych przez krytykę literatury. Chciałabym tu przywołać zastosowanie tej teorii w historii nowożytnej na przykładzie czarnoskórego mężczyzny – Jacobusa Elisy Johannesa Capiteina. Celem jest więc wykazanie, że teoria Spivak nie zamyka się w określonych ramach intelektualnych, metodologicznych czy geograficznych, ale ma zastosowanie w różnych innych badaniach i wszędzie tam, gdzie

⁷⁴ Djamila Ribeiro, *Lugar de Fala. Feminismos Plurais*, São Paulo 2017.

pragniemy zrozumieć nie tylko „rdzenny podmiot kolonialny”, ale przede wszystkim pozycję, z której on przemawia.

Grant Parker z Uniwersytetu Stanford w swoim artykule opublikowanym w 2010 r. podjął się próby odpowiedzi na pytanie, czy pozaeuropejskie grupy podporządkowane miały prawo głosu i czy ich zdanie było brane pod uwagę w XVIII-wiecznym europejskim społeczeństwie. Bohaterem jego tekstu był przebywający w Holandii w latach 1728–1747 Jacobus. Mężczyzna urodził się około 1717 r. na terenie dzisiejszej Ghany, gdzie w wyniku osierocenia w wieku ośmiu lat sprzedano go jako niewolnika. W 1728 r. został zabrany do Holandii przez Jacoba van Gocha, który po zakończeniu służby na rzecz Kampanii Wschodnioindyjskiej wrócił z nim do kraju. Jako że w Holandii nie obowiązywał system niewolnictwa, Jacobus automatycznie odzyskał wolność, a następnie przyjął chrzest. W Hadze uczęszczał na zajęcia z języka holenderskiego i malarstwa, a także na lekcje katechezy u Johanna Philippa Mangera. Udało mu się zdobyć dofinansowanie na dalszą naukę w dziedzinie łaciny, greckiego i hebrajskiego, a jedną z osób, które wspierały finansowo jego dalsze kształcenie, był jurysta Peter Cunaeu, uznawany za twórcę republikańskiej teorii w pierwszych latach Republiki Holenderskiej. Capitein otrzymał stypendium naukowe na Uniwersytecie w Hadze, gdzie obronił swój tytuł w 1737 r. Następnie rozpoczął studia teologiczne na Uniwersytecie w Leiden, który był wówczas uważany za najlepszą uczelnię w Holandii. W swoim doktoracie napisanym w języku łacińskim w 1742 r. przedstawił argumenty świadczące o tym, że nie istniała sprzeczność między niewolnictwem a chrześcijaństwem, ponieważ niewolnictwo było długowieczną praktyką stosowaną jeszcze w czasach starożytnych, a w czasach mu współczesnych sprzyjało rozpowszechnieniu ewangelii⁷⁵.

Grant Parker zastanawiał się jednak, czy tak przedstawiona teza była owocem samodzielnej pracy Capiteina, czy może, będąc osobą czarnoskórą i podporządkowaną, został wykorzystany, aby repre-

⁷⁵ Grant Parker, *Can the Subaltern Speak Latin? The Case of Capitein in Yasmin Haskell*, w: *Latinity and Alterity in the Early Modern Period. Medieval and Renaissance Texts and Studies*, Juanita Feros Ruys (ed.), Vol. 360, Arizona 2010, s. 242–244.

zentować głos elity. Wątpliwość miało budzić również to, że Capitein nie nawiązywał do koncepcji rasy. Pamiętajmy też, że powiązanie kwestii rasowych z niewolnictwem stało się tematem dyskusji dopiero pod koniec XVIII w. W związku z brakiem dokumentów źródłowych pozostaje wiele pytań bez odpowiedzi, między innymi o to, czy był to naprawdę jego „głos”, a może jego pozycja jako osoby podporządkowanej pozwoliła przemówić „białej” elicie, która pod przykrywką propagowała swoje kolonialne aspiracje i tłumaczyła słuszność niewolnictwa? Nie wiadomo również, kto brał udział w otwartej debacie podczas obrony, a także czy zaprezentowanie tezy w języku łacińskim miało świadczyć o jego społecznym awansie, czy o próbie jego ograniczenia⁷⁶.

Podsumowując, teorie dotyczące grup podporządkowanych w ujęciu Guhy oraz Spivak, a także dalsze ich interpretacje w ramach badań latynoamerykańskich, stanowią dla mnie teoretyczną ramę do przeprowadzenia badań na temat peryferyjnych społeczeństw kolonialnego imperium portugalskiego. Zgodnie z zaleceniami Spivak będę je analizowała jako grupy heterogeniczne, podzielone ze względu na płeć, status społeczny, kolor skóry⁷⁷ oraz wyznanie. Spivak wyjaśniała, że stosowane przez nią teorie pierwotnie dotyczyły przede wszystkim hinduskiego społeczeństwa postkolonialnego, dlatego zalecała zachowanie ostrożności przy wykorzystaniu tego filozoficzno-teoretycznego podejścia przy dokonywaniu analizy innych społeczeństw peryferyjnych. Twierdziła bowiem, że formy opresji i marginalizacji mogą być podobne, lecz sytuacja grup i ich pozycja może być odmienna⁷⁸. Ranajit Guha dodał, że oba tak oddalone od siebie kontynenty – Amerykę i Azję – połączyło to, że wciąż nie rozwiązały problemów związanych z ich kolonialną przeszłością.

Zrozumienie dziejów społeczeństw peryferyjnych jest również konieczne do analizy współczesnych grup podporządkowanych. Walter

⁷⁶ Ibidem, s. 245–249.

⁷⁷ Spivak dokonała analizy grup podporządkowanych Innymi przy uwzględnieniu ich koloru skóry w artykule *Three Women's Text and a Critique of Imperialism* (1985), będącym literacką analizą powieści Charlotte Brontë *Jane Eyre*. Zob. Graham K. Riach, *An Analysis*, s. 54–55.

⁷⁸ Ibidem, s. 52.

Mignolo podkreślał, że budowanie tożsamości narodowej w krajach postkolonialnych nie może przebiegać bez zrozumienia wcześniejszej epoki, ponieważ konsolidacja narodu odbywała się z pamięcią o kolonialnych zasadach oraz sposobach rządzenia i niekoniecznie zerwała z praktyką kolonialną. Dawne struktury polityczno-społeczne i gospodarcze znajdują dziś odzwierciedlenie w społeczeństwach postkolonialnych, a hierarchia zbudowana na podstawie różnych wyznaczników dyskryminacji przetrwała uzyskanie niepodległości przez kraje skolonizowane⁷⁹.

Zakładam, że zastosowanie powyższych koncepcji w celu wydobycia „głosów” podporządkowanych Innych zamieszkujących atlantyckie peryferia portugalskiego imperium pozwoli mi zbadać oddolne praktyki kulturowe zwykłych ludzi, a następnie skupić się na ich doświadczeniach, strategiach i perspektywach, kontrastując je ze stereotypem tradycyjnej historii politycznej, skupić na historii pisanej odgórnie. Guha sugerował, że zwrócenie uwagi na los biednych mas, których głos został wyciszony w dyskursie narodowym, pomoże go zdekonstruować, a następnie oddać rdzennemu podmiotowi kolonialnemu. Latynoamerykańscy badacze wgłębili się bardziej w odgórne praktyki wyciszania tych grup niż ich oddolne próby włączenia się do dyskursu. W następnych rozdziałach mojej pracy poddam analizie historię kolonialną z punktu widzenia podporządkowanego Innego, mając w pamięci trzy zasadnicze pytania wynikające z omówionych już nurtów. W jakim stopniu punkt widzenia „rdzennego podmiotu kolonialnego” zdekonstruuje historię kolonialną? Czy podporządkowany Inny mógł przemawiać? Czy strefa podporządkowania była, jak twierdziła Spivak, miejscem, w którym ich głos był wyciszany? A może zgodnie z latynoamerykańską koncepcją stanowiła dla nich wspólną przestrzeń do reprezentowania siebie i swoich interesów?

⁷⁹ Walter D. Mignolo, *Coloniality of Power and Subalternity*, w: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, s. 434–439.

ROZDZIAŁ 2

Kierunki badawcze względem grup podporządkowanych w kolonialnym imperium portugalskim

Wstęp do kierunków badawczych względem grup podporządkowanych w historiografii luzo-brazylijskiej

Grupy podporządkowane kolonialnego imperium portugalskiego były tematem portugalskiej i brazylijskiej narracji historiograficznej. Od drugiej połowy XX w. oba kraje poddały rewizji swoją historię kolonialną i włączyły do narracji społeczeństwa marginalizowane, żyjące na peryferiach tego imperium. Współczesne koncepcje wokół grup podporządkowanych można zastosować nie tylko w odniesieniu do kolonialnego społeczeństwa luzo-amerykańskiego, ale także luzo-afrykańskiego, między innymi dzisiejszej Gwinei-Bissau, Wysp Zielonego Przylądka, Angoli oraz Wysp Świętego Tomasza i Wysp Książęcych, czyli dawnych atlantyckich posiadłości.

Amerykański geograf, Donald William Meinig, stwierdził, że Portugalczycy nie tylko połączyli ze sobą drogą morską dwa kontynenty, ale wyznaczyli też pewne standardy świata afroamerykańskiego¹. Temat badań nad Afryką przez długi czas pozostawał w Portugalii kwestią kontrowersyjną, co było konsekwencją dyktatorskich rządów António de Oliveiry Salazara, który propagował wśród Portugalczyków mit o ich pierwszeństwie spośród europejskich narodów zajmujących afrykański interior i 500-letniej obec-

¹ Donald W. Meinig, *The Shaping of America. A Geographical Perspective on 500 Years of History. Atlantic America, 1492–1800*, Vol. 1, New Haven–London 1986, s. 17.

ności na tych ziemiach. Co ciekawe, portugalska obecność w Afryce jest analizowana w dużej mierze przez portugalskich, brytyjskich i amerykańskich historyków, ale nie rodzimych mieszkańców Afryki. Przykładem tego jest chociażby brytyjska historyk Jill Dias – pionierka badań nad kolonialną przeszłością luzo-afrykańską².

Na żadną z obu narracji – portugalską czy brazylijską – dotyczących koncepcji podporządkowania nie wpłynęła bezpośrednio południowo-azjatycka grupa Subaltern Studies Collective. To raczej koniec epoki Nowego Państwa Salazara w Portugalii w 1974 r., upadek kolonialnego imperium w Afryce, a także kres dyktatury wojskowej w Brazylii w 1985 r. otworzyły nowe możliwości badawcze oraz zainicjowały początek zmian w tradycyjnej historiografii poświęconej imperium. Mimo wspólnego języka Brazylijczycy okres ten nazywają historią kolonialną bądź *Brasil colônia* – Brazylią kolonialną, a Portugalczycy historią wielkich odkryć geograficznych i ekspansji zamorskiej. Obie narracje znajdują wspólny język na przełomie XIX i XX w. dzięki wybitnej działalności naukowej António Manuela Hespanhi.

Portugalska narracja historiograficzna w XIX i XX w.

Portugalska narracja historiograficzna dotycząca krajowej przeszłości kolonialnej zyskała miano *História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa*, czyli Historii Wielkich Odkryć i Portugalskiej Ekspansji Zamorskiej. Przechodziła wiele różnych faz, które zależały przede wszystkim od kontekstu historycznego oraz momentu kolonialnej i imperialnej polityki Portugalii względem swoich posiadłości zamorskich. Początek współczesnej portugalskiej historiografii przypada na przełom XVIII i XIX w., lecz nie można zapomnieć o pierwszych wielkich kronikarzach, którzy stworzyli podwaliny portugalskiej narracji historycznej. Wśród nich byli między inny-

² Jill Dias, *África*, w: *Vinte Anos de Historiografia Ultramarina Portuguesa 1972–1992*, Artur Teodoro de Matos, Luís Filipe Ferreira Reis Thomaz (eds.), Lisboa 1993, s. 75–84.

mi Gomes Eanes de Zurara, Rui de Pina, João de Barros oraz António Galvão³.

Ich dzieła oraz prace następnych historyków, badaczy, podróżników i innych wybitnych postaci wniosły dużo w rozwój studiów nad portugalską przeszłością kolonialną, w tym rozdziale zostaną jednak ukazane sylwetki tylko niektórych z nich, co umożliwi przedstawienie ogólnego przebiegu głównych kierunków badawczych.

Początek współczesnej historiografii wielkich odkryć i ekspansji portugalskiej przypadał na okres naznaczony licznymi konfliktami zarówno wewnątrz kraju, jak i na arenie międzynarodowej. W Portugalii toczył się spór między monarchistami a liberałami, a na oceanie trwała intelektualna walka o udowodnienie pionierstwa Portugalczyków w wielu dziedzinach naukowych. Portugalskie imperium zostało zachwiane w momencie utraty Brazylii, która ogłosiła niepodległość w 1822 r., oraz gdy zainteresowanie afrykańskimi koloniami zaczęły wykazywać inne europejskie mocarstwa, co dało początek wyścigowi o Afrykę. Metropolia lisbońska była pogrążona w kryzysie politycznym oraz w chaosie społecznym i administracyjnym, dlatego przez rewizję własnej historii szukała sposobu na uprąpomocnienie swojej kolonialnej potęgi. W efekcie tamten dyskurs historiograficzny skupił się na gloryfikacji Portugalczyków i na podkreśleniu ich odwagi w odkrywaniu świata. Wychwalano kolonialną strategię polityczną i dyplomatyczną dawnych monarchów, a także ich wkład w rozwój nauki, szczególnie żeglugi i kartografii. Oprócz tego historiografia wielkich odkryć skupiała się na gospodarczych aspektach portugalskiej ekspansji⁴.

Gloryfikacja portugalskich dokonań okresu kolonialnego nabrała tempa pod koniec XIX w., a to za sprawą przygotowań Hiszpanów do obchodów 400-lecia odkrycia Ameryki przez Krzysztofa Kolumba. Zbiegło się to w czasie z postawionym Portugalczykom brytyjskim ultimatum z 1890 r., które nakazało wycofanie ich sił wojskowych z Mozambiku i Angoli, też z rosnącym w siłę republikanizmem

³ Alfredo Pinheiro Marques, *A Historiografia dos Descobrimentos e Expansão Ultramarina Portuguesa*, „Revista de História das Ideias” 1992, N.º 14, s. 440.

⁴ Idem, *A Historiografia dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa*, Coimbra 1991, s. 7–17.

i falą oskarżeń wobec monarchii o kryzys gospodarczy i społeczny⁵. Z okazji obchodów portugalskich odkryć podkreślano wpływ tego narodu na rozwój nauki i żeglugi⁶. Francisco Marques de Sousa Viterbo (1846–1910) opublikował liczne prace dotyczące studiów nad portugalską inżynierią, armią, produkcją prochu strzelniczego, a także nad pionierskimi poszukiwaniami drogi lądowej do Indii, czy odkrycia drogi morskiej do Brazylii⁷.

Początek XX w. przyniósł Portugalii zmiany polityczne polegające na upadku monarchii i proklamacji republiki w 1910 r. Początkowo kontynuowano narrację historiograficzną kultywującą dorobek Portugalczyków w różnych dziedzinach nauki⁸. Aktywni w jej podtrzymywaniu byli portugalscy wojskowi, między innymi Abel Fontana da Costa (1869–1940) i Quirino da Fonseca (1868–1939). W latach 30. i 40. pojawiły się prace historyków nowego pokolenia, przede wszystkim Vitorino Magalhães Godinho, którego Alfredo Pinheiro Marques nazwał „spadkobiercą z jednej strony błyskotliwości interpretacyjnej i ducha syntezy [...], z drugiej strony krytyki i rygoru metodologicznego [...], kontynuatorem grona błyskotliwych oficerów marynarki poświęconych [studiom nad] hi-

⁵ W tym czasie Manuel Pinheiro Chagas, ówczesny minister ds. marynarki i terytoriów zamorskich, a także prezydent Komisji Organizacyjnej ds. Obchodów Odkrycia Drogi Morskiej do Indii, opublikował w 1892 r. monografię *Odkrycia Portugalczyków i Kolumba (Os Descobrimentos Portugueses e os do Colombo)*, a komendant Henrique Lopes de Mendonça *Studia na temat portugalskich statków w wiekach XV–XVI (Estudos sobre Navios Portugueses dos Séculos XV e XVI)*. Zob. ibidem.

⁶ Królewska Akademia Nauk w Lizbonie (Academia Real de Ciências de Lisboa) wydała *Os Navios de Vasco da Gama* autorstwa admirała João Brás de Oliveiry (1851–1917) i *O Descobrimento do Brasil por Pedro Álvares Cabral* komendanta António Baldaque’a da Silvy (1852–1915). Zob. ibidem.

⁷ Ibidem, s. 17–22.

⁸ Joaquim Bensáude (1859–1952) wydał w 1914 r. w języku francuskim *L’astronomie Nautique au Portugal à l’Époque des Grandes Découvertes* oraz *Histoire de la Science Nautique Portugaise*. Był on również twórcą krytykowanych przez następne pokolenia historyków koncepcji „Plano de Índia” zawartej w *Origine du Plan des Indes* (1929) oraz „Espírito de Cruzada” w *A Cruzada do Infante D. Henrique* (1942). Zob. ibidem.

historię [...] oraz spadkobiercą tradycji rygoru naukowego w historii odkryć [...]”⁹.

W tym czasie historię kolonialnego imperium portugalskiego zaczęli interesować się zagraniczni badacze, zwłaszcza brytyjscy, amerykańscy, włoscy, francuscy oraz hiszpańscy. Do grupy wybitnych historyków zagranicznych, którzy wnieśli znaczny wkład w rozwój historii odkryć i ekspansji portugalskiej, można włączyć Brytyjczyka Charlesa Ralpha Boxera, badającego między innymi obecność Portugalczyków na Dalekim Wschodzie, oraz Amerykanina Anthony’ego Johna R. Russell-Wooda¹⁰. Przenieśli oni anglosaskie koncepcje „imperium” na portugalską historię ekspansji zamorskiej. Boxer stworzył podwaliny studiów nad imperium portugalskim, które kontynuowali Amerykanie – wspomniany wyżej Russell-Wood, Stuart Schwartz¹¹ oraz wykładający w King’s College London Portugalczyk Francisco Bethencourt¹². Portugalskie kolonie zamorskie zaczęły być analizowane z punktu widzenia nowożytnego, transoceanicznego imperium funkcjonującego dzięki sieciom globalnym. Ważną rzecz zaobserwowała Maria Fernanda Baptista Bicalho, a mianowicie, że opublikowana w 1969 r. przez Boxera monografia *Portugalskie imperium zrodzone z morza* doczekała się publikacji w Brazylii dopiero w 1998 r.¹³ Można więc przyjąć, że anglosaska wizja luzo-brazylijskiej historii postrzeganej w kontekście

⁹ Ibidem, s. 22–27.

¹⁰ Anthony J. R. Russell-Wood, *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550–1755*, Brasília 1968; idem, *Portugal e o Mar. Um Mundo Entre-laçado*, Lisboa 1998; idem, *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro 2005.

¹¹ Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, São Paulo 1988; Stuart B. Schwartz, Erik Myrup, *O Brasil no Império Marítimo Português*, São Paulo 2009.

¹² Francisco Bethencourt, Kirti Narayan Chaudhuri, *História da Expansão Portuguesa*, Lisboa 1998–2000.

¹³ Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Da Colônia ao Império. Um Percurso Historiográfico*, w: *O Governo dos Povos. Relações de Poder no Mundo Ibérico na Época Moderna*, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Laura de Mello e Souza, Júnia Ferreira Furtado (eds.), São Paulo 2009, s. 91–106.

transoceanicznego imperium sieci niekoniecznie od razu znalazła podatny grunt w Brazylii.

Francuscy historycy, wśród nich Frédéric Mauro, analizowali XVI-wieczny handel i kolonialną Brazylię, a Jean Aubin i Geneviève Bouchon, skupieni wokół czasopisma naukowego „Mare Luso Indicum”, badali obszar Indii i Oceanu Indyjskiego w okresie portugalskiej ekspansji zamorskiej. Włoskich historyków, między innymi Lucianę Stegagno Picchio, Giulię Lanciani i Raffaellę D’Intino, interesowała natomiast literatura podróżnicza z okresu portugalskiego imperium kolonialnego¹⁴.

W okresie dyktatury Salazara hucznie obchodzono wszelkie wydarzenia historyczne gloryfikujące dawne kolonialne imperium portugalskie. Marques poddał szczególnej krytyce kontrowersyjną wystawę świata portugalskiego otwartą w 1940 r., a także huczne obchody lat 60. wokół 500. rocznicy śmierci Henryka Żeglarza, uważanego za twórcę kolonialnego imperium¹⁵.

W rezultacie portugalska historiografia koncentrowała się w głównej mierze na aspektach wojskowych, strategicznych, politycznych i dyplomatycznych kolonialnego imperium, pomijając przy tym czynnik ludzki, grupy podporządkowane czy budowanie więzi społecznych o charakterze transoceanicznym i międzykulturowym. Brytyjski antropolog, Robert Rowland, związany przez lata z Portugalskim Stowarzyszeniem Antropologicznym, argumentował to tym, że przez praktycznie cały XX w. w Portugalii nie mógł wywiązać się dialog między dwoma dyscyplinami, jakimi były historia i antropologia. Uważał bowiem, że niechęć była obustronna, a „portugalscy antropologowie [...] nie byli zainteresowani problemami historyków i badaniami archiwalnymi, ani też nie byli uważani przez społeczność historyków za godnych rozmówców”¹⁶. W momencie, gdy brytyjscy, francuscy czy belgijscy historycy rozpoczęli badania nad różnorodnością etniczną i kulturową swoich dawnych imperiów, Portugalia

¹⁴ Alfredo Pinheiro Marques, *A Historiografia dos Descobrimentos*, s. 28–30.

¹⁵ Ibidem, s. 31.

¹⁶ Robert Rowland, *Antropologia e História: A Propósito da Primeira Pessoa do Plural*, w: *Historiografia e Memórias (Séculos XIX–XXI)*, Sérgio Campos Matos, Maria Isabel João (eds.), Lisboa 2012, s. 43–54.

pozostała wierna własnej narracji historiograficznej polegającej na budowaniu tożsamości ogólnonarodowej, w centrum zainteresowania portugalskich antropologów znajdowała się zaś etnogenealogia i etnografia o charakterze nacjonalistycznym¹⁷.

Zapoczątkowane w pierwszych dekadach XX w. przez Teófilo Bragę i Adolfo Coelho badania nad literaturą oraz tradycjami folklorystycznymi i ich wyjątkowością, kulturą materialną i społeczeństwami wiejskimi znalazły kontynuację w okresie autorytarnych rządów Salazara. W trwającym ponad 40 lat Nowym Państwie (1933–1974) portugalska kultura ludowa stanowiła główny temat badawczy. Jednym z rezultatów badań wokół ich tożsamości był opublikowany w 1950 r. przez Jorge Diasa artykuł *Fundamentalne elementy kultury portugalskiej*. Autor starał się wydobyć „charakter narodowy” portugalskiego społeczeństwa, czerpiąc te teorie od amerykańskiej antropolog Ruth Benedict. Zwrócił uwagę na takie cechy Portugalczyków, jak ich ekspansywny charakter, wynikający z położenia geograficznego i umiejętności szybkiego przystosowania się do nowych okoliczności, oraz na wysoki poziom tolerancji, „co nadało portugalskiej kolonizacji szczególny charakter: przyswajanie przez adaptację”¹⁸. Widzimy więc, że kolonialną przeszłość Portugalii postrzegano przez pryzmat wyjątkowości jej narodu, co w badaniach historiograficznych przyjęło charakter europocentryczny.

Po upadku Nowego Państwa i kolonialnego imperium w Afryce nie od razu nastąpiły zmiany w narodowym dyskursie historiograficznym. Rowland zauważył minimalne próby dialogu antropologów z historykami, dla których priorytetem było zdefiniowanie tożsamości narodowej. Wydane w 1985 r. *Charakterystyka kraju. Esej o początkach Portugalii* przez José Mattoso oraz w 1990 r. *Mity i towary, utopia i praktyka żeglarska* przez Vitorino Magalhães Godinho zdaniem Rowlanda były próbą ponownej analizy portugalskiej tożsamości narodowej¹⁹.

¹⁷ O etnografii w charakterze nacjonalistycznym można przeczytać więcej w: Mieczysław Jagłowski, *Szkic o związkach portugalskiej etnologii i antropologii z polityką*, „Etnografia Polska” 2018, t. 62, z. 1–2, s. 233–254.

¹⁸ Robert Rowland, *Antropologia e História*, s. 43–54.

¹⁹ Ibidem, s. 54–58.

Artur Teodoro de Matos wyjaśniał, że po rewolucji goździków w Portugalii w 1974 r. oraz w momencie usamodzielnienia się byłych afrykańskich kolonii studia nad portugalską ekspansją zamorską nie były do końca poprawne politycznie. Inicjatywę w tym zakresie przejęła wówczas Fundacja Calouste Gulbenkiana, która dzięki swojej neutralności ideologicznej mogła finansować projekty badawcze o tej tematyce. Rozważania nad historią portugalskiej ekspansji w Afryce zostały jednak na pewien czas zaniechane na rzecz historii regionalnej²⁰.

W kontekście badań nad kolonialną Brazylią portugalscy historycy zaczęli wykazywać wówczas większe zainteresowanie tym zagadnieniem. Jorge Couto, zgłębiając początki osadnictwa w tym kraju, skupił się na roli społeczeństw autochtonicznych, nawet tych sprzed odkryć portugalskich, a później afrykańskich, w formowaniu się narodu brazylijskiego²¹. O plemionach autochtonicznych jako o świadomych jednostkach społecznych pisała także Ângela Domingues, która dostrzegła ich umiejętności asymilacyjne, negocjacyjne i strategiczne podczas nawiązywania relacji z portugalskimi kolonizatorami²². Jorge Fonseca i Arlindo Manuel Caldeira skupili się natomiast na analizie niewolnictwa w Portugalii, broniąc tezy, że afrykańscy niewolnicy również mieli istotny wpływ na kształtowanie się nowożytnej Portugalii. Fonseca dokonał szczegółowej analizy demograficznego, ekonomicznego i społecznego udziału osób czarnoskórych, zarówno zniewolonych, jak i wolnych, w XVI-wiecznej Lizbonie²³, Caldeira z kolei wzbogacił ją o indywidualne historie afrykańskich niewolników mieszkających w Portugalii aż do XIX w.²⁴

²⁰ Artur Teodoro de Matos, *Obras Gerais*, w: *Vinte Anos de Historiografia Ultramarina Portuguesa 1972–1992*, Artur Teodoro de Matos, Luís Filipe Ferreira Reis Thomaz (eds.), Lisboa 1993, s. V.

²¹ Jorge Couto, *A Construção do Brasil*, Lisboa 1998.

²² Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa 2000.

²³ Jorge Fonseca, *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*, Lisboa 2010.

²⁴ Arlindo Manuel Caldeira, *Escravos em Portugal. Das Origens ao Século XIX*, Lisboa 2007.

Od lat 90. ubiegłego stulecia portugalscy historycy starają się patrzeć na ekspansję kolonialną jako na złożony proces historyczny. Powstała nawet encyklopedyczna seria zatytułowana „Nowa Historia Ekspansji Portugalskiej” pod redakcją Joela Serrão oraz António Henrique de Oliveira Martinsa, z której każdy tom został poświęcony wybranej części imperium i uwzględnił aspekty polityczne, administracyjne, gospodarcze, religijne i kulturowe. Kolonialny obszar wciąż był jednak postrzegany jako zlepek kilku regionów połączonych ze sobą wspólną administracją, lecz wizję tę zmieniła praca *Historia ekspansji i imperium portugalskiego* pod redakcją João Paulo Oliveiry e Costy, João Damião Rodriguesa oraz Pedro Airesa Oliveiry, w której kolonialne imperium portugalskie traktowane jest jako wspólna przestrzeń polityczno-społeczna. Książka ta otwiera dyskusję nad ekspansjonistyczną polityką tego kraju i przedstawia wiele elementów na nią wpływających. Autorzy ukazują kształtowanie się kolonialnego imperium portugalskiego w ramach przemyślanej polityki dynastycznej, na czele której stali świadomi władzy portugalscy monarchowie. Ich działania o charakterze politycznym autorzy wyjaśnili, uwzględniając elementy istotne dla współczesnego odbiorcy, takie jak sojusze polityczne, powiązania rodzinne, migracje, problem granic, grę interesów, geostrategię czy rywalizację²⁵.

Brazylijska narracja historiograficzna w XX i XXI w.

W drugiej połowie lat 80. brazylijska akademia stanęła wobec zadania demokratyzacji i upowszechnienia źródeł historycznych dotyczących kolonialnej i postkolonialnej tematyki. Powodem tych zmian były większa swoboda intelektualna w wyniku ogłoszenia prawa o amnestii w 1979 r., a później upadek dyktatury wojskowej w 1985 r. i pierwsze bezpośrednie wybory prezydenckie. To też czas rozpoczęcia przygotowań do obchodów 500-lecia odkrycia drogi morskiej do Brazylii. Dla wielu pokoleń brazylijskich historyków

²⁵ João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão e do Império Português*, Lisboa 2014.

dokumenty źródłowe ukazujące przeszłość ich kraju były poza ich zasięgiem z racji tego, że część z nich znajdowała się w archiwach w oddalonych od siebie częściach Brazylii bądź w zagranicznych zbiorach archiwalnych w Portugalii, Hiszpanii, Holandii, Belgii, Austrii, we Włoszech, w Wielkiej Brytanii czy nawet w Stanach Zjednoczonych. W 1991 r. pojawiła się pierwsza inicjatywa dotycząca zgromadzenia dokumentów przechowywanych w Zamorskim Archiwum Historycznym w Lizbonie, a kilka lat później, w 1995 r., powstało *Projeto Resgate*²⁶. W jego ramach stworzono cyfrowe archiwum zawierające materiały o kolonialnej historii Brazylii. W następnych latach zaczęły ukazywać się pierwsze skupione na społeczeństwie i kulturze artykuły oraz prace naukowe wykorzystujące dokumenty dostępne na stronie *Projeto Resgate*²⁷, które posłużyły do rewizji historycznej z naciskiem na jej lokalny i regionalny zasięg.

Demokratyzacja dostępu do źródeł historycznych i wolność intelektualna przyczyniły się do dalszych zmian w prowadzeniu badań w tym zakresie w Brazylii. W 1992 r. powstało Centrum Badań nad Historią Kultury (NUPEHC), które utworzono na Federalnym Uniwersytecie Fluminense w stanie Rio de Janeiro. Przestano zajmować się jedynie historią polityczną koncentrującą się na wojskowości i dyplomacji, a rozpoczęto studia w trzech wiodących liniach badawczych: kultura i władza, kultura i płeć oraz kultura i tożsamość, które umożliwiły refleksję naukową dotyczącą kultury politycznej, relacji opartych na płci i budowaniu tożsamości²⁸.

²⁶ Pełna nazwa to: *O Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco*. Więcej na ten temat zob. w: *História Digital*, Corcino Medeiros dos Santos (ed.), Brasília 2007.

²⁷ Esther Caldas Bertoletti, *Novas Para as Histórias Indígenas e da Escravidão Negra no Brasil Através do Subprojeto Advindo do Projeto Resgate Barão do Rio Branco*, w: *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil, Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*, Juciene Cardoso et al. (eds.), Campina Grande 2016, s. 15–17.

²⁸ Rachel Soihet, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa, *Apresentação*, w: *Culturas Políticas. Ensaio de História Cultural, História Política e Ensino de História*, Rachel Soihet, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.), Rio de Janeiro 2005, s. 7–10.

Nowa historia zaczęła obejmować takie obszary badawcze, jak ruchy społeczne na terenach miejskich i wiejskich oraz historia społeczna pracy, a tematem badań stały się osoby wcześniej marginalizowane, czyli rolnicy, robotnicy, a także niewolnicy. Przyjęto wówczas, że stanowili oni podmiot historyczny, i zanegowano uproszczony model dominacji. Takie koncepcje, jak myśl społeczna, obywatelstwo oraz prawo indywidualne, okazały się istotnym zagadnieniem. Przełomem miała być refleksja nad teorią zdominowanego i dominującego, szczególnie w kolonialnych relacjach między niewolnikami a ich panami. Zagadnienia społeczne miały więc zastąpić problematykę społeczno-ekonomiczną, a obok kategorii klasy i ideologii pojawiły się również rasa, etniczność, płeć, pakt negocjacji. Brazylijska akademia nie czerpała inspiracji od południowoazjatyckiej grupy Subaltern Studies, lecz od brytyjskiego historyka Edwarda Palmera Thompsona. Łączył on wówczas wartości i model zachowania grupy społecznej z jej pozycją na rynku pracy, pochodzeniem, płcią oraz tradycjami kulturowymi. Założono, że te czynniki polityczno-kulturowe są fundamentem rzeczywistości społecznej, a nie jedynie skutkiem ubocznym. W efekcie brazylijscy historycy poszerzyli swoje badania o aspekt społeczno-kulturowy, starając się zrozumieć sposób myślenia różnych podporządkowanych. Zmieniono metodologię i zaczęto szukać materiałów źródłowych, w których pojawiałyby się jakakolwiek informacje na temat społeczeństw marginalizowanych. W tym celu ponownie przeanalizowano dokumenty wytworzone przez grupy dominujące i starano się z nich wydobyć „głosy” osób podporządkowanych, nawet jeżeli wciąż po części reprezentowałyby one punkt widzenia elit. W rezultacie poddano krytycznej analizie pisma sądowe i policyjne oraz opisy zawierające informacje na temat wszelkiego rodzaju przejawów manifestacji kulturowych²⁹.

²⁹ Ângela de Castro Gomes, *História, Historiografia e Cultura Política no Brasil*, w: ibidem, s. 21–26.

Historia społeczna niewolnictwa w brazylijskiej narracji historiograficznej w XX w.

Obecność czarnoskórego niewolnika w brazylijskim społeczeństwie kolonialnym stanowiła temat debaty praktycznie od początku zalegalizowania instytucji niewolnictwa w Ameryce Południowej. Zarówno w XVII, XVIII, jak i XIX w. nad losem niewolników dyskutowało wielu świeckich i duchownych intelektualistów, między innymi jezuita António Vieira, ojciec Manoel Ribeiro Rocha, adwokat Luís de Oliveira Mendes czy prawnik Balthazar Lisboa. Żadnemu z nich nie udało się uciec od praktyki uprzedmiotowienia afrykańskiego niewolnika, którego pozbawiono świadomej partycypacji we współtworzeniu kolonialnego społeczeństwa³⁰. Przykładem tego może być ojciec Rocha, który krytykował afrykańskich niewolników za podejmowane przez nich próby ucieczek przed przemocą doświadczaną z rąk swoich panów. Tak duchowny potwierdzał, że reprezentował jedynie elity i ich interesy³¹.

W XX w. historia niewolnictwa wzbudziła większe zainteresowanie w świecie akademickim. Młoda, niezależna wówczas brazylijska republika szukała odpowiedzi na pytania dotyczące wspólnej tożsamości narodowej. W okresie autorytarnych i centralistycznych rządów Getúlio Vargasa w latach 1930–1945 propagowano mit o rzeckomej demokracji rasowej mającej na celu włączenie afrobrazylijskiej kultury do ogólnonarodowego dyskursu, której argumentów dostarczała opublikowana w 1933 r. monografia *Panowie i niewolnicy*. Jej autor, brazylijski socjolog i antropolog Gilberto Freyre, głosił utopijną wizję idyllicznych relacji między niewolnikami i ich panami w okresie kolonialnym, które opierały się na metysażu rasowym, biologicznym i kulturowym. Brazylijski antropolog mówił o „równowadze antagonizmów”, portugalski kolonizator oprócz sprawowania kontroli nad swoim niewolnikiem miał go bowiem wychowywać

³⁰ Juciene Ricarte Apolinário, Josinaldo Sousa de Queiroz, *Reflexões sobre o Tema Escravidão Negra no Brasil. Historiografia e Documentação*, w: *Catálogo Geral*, s. 18.

³¹ Celia Maria Marinho de Azevedo, *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma Historiografia Comparada: Século XIX*, São Paulo 2003, s. 109.

niczym ojciec. Freyre nie wyzbył się jednak uprzedmiotowienia grup marginalizowanych i dalej postrzegał czarnoskórego jako pasywnego i politycznie niezdolnego do działań. Następne pokolenia brazylijskich naukowców krytykowały tezę Freyre'a za całkowite wyeliminowanie problemu konfliktu i przemocy w relacjach między panami a ich niewolnikami. W latach 50., czyli w początkowej fazie zimnej wojny, Roger Bastide i Florestan Fernandes prowadzili analizy nad integracją społeczną i etniczną w ramach projektów UNESCO. Fernandes kontynuował swoje badania w ramach „Szkoły São Paulo” zrzeszającej intelektualistów z Uniwersytetu São Paulo, wśród których byli między innymi Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso oraz Emília Viotti da Costa. Skupili się nad aspektem przemocy i dyskryminacji rasowej, tłumacząc, że te dwa elementy stanowiły fundament brazylijskiego niewolnictwa. Tym samym odrzucili tezę Freyre'a o rzekomej symbiozie rasowej, ale sami wciąż nie upodmiotowili afrykańskiego niewolnika³². Wskazywali natomiast na fundamentalny element niewolnictwa, jakim była przemoc jako podstawowa relacja między panem a niewolnikiem, pozbawiająca ich możliwości komunikowania się ze sobą oraz tworząca dwa światy odrębne kulturowo i społecznie, nastawione do siebie antagonistycznie³³. Zdaniem Viotti da Costy aż do początków ruchu na rzecz abolicjonizmu, czyli do połowy XIX w., czarnoskórzy w Brazylii nie mieli prawa głosu, a ich skargi przeciwko białemu panu nie wykazywały praktycznie żadnej mocy sprawczej. Mīt o łagodnym niewolnictwie w Brazylii i idealizowaniu relacji między panem a niewolnikiem miał być wytworem społeczeństwa kolonialnego i elity plantacyjnej, która za wszelką cenę pragnęła utrzymać ten system³⁴.

Dopiero w latach 80., podczas przygotowań do setnych obchodów zniesienia niewolnictwa w Brazylii, pojawiła się nowa grupa badaczy skupionych wokół João José Reisa, Silvii Hunold Lary i Kátii de

³² Juciene Ricarte Apolinário, Josinaldo Sousa de Queiros, *Reflexões sobre o Tema Escravidão Negra no Brasil*, s. 20–21.

³³ Suely Robles Reis de Queiroz, *Escravidão Negra em Debate*, w: *Historiografia Brasileira em Perspectiva*, Marcos Cezar de Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.), São Paulo 1998, s. 106.

³⁴ Emília Viotti da Costa, *Da Senzala à Colônia*, 4^a Ed., São Paulo 1997, s. 334–336.

Queirós Mattoso, którzy dostrzegli w niewolnikach ich zdolności negocjacyjne i umiejętności prowadzenia dialogu. Zaczęli oni być postrzegani jako bardziej świadomy podmiot brazylijskiej historiografii, co stało się tematem debat naukowych zarówno na brazylijskich uczelniach, jak i wśród naukowców zagranicznych, z których należy wspomnieć dorobek naukowy Stuarta Schwartza oraz Jamesa H. Sweeta, badających kulturę i obyczaje afrykańskich niewolników w okresie kolonialnej Brazylii na podstawie takich dokumentów, jak źródła sądowe czy inkwizycyjne. W rezultacie powoli odchodzono od antagonistycznych teorii budowanych na przemocy na rzecz procesów asymilacji i akomodacji afrykańskiego niewolnika. Jego relacje z panem zaczęto postrzegać na zasadzie mediacji, a przetrwanie zależało nie tylko od stawianego oporu, ale także od jego przystosowania się do nowych realiów. Kátia Mattoso w swojej publikacji *Być niewolnikiem w Brazylii* mówiła o potrzebie dostosowania się niewolników w ramach systemu kolonialnego, ponieważ jego przetrwanie było zależne od tego, czy zrozumiał on swoją pozycję społeczną. Lara uważała natomiast, że istniała niepisana umowa między panami i niewolnikami, a jeżeli ten ostatni wykazał wystarczającą wierność i posłuszeństwo, mógł wywalczyć sobie pewne przywileje³⁵.

Brazylijski historyk, Adelmir Fiabani, badający kwestie etniczne i rasowe grup afrobrazylijskich zauważył, że wielu naukowcom ciężiej było zaakceptować teorię o możliwym dialogu prowadzonym między panami a niewolnikami, jeżeli zakładano, że był on inicjatywą tych drugich. Doceniono jednak ich podmiotowość, która u swoich podstaw miała w głównej mierze świadome działania skierowane przeciwko instytucji niewolnictwa, jak sabotaże, powstania, samobójstwa, ucieczki, tworzenie wiosek zbiegłych niewolników, znane jako *quilombos*, czy próby zachowania swojej religii, kultury i dziedzictwa afrykańskiego³⁶. Studia nad brazylijskim niewolnictwem często przybierały charakter lokalny. Większość badań dotyczyła regionów północnego wschodu, głównie stanu Bahia czy Pernambuco,

³⁵ Suely Robles Reis de Queiroz, *Escravidão Negra em Debate*, s. 109–110.

³⁶ Adelmir Fiabani, *Refletindo sobre Escravidão Negra, a Escrita sobre o Tema e as Fontes Documentais do Arquivo Histórico Ultramarino*, w: *Catálogo Geral*, s. 35.

bądź centralnego wschodu, jak Minas Gerais³⁷. W efekcie prowadzone wówczas badania utrwaliły przekonanie, że afrykański niewolnik był przypisany do danej lokalizacji geograficznej czy określonej działalności produkcyjnej. Wciąż jednak pomijano to, że niewolnik być może podlegał pewnej określonej strategii imperium, w ramach której mógł również wykazywać pewne działania, ustalać swoje zachowanie i negocjować na poziomie instytucjonalnym i transatlantyckim.

Historia Indian w brazylijskiej narracji historiograficznej w XX w.

Historia brazylijskich Indian, w przeciwieństwie do afrykańskich niewolników, nie była poruszana przez prawie cały XX w. O Indianach pisał wcześniej Freyre we wspomnianej publikacji *Panowie i niewolnicy*, jego wyobrażenie na temat brazylijskich autochtonów nie wychodziło jednak poza utarte kolonialne schematy. Freyre urodził się i wychował w domu bogatych właścicieli plantacji trzciny cukrowej, na której pracowali głównie czarnoskórzy Brazylijczycy. Jego kontakt z indiańskimi społecznościami był znikomy, dlatego opisał ich jako społeczność bardzo tradycyjną, konserwatywną i zamkniętą. Krytykował ich za zbytne przywiązanie do swojej przeszłości i niechęć do zmian. Pod koniec XIX w. uznanie podmiotowości Indian w obszarze Amazonii było nierozzerwalnie związane z ruchami ekologicznymi na rzecz walki o zachowanie dziedzictwa naturalnego. Skupiono się wtedy na destruktywnym charakterze kontaktów między cywilizacją europejską a Indianami³⁸.

Działalność podmiotu Indian i ich aktywny udział w budowaniu brazylijskiej tożsamości stał się tematem badań dopiero w latach 90. Pionierscy naukowcy, tacy jak antropolog indiańskiej kultury Manuela Carneiro da Cunha oraz historycy John Manuel Monteiro, Maria Hilda Paraíso, Maria Regina Celestina de Almeida, Francisco Cancela, Graciela Chamorro oraz Juciene Ricarte Cardoso, próbo-

³⁷ Luciano Mendonça de Lima Filho, *A Escravidão na Paraíba Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos*, w: ibidem, s. 40.

³⁸ Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos*, s. 19–20.

wali wydobyć z archiwów dokumenty źródłowe świadczące o podmiotowości Indian w brazylijskiej narracji historiograficznej. Jednym z większych wyzwań, które początkowo uniemożliwiało prowadzenie badań nad kolonialną przeszłością Indian, był problem z zebraniem tych materiałów, gdyż wiele z nich znajdowało się w archiwach rozproszonych po całej Brazylii, a nawet w Europie, głównie w Zamorskim Archiwum Historycznym w Lizbonie. W 1994 r., pod przewodnictwem Johna Manuela Monteiro z Uniwersytetu w São Paulo oraz José Ribmara Bessy Freire z Uniwersytetu Stanowego w Rio de Janeiro, został opublikowany przewodnik po źródłach dotyczących Indian w archiwach brazylijskich. W ramach tego projektu wydano również przewodnik po archiwach zlokalizowanych w stanach Ceará, Rio Grande do Norte i Sergipe pod kierunkiem Marii Sylwii Porto Alegre, Marlene da Silvy Mariz oraz Beatriz Góis Dantas. Udostępnienie wspomnianego wyżej Projeto Resgate otworzyło nowe możliwości badawcze w zakresie historii Indian i umożliwiło dostęp do dokumentów na ten temat zachowanych w Zamorskim Archiwum Historycznym³⁹.

Wywiązała się wtedy ścisła współpraca między brazylijskimi historykami a antropologami, którzy zajęli się problematyką podmiotowości Indian w kolonialnym społeczeństwie. Biorąc pod uwagę czynniki kulturowe oraz socjoekonomiczne, szukano świadectwa ich uczestnictwa w życiu kolonialnym przez nawiązywanie kontaktu – dialogu ze społeczeństwami europejskimi bądź nawet afrykańskimi, który stanowił podstawę ich wynegocjowanej tożsamości kolonialnej. Celestino de Almeida przyznała, że wielu historyków odrzucało wcześniej hipotezę o podmiotowości Indian z racji braku dokumentów źródłowych. Nowe źródła pozwoliły zerwać z narracją historiograficzną, która przedstawiała Indian wyłącznie jako ofiary kolonialnego systemu, dla których jedyną formą partycypacji społecznej była walka z dominującą władzą. U progu XXI w. historię autochtonicznych ludów zaczęto analizować nie tylko z punktu

³⁹ Juciene Ricarte Apolinário, *Instrumentos de Pesquisa e a Visibilidade das Memórias Indígenas nos Registros Documentais uma Reflexão*, w: *Catálogo Geral*, s. 22–27.

widzenia prowadzonych przez nich działań militarnych, ale także ich sojuszy, relacji z europejskimi misjonarzami, procesu adaptacji i katechizacji, indiańskim liderom przypisano z kolei funkcję mediatorów między światem brazylijskich autochtonów a portugalskich kolonizatorów. Celestino de Almeida skupiła się na roli Indian w tworzeniu kolonialnego miasta Rio de Janeiro, co można badać zarówno z punktu widzenia władzy, jak i Indian. Z jednej strony dla portugalskiej metropolii najważniejsze było utrzymanie relatywnie dobrych relacji z Indianami, od których zależało przetrwanie brazylijskiej kolonii. Świadczyła o tym między innymi korespondencja urzędującego w latach 1602–1608 i 1623–1632 gubernatora Rio de Janeiro, Martima de Sá, w której podkreślał istotę nawiązywania sojuszy z brazylijskimi autochtonami. Z drugiej strony Indianie również ujawniali swoje strategie, które nie ograniczały się do wypełnienia obowiązku służby na rzecz portugalskiego króla. Dodatkowo korespondencja gubernatorów czy innych urzędników kolonialnych i europejskich osadników wykazywała skomplikowaną grę interesów między władzą, Kościołem a Indianami⁴⁰.

Współczesna narracja historiograficzna skupiła się mimo wszystko na interakcji portugalskich kolonizatorów z Indianami w celu rekonstrukcji ich relacji kolonialnych. Wiodącym materiałem źródłowym w tych badaniach była dokumentacja oficjalna, której nadawcą nie był jednak Indianin. Wśród tych pism można wyróżnić inwentarze, testamenty, dokumenty parafialne, świadectwa chrztu, ślubu czy zgonu, a także wszelkie akta finansowe i administracyjne dotyczące różnych form produkcji, korespondencję urzędową, dokumenty inkwizycyjne, mapy czy spis Indian płacących *dizimos*, czyli dziesięcinę⁴¹. Celestino de Almeida zaobserwowała również, że współczesna historiografia brazylijska powoli odchodzi od postrzegania Indian jako bezbronnych ofiar kolonializmu, pozbawionych zbiorowej i podmiotowej działalności, na rzecz ich bardziej świadomego oblicza, domagającego się lepszych warunków życia, rozumiejącego

⁴⁰ Maria Regina Celestino de Almeida, *Os Índios no Rio de Janeiro Colonial e nas Fontes Históricas no AHU*, w: *ibidem*, s. 28–31.

⁴¹ Fátima Martins Lopes, *E os Índios Saíram das Prateleiras dos Arquivos*, w: *ibidem*, s. 34.

swoją kulturę, wykazującego pewną tożsamość zbiorową oraz dążącego do budowania sieci społecznych⁴².

Narracja historiograficzna o kolonialnym imperium portugalskim

Od lat 80. transformacji doznała również narracja historiograficzna dotycząca Brazylii w kontekście kolonialnego imperium portugalskiego. Zaczęto odchodzić od propagowanych wcześniej koncepcji „paktu” i „systemu kolonialnego”, które wiązały brazylijską kolonię z portugalską metropolią. Takie wyobrażenie o antagonistycznych relacjach między Brazylią a Portugalią propagowali w latach 40. Caio Prado Júnior, a w latach 70. Fernando Novais. Pierwszy z nich mówił o „kierunku kolonizacji”, zgodnie z którym Brazylia miała jedynie zaspokoić potrzeby i interesy gospodarcze oraz handlowe portugalskich elit. Drugi nawiązywał do kolonialnego monopolu w relacjach politycznych i gospodarczych. Jego zdaniem relacje kolonialne funkcjonowały na zasadzie zależności i całkowitego uzależnienia kolonii od metropolii⁴³. Inaczej widział to portugalski historyk Luís Filipe Thomaz, który badając historię kolonialnego imperium na wschodzie, zwrócił uwagę na mnogość elementów mających wpływ na współtworzenie tej przestrzeni, jak relacje handlowe, sieci kontaktów, a przede wszystkim na wiele kompromisów zawieranych przez Portugalczyków z miejscowymi⁴⁴.

Maria de Fátima Silva Gouvêa, badająca hierarchie władzy i administracji w portugalskim imperium, nawoływała do zbalansowania dialogu historiograficznego między kolonią a metropolią.

⁴² Maria Regina Celestino de Almeida, *Portuguese Indigenous Policy and Indigenous Politics in the Age of the Enlightenment: Assimilationist Ideals and the Preservation of Nature Identities*, w: *Enlightened Colonialism. Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*, Damien Tricoire (ed.), Halle 2017, s. 73–75.

⁴³ Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Pacto Colonial, Autoridades Negociadas e o Império Ultramarino Português*, w: *Culturas Políticas*, s. 86–89.

⁴⁴ Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 2^a Ed., Lisboa 1995, s. 205.

Punktem wyjścia do jego nawiązania była rewizja relacji gospodarczych Brazylii z Portugalią. Ciro Cardoso przedstawił wówczas tezę, że społeczeństwa iberoamerykańskie tworzyły się wprawdzie dzięki zależności gospodarki od europejskich metropolii, ale rządziły się swoimi prawami i funkcjonowały zgodnie z własnym rytmem dynamiki kolonialnej. Ogromne znaczenie dla przebiegu dalszych badań miał brytyjski historyk John H. Elliott, który analizując hiszpańskie kolonie w Ameryce, zaprezentował rewolucyjną teorię o „monarchii złożonej”. Uważał, że hiszpańskie elity negocjowały swoje warunki polityczne z metropolią madrycką, dla której nadanie im pewnych form samorządności było gwarantem stabilności rządów kolonialnych. Gouvêa tym samym zwróciła uwagę, że „współzależność” stała się priorytetową koncepcją potrzebną do zrozumienia relacji politycznych i społecznych między kolonialną Brazylią a Portugalią. Teoretycznie Lizbonie udało się przenieść pewne mechanizmy państwowe z Półwyspu Iberyjskiego na grunt brazylijski, jak na przykład portugalskie instytucje administracyjne czy prawno-sądowe oraz zhierarchizowany model społeczeństwa. W obliczu problemów natury logistycznej, wynikających z ogromnych odległości geograficznych między Lizboną i Brazylią – a nawet między brazylijską stolicą w Salvadorze a innymi ośrodkami polityczno-administracyjnymi w kolonii – należało stworzyć jednak mechanizm reprezentacji politycznej przez nominację lokalnych urzędników, takich jak prokurator, bądź przez zintensyfikowanie komunikacji w formie wymiany korespondencji urzędowej. W konsekwencji powstała przestrzeń dla pośredników, w tym urzędników kolonialnych, elity, przedstawicieli rady miast (*câmaras*) czy kupców i handlarzy, którzy budowali kolonialne sieci społeczne, gospodarcze i polityczne. „Współzależność” obszarów kolonialnych była bowiem gwarantem przetrwania tego imperium⁴⁵.

⁴⁵ Maria de Fátima Silva Gouvêa, *Diálogos Historiográficos e Cultura Política na Formação da América Ibérica*, w: *Culturas Políticas*, s. 67–84.

António Manuel Hespanha i pluralizm administracyjny kolonialnego imperium portugalskiego

Na początku XXI w. historycy w Portugalii i Brazylii próbowali dojść do pewnego kompromisu w ramach wspólnej analizy kolonialnego imperium portugalskiego. Tematyka bipolarnych relacji metropolii z kolonią oraz kolonizatora z kolonizowanym powoli odchodziła w zapomnienie.

Dzisiaj kolonialne imperium portugalskie jest postrzegane nie jako imperium homogeniczne i scentralizowane, lecz w perspektywie teorii pluralizmu administracyjnego, jako że nie istniał jeden model polityczny na tym obszarze kolonialnym. Podstawy tradycyjnego systemu zarządzania łatwiej było przenieść do kolonii o określonych i ustabilizowanych granicach terytorialnych, jak w przypadku Brazylii, lub w mniejszym stopniu do afrykańskich kolonii, co z kolei było niemożliwe w Azji, gdzie administracja kolonialna przybrała formę głównie wojskową i handlową⁴⁶.

Twórcą teorii pluralizmu administracyjnego był portugalski historyk António Manuel Hespanha⁴⁷. Twierdził, że wiodącą ideą w portugalskim nowożytnym społeczeństwie było „królestwo różnorodności”. Portugalia miała funkcjonować jako jeden organizm, ale każdej z jej części przypisano zadania, a jednostki różniły się od siebie pod względem „statusu” i „przywilejów”⁴⁸. Uważał, że do połowy XVIII w. władza polityczna była rozproszona między centrum znajdującym się w Lizbonie a peryferyjnymi ośrodkami politycznymi

⁴⁶ António Manuel Hespanha, Maria Catarina Santos, *Os poderes num império oceânico*, w: *História de Portugal. O Antigo Regime*, Vol. 8, António Manuel Hespanha (ed.), Rio de Mouro 2002, s. 154–155.

⁴⁷ Więcej na ten temat zob. Pedro Cardim, António Manuel Hespanha, w: *História e Historiadores no ICS*, Isabel Corrêa da Silva, Nuno Gonçalo Monteiro (eds.), Lisboa 2017, s. 23–34.

⁴⁸ Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis. Hierarquias, Impedimentos e Privilégios na América Portuguesa*, w: *O Governo dos Outros Poder e Diferença no Império Português*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, s. 387–388.

mi w kraju. Ich mnogość miała być pozostałością po średniowieczu, z tym wyjątkiem, że dostosowywały się do nowych form rządzenia.

Od lat 90. Hespánha włączył do swoich badań kolonialne obszary Afryki, Ameryki i Azji, które analizował za pomocą wypracowanej przez siebie teorii pluralizmu prawno-administracyjnego. Zaobserwował, że na terenie całego kolonialnego imperium portugalskiego działał ten sam model polityczny, funkcjonujący na podstawie różnorodności instytucjonalnej. W rezultacie zaprzeczył, jakoby portugalska metropolia kiedykolwiek stworzyła wysublimowany projekt kolonialny⁴⁹. Portugalski historyk zwrócił także uwagę na brak jednolitego statusu prawnego określającego kolonialne społeczeństwa oraz na elastyczność prawną polegającą na dostosowaniu się portugalskiego systemu legislacyjnego do lokalnego⁵⁰.

Zdaniem Hespánhi prawo rządzące ówczesnym imperium portugalskim było chaotycznym systemem, który zawierał w sobie ustawodawstwo portugalskie wzbogacone o prawa lokalne i uwzględniające lokalne obyczaje procesualne⁵¹. Podkreślał też, że „terytoria zamorskie nie były przestrzeniami bez praw, gdzie więzi kolonistów i ich dobra osobiste zostały wymazane i zastąpione przez porządek zależny, czy to od odległej metropolii, czy od sytuacji czysto koniunkturalnych”⁵². W obliczu ekspansji zamorskiej doby nowożytnej portugalskie struktury państwowe miały jednak podlegać transformacjom społeczno-prawnym. W rezultacie Hespánha wskazał na takie cechy kolonialnego imperium, jak „plastyczność organizacyjna” i dostosowywanie się do zmiennych okoliczności, heterogeniczny charakter kolonii z wieloma centrami politycznymi, przy czym niektóre z nich były dość autonomiczne, elastyczność w zakresie standardów prawnych, różnorodność źródeł prawnych czy komplementarność między władzą formalną i nieformalną. Pluralizm

⁴⁹ Pedro Cardim, *António Manuel Hespánha*, s. 30–34.

⁵⁰ António Manuel Hespánha, *Ancien Régime in the Tropics? A Debate Concerning the Political Model of the Portuguese Colonial Empire*, w: *Citizenship and Empire in Europe 200–1900*, Clifford Ando (ed.), Stuttgart 2016.

⁵¹ Idem, *Fazer um Império com Palavras*, w: *Governo dos Outros*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, s. 73–74.

⁵² Ibidem, s. 92.

prawny jako konsekwencja niespójności prawa europejskiego zdanem Hespanhi miał ułatwić Portugalczykom tworzenie nowej rzeczywistości w koloniach z racji tego, że tradycje, normy czy decyzje ustanawiane na szczeblu lokalnym często stały ponad prawem zwyczajowym⁵³.

Portugalska monarchia wielokontynentalna

W rezultacie prowadzonych przez Hespanhę badań nad kolonialną historią imperium portugalskiego Nuno Gonçalo Monteiro zauważył, że lata 90. skutkowały współpracą brazylijskich i portugalskich historyków w zakresie studiów nad ich wspólną kolonialną przeszłością. Jak podkreślał Monteiro, nigdy nie istniała homogeniczna wizja imperium portugalskiego⁵⁴, którą akademie portugalska i brazylijska reprezentowałyby jednym głosem. Jego zdaniem współpraca luzo-brazylijska rozpoczęła się od wspólnych badań nad portugalską elitą w Brazylii, która po 1640 r. zaczęła wykazywać większą autonomię w podejmowaniu decyzji⁵⁵.

Współpraca ta zaowocowała pewnymi wspólnymi teoriami dotyczącymi imperium portugalskiego, a jedną z wiodących współcześnie koncepcji jest *Monarquia Pluricontinental*, czyli Portugalska Monarchia Wielokontynentalna. Teoria została wypracowana na początku XXI w. przez portugalskich i brazylijskich historyków, między innymi Nuno Gonçalo Monteiro, Mafaldę Soares da Cunha i João Fragoso, a pierwsze wspólne publikacje o tej tematyce zostały wydane w Rio de Janeiro w 2011⁵⁶ i 2012 r.⁵⁷ Teoria o monarchii

⁵³ Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis*, s. 387–388.

⁵⁴ Nuno Gonçalo Monteiro, *Elites e Poder. Entre o Antigo Regime e o Liberalismo*, Lisboa 2012, s. 19–36.

⁵⁵ Idem, *A Circulação das Elites no Império dos Bragança (1640–1808): Algumas Notas*, „Tempo” 2009, N.º 27, s. 51–54.

⁵⁶ *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Portugues: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*, Roberto Guedes (ed.), Rio de Janeiro 2011.

⁵⁷ *Monarquia Pluricontinental e a Governança da Terra no Ultramar Atlântico Luso*, Joao Fragoso, Antônio Carlos Jucá de Sampaio (eds.), Rio de Janeiro 2012.

wielokontynentalnej została stworzona na podstawie koncepcji pluralizmu administracyjno-politycznego Hesperian, a także w odpowiedzi na tworzące się od lat 90. teorie na temat hiszpańskiego i brytyjskiego imperium kolonialnego. W odniesieniu do hiszpańskiego imperium kolonialnego powstała wspomniana już teoria o „monarchii złożonej”, zgodnie z którą składało się ono z wielu królestw w pewnym stopniu samodzielnych pod względem instytucjonalnym czy prawnym⁵⁸. Amerykański historyk Jack Greene jest natomiast twórcą „negocjujących ośrodków politycznych” (*negotiated authorities*), koncepcji, która zerwała z ideą podporządkowania kolonii brytyjskich względem swojej metropolii, krytykując w efekcie dominujące teorie ekonomiczne dotyczące tych zależności. Jego zdaniem brytyjskie imperium było produktem nieustannego procesu negocjacji, podczas którego osłabione centrum pozwoliło, aby kolonialne peryferia przejęły większą władzę nad sprawami lokalnymi, a ich mieszkańcy mogli cieszyć się większą swobodą⁵⁹.

Obie teorie dotyczące imperium hiszpańskiego i brytyjskiego okazały się istotne dla budowania portugalskiej koncepcji imperium w ujęciu monarchii wielokontynentalnej, która zakładała istnienie jednego królestwa i wielu kolonii na kilku kontynentach. Król stanowił głowę tego kolonialnego organu, wewnątrz którego różne instytucje polityczno-administracyjne były powiązane ze sobą relacjami ukształtowanymi na zasadach negocjacji i konkurencji. W Portugalii władza należała do króla, wielkich panów (*senhorial*) oraz do administracji lokalnej (*municipal*), w atlantyckich koloniach natomiast do władzy lokalnej oraz administracji królewskiej reprezentowanej przez gubernatorów generalnych lub też, jak w przypadku Brazylii, wicekróla⁶⁰. Fragoso podkreślał, że główną osią monarchii wielokontynentalnej był pakt między lokalną elitą (*nobreza da terra*), lokalnymi urzędnikami i metropolią lizbońską, a także personalne

⁵⁸ John Elliot, *A Europe of Composite Monarchies*, „Past and Present” 1992, Vol. 137, s. 48–71.

⁵⁹ Jack Greene, *Negotiated Authorities. Essays in Colonial Political and Constitutional History*, Charlottesville–London 1994.

⁶⁰ João Fragoso, *Prefácio*, w: *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português*.

relacje elity z władzą królewską⁶¹. Zaobserwujemy zatem, że teoria o monarchii wielokontynentalnej zakładała przede wszystkim różnorodność relacji władzy w stosunkach elity z administracją królewską, ale nadal pomija te, które mogłyby wywierać się między królem a grupami podporządkowanymi zamieszkującymi kolonialne peryferia. Jest to wciąż tworząca się koncepcja dotycząca kolonialnego imperium portugalskiego, z którą nie wszyscy się jednak zgadzają.

W 2019 r. Hespanha opublikował swoją ostatnią pracę, w której poddał analizie szeroko rozumiane społeczeństwa portugalskie przebywające na terenach nieformalnego imperium kolonialnego, a zatem te, które zamieszkiwały poza obszarem politycznej kontroli monarchii portugalskiej. Wzbogacił tak o nowy oryginalny punkt widzenia społeczności luzo-afrykańskich czy luzo-azjatyckich teorię Luísa Filipe Thomaza poświęconą różnorodności statusów politycznych azjatyckich kolonii (1985) oraz George'a Winiusa poruszającą temat *Shadow Empire* (1991), przywołując przykłady spoza obszaru portugalskojęzycznego. Tym samym starał się odejść od europocentrycznej wizji i uwzględnić również punkt widzenia lokalnych grup, które wchodziły w interakcje z Portugalczykami. Podał w wątpliwość utarte stereotypy dotyczące kolonialnej polityki o charakterze luzo-tropikalnym, propagowanym niegdyś przez Freyre'a, czy o luzo-brazylijskim usposobieniu zwanym *homem cordial* – „człowieka serdecznego” autorstwa Sérgio Buarque'a de Holanda. Przedstawił Portugalczyków jako jedno z plemion żyjących na marginesie nieformalnego imperium portugalskiego, rozwijając tym samym teorię Leonarda Andai o *Portuguese tribe*⁶².

W myśl koncepcji o monarchii wielokontynentalnej współczesne badania nad kolonialną przeszłością imperium portugalskiego skupiają się na obszarze Atlantyku z uwzględnieniem bezpośrednich relacji Lizbony z południowoamerykańską kolonią i zachodnim wybrzeżem Afryki. Kontakty między tymi regionami należy jednak analizować na wielu płaszczyznach, zarówno pod kątem transatlantyckiej

⁶¹ Idem, *Introdução*, w: *Monarquia Pluriconinental e a Governança da Terra*, s. 7–16.

⁶² António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*, Lisboa 2019, s. 40.

komunikacji politycznej, handlowej i społecznej, jak i imperialnej polityki budowanej na przemocy i wyzysku. Niemniej coraz większą wagę przykładą się do tego, że atlantycki portugalski świat kolonialny funkcjonował dzięki sieciom tworzonej przez wielu różnych aktorów społecznych działających po obu stronach Atlantyku⁶³. Tym samym główne miasta i porty atlantyckie, jak na przykład Salvador da Bahia, są postrzegane jednocześnie jako miejsca dialogu i negocjacji kolonii z centrum, jak i toczącego się między nimi konfliktu. Są także swego rodzaju transatlantyckim pomostem między Ameryką, Europą i Afryką, umożliwiającym kontakt różnym instytucjom i agentom społecznym⁶⁴.

Ten rozdział miał na celu przedstawienie głównych tendencji dotyczących dyskursu historiograficznego związanego z kolonialnym imperium portugalskim oraz zamieszkującymi tam grupami podporządkowanymi. Tym samym charakter prowadzonych przeze mnie badań wpisuje się we współczesną kolonialną narrację historiograficzną, wzbogacając ją o historię pisaną oddolnie. Będę się starała odtworzyć i zrozumieć rzeczywistość atlantyckiego imperium portugalskiego z perspektywy heterogenicznych grup podporządkowanych i dowieść, że oni również mieli wpływ na kształtowanie się tej części świata.

⁶³ João Fragoso, Nuno Gonçalo Monteiro, *Um Reino e Suas Repúblicas no Atlântico. Comunicações Políticas Entre Portugal, Brasil e Angola nos Séculos XVII e XVIII*, Rio de Janeiro 2017.

⁶⁴ *Salvador da Bahia: Retratos de Uma Cidade Atlântica*, Evergton Sales Souza, Guida Marques, Hugo R. Silva (eds.), Salvador–Lisboa 2016.

Mozaika kolonialnego społeczeństwa

Wyobrażenia Portugalczyków o swoim imperium zamorskim w okresie nowożytnym

Na wstępie trzeba zrozumieć, jaką wizję swojego imperium mogli mieć ówcześni Portugalczycy. Próba odzwierciedlenia ich mentalności i wyobrażeń została przeprowadzona na podstawie XVII-wiecznego dzieła autorstwa Manuela de Farii e Sousy dotyczącego historii portugalskiego imperium¹. Pośmiertnie zostało opublikowanych siedem tomów poświęconych historii portugalskiej ekspansji zamorskiej, z których trzy omawiają *Europę Portugalską* (1667), trzy *Azję*

¹ Manuel de Faria e Sousa (1590–1649) był Rycerzem Militarynego Orderu Chrystusa i Dworu Królewskiego, należącym do starej portugalskiej arystokracji. Otrzymał edukację w trakcie trwania unii iberyjskiej, w konsekwencji czego uznał Hiszpanię za swoją drugą ojczyznę. Pisał teksty o charakterze politycznym, religijnym, obyczajowym i kulturowym. Swoją wiedzę na temat historii imperium portugalskiego czerpał z wielu źródeł, między innymi z manuskryptów pochodzących z różnych części świata, które udało mu się zgromadzić w ciągu całego życia, utrzymywał też liczne kontakty z podróżnikami i misjonarzami, którzy informowali go o zwyczajach i tradycjach cywilizacji pozaeuropejskich. Sousa wymienił liczne prace, które pozwoliły mu na opisanie historii Portugalii i jej ekspansji zamorskiej, wśród których można było znaleźć chociażby kroniki, dokumenty urzędowe, sądowe czy administracyjne, dzieła literackie, wiersze wieszczów narodowych, a także relacje o charakterze religijnym sporządzone przez różne bractwa, w tym przez jezuitów. Warto wyjaśnić, że dzieła te napisał w języku hiszpańskim, który obowiązywał wówczas także w Portugalii ze względu na to, że Półwysep Iberyjski został zjednoczony pod berłem królów z hiszpańskiej linii Habsburgów w ramach unii iberyjskiej (lata 1580–1640). Sousa spędził większą część dorosłego życia w Madrycie, twórczość literacką poświęcił jednak rodzimej Portugalii. Zob. EVE – *E-Cyclopaedia of Portuguese Expansion*, <http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/content.php?print-conceito=1045> (dostęp: 6.02.2017).

Portugalską (1666–1675) oraz jeden *Afrykę Portugalską* (1681)². Była to również pierwsza tak obszerna i szczegółowa praca historyczna odnosząca do funkcjonowania tego imperium na różnych kontynentach, odzwierciedlająca wizję, na którą zgodziła się nowo panująca dynastia Bragansów. Nie wolno jednak zapomnieć, że dzieła te miały też charakter propagatorski, zwłaszcza że zostały opublikowane po uzyskaniu przez Portugalię niepodległości w wyniku rozwiązania unii iberyjskiej, a ich celem mogło być rozbudzenie uczuć patriotycznych wśród Portugalczyków.

Dzieła Sousy były przepełnione opisami wskazującymi na wyjątkowość Portugalczyków jako narodu, a także na ich długowieczną, nawet milenijną historię. Z drugiej strony mogą być również dowodem na dość wczesne budowanie i utrwalanie pewnych mitów, które przez długi czas towarzyszyły im podczas ekspansji zamorskiej. Być może to właśnie Sousa był prekursorem mitu związanego z unikalnością portugalskiego słowa *saudade*, czyli tęsknota, włączając je do grupy wyrazów, które jego zdaniem nie miały odpowiednika w żadnym z języków europejskich, nawet w łacinie³. Do tej grupy Sousa zaliczył również rzeczownik *conquista*, czyli konkwista lub podbój⁴, odnoszący się do terenów zajmowanych lub kolonizowanych przez Portugalczyków. W XVIII-wiecznym słowniku wydany przez Rafaela Bluteau (1638–1734) znajdziemy informację, że *conquistar* oznaczało podbicie lub zbrojne zdobycie na własność jakiejś ziemi, regionu czy królestwa. Drugą definicją tego czasownika było otrzymanie czegoś z powodzeniem, na przykład danego tytułu szlacheckiego⁵. Według współczesnych encyklopedii portugalskich termin

² Joaquim Luís Costa, *Novo Contributo Para a Compreensão da Vida e Obra de Manuel de Faria e Sousa*, „E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP” 2017, N.º 5, s. 6–7.

³ Manuel de Faria e Sousa, *Europa Portuguesa, Do rei D. Sebastião até Filipe III de Portugal*, Vol. 3, Lisboa 1680, s. 397.

⁴ Ibidem.

⁵ António de Moraes Silva, Rafael Bluteau, *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por António de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*, Vol. 1: A–K, Lisboa 1789, s. 312.

ten pochodzi jednak od łacińskiego czasownika *conquirere*, czyli zwyciężyć, podbić lub podporządkować zbrojnie⁶.

Conquistas oznaczały zatem podbite przez Portugalczyków zamorskie terytoria, które postrzegano jako obszar peryferyjny, mający znaczenie drugorzędne, oraz miejsce o niskim poziomie cywilizacji, gdzie rządziła przemoc i ignorancja⁷. Należy wyjaśnić, że obszar kolonialnego imperium portugalskiego nazywano wówczas *reino* – królestwem, *províncias* – prowincjami bądź właśnie *conquistas* – konkwistami, z czego ten ostatni wyraz stanowił również człon królewskiej tytułacji, która brzmiała: „Król Portugalii i Algarves, z Tej i z Tamtej strony w Afryce, Pan Gwinei i Podboju, Żegluga i Handlu Etiopii, Arabii, Persji i Indii itd.” Dodanie do tytułu królewskiego obszarów geograficznych Etiopii, Arabii, Persji i Indii wskazywało na globalny zasięg tego imperium, koncepcje podboju, żegluga i handlu miały z kolei wymiar ponadterytorialny i niematerialny⁸.

Warte rozważenia jest też to, jak mogli określać siebie portugalscy kolonizatorzy. W tomach Manuela de Farii e Sousy przeważają opisy nawiązujące do „triumfatorów” oraz „konkwistadorów”, czyli zdobywców. Interesujące jest również to, że „konkwistador” nie funkcjonuje już jako określenie Portugalczyków we współczesnej analizie ich historii. Polski historyk Marian Małowist użył tego słowa w tytule swojej monografii *Portugalscy konkwistadorzy*, tłumacząc jednak, że termin ten zastosował jedynie umownie⁹.

Rozważania te są istotne, ponieważ wyjaśniają, jakich określeń mogli używać Portugalczycy podczas nowożytnej ekspansji zamorskiej. Jeżeli przyjmiemy, że *conquista* faktycznie oznaczała dla nich przejście czegoś siłą i podporządkowanie danego terytorium i zamieszkującej go społeczności, wyłoni się nam agresywny obraz portugalskiej ekspansji. W słowniku Bluteau znajdziemy również

⁶ *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*, Porto 2003–2020, <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/conquistar> (dostęp: 11.02.2019).

⁷ António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, w: *Governo dos Outros*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, s. 96–97.

⁸ Ibidem, s. 77.

⁹ Marian Małowist, *Konkwistadorzy portugalscy*, Warszawa 1992, s. 12–13.

termin „kolonia” nawiązujący do miejsca odkrytego lub zdobytego, gdzie wysyłano ludzi w celu jego zaludnienia, osobę zaś, która ją zakładała, nazywano *colono*. Istotna różnica między *terra conquistada* a *colônia* polegała na tym, że pierwsza dotyczyła aktu zdobycia, druga była skierowana na zaludnianie¹⁰.

Istniało bowiem pewne przekonanie, że kolonialne imperium portugalskie miało wymiar religijno-handlowy, zgodnie z rzekomą wypowiedzią jednego z członków załogi Vasco da Gamy, który w momencie dotarcia do Indii stwierdził ponoć, że „przybyliśmy w poszukiwaniu chrześcijan i przypraw”. Sousa dodał też, że „nie zamierzam przekonać świata, że naszym zamiarem było tylko głoszenie słowa Bożego, ale nie myślcie też, że byliśmy tylko handlarzami”¹¹.

W dziełach Sousy zauważymy także wysławienie portugalskiej historii przez porównanie jej z dziejami innych krajów, zwłaszcza imperiami rzymskim, greckim czy starożytnego Egiptu. W przeciwieństwie do tych organizacji propanstwowych, które pozostawiły po sobie wzniosłe budowle, Portugalczycy mieli odziedziczyć po swoich przodkach bogatą kulturę, ich wielkim dziełem miał być zaś ich wkład w naukę i znajomość współczesnego świata.

Istotne jest również porównanie podbojów portugalskich do aleksandryjskich wskazujące, że imperium Aleksandra Wielkiego było ważne ze względu na pierwszeństwo w historii, a nie jego wymiar, ponieważ „o żadnym narodzie niezależnie od wielkości jego imperium nie można powiedzieć, że działał we wszystkich czterech częściach świata tak jak Portugalczycy”¹². Zauważalne jest zatem mocno europocentryczne podejście, szczególnie w stwierdzeniu, że

¹⁰ Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasílico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos*, Vol. 2, Coimbra 1712, s. 378–379.

¹¹ Manuel de Faria e Sousa, *Europa Portuguesa, Do Diluvio Universal ao Portugal com Rei Próprio*, Vol. 1, Lisboa 1678, s. 29.

¹² Idem, *África Portuguesa, História Desde as Conquistas de D. João i Até o Ano de 1562*, Lisboa 1681.

„Europa jest najlepszą częścią świata, a Portugalia najlepszą częścią Europy”¹³.

Następnym przykładem tego, jak postrzegali siebie ówcześni Portugalczycy, może być ich stosunek do Luzytanii, pierwszej struktury państwowej, o której opowiadano, że była starsza od Rzymu. Potomkami Luzytan mieli być Portugalczycy, którzy otrzymali zadanie odbudowania dawnego imperium reprezentującego według nich swoistą koncepcję geograficzną, mentalną i duchową. Legenda o dawnej Luzytanii krążyła nawet w XVIII w., a przymiotnik *lusitano* funkcjonował w obiegu literackim. Portugalskie imperium zamorskie było poetycko postrzegane jako *Paterna Monarquia* – Monarchia Ojcowska, jej mieszkańców uważano zaś za *vassalos lusitanos*¹⁴ – luzytańskich wasalów. O tym, jak żywa była to legenda, świadczy to, że w dniu obchodów 35. urodzin króla Jana V odbyło się zgromadzenie w Academia Real da História, podczas którego Marquez de Fronteira wygłosił mowę o historii Luzytanii z czasów rzymskich¹⁵. Naukowym celem tej Akademii, powstałej na mocy dekretu królewskiego w grudniu 1720 r., było spisanie oddzielnie historii religijnej i świeckiej królestwa Portugalii oraz wydzielnie jej *conquistas*¹⁶.

Sousa skupił się ponadto na narodowych cechach Portugalczyków. Przedstawił ich jako naród pracowity i odważny, który wyróżniał się zwłaszcza w kwestii obronności, religijności, a także talentów humanistycznych. Kobiety wykazywały się niezwykłym talentem w zakresie sztuki, literatury oraz wojskowości¹⁷. Portugalczyków charakteryzowała również zdolność komunikowania się w różnych językach¹⁸, co mogłoby wpłynąć na ich multikulturową tożsamość. Już w renesansie uważano w Europie, że język miał być fundamentem im-

¹³ Idem, *Ásia Portuguesa, História da Índia, Durante a Dominação Castelhana (1581–1640)*, Vol. 3, Lisboa 1675, s. 402.

¹⁴ Antonio de São Caetano, *A Imagem do Sol Felizmente Nascido na Maior das Esferas Lusitanas & Obsequiosamente Celebrado na Melhor Parte do Mundo*, Lisboa 1712, BNB, Livros Raros – 023, 001, 003, s. 12–15.

¹⁵ José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1724, N.º 43, 26 Outubro, s. 344.

¹⁶ Idem, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1720, N.º 50, 12 Dezembro, s. 400.

¹⁷ Manuel de Faria e Sousa, *Europa Portuguesa*, Vol. 3, s. 358.

¹⁸ Ibidem, s. 397.

perium i gwarantem jego przetrwania. O tym, że należy się uczyć języka imperium, pisał już w XV w. neapolitański filolog Lorenzo Valla w *De lingue Latinae elegantia*, uważając życie imperium za zależne od tego, czy wpaja swoją mowę i kulturę nowym poddanym. W XVI w. opinię tę podzielał Portugalczyk João de Barros, autor *Gramatyki języka portugalskiego*, konstatując, że „dziedzictwem imperium nie są kroniki, lecz język jako świadectwo jego zwycięstwa”¹⁹. Potwierdzał to Sousa, podkreślając, że język portugalski stał się środkiem komunikacji nie tylko w Europie, ale także w Afryce, Azji czy Ameryce, a „języki [obce] wkraczają na [nowe] ziemie wraz z konkwistadorami”, stając się automatycznie przekątnikiem tradycji²⁰.

Manuel de Faria e Sousa twierdził, że jego rodacy mieli duszę podróżników i odkrywców, dlatego uhonorował pamięcią tych, którzy opuścili ojczyznę, aby zaludniać inne kontynenty. Przywołanie licznych przykładów zasłużonych Portugalczyków od czasów Luzytanii do czasów im współczesnych, to jest XVII w., ukazuje ich pragnienie do bycia ludźmi rozpoznawalnymi, szanowanymi, aktywnie budującymi swoje imperium, ale także współtworzącymi historię Europy. Autor przedstawia jeszcze jeden interesujący z tej perspektywy aspekt, a mianowicie oddanie czci z pozoru zwykłym Portugalczykom należącym do niższych grup społecznych, którzy dokonali czegoś istotnego w ramach swojej społeczności. Można w tym dostrzec próbę budowania wspólnej tożsamości i poczucia przywiązania do kraju ze strony osób należących do różnych grup społecznych.

¹⁹ João de Barros, *Grammatica da Lingua Portuguesa*, Olyssipone 1540.

²⁰ Manuel de Faria e Sousa, *Europa Portuguesa*, Vol. 3, s. 358. Wśród renesansowych specjalistów języka portugalskiego można również wymienić dominikanina Fernando de Oliveirę, autora *Gramaticae de Lingoagem Portuguesa* (1536), Duarte Nune de Leão, autora *Ortographia de Lingoa Portuguesa* (1576), spośród pierwszych tłumaczy poliglotów zaś Gaspara de Gamę oraz Duarte Barbosa. Portugalczycy również starali się zrozumieć inne języki, przykładem tego miało być opublikowane w XVII w. *Arte de Lingua de Iapan* autorstwa jezuitę João Rodriguesa. W Brazylii z kolei jezuici publikowali wiele słowników, starając się ustandaryzować języki, którymi posługiwali się rdzenni mieszkańcy Brazylii. Warto tu wspomnieć o pracach Jose de Anchiety *Arte de Gramatica de Linguas Mais Usadas na Costa do Brasil* (1590), *Catecismo na Língua Brasília* Antônio de Araújo (1618) i *Arte de Língua Brasília* Luísa Figueiry (1621).

Charles Boxer uważał, że Portugalczykom udało się stworzyć specyficzne więzi między różnymi grupami społecznymi na osi centrum a jego kolonialnymi peryferiami. Na udowodnienie swojej tezy podał przykład holenderskiego gubernatora w Batawii, Anthony'ego van Demana, który po porażce Portugalczyków w Azji zwrócił uwagę na ich „formę przywiązania do swoich kolonii w taki sposób, że zapomnieli oni powrócić do metropolii”²¹. Portugalscy historycy Teresa Lacerda i João Paulo Oliveira e Costa powołali się z kolei na przypadek luzo-chińskiego portu w Makao, w którym mieszkający tam Portugalczycy w XVI i XVII w., niezależnie od tego, czy byli urodzeni w Europie, czy w Azji, ożenili się z azjatyckimi kobietami. Owocem takich związków były metyskie dzieci, które „znały języki lokalne, nigdy nie były w Portugalii ani w Europie, ani być może w ogóle w świecie atlantyckim, ale mówiły także po portugalsku, przyjęły oficjalnie religię chrześcijańską i zasady Kościoła i *de facto* stały się obrońcami imperium portugalskiego”²².

Dużo bardziej krytyczną opinię na ten temat wyraził XVIII-wieczny francuski podróżnik, którego zdaniem Portugalczycy nie potrafili czerpać korzyści ze swoich kolonii. Portugalia, jak sądził, była słabo zaludniona, a trudny klimat sprawiał, że jej mieszkańcy mieli być „leniwi i mało pracowici”. W dodatku brakowało im ponoc przedsiębiorczości i umiejętności handlowych, przez co nie potrafili wydobyć skarbów znajdujących się na terenach zamorskich²³.

²¹ Charles R. Boxer, *O Império Marítimo Português 1415–1825*, Lisboa 2011.

²² João Paulo Oliveira e Costa, Teresa Lacerda, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV–XVIII)*, Lisboa 2007, s. 88.

²³ Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne où l'on traite de la Cour, de Portugal, de la Langue Portugaise, & des Moeurs des Habitans; du Gouvernement, des Revenus du Roi, & de les Forces par Mar & par Terre; des Colonies Portugaises & du Commerce de cette Capitale*, Paris 1730, w: *O Portugal de D. João V visto por Três Forasteiros*, Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa 1984, s. 83.

Zarys grup podporządkowanych zamieszkujących atlantycki obszar kolonialnego imperium portugalskiego

Obszar kolonialnego imperium portugalskiego w basenie Oceanu Atlantyckiego można postrzegać zgodnie z koncepcją tzw. świata atlantyckiego. Uważa się bowiem, że populacje zamieszkujące wybrzeża Ameryki, Afryki czy Europy stworzyły swoistą kulturę będącą wynikiem długotrwałych relacji o charakterze handlowym, społecznym czy nawet politycznym. Donald William Meinig rozumiał ten świat nie tylko jako miejsce zetknięcia się licznych kultur, lecz jako złożony system, w którego skład wchodziło wiele elementów. Po pierwsze, reprezentował model społeczny narzucony przez „agresywnego, europejskiego twórcę”, który postrzegał otaczające go społeczeństwo w sposób europocentryczny oraz w kategoriach inności. Świat ten zrodził się również w rezultacie konkwisty, migracji, handlu ludźmi, konfliktu, asymilacji i negocjacji. Nawiązały się, choć nie zawsze dobrowolnie, relacje między Europejczykami, Indianami i Afrykańczykami, których to zaczęto postrzegać w kategorii odmiennej religii, innego koloru skóry czy pochodzenia. Meinig uważał jednak, że w celu lepszego zrozumienia skomplikowanych zasad rządzących atlantyckim światem kolonialnym rozróżnienie ludzi ze względu na rasę, religię czy narodowość było wciąż zbyt powierzchowne²⁴. Nawiązując do tej teorii, w prezentowanej książce wyżej wspomniane elementy będą punktem wyjścia do pojmowania grup podporządkowanych żyjących na kolonialnych peryferiach, a nie do postrzegania ich jedynie jako następstwo kolonializmu

Atlantyckie imperium portugalskie tworzyło wiele różnych grup społecznych, etnicznych, rasowych i wyznaniowych. Jego peryferia miały być przedłużeniem królestwa Portugalii i stanowić jego transoceaniczne *continuum*. W okresie nowożytnym koloniom tym nie nadano odrębnego od metropolii systemu polityczno-prawnego²⁵,

²⁴ Donald William Meinig, *The Shaping of America. A Geographical Perspective on 500 Years of History*, Vol. 1: *Atlantic America, 1492–1800*, New Haven–London 1986, s. 79.

²⁵ Pedro Cardim, *As Cortes de Portugal e o Governo dos Territórios Ultramarinos (Séculos XVI–XVII)*, w: *Governo dos Outros*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, s. 441.

zatem różnice między nimi związane były przede wszystkim z odmiennością etniczną i kulturową, a nie innym podejściem prawnym.

Z punktu widzenia prawa istniał jednak podział między urodzonymi w Portugalii, których określano *natural* albo *nativo*, a cudzoziemcami, czyli *estrangeiro*. Na poziomie ogólnokrajowym wczesnonowożytna koncepcja obywatelstwa oznaczała przynależność do danej społeczności, czerpanie z niej pewnych korzyści politycznych czy ekonomicznych, ale także obowiązek podporządkowania się danemu systemowi prawnemu. Na szczeblu lokalnym istniało rozróżnienie na mieszkańców danego miasta (*local*) i „sąsiadów” (*vizinhança*). Za Portugalczyka uznawano tego, kto albo urodził się na terytorium kraju, albo w przypadku urodzenia się w posiadłościach zamorskich miał ojca Portugalczyka. Jeżeli rodzic nie miał takiego pochodzenia, można było ubiegać się o obywatelstwo, pod warunkiem że ojciec petenta mieszkał w kraju przez ponad dziesięć lat i był właścicielem ziemskim. Ze względów religijnych takich możliwości pozbawieni byli poganie, nazywani *pogão* albo *gentio*²⁶.

Na potrzeby tych badań zostały scharakteryzowane potencjalne grupy podporządkowane mieszkające na obszarze kolonialnego, atlantyckiego imperium portugalskiego, ze szczególnym uwzględnieniem różnorodnej terminologii w języku portugalskim. Ze względów praktycznych kolonialne grupy podporządkowane podzielone zostały na następujące kategorie: mniejszości religijne, mniejszości etniczne, podziały rasowe, status społeczny, płeć oraz osoby nie-szczęsne, potępiane i żyjące poza prawem w „Imperium Cienia”.

Analiza podporządkowanych Innych w tym rozdziale przebiega na podstawie obowiązującej wówczas nowożytnej portugalskiej legislacji, a także obserwacji osób trzecich, między innymi podróżników czy misjonarzy. Nie ulega jednak wątpliwości, że ten sposób postrzegania strefy podporządkowania i podporządkowanych Innych w pierwszym przypadku odpowiada wspomnianemu przez Spivak terminowi *vertreten*, a w drugim terminowi *darstellen*. Przez publikację prawa władza wypowiadała się w imieniu podporządkowanego Innego i przemawiała na rzecz jego potrzeb i pragnień, opisy

²⁶ António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, s. 83–84.

osób trzecich na temat grup podporządkowanych przedstawiają natomiast jedynie ich powierzchowny obraz. Mimo wszystko daje nam to wyobrażenie o pewnej rzeczywistości, z którą zmagaly się grupy podporządkowane, a która zostanie opisana w dalszej części książki.

Mniejszości religijne: niewierni, żydzi i żydowski konwertyci

Niewierni, żydzi i żydowski konwertyci pozostawali na marginesie społeczeństwa i w strefie podporządkowania ze względu na odmienne praktyki religijne. Religia była dla portugalskiej monarchii istotnym, o ile nie najważniejszym wyznacznikiem przynależności, dlatego dzielono grupy podporządkowane między *bárbaros* – barbarzyńcami, *gentios* – poganami, *cristãos* chrześcijanami, *infieís* – niewiernymi, *mouros* – Maurami oraz Muzułmanami, *cristãos-novos* – żydowskimi konwertytami czy *judeus* – żydami. Przyjęcie chrztu dawało autochtonom możliwość włączenia się do społeczeństwa europejskich kolonizatorów, dlatego też wielu pogan, hindusów, Afrykańczyków czy amerykańskich Indian zdecydowało się na zmianę religii. Zdaniem António Manuela Hespanhi każdy, kto przyjął chrześcijaństwo, mógł dalej korzystać z lokalnie ustalonych praw i praktyk społecznych, o ile nie kolidowały one z nauką Kościoła²⁷.

Strach i nieustanna podejrzliwość wobec mniejszości wyznaniowych o praktykowanie w tajemnicy swoich wyznań były powodem powołania w Portugalii w 1536 r. Świętej Inkwizycji. Sądy inkwizycyjne potępiały dwie grupy ludzi: do pierwszej włączano tych, którzy popełnili zbrodnie przeciwko Kościołowi, czyli między innymi żydowskich konwertytów. W drugiej były osoby, które zgrzeszyły na tle moralnym i seksualnym, jak na przykład bigamiści, heretycy, sodomici, czarownicy, wizjonerzy, bluźniercy, oszuści składający fałszywe zeznania, nieuczciwi inkwizytorzy czy kapłani o nieposkromionych żądzach. Ta druga grupa zostanie szczegółowo opisana w dalszej części tego rozdziału.

W efekcie powołania tej instytucji wzmagala się nietolerancja wobec wszelkich mniejszości wyznaniowych. Niewiernymi, czyli

²⁷ Ibidem, s. 85–86.

osobami odrzucającymi religię chrześcijańską, określano przede wszystkim żydów i muzułmanów, którym kategorycznie zabraniano relacji cielesnych z chrześcijanami. Prawo portugalskie nie pozwalało bowiem na związki osób o różnym wyznaniu, nie zakazywało tego natomiast w odniesieniu do osób o różnych kolorach skóry²⁸. Obie mniejszości wyznaniowe były zatem zobowiązane do noszenia swoich tradycyjnych strojów, szczegółowo określonych przez prawo, tak aby wyróżniać się w portugalskim społeczeństwie²⁹.

Maurom mieszkającym w Portugalii zabroniono swobodnego przemieszczania się i wyjazdu do Królestwa Fezu, zwanego Terra dos Mouros, lub innych regionów Afryki pod groźbą skonfiskowania całego gospodarstwa lub utraty wolności osobistej. Kara groziła także tym, którzy pomagali im w wyprawie do Afryki. Zakaz obejmował również Portugalczyków i cudzoziemców mieszkających w Portugalii i jej koloniach, którzy nie mogli wyjeżdżać do Terra de Mouros bez zezwalającego na to dokumentu wydanego przez administrację królewską³⁰.

Jednym ze sposobów wyeliminowania osób niepożądanych było zesłanie ich na przygraniczne, słabo zaludnione tereny, a praktyka ta rozpoczęła się w Portugalii już w późnym średniowieczu. Zesłanie (*degredo*) dawało takiemu delikwentowi możliwość odbycia kary, otrzymania przebaczenia, a także zapewniało mu ochronę przed ewentualną zemstą. W dobie nowożytnej ekspansji zamorskiej osoby wykluczone ze społeczeństwa były wysyłane do Afryki, Indii czy Brazylii, aby przy okazji zaludnić te ziemie, a o zesłaniu decydował zarówno sąd cywilny, jak i inkwizycyjny. Kara zesłania trwała od kilku lat do dożywocia, chociaż istniała możliwość ubiegania się

²⁸ *Título XIV. Do Infiel que dorme com alguma Cristã, e do Cristão que dorme com Infiel*, w: *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. Livro V por Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro 1870, s. 1164.

²⁹ *Cortes de Évora de 1481–1482. Capítulo da dissolução dos Judeus e Mouros os tratos e conversações dos Cristãos. Alguns documentos para servirem de provas a parte 2ª das memorias para a história, e teoria das Cortes gerais que em Portugal se celebraram pelos Três Estados do Reino*, Lisboa 1828, s. 187; *Título XCIV. Dos Mouros e Judeus, que andam sem Sinal* (1603), w: *ibidem*, s. 1245.

³⁰ *Título CVIII. Que nenhuma Pessoa vá a Terra de Mouros sem Licença do Rei*, w: *ibidem*, s. 1259.

o przebaczenie, wskazując na chorobę lub na stopień pokrewieństwa ze szlachtą³¹.

Szacuje się, że w latach 1550–1720 skazano na wygnanie łącznie ponad 17 000 osób, z czego około 12 750 wyrokiem sądu cywilnego, a 4 250 mocą decyzji Świętej Inkwizycji. Kościół wspierał administrację królewską w zwalczaniu wszelkich zagrożeń religijnych i moralnych, które mogłyby zagrażać stabilnemu portugalskiemu społeczeństwu. Wynikało to z tego, jak zaobserwował Geraldo Pieroni, że w monarchiach o kulturze chrześcijańskiej grzech był często równoznaczny z przestępstwem, dlatego grzech i wybawienie oraz zbrodnia i kara były nieodzownym elementem portugalskiego ustawodawstwa w obowiązującym ówczesnie Kodeksie Filipińskim³².

Warto bliżej przyjrzeć się społeczeństwom żydowskim i żydowskich konwertytów, którzy przez wiele stuleci zmagali się z nietolerancją religijną i dyskryminacją, podczas gdy w koloniach stanowili przecież fundament tamtejszej gospodarki i handlu. Dopiero w 1773 r. zniesiono prawne różnice między *cristãos-novos* a żydami³³.

Pierwsi żydzi mieli przybyć masowo do Portugalii w 1491 r., kiedy hiszpańscy królowie wydali ze swojego kraju wszystkich tych, którzy nie zgodzili się na przyjęcie religii chrześcijańskiej. Według związanych z dworem portugalskim kronikarzy, Abrahama Zacuto i Damião de Góisa, do Portugalii uciekło zdaniem pierwszego ponad 120 tysięcy żydów, zdaniem drugiego z kolei około 20 tysięcy rodzin. Portugalski król Manuel I Szczęśliwy w 1496 r. nakazał wydaląć z kraju wszystkich żydów, których nazwał *filhos da maldição* – przeklętymi synami. Decyzja ta miała wymiar polityczny, a władca zobowiązał się do niej w zamian za poślubienie hiszpańskiej księżniczki Isabeli, córki Fernanda II Aragońskiego i Isabeli I Kastyljskiej. Tym, którym udało się pozostać w Portugalii, władze starały się uniemożliwić integrację ze społeczeństwem, na przykład przez na-

³¹ Carolina Marques, *Notas sobre o Degredo no Império Português: A Colônia Americana*, w: *Texto Integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP, São Paulo 2008, s. 1–2.

³² Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino. A Inquisição Portuguesa e o Degredo Para o Brasil Colônia*, São Paulo 2000, s. 284–285.

³³ Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, São Paulo 2001, s. 31.

łożenie obowiązku rezydowania na określonym obszarze³⁴ zwanym *alfamas* bądź *judiarias*, a także przez nakazanie, by nosili na ubraniach „czerwone znaki o sześciu nogach, na klatce piersiowej powyżej żołądka [...]”³⁵.

Początek grupy wyznaniowej, do której należeli *cristãos-novos*, czyli żydowscy konwertyci, datuje się na początek XVI w. Według kroniki Damião de Góisa król Manuel zezwolił żydom na opuszczenie kraju i kazał im się stawić w porcie w Lizbonie. Na zgromadzone około 20 tysięcy osób duchowni wylali wodę święconą. W rezultacie ochrzczono zebranych tam ludzi, którzy dali początek nowej grupie wyznaniowej. Przejście na religię chrześcijańską nie gwarantowało im jednak równouprawnienia, a ich obecność była ściśle kontrolowana i regulowana odpowiednimi przepisami prawnymi. Zdaniem inkwizytorów chrzest miał znaczenie tylko symboliczne, a wielu z nawróconych wciąż szukało drogi, aby praktykować judaizm. Mocą dekretu z 1567 r. zakazano im opuszczać ziemie królestwa pod groźbą zesłania do Brazylii. Dopiero król Sebastian (1557–1578) przyznał im prawo do swobodnego opuszczenia kraju w zamian za sumę „225 tysięcy cruzados”, które miał zainwestować w wyprawy wojskowe do Afryki. Z jednej strony starano się ich kontrolować, z drugiej zaś zdawano sobie sprawę z ich nieodzownej roli w portugalskim handlu, przemyśle czy rolnictwie³⁶.

Przez cały okres nowożytny wzrastała się nietolerancja wobec konwertytów, których oskarżano o potajemne praktykowanie swoich tradycji. Pieroni zaobserwował, że „*cristão-novo* był zawsze kojarzony z judaizmem; jego pochodzenie piętnowało go w obliczu żarliwego portugalskiego katolicyzmu”³⁷. Stopniowo pozbawiano ich swojej przeszłości, tradycji, języka, miejsca kultu i własnych obrządków

³⁴ Jean-Frédéric Schaub, *Reflexões para uma História Política das Categorias Raciais no Ocidente*, w: *Governo dos Outros*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, s. 115.

³⁵ *Título LXXXVI. Que os Judeus tragam sinais vermelhos*, w: *Ordenações do Senhor Rei D. Afonso V. Livro II*, Coimbra 1787, s. 499–501.

³⁶ Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, s. 108.

³⁷ *Ibidem*, s. 96–97.

religijnych³⁸ oraz ograniczano im dostęp do stanowisk publicznych, wojskowych i religijnych aż do szóstego pokolenia³⁹, argumentując to ich przynależnością do „rasy *cristão-novo*, Maurów lub Mulatów, nawet jeżeli potrafili czytać lub pisać”⁴⁰.

Święta Inkwizycja prześladowała wszystkich niewiernych, hereetyków i apostatów, a głównie żydowskich konwertytów. Podlegali oni nieustannej kontroli społecznej i podejrzewano ich o odwrócenie się od religii chrześcijańskiej, jak też o potajemne praktykowanie judaizmu. Szacuje się, że około 40 tysięcy wszystkich procesów inkwizycyjnych, a więc około 80–90%, dotyczyło oskarżenia o praktykowanie judaizmu⁴¹. W latach 1533–1668 w sądzie inkwizycyjnym w Évorze przeprowadzono łącznie aż 8644 procesów, z czego 84%, czyli 7269 przypadków, odnosiło się do żydów. W Lizbonie w okresie 1540–1629 skazano łącznie 5090 osób, z których aż 68,7% (3770 osób) było *cristãos-novos*. W Coimbrze zaś wszystkie osoby oskarżone przez Świętą Inkwizycję w latach 1576–1599, czyli aż 144 osoby, posadzono o judaizm i spalono na stosie⁴².

Pieroni zauważył, że przed sądem inkwizycyjnym w Lizbonie, Coimbrze czy Évorze stawały nawet osoby niewinne, wobec których nie było zgromadzonych dowodów na ich rzekome przestępstwa⁴³. O herezję oskarżano tych *cristãos-novos*, którzy nie spowiadali się w czasie Bożego Narodzenia czy Wielkanocy⁴⁴, chociaż są przypadki świadczące o tym, że dla niektórych oskarżonych religia chrześcijańska odgrywała znaczącą rolę w ich życiu⁴⁵.

³⁸ Anita Novinsky et al., *Os Judeus que Construíram o Brasil. Fontes Inéditas Para Uma Nova Visão da História*, São Paulo 2016, s. 93.

³⁹ Laima Mesgravis, *História do Brasil Colônia*, São Paulo 2017, s. 114.

⁴⁰ *Alvará de 11 de Outubro de 1666*, w: *Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva 1675–1683 e Suplemento à Segunda Série 1641–1683*, Lisboa 1857, s. 276–277.

⁴¹ Fernando Cacciatore de Garcia, *Como Escrever a História do Brasil. Miséria e Grandeza*, Porto Alegre 2014, s. 75.

⁴² Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, s. 113–114.

⁴³ Ibidem, s. 102.

⁴⁴ Ibidem, s. 101.

⁴⁵ Ibidem, s. 105–106.

Praktyki inkwizycyjne zwane *auto-da-fé* („akt wiary”) polegające na publicznym przyznaniu się do winy odrzucenia religii chrześcijańskiej były stosowane jeszcze w XVIII w. Świadczy o tym notatka w tygodniku „Gazeta de Lisboa” z 20 czerwca 1720 r. informująca o publicznym oskarżeniu o bigamię, czary, przynależenie do sekty Miguela de Molinosa i wyznawanie judaizmu łącznie 43 osób, w tym 29 mężczyzn i 14 kobiet. Z tej grupy jeden mężczyzna i jedna kobieta, oboje będący wyznawcami judaizmu, zostali skazani na karę śmierci przez spalenie na stosie⁴⁶.

Następne pokolenia żydów i żydowskich konwertytów pozostawały na marginesie społeczeństwa. Nelson Omegna tłumaczy to ich „diabolicznym wizerunkiem” rozpowszechnionym zarówno w Portugalii, jak i w jej brazylijskiej kolonii, ponieważ zajmowali się oni różnego typu działalnością, niezrozumiałą dla reszty społeczeństwa, jak medycyna, manufaktura książek czy lichwa. W przypadku lichwiarzy często całe rodziny były zmuszone do noszenia określonego ubioru czy odzieży w konkretnym kolorze⁴⁷. Jedną z przyczyn prześladowania nawróconych żydów mogła być chęć zagarnięcia ich majątku, dzięki któremu administracja lizbońska po części sfinansowałaby imperium oraz swoje morskie podboje⁴⁸.

Oprócz prześladowania przez Świętą Inkwizycję i licznych ograniczeń wynikających z portugalskiego ustawodawstwa żydowscy konwertyci musieli zmierzyć się jeszcze z brakiem akceptacji wśród grup żydowskich. Brazylijska historyk pochodzenia polskiego prowadząca badania w zakresie portugalskiej inkwizycji, Anita Novinsky, zwróciła uwagę na to, że chrześcijanie widzieli w *cristão-novo* żyda, żydzi natomiast – chrześcijanina, przez co nie czuli oni przynależności do żadnej z tych grup wyznaniowych. W przypadku *cristãos-novos* żyjących w brazylijskim regionie Bahia żaden z dokumentów pochodzących z procesów inkwizycyjnych nie dowodził ich preferencji religijnych. Novinsky zaprzeczała, jakoby wiara odgrywała tam

⁴⁶ José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1720, N.º 25, 20 Junho, s. 200.

⁴⁷ Nelson Omegna, *Diabolização dos Judeus. Martírio e Presença dos Sefardins no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro–São Paulo 1969.

⁴⁸ Fernando Cacciatore de Garcia, *Como Escrever a História do Brasil*, s. 74–75.

znaczącą rolę, a tym, co ich charakteryzowało w Brazylii, było poczucie niezależności religijnej i krytyczne spojrzenie na społeczeństwo⁴⁹.

Dla wielu prześladowanych i spychanych na margines społeczeństwa żydowskich konwertytów to właśnie Brazylia otworzyła nowe możliwości awansu w sferze politycznej, handlowej i gospodarczej. Należeli oni bowiem do grupy pierwszych brazylijskich osadników i mieli nieodzowny wpływ na rozwój rolnictwa, zwłaszcza plantacji trzciny cukrowej, a także gospodarki, wydobywania złota, transatlantyckiego handlu towarami i niewolnikami. Stanowili więc fundament dla wiejskiej i miejskiej klasy średniej. Na terenach plantacyjnych stawiali się wpływowymi właścicielami młynów cukrowniczych, plantatorami, handlarzami niewolników, a także sprawowali liczne funkcje techniczne, jak *mestre de açúcar* – mistrz od produkcji cukru. W miastach zajmowali między innymi posady adwokatów, lekarzy, aptekarzy, złotników, szewców, kowali, profesorów, muzyków czy sklepikarzy⁵⁰. W świetle prawa pozbawieni byli możliwości zajmowania stanowisk publicznych, w kolonialnej Brazylii jednak już od XVIII w. udawało im się objąć pewne funkcje urzędnicze w instytucjach lokalnych. Według kronikarzy i podróżników w XVII w. przynajmniej połowa kupców w Salvador da Bahia zaliczała się do żydowskich konwertytów, a w Rio de Janeiro, zdaniem francuskiego podróżnika François Frogera, stanowili aż 75% białej części społeczeństwa. Nie należy zapominać o społecznościach żydowskich konwertytów w Afryce, gdzie już pod koniec XV w. kapitan Álvaro Caminha przybył na wyspę São Tomé, przywożąc tam ze sobą około 2 tysięcy dzieci żydowskich konwertytów⁵¹.

Nieufność i podejrzliwość wobec tej mniejszości religijnej spotęgowała się w drugiej połowie XVII w. Takie odczucia miały być reakcją na opowiedzenie się niektórych konwertytów po stronie Holendrów podczas okupacji północnego wschodu Brazylii w latach 1630–

⁴⁹ Laura de Mello e Souza, *Aspectos da Historiografia da Cultura sobre o Brasil Colonial*, w: *Historiografia Brasileira em Perspectiva*, Marcos Cezar de Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.), São Paulo 1998, s. 31.

⁵⁰ Fernando Cacciato de Garcia, *Como Escrever a História do Brasil*, s. 72–81.

⁵¹ *Sobre os costumes de S. Tomé. Extractos de informações anteriores a 1820*, „Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa” 1903, N.º 8, Agosto, s. 318–319.

–1654. Po wygranej Portugalczyków nie wybaczyli oni kolaboracji z okupantem, co pogorszyło sytuację tej mniejszości w Brazylii⁵², w efekcie czego zaczęła tworzyć się ideologia antysemicka, rozpowszechniana przez takie dzieła, jak *Breve Discurso Contra a Perfídia Herética do Judaísmo* (2^a Ed., 1623), *Honras Cristãs nas Afrontas de Jesus Cristo* (1625) oraz *Sentileia Constra os Judeus* (1684). W pierwszej połowie XVIII w. aż 211 osób oskarżono o judaizm. Część z nich prześladowano z powodu osiągniętych przez nich wysokich zysków z pośrednich działalności związanych z wydobywaniem złota i diamentów w regionie Minas Gerais. W latach 1710–1747 zatrzymano łącznie 57 konwertytów, którym skonfiskowano dobra, z czego 14% z zatrzymanych skazano na stos. Niektórych natomiast prześladowano z powodów ideologicznych, ponieważ głosili poglądy liberalne i domagali się większej swobody gospodarczej⁵³.

Zauważymy to również w opublikowanym w 1728 r. w Lizbonie dziele o charakterze moralizatorskim autorstwa Nuno Marqueza Pereiry – *Compendio Narrativo do Peregrino da America*⁵⁴. Żydów traktowano wciąż z nieufnością i pogardą, postrzegano jako wrogów wiary chrześcijańskiej i namawiano ich do nawrócenia, aby

⁵² Mark A. Burkholder, Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America*, New York–Oxford 1990, s. 198.

⁵³ Anita Novinsky et al., *Os Judeus que Construíram o Brasil*, s. 145–179.

⁵⁴ Zdaniem Jean Luiz Neves Abreu wpisuje się to w tradycję demonizacji portugalskiej Ameryki, którą zauważymy zarówno w korespondencji jezuitów, jak i w traktatach o charakterze moralistycznym, a tytułowy pielgrzym szukał dowodów na obecność diabła w życiu codziennym XVIII-wiecznych Brazylijczyków. Zob. Jean Luiz Neves Abreu, *Peregrinação e Alegoria: uma Leitura do Compendio Narrativo do Peregrino da América*, „Topoi: Revista de História” 2004, N.º 5 (9), s. 82. Należy także wytłumaczyć, że rzekoma pielgrzymka z regionu Bahia obfitującego w plantacje trzciny cukrowej do środkowo-zachodniego regionu kopalni złota i diamentów w Minas Gerais prawdopodobnie nigdy się nie odbyła, a cała podróż była jedynie pewną alegorią. Niemniej jednak można tu znaleźć wiele interesujących opisów dotyczących XVIII-wiecznych grup marginalizowanych, a tytułowy pielgrzym miał być symbolem obrony wiary chrześcijańskiej w okresie, kiedy Brazylią zawładnęły ambicje i chęć szybkiego wzbogacenia się. Zob. Carlos Orsi, *Peregrino da América Leva Alegoria Medieval ao Brasil do Século XVIII*, „Campinas Jornais da Unicamp” 2013, N.º 572, s. 1.

uchronić się tak przed rzekomymi demonami⁵⁵. Nazwano ich „upartymi” i zdrajcami Chrystusa⁵⁶, a w dodatku oskarżono o kłamstwa, oszustwa i oszczerstwa⁵⁷. Przedstawienie żydów w tak negatywnym świetle miało być dla nich ostrzeżeniem, a także przejawem nadziei na to, że pewnego dnia się „uleczą” i nawrócą⁵⁸.

Przez zagranicznych podróżników portugalscy żydzi byli natomiast przedstawieni w zupełnie innym świetle, ponieważ doceniano ich pracowitość i umiejętności handlowe. Ci, którym udało się w ten sposób wzbogacić, uciekali w tajemnicy do krajów protestanckich, takich jak pozwalające na swobodne wyznawanie judaizmu Anglia i Holandia, w przeciwieństwie do Portugalii, gdzie wiodli życie pełne strachu. Wyłączenie żydów i żydowskich konwertytów z funkcji politycznych i administracyjnych zostało zauważone zarówno przez pewnego anonimowego autora⁵⁹, jak i Césara de Saussure’a⁶⁰.

Ciekawymi spostrzeżeniami podzielił się anonimowy francuski podróżnik, który zaobserwował, że w pierwszej połowie XVIII w. Święta Inkwizycja w Portugalii stosowała mniej brutalne praktyki wobec konwertytów, niż powszechnie uważano. W procesach przeciwko nim sąd inkwizycyjny wymagał bowiem dużo większej liczby dokumentów i dowodów aniżeli w procesie cywilnym bądź karnym, a wymierzone im kary również nie były tak surowe, jak wówczas sądzono⁶¹. Inny francuski podróżnik, Charles Frédéric de Merveilleux, otrzymał pozwolenie od Sekretarza Stanu Diogo Mendoncy Corte Real na wejście do Pałacu Świętej Inkwizycji i uczestniczenie w przebaczeniu, którego udzielał król Jan V (1706–1750) oskarżo-

⁵⁵ Nuno Marques Pereira, *Compendio narrativo do Peregrino da América em que se tratam vários discursos Espirituaes, e moraes, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se achaõ introduzidos pela malicia diabólica no Estado do Brasil. Dedicado à Virgem da Vitoria, Emperatriz do Ceo, Rainha do Ceo, Rainha do Mundo, e Senhora da Piedade, Mãe de Deos*, Lisboa 1728, s. 80.

⁵⁶ Ibidem, s. 79–80.

⁵⁷ Ibidem, s. 278–279.

⁵⁸ Ibidem, s. 280–281.

⁵⁹ Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*.

⁶⁰ *Voyage de Monsieur César de Saussure em Portugal. Lettres de Lisbonne. Edité par le Vicomte de Faria aves Préface*, 1909, w: *O Portugal de D. João V*, s. 274.

⁶¹ Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, s. 57–59.

nym w procesach inkwizycyjnych. Jego zdaniem zarówno monarcha, jak i jego Sekretarz Stanu mieli dokonać wielu reform w związku z instytucjami inkwizycyjnymi, przez co stały się one dużo mniej brutalne niż w innych krajach Europy. Ponadto król miał rozkazać, aby wszystkie decyzje wydane przez Sąd Inkwizycyjny podlegały również jego zatwierdzeniu, a każdemu oskarżonemu przyznano prawo do swojego obrońcy. W dodatku zabronił stawiania przed sąd inkwizycyjny osób, którym winy nie zarzuciło przynajmniej siedmiu świadków. Francuski podróżnik uważał, że XVIII-wieczna portugalska Święta Inkwizycja walczyła przede wszystkim z osobami, które popełniały przestępstwa na tle moralnym, a nie religijnym. Jego zdaniem protestanckie angielskie rodziny mogły żyć spokojnie w Portugalii i „wszyscy oni publicznie wyznają swoją religię i nikt nie odważył im się w tym przeszkodzić”⁶². W okresie panowania Jana V nie wysłano do Brazylii żadnego inkwizytora w celu prześladowania niewiernych, portugalscy inkwizytorzy byli obecni w latynoamerykańskiej kolonii w latach 1591–1595, 1618–1621, 1627, a po raz ostatni w latach 1763–1769⁶³.

Podporządkowany Inny był więc spychany na margines społeczny, gdy nie zgadzał się na podporządkowanie religii narzucanej mu przez Portugalczyków. Wyjście ze strefy podporządkowanej było możliwe jedynie wtedy, kiedy porzucił on swoje tradycje i wartości.

Mniejszości etniczne: Cyganie i ludy autochtoniczne Brazylii

Następną dyskryminowaną grupą były „mniejszości etniczne”, które reprezentowały społeczeństwa odmienne od Portugalczyków pod względem praktyk kulturowych, rytuałów, strojów czy języka. „Mniejszość etniczna” jest tu jednak koncepcją umowną, ponieważ w rze-

⁶² *Mémoires Instructifs pour un voyageur dans les divers États de l'Europe – Contenant des Anecdotes curieuses très propres à éclaircir l'Histoire Naturelle* – Amsterdam sur le Commerce et l'Histoire Naturelle – Amsterdam Chez H. du Sauzet, 1738, w: *O Portugal de D. João V*, s. 169–173.

⁶³ Alexandre Martins, Luiz Sabeh, *Boca Maldita. Blasfêmias e Sacrilégios em Portugal e no Brasil nos Tempos da Inquisição*, Geraldo Pieroni (ed.), Jundiá 2012, s. 25.

czywistości to Europejscy kolonizatorzy stanowili mniejszość w Ameryce Południowej. Cyganie i brazylijscy Indianie reprezentowali na tyle odmienne rzeczywistości, że Europejczycy nie byli w stanie ich zrozumieć, co budziło wśród nich strach, który doprowadził do marginalizacji obu grup.

Cyganie

Przybywali oni masowo do Portugalii od XV w., lecz na mocy dekretu z 13 marca 1526 r. król Jan III zakazał następnym cygańskim mniejszościom wjazdu na teren kraju, a także nakazał wydalenie tych, którzy tam mieszkali. Ratyfikowany w 1603 r. Kodeks Filipiński, który w materii dotyczącej prawa karnego obowiązywał w Brazylii aż do 1916 r., potwierdzał wiele podjętych wcześniej decyzji przez administrację króla Jana III, w tym zakazujących Cyganom swobodnego przekraczania granic terytorium królestwa i jego zamorskich kolonii⁶⁴. W praktyce okazało się, że powyższe prawa nie były przestrzegane, w związku z czym król, na prośbę swoich poddanych, zaostriżył kary⁶⁵. Cyganie nie opuścili jednak terytorium Portugalii, dlatego wyznaczono im termin 15 dni na odejście z kraju bez poniesienia jakiegokolwiek kary⁶⁶. Zakaz zamieszkiwania portugalskich miast przez Cyganów został ponownie wprowadzony w 1614 r.⁶⁷ W tym samym roku monarcha odrzucił petycje niejakich Fernandes, Cortesa i innych Cyganów, którzy ubiegali się o możliwość pozostania w kraju⁶⁸. Kilkanaście lat później, w 1639 r., zdecydowano, że wszelkie petycje

⁶⁴ *Título LXIX. Que não entrem no Reino Ciganos, Arménios, Arábios, Persas, nem Mouriscos de Granada*, w: *Código Philippino ou Ordenações*, s. 1217.

⁶⁵ *Alvará de 7 de janeiro de 1606 contra os ciganos*, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1854, s. 151.

⁶⁶ *Carta de Lei de 13 de setembro de 1613. Manda observar o Alvará de 7 de janeiro de 1606 sobre Ciganos*, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada e anotada por José de Andrade e Silva*, 1613–1619, Lisboa 1885, s. 20–21.

⁶⁷ *Cartas régias de 3 de dezembro de 1614. Ind. Cronológico tom I, pag. 40, e tom II, pag. 288*, w: *ibidem*, s. 106.

⁶⁸ *Cartas Régias de 3 de dezembro de 1614. Livro de Corresp. Do Desembargo do Paço, fol. 210*, w: *ibidem*, s. 106–107.

dotyczące osób zatrzymanych z powodu przynależności do cygańskiej mniejszości należało kierować bezpośrednio do administracji centralnej, która postąpiłaby zgodnie z zaleceniami króla⁶⁹. Ten miał być informowany o Cyganach odbywających już karę zwaną *galés*, a także o tych, których zatrzymano i skazano za nielegalny pobyt w kraju⁷⁰.

Podejmowane tu rozważania wymagają wyjaśnienia, czym dokładnie była *pena de galé*. Do końca XVI w. oznaczało to odbycie kary na galerze, okręcie o napędzie wiosłowym, na której skazany był zmuszony do wiosłowania. Z czasem, gdy tego rodzaju statki wyszły z użycia, wyrażenie *condenar a galés*, czyli skazanie na pracę na galerze, odpowiadało karze przymusowej pracy⁷¹. Co istotne, nie skazywano na okres krótszy niż dwa lata, nie nakładano też tego rodzaju kary na kobiety, uznając je za niezdolne do wykonywania cięższej pracy fizycznej, co wyjaśniałoby, dlaczego wśród autorów petycji nie było żadnej podporządkowanej Innej skazanej na *pena de galé*⁷². Z brazylijskiego kodeksu karnego z 1830 r., który w głównej mierze opierał się na wcześniejszym Kodeksie Filipińskim, dowiadujemy się, że na tę karę skazywano przede wszystkim za takie przestępstwa, jak piractwo, nadużycie władzy, krzywoprzysięstwo, spisek, morderstwo, gwałt i rabunek.

Cyganom, którzy pozostali w Portugalii, wyznaczono miejsca oddalone od dworu królewskiego, gdzie mogliby zamieszkać, między innymi Torres Vedras, Leiria, Ourém, Tomar, Alenquer, Montemor-Velho oraz Coimbra. Ograniczało ich wiele zakazów, które dotyczyły opuszczania tych miejsc bez zgody miejscowych władz, kul-

⁶⁹ *Portaria de 23 de maio de 1639. A casa da Supplicação não conhece de requerimentos de ciganos, mas só o Governo. Liv IX da Supplicação, fol. 247, w: Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1634–1640 por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1855, s. 191.*

⁷⁰ *Carta Régia de 30 de junho de 1639. Condenem-se os ciganos para Galés. Participada em Port. De 8 de Agosto deste ano, w: ibidem, s. 192.*

⁷¹ Antônio de Moraes Silva, Rafael Bluteau, *Diccionario da lingua portugueza*, s. 649.

⁷² *Galé, w: Esboço de hum diccionario juridico, theoretico, e practico, remissivo ás leis compiladas, e extravagantes por Joaquim José Caetano Pereira e Sousa, advogado na Casa da Supplicação. Obra posthuma, Vol. 2, Lisboa 1827.*

tywowania swoich tradycji, noszenia tradycyjnego stroju, rozmawiania w *girigonca*, czyli swoim własnym języku zarówno między sobą, jak i ze swoimi dziećmi. Nałożono na nich obowiązek pracy, a w przypadku problemów zdrowotnych czy ograniczenia wiekowego mogli błagać o jałmużnę wyłącznie na obszarze miast, w których mieszkali. Pieniądzy nie wolno im było zdobywać na drodze oszustwa, kłamstw czy hazardu, w tym zwłaszcza zakładów podczas wyścigów konnych. Każdy mężczyzna, który złamałby to prawo, zostałby skazany na karę chłosty i dożywocie na *galés*, kobiety zaś zostałyby zesłane do afrykańskich kolonii w Angoli czy na Wyspy Zielonego Przylądka bez możliwości zabrania ze sobą potomstwa. Portugalia wykorzystywała zamorskie kolonie jako miejsce karnej zsyłki, a osądzonych jako potencjalnych osadników. Brazylia stała się miejscem banicji Cyganów dopiero pod koniec XVII w., ci najbardziej zuchwali byli zaś pozostawieni samym sobie w brazylijskim regionie Maranhão, gęsto zalesionej równinie będącej przedłużeniem tropikalnych, wilgotnych lasów Amazonii.

Cyganie wzbudzali niechęć, brak zaufania i swego rodzaju strach na Półwyspie Iberyjskim, byli bowiem postrzegani jako „ludzie włóczędzy, bez miejsca, [...] bez parafii, bez własnego domu, bez stanowiska, gorsi niż łotrzykowie”⁷³. Ich odmienność miała polegać na różnicach w mowie, ubiorze, tradycjach i stylu życia. Nieufność Portugalczyków mieli budzić również Ormianie, Arabowie, Persowie i Maurowie z Granady. Wszystkie osoby, które strojem czy językiem przypominałyby narody zależne od Turcji, powinny zostać zatrzymane aż do wyjaśnienia powodu ich przyjazdu. Osoby te musiały też przysiąc, że nie były ani szpiegami, ani *vadios*. W przypadku pozytywnej odpowiedzi ze strony administracji lizbońskiej otrzymywali pozwolenie na pobyt na terytorium Portugalii i jej zamorskich kolonii uwarunkowanych rodzajem handlu i działalnością gospodarczą, do której się w tym czasie zobowiązali⁷⁴.

⁷³ *Alvará de 5 de fevereiro de 1649. Providências contra os ciganos*, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1648–1656 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1856, s. 27.

⁷⁴ *Título LXIX*, s. 1217.

Odmienność Cyganów nie umknęła uwadze portugalskiemu poecie Gilowi Vicente, który swoimi obserwacjami podzielił się w *Farsie o Cygankach* zaprezentowanej w Évorze na dworze króla Jana III w 1521 r. Przez następne dekady istniał bowiem pewien stereotyp, że przynosili oni „wielkie szkody i niepokój, przez które to się cierpi w Królestwie z powodu grup włóczęgów, których zwą Cyganami i którzy chodzą w gangach, żyjąc z kradzieży, oszustwa i podstępów przeciwko służbie Bogu”⁷⁵. W konsekwencji zdecydowano karać „włóczęgów [zwanych] Cyganami więzieniem, batam, zesłaniem i *galés*, i nie zakończyć [działań] bez sukcesu”⁷⁶. Portugalczycy skarżyli się na nich do administracji publicznej, tłumacząc, że z powodu ich obecności przeżywali liczne udręki. Doszło do tego w 1654 r. w Vila de Pombal, a problem dotyczący obecności niechcianej mniejszości etnicznej został przedstawiony w czasie obrad Kortezów⁷⁷.

Nietolerancja wobec cygańskich mniejszości jest również zauważalna w ustawodawstwie XVIII-wiecznym. W odpowiedzi na skargi swoich portugalskich poddanych król Jan V zarządził aresztować wszystkich Cyganów⁷⁸, a mocą dekretu z 28 lutego 1718 r. nakazał „eksterminować z tego Królestwa wszystkich Cyganów z powodu kradzieży, poważnych zbrodni i ekscesów, które często popełniają”. Mieli oni być zesłani do zamorskich kolonii w Indiach, Angoli, na Wyspy Świętego Tomasza i Wyspy Zielonego Przylądka⁷⁹. Miesiąc później w więzieniach w Lizbonie przebywało już 50 cygańskich

⁷⁵ Alvará de 5 de fevereiro de 1649. *Providências contra os ciganos*, s. 26–27.

⁷⁶ Ibidem, s. 27.

⁷⁷ Alvará de 22 de maio de 1654. *Não se consintam ciganos e formigueiros sem licença registrada*. Liv. XXVII da Chanceryaria fol. 5, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa por José Justino Andrade e Silva 1641–1683*, Lisboa 1857, s. 219.

⁷⁸ José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1717, N.º 5, 23 Dezembro, s. 404.

⁷⁹ *Decreto de 28 de fevereiro de 1718*. Liv 12 da Supplicação, fol. 14, w: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes, Posteriores à Nova Compilação das Ordenações do Reino, Publicadas em 1603*, Tomo 1, Coimbra 1819, s. 298.

mężczyzn, 51 kobiet i 43 dzieci, wszyscy w oczekiwaniu na zsyłkę do zamorskich kolonii⁸⁰.

Istniał jednak pewien sposób pozwalający Cyganom na wkupienie się w łaski królewskie. Mężczyźni fizycznie zdolni do odbycia służby wojskowej zasilali szeregi portugalskiej armii zarówno na granicy Portugalii z Hiszpanią, jak i w jej koloniach, o czym świadczy zapis z 1647 r.⁸¹ Zgodnie z Alvará z 1649 r. łączna liczba cygańskich żołnierzy przekraczała 250. Służyli oni królowi „z zapalem i wartościami, dzięki czemu wielu zostało już nagrodzonych”⁸², a odbycie służby wojskowej pozwalało na awans społeczny i umożliwiało asymilację. Niektórzy z nich w podzięcie otrzymywali dokument regulujący ich pobyt w Portugalii, między innymi *Carta de Naturais* oraz *Carta de Vizinhas*⁸³.

Prawa dotyczące Cyganów obowiązywały nie tylko w Portugalii, ale także na obszarze całego imperium, zgodnie z zapisem, „że w przypadku Cyganów i Cyganków prawo obowiązuje zarówno na tym Dworze, jak i na innych Ziemiach Królestwa; z deklaracją, że przez lata to samo Prawo nakłada się na nich w Afryce czy w Maranhão”⁸⁴.

Uprzedzenia względem cygańskich mniejszości dotarły również do portugalskich kolonii. W Brazylii oskarżano ich o praktykowanie „swoich szkodliwych zwyczajów, przy całkowitym naruszeniu [...] prawa, powodując nieznośny dyskomfort mieszkańców, dopuszczając się ciągłych kradzieży koni i niewolników i stając się groźnymi przez to, że na drogach chodzą zawsze razem i mają przy sobie broń palną”. Zdaniem administracji królewskiej Cyganie byli „ludźmi tak bezużytecznymi i niewykształconymi”, że należało ich zresocjalizować dla dobra publicznego. W 1761 r. król nakazał, aby postępowali

⁸⁰ José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1718, N.º 10, 10 Marchar, s. 80.

⁸¹ *Provisão de 13 de dezembro de 1647. Supplem. De Côrtes. M. 3 n.3 fol 39, w: Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1640–1647 por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1856, s. 341–342.*

⁸² *Alvará de 5 de fevereiro de 1649. Providências contra os ciganos, s. 27.*

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Decreto de 27 de agosto de 1686. Providências para execução da Lei de expulsão dos ciganos e ciganas. Liv. X da Supplicação fol 276, w: Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa por José Justino Andrade e Silva 1683–1700, Lisboa 1859.*

oni zgodnie z zasadami dobra społecznego, ponieważ jak dotąd żyli tam w *desordem*, wyrządzali tylko szkody i dopuszczali się licznych kradzieży podczas handlu niewolnikami i towarami⁸⁵.

W drugiej połowie XVIII w. podjęto pewne działania umożliwiające integrację młodych Cyganów ze społeczeństwem brazylijskim oraz dezintegrację społeczności cygańskiej. Młodzi cygańscy chłopcy mieli służyć mistrzom rzemieślniczym, którzy przygotowaliby ich do zawodów. Dorośli mężczyźni mieli prawo do podjęcia się pracy zarobkowej z wyłączeniem handlu (szczególnie niewolnikami), a kobiety miały podejmować się tych samych prac co kobiety brazylijskie. Nie pozwalano Cyganom na wspólne mieszkanie i tworzenie oddzielnych dzielnic cygańskich, a także pozbawiono ich prawa do korzystania z broni. Za nieprzestrzeganie tych zasad przewidziano karę zsyłki na atlantyckie Wyspy Świętego Tomasza⁸⁶.

Interesujący zapis prawny pojawił się w 1761 r. Stanowił on, że Cyganie, którzy prowadzili godne życie i uczciwie pracowali, a do tego zatrzymywali Cyganów żyjących poza prawem, mieli być „traktowani z łaską i równością, którą sam Pan określa, i być nagradzani za dobre postępowanie, a także powinni być wysłuchiwani”⁸⁷.

Ludy autochtoniczne Brazylii

W przypadku brazylijskich Indian na początku należy wyjaśnić, że ich tożsamość była wytworem europejskiego kolonizatora i została

⁸⁵ *Provisão de 8 de fevereiro de 1761 para se executar no Brasil a Lei acerca dos Ciganos. Na Collec. Do Mons. Gordo, w: Suplemento a Collecção de Legislação Portuguesa do Desembargador António Delgado da Silva 1750–1762, Lisboa 1842, s. 786–787.*

⁸⁶ *Alvará de 20 de setembro de 1760. Registrado na Chancellaria Mór da Corte, e Reino no Livro das Leis, fol.153; e impr. na Oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, w: Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das ordenações redigida por desembargador Antonio Delgada da Silva. Legislação de 1750–1762, Lisboa 1830, s. 749–750.*

⁸⁷ *Ofício de 12 de julho de 1761 providenciando acerca os Ciganos no Brasil. Na Collecção do Desembargador Gamboa, w: Suplemento a Collecção de Legislação Portuguesa do Desembargador António Delgado da Silva 1750–1762, s. 816–817.*

zbudowana na podstawie europocentrycznej wizji Innego⁸⁸. Przez różne mechanizmy prawne, polityczne czy administracyjne zaczęto w ten sposób postrzegać autochtoniczne ludy Ameryki. Donald William Meinig stwierdził, że kategorię „Indianina” nałożono na plemiona, dla których początkowo nie miało to żadnego znaczenia. Ich kontakt z Europejczykiem był dla nich o tyle niszczący, że oprócz biologicznego zmniejszenia się ich populacji w wyniku licznych chorób i konfliktów zmieniała się też ich autopercepcja. W dodatku przemieszczanie się całych plemion, zmiana geograficznej lokalizacji ich wiosek czy dzielenie ich z innymi plemionami w sztucznie stworzonych wioskach misjonarzy również wpływało na ich tożsamość⁸⁹. Przypadek brazylijskich Indian jest chyba najbardziej widocznym przykładem epistemicznej przemocy w myśl Gayatri Spivak, ponieważ doszło do destrukcji plemiennego postrzegania świata, a następnie zdominowania go przez wizję Zachodu.

Według współczesnej interpretacji indiańskiej ludy autochtoniczne rozróżniały siebie etnicznie między grupy Tupi oraz Tapuia. Tupi dzieliło się na dwie podgrupy: Tupinambá, którzy kultywowali Tradycję Słońca, oraz Tupi-Guaraní, którzy praktykowali Tradycję Księżyca. Wrogimi im plemionami byli Indianie z rodziny Tapuia, którzy wyznawali Tradycję Snów⁹⁰. *Tapuia* w języku tupi oznaczało „barbarzyńcę”⁹¹ i należy podkreślić, że słowo to zostało zapożyczone w okresie kolonialnym przez Portugalczyków, którzy nazywali tak wszystkich wrogo nastawionych Indian. W rzeczywistości Tapuia reprezentowało plemiona Goitacazes, które zamieszkiwały rejon Rio Paraíba, a także ludy Aimorés, które osiedliły się na południu stanu Bahia i w północnych częściach Ceará i Maranhão⁹².

Zgodnie z portugalskim ustawodawstwem Indianie byli ludźmi wolnymi. Wyjątkiem było zniewolenie ich na drodze sprawiedliwej

⁸⁸ Maria Leônia Chaves de Resende, *Mundos Nativos: Culturas e História dos Povos Indígenas*, Belo Horizonte 2015, s. 22.

⁸⁹ Donald William Meinig, *The Shaping of America*, s. 82–82.

⁹⁰ Kaka Werá Jecupé, *A Terra dos Mil Povos. História Indígena do Brasil Contada por um Índio*, São Paulo 1998, s. 19.

⁹¹ Ibidem, s. 48.

⁹² Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, s. 15.

wojny, co zostało potwierdzone w 1570 r. decyzją króla Sebastiana. Król Filip III zakazał ubezwłasnowolnienia Indian w latach 1605 i 1609, w 1611 r. jednak ponownie zgodził się, żeby zbuntowane jednostki można było uznać za niewolników. W 1655 r. król Jan IV określił zasady zniewolenia Indian na drodze sprawiedliwej wojny, którą wypowiedzieliby Portugalczycy, cudzoziemcy bądź rdzenni mieszkańcy Ameryki, a także w przypadkach, gdyby opór stawiany przez plemiona indiańskie uniemożliwił szerzenie wiary katolickiej bądź pod pretekstem kontynuowania przez nich praktyk kanibalistycznych. Nałożono na nich różne obowiązki względem metropolii lizbońskiej, które zostały im rzekomo przedstawione na początku konkwisty i które miały zostać przez nich zaakceptowane, między innymi składanie hołdu, obowiązek stawienia się do odbycia służby królowi lub walka z nieprzyjacielem Portugalii⁹³.

Jednym z najważniejszych aktów prawnych dotyczących relacji portugalskiej władzy z Indianami zamieszkującymi północny region Brazylii był opublikowany w 1686 r. dokument o nazwie *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*. Akt regulował stosunki prawne między władzą kolonialną a autochtonami przebywającymi w wioskach misjonarskich na północnych terenach Brazylii⁹⁴. Nazywano ich *Índios aldeados*, ponieważ rzekomo zgodzili się na opuszczenie swoich plemion, porzucili swój pogański – w oczach Portugalczyków – styl życia, przyjęli chrzest i otrzymywali kateche-

⁹³ *Provisão de 17 de outubro de 1653. Liberdade dos Índios do Maranhão*, w: *Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva 1648–1656*, Lisboa 1856, s. 292–293.

⁹⁴ W latach 1621–1652 północna część kraju była niezależna od brazylijskiej kolonii zwanej Estados do Brasil i wchodziła w skład Estado do Maranhão ze stolicą w mieście São Luís. Od połowy XVII w. stan ten przyłączono ponownie do Brazylii pod nazwą Estado do Maranhão e Grão-Pará w dalszym ciągu ze stolicą w São Luís. Od 1751 r. funkcjonował pod nazwą Estado do Grão-Pará e Maranhão ze stolicą w Belém. Ostatecznie w 1754 r. stan ten podzielono na cztery niezależne prowincje: Pará, Maranhão, Piauí i Rio Negro. Zob. Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681–1757)*, w: *Anais da V Jornada Setecentista*, Curitiba 2003, s. 400, <http://www.humanas.ufpr.br/porta/cedope/files/2011/12/As-Juntas-das-Miss%C3%B5es-Ultramarinas-na-Am%C3%A9rica-Portuguesa-1681-1757-Marcia-Eliane-Alves-de-Souza-e-Mello.pdf> (dostęp: 19.12.2018).

zę. Określano ich także *Índios de Pazes* – „Indianami pokoju”, albo *Índios Amigos* – „Indianami przyjaciółmi”. Portugalczykom szczególnie zależało na skoncentrowaniu ich w wioskach zbudowanych w pobliżu ośrodków produkcyjnych, które pozostawały pod ich kontrolą. Wioski te stanowiły niezbędny element gospodarczego rozwoju kolonii kosztem nawrócenia Indian, przejęciem ich ziem. Ludom autochtonicznym udało się z kolei uchować od niewolnictwa, ale nie od pracy przymusowej, którą musieli wykonywać na rzecz portugalskiego kolonizatora⁹⁵.

Władza nad indiańskimi wioskami została następnie przekazana chrześcijańskim misjonarzom, którzy zarządzali nimi zarówno w kwestiach religijnych, jak i polityczno-administracyjnych. Skolonizowany obszar Amazonii podlegał misjom kilku zakonów. Jezuici byli odpowiedzialni za południową część Amazonas, franciszkanie z Zakonu pod wezwaniem Świętego Antoniego lub Zakonu Matki Bożej Miłosierdzia za ziemie między północnym brzegiem Amazonas a rzeką Urubú. Obszar wzdłuż Urubú był pod kontrolą jezuitów, Rio Negro podzielono między jezuitów i karmelitów, a Rio Madeira między karmelitów i mercedariuszy. W połowie lat 50. XVIII w. szacowano, że w stanie Estado do Maranhão istniały łącznie 63 wioski, z czego 26 było kontrolowanych przez franciszkanów, 19 przez misjonarzy jezuickich, 15 przez karmelitów i 3 przez braci mercedariuszy⁹⁶.

Misjonarzom przysługiwało prawo do wjazdu w głąb brazylijskiego *sertão* w poszukiwaniu nowych Indian skłonnych do zasiedlenia ich wiosek. Istotne jest, że w takich wioskach indiańskich nie mieli prawa zamieszkać biali ludzie, którzy nie byłiby duchownymi. Podczas misji w głąb puszczy misjonarze mogli liczyć na wsparcie gubernatora stanu, a dodatkowo mieli prawo do grupy 25 autochtonów, którzy towarzyszyliby im w wyprawie. Nie każdy Indianin był

⁹⁵ Beatriz Perone-Moisés, *Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Séculos XVI a XVIII)*, w: *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (ed.), São Paulo 1992, s. 120.

⁹⁶ Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relação do Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa 2000, s. 79–80.

kierowany do wiosek, ponieważ część z nich miała również służyć mieszkańcom, a część królowi. Niektórzy przekazywani byli misjonarzom, by służyć im w kolegiach jezuickich i ich rezydencjach, które zlokalizowane były w regionie Maranhão oraz w Pará. Indianie wykonywali pracę poza wioskami, a czas pobytu w takich warunkach był określony na cztery miesiące w Maranhão i sześć miesięcy w Pará. Mogli się tego podejmować tylko indiańscy mężczyźni między 13. a 50. rokiem życia, kobiety natomiast mogły pracować jako mamki (*ama-de-leite*), czyli opiekunki. W związku z postrzeganiem Indian jako ludzi wolnych za ich usługi należało płacić zgodnie z lokalnymi rozporządzeniami. Powstał również urząd do spraw ochrony praw Indian zwany *procurador dos Índios*, na który jezuici wskazywali dwóch kandydatów, a ostatecznego wyboru dokonywał gubernator⁹⁷. Dodatkowo Indianie podlegali prawnie dwóm sądom. Pierwszy z nich pochodził z ich wioski i sądził według lokalnego prawa, drugim był urzędnik wyznaczony z ramienia administracji portugalskiej, który rozstrzygał sprawy zgodnie z prawem portugalskim⁹⁸.

Żadne zmiany w prawodawstwie dotyczącym Indian nie uległy modyfikacjom za czasów rządów króla Jana V w pierwszej połowie XVIII w., a dopiero w 1755 r. król Józef I potwierdził wolność Indian i przekazał ich pod opiekę jezuitom w ramach tzw. dyrektoriatów⁹⁹.

Nowością było prawo zabraniające *bandeirantes*¹⁰⁰, czyli napadania przez oddziały awanturników zamieszkujących w brazylijskim São Paulo wiosek indiańskich będących pod kontrolą jezuitów

⁹⁷ Yllan de Mattos, *Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686*, „Revista 7” 2012, Mares, N.º 1, s. 113–114, <http://www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/2014/04/v01n01a142.pdf> (dostęp: 10.08.2017).

⁹⁸ António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, s. 94.

⁹⁹ *Parágrafo X. Leis sobre a Liberdade dos Índios in Instituições de Direito Civil Português*, Pascoal José de Melo Freire, „Boletim do Ministério da Justiça” 1966, s. 15–16.

¹⁰⁰ *Bandeiras* oznaczały wyprawy mieszkańców São Paulo w głąb Brazylii. Słowo *bandera* oznaczało flagę, ale w okresie średniowiecznej Portugalii termin ten nawiązywał do kampanii żołnierzy. Jak zaobserwował Marcin Kula, był to ruch brazylijski, a nie portugalski. Zob. Marcin Kula, *Historia Brazylii*, Warszawa 1987, s. 39–41.

w celu porwania i zniewolenia Indian, co nie oznacza niestety, że prawo to było przestrzegane¹⁰¹.

Status Indian był regulowany licznymi dokumentami prawnymi, ale ich pozycja w kolonialnej hierarchii społecznej wciąż nie była jasna. W świetle prawa kanonicznego nie byli uznawani za niewiernych, lecz za *gentios*, czyli pogan, co chroniło ich przed sądami inkwizycyjnymi. W okresie iberyjskiej kolonizacji Ameryki Łacińskiej Indianie, którzy przyjęli religię chrześcijańską, mieli zostać włączeni do iberyjskiego modelu społeczeństwa. Zdaniem chilijskiego historyka prawa, Bernardino Bravo Liry, integracja Indian w procesie kolonizacji była charakterystyczna dla krajów uznających priorytetowe znaczenie misji chrześcijańskiej. Inne kraje europejskie, dla których podbój ziem wiązał się jedynie z intensyfikacją relacji handlowych i gospodarczych, nie uregulowały statusu społecznego Indian. Należy jednak pamiętać, że w porównaniu z Portugalczykami czy Hiszpanami Indianie wciąż zajmowali niższe miejsce w hierarchii społecznej. Z punktu widzenia prawa byli ludźmi wolnymi, ale nadano im także status królewskiego wasala oraz osoby *miserável*, która wymagała opieki i protekcji króla. Paradoxem więc było, zgodnie z tym, co zaobserwował Lira, że Indianin otrzymał wolność, ale wyłączenie taką, której zasady szczegółowo określało prawo¹⁰².

Hespanha dodał, że wpisywali się oni również w koncepcję *rústico*, czyli osób prostych o niskim poziomie cywilizacji, bez wykształcenia i silnie przywiązanych do swojej ziemi. Do tej grupy zaliczano nie tylko zasymilowanych Indian czy Kreoli, ale także biednych i niewykształconych kolonów żyjących na peryferiach imperium. Zdaniem Hespanhi *rústicos* z prawnego punktu widzenia byli kimś między *naturais* – obywatelami, a *estrangeiros* – cudzoziemcami¹⁰³.

Niestety nie oznaczało to, że Indianie cieszyli się pełnią praw i stanowili integralną część portugalskiego społeczeństwa kolo-

¹⁰¹ Decreto de 18 de Setembro de 1628. *Providências contra os que cativavam e vendiam Índios no Brasil*, w: *Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva 1627–1633*, Lisboa 1856, s. 135.

¹⁰² Bernardino Bravo Lira, *Poder y Respeto a las Personas en Iberoamérica. Siglos XVI a XX*, Valparaíso 1989, s. 27–29.

¹⁰³ António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, s. 87–89.

nialnego. Nie przyznano im możliwości pełnienia funkcji administracyjnych i kapłańskich, za to umożliwiono nabywanie tytułów rycerskich, dzięki czemu stawali się rycerzami, którzy rzekomo otrzymywali wynagrodzenie za wykonywane usługi. Nadawanie takich prestiżowych intytulacji plemionom autochtonicznym było częstą praktyką wykorzystywaną szczególnie podczas europejskich inwazji, na przykład podczas francuskiego ataku w Rio de Janeiro (1555–1565), inwazji holenderskiej w północno-wschodnim Pernambuco i w Angoli w XVII w. czy w walkach przeciwko wrogim plemionom indiańskim z brazylijskiego interioru. W efekcie lizbońska metropolia była skłonna nawiązywać sojusze z Indianami i w podzięcie za współpracę i wierność królowi oferowała tytuły, które niegdyś dostępne były tylko Portugalczykom¹⁰⁴.

Wśród Indian, którzy otrzymali tytuły rycerskie, są wódz Araribóia ochrzczony jako Martim Afonso de Sousa, który walczył u boku gubernatora Brazylii Mema de Sá podczas inwazji francuskiej w Zatoce Guanabará, oraz Antônio Felipe Camarão, bohater w walce przeciwko Holendrom okupującym region Pernambuco. Wodzowi Araribóia przyznano prestiżowy tytuł rycerski Zakonu Rycerzy Chrystusa (Hábito da Ordem de Cristo), nadany mu przez króla Sebastiana w 1571 r., a także urząd wojskowy *capitão-mor* w swojej wiosce. Camarão, kacyk Pitagarèsów, też został uhonorowany licznymi tytułami wojskowymi, uzyskał tytuł szlachecki oraz objął stanowisko *capitão-mor* w swoim plemieniu. Na szczególną uwagę zasługuje to, że ich potomkowie również czerpali korzyści z tych tytułów i pełnili funkcje wojskowe. Potomek Araribói, Manuel de Sousa, w 1644 r. otrzymał tytuł rycerski od króla Jana IV, potomkowie Camarão natomiast pełnili wojskowe i administracyjne urzędy *sargento-mor*, *capitão* czy *governador dos Índios* w stanie Pernambuco w latach 1635–1732. Trzeba podkreślić, że w pewnych okolicznościach służba na rzecz portugalskiej metropolii była wyżej ceniona niż pochodzenie, co jest wyraźnie zauważalne w przypadku Araribói, który

¹⁰⁴ Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis. Hierarquias, Impedimentos e Privilégios na América Portuguesa*, w: *O Governo dos Outros Poder e Diferença no Império Português*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, s. 389–390.

oprócz tego, że był wojownikiem Tupi, został zapamiętany w historiografii jako praktykujący kanibalizm¹⁰⁵.

Z czasem zaczęły się interesy różnych aktorów i grup społecznych, między innymi mieszkańców regionu Pará i Maranhão, jezuitów i innych konkurujących z nimi bractw, głównie karmelitów i franciszkanów, a także Indian czy nawet administracji centralnej. Krzywdy i niesprawiedliwości wyrządzane autochtonicznym ludom Brazylii były tematem obrad na dworze lizbońskim, a zarówno monarcha, jak i Mesa de Consciência – instytucja rozstrzygająca sprawy „sumienia”, krytykowali nieprzestrzeganie praw dotyczących wolności Indian¹⁰⁶. Nieuczciwe praktyki polegały bowiem na wykorzystywaniu luk prawnych w taki sposób, aby na przykład pokonanych w wojnach Indian sprzedać osobom niebędącym Portugalczykami¹⁰⁷. Mimo obowiązujących praw przez następne dekady wciąż dochodziło do bezprawnych porwań Indian w północnej części Brazylii, a z handlem indiańskimi niewolnikami miały być powiązane różne wpływowe grupy społeczne z tego regionu. Monarcha Piotr II zdecydował, że wybaczy mieszkańcom Maranhão pod warunkiem, że wszyscy zniewoleni Indianie uzyskaliby ponownie swoją wolność. Od tego momentu każdy, kto złamałby prawo, poniósłby karę pieniężną, a następnie zostałby karnie zesłany na sześć miesięcy do jednej z fortec w Maranhão. Istotne jest to, że Indianie mogli zgłaszać przypadki czynionych im niesprawiedliwości¹⁰⁸. Król uważał, że nieprzestrzeganie praw dotyczących Indian było bardzo poważnym wykroczeniem, a ich konsekwencją była ucieczka jego indiańskich wasali w głąb *sertão*, odwrócenie się od religii chrześcijańskiej i utrata sojuszników¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ *Carta Régia de 5 de outubro de 1628. Providências a bem da liberdade dos Índios no Brasil*, w: *Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva 1627–1633*, s. 137.

¹⁰⁷ Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos*, s. 35–36.

¹⁰⁸ *Alvará de 6 de fevereiro de 1691. Regimento e Leis sobre as Missões do Maranhão*, w: *Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva 1683–1700*, Lisboa 1859, s. 286.

¹⁰⁹ *Carta de Lei de 4 de março de 1697. Providências para evitar que sejam corridos e vexados os Índios do Ceará*, w: *Legislação Portuguesa José Justino de Andrade e Silva 1683–1700*, s. 396.

Podczas gdy na dworze królewskim Indianie wzbudzali litość, wśród społeczeństwa budzili sprzeczne uczucia. Z jednej strony ich zawziętość i umiejętność stawiania oporu nieprzyjaciołom potęgowały podziw, z drugiej strony uważano, że są fizycznie dużo słabsi od czarnoskórych Afrykańczyków, przez co nie mogli ciężko pracować na plantacjach. Niektórzy Portugalczycy nie ufali rdzennym mieszkańcom Brazylii, których uważali za ludzi gwałtownych, buntowniczych, mściwych, „bardziej skłonnych do zła niż do dobrego”, niewdzięcznych¹¹⁰, a przede wszystkim niestabilnych. Argument ten wykorzystywali i rozpowszechniali głównie europejscy misjonarze, uznający niestabilność Indian za powód, dla którego należało ich katechizować i kontrolować dalszą naukę w myśl Kościoła¹¹¹.

Pozytywnemu wizerunkowi Indian nie pomagały również docierające do Portugalii informacje na ich temat, które były publikowane w „Gazeta de Lisboa”. Artykuły opisujące ich naturę jako barbarzyńską i kanibalistyczną prawdopodobnie gwarantowały lepszą sprzedaż gazety. W jednym z tekstów pojawiła się informacja, że nieopodal Salvador da Bahia zamieszkiwało plemię Orizes, czyniące wiele zła Portugalczykom, wobec których było wrogo nastawione. Ostatecznie udało się je nawrócić, po czym zawiązało sojusz z iberyjskim kolonizatorem i przyjęło chrzest¹¹². Indianie z wioski jezuickiej w Santa Luzia de Chalé natomiast mieli zbuntować się przeciwko jezuitom w 1721 r. Zgodnie z tym, co podaje „Gazeta de Lisboa”, porwali oni dwóch misjonarzy i znęcali się nad nimi tak długo w imię nienawiści do religii chrześcijańskiej, że owi jezuici ledwo uszli z życiem. W odpowiedzi na ten bunt wicekról Brazylii nakazał schwytąć Indian i ukarać ich tak surowo, żeby służyli innym jako przykład tego, jak władza postępuje z nieposłusznymi osobami¹¹³. W XVIII w. Indianie zamieszkujący brazylijskie *sertão* zlokalizowane w regionach górniczych w Minas Gerais byli postrzegani jako wrogo-

¹¹⁰ Carlos Orsi, *Peregrino da América Leva Alegoria Medieval*, s. 1.

¹¹¹ Giuseppe Marcocci, *Império e Escravidão: Nexos, Tensões, Controvérsias ca. 1450–1600*, w: *O Governo dos Outros: Poder e Diferença no Império Português*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, s. 144–146.

¹¹² José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1716, N.º 7, 15 Fevereiro, s. 32.

¹¹³ Idem, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1721, N.º 34, 21 Agosto, s. 272.

wie Portugalczyków, a niekiedy nawet uważano, że uniemożliwiali tamtejszy rozwój gospodarczy. Władza kolonialna zezwalała na wykorzystanie broni przeciwko Indianom w przypadku, gdyby utrudniali oni dalszą kolonizację. Jednym z najbardziej prześladowanych były plemiona Caiapós, które w wyniku licznych walk praktycznie wyginęły¹¹⁴.

Cyganie i Indianie byli spychani na margines społeczny wtedy, kiedy nie zgadzali się na współpracę z portugalskimi kolonizatorami. Dyskryminowano ich ze względu na przynależność do grup, których kulturę Portugalczycy uważali za barbarzyńską czy niebezpieczną. Podobnie jak w przypadku mniejszości religijnych, oni również mogli samodzielnie opuścić strefę podporządkowania pod warunkiem porzucenia swoich tradycji i przyjęcia kultury iberyjskiej. Indianie i Cyganie, w przeciwieństwie do niewiernych, żydów i chrześcijańskich konwertytów, mogli jednak wkupić się w łaskę królewską przez wypełnianie służby wojskowej, co dla niektórych z nich stanowiło argument do negocjowania swojej podrzędności.

Podziały rasowe

Następnym elementem determinującym status podporządkowanego Innego było przynależenie do innej grupy społecznej niż biali, wyznający chrześcijaństwo Portugalczycy. Należy w tym kontekście zastanowić się nad tym, jak rozumiano koncepcję rasy i na jakiej podstawie dochodziło do społecznej segregacji oraz jak w kolonialnym imperium portugalskim postrzegano osoby o innym kolorze skóry. Zdaniem brazylijskich historyków zajmujących się kolonialną przeszłością Brazylii, Ronalda Raminellego i Marii Fernandy Baptisty Bicalho, nie istniało jeszcze wówczas pojęcie rasy *sensu stricto*, aczkolwiek pojawiały się koncepcje, które je odzwierciedlały, na przykład *natureza* – natura. Stąd o osobie o innym kolorze skóry mówiono,

¹¹⁴ Marcia Amantino, *O Mundo das Feras. Os Moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII*, São Paulo 2008, s. 73–75.

że miała *defeito da natureza* – braki w naturze¹¹⁵. W słowniku Bluteau co prawda pojawił się termin „rasa”, lecz jeszcze nie nawiązywał do koloru skóry, a do pochodzenia danej jednostki, i najczęściej był używany w kontekście rasy mauretańskiej czy żydowskiej¹¹⁶. Francuski historyk specjalizujący się w historii kolonialnej Brazylii, Jean-Frédéric Schaub, tłumaczy to chronologią pojawienia się koncepcji rasy, zgodnie z którą pierwszymi tak określonymi osobami byli właśnie żydowscy konwertyci, a *raça de judeu*, czyli rasa żydowska, miała ich odróżniać od chrześcijan. Drugą określoną na tej zasadzie grupą społeczną byli afrykańscy niewolnicy. W tym przypadku termin nawiązywał jednak do ich odmiennego statusu społecznego jako niewolnika, a nie do koloru skóry. Wraz z intensyfikacją handlu niewolnikami powstał podział na osoby wolne i niewolników, których dopiero z czasem zaczęto kategoryzować przez kolor skóry. Trzeci etap grupowania ludzi przez pojęcie „rasy” był konsekwencją procesów metysażu biologicznego na obszarach kolonialnych. Uważano wówczas, że płynąca w żyłach krew metyska dowodzi barbarzyńskiej przeszłości jednostki, a to zaś było zagrożeniem dla społeczeństwa¹¹⁷. Kategoria rasowa była wynikiem działań skierowanych na całościową ocenę danej grupy społecznej, ze szczególnym uwzględnieniem ich kolektywnych różnic, które miały wymiar stały¹¹⁸.

W dokumentacji kościelnej z kolei termin „rasa” nawiązywał do grupy społecznej, która wykazywałaby tradycje i system wierzeń odmiennie od chrześcijan. Tych opisywano jako osoby o „czystej krwi bez rasy narodu zainfekowanego”. Zdaniem Raminelliego i Bicalho rozróżnienie na kasty i rasę wyrażało zatem tożsamość religijną inną od katolicyzmu. Święta Inkwizycja rozróżniała jeszcze „rasę Mulatów”, którą wyróżniały cechy fizyczne, a ich kolor skóry miał dowodzić, że ich przodkami byli niewolnicy. Świadczy o tym przykład ojca Antonio Gouvei de Almeidy, którego prośbę o stanowisko komisarza Świętej Inkwizycji odrzucono, argumentując to jego „rasą

¹¹⁵ Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis*, s. 396–397.

¹¹⁶ Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino*, Vol. 7, Coimbra 1720, s. 85–86.

¹¹⁷ Jean-Frédéric Schaub, *Reflexões para uma História Política*, s. 101–102.

¹¹⁸ Ibidem, s. 108–109.

Mulata, którą dobrze widać na jego twarzy”¹¹⁹. W 1671 r. na dyskryminację skarżył się również bezpośrednio do króla pewien czarnoskóry ksiądz – Jorge Dias Pires. Portugalski monarcha stanął po jego stronie i wysłał listy rekomendujące czarnoskórego księdza do gubernatora Wysp Świętego Tomasza, Bernardima Freire de Andrade, oraz do Manuela Diasa Raposo¹²⁰.

Kolor skóry był jednym z elementów, którymi określano grupy podporządkowane na terenie całego imperium. Odcień skóry nie zawsze jednak odnosił się do kategoryzacji danej osoby. Zdaniem Roberto Guedesa kolor odzwierciedlał nie tylko czynniki biologiczne, lecz przede wszystkim socjopolityczne, jak status społeczny, polityczny czy koligacje rodzinne. Stanowił jeden z najważniejszych elementów przy określaniu przez urzędników kolonialnych grupy podporządkowanej, a w dokumentacji urzędowej figurował obok płci, wykonywanej pracy¹²¹, miejsca pochodzenia czy grupy etnicznej. Nireu Cavalcanti wyjaśnił różnice między czarnoskórymi osobami w okresie niewolnictwa w sposób, który możemy zauważyć w tabeli 1.

Tabela 1. Określenia dotyczące czarnoskórych osób w kolonialnej Brazylii

Określenie w języku portugalskim	Określenie w języku polskim	Znaczenie
<i>Preto/Negro de nação</i> [...]	Czarnoskóry z plemienia [...]	Czarnoskóry, który dopiero został przetransportowany z Afryki
<i>Crioulo</i>	Kreol	Czarnoskóry urodzony z niewolnika w Brazylii
<i>Pardo</i>	–	Pierwsze pokolenie potomstwa ze związku czarnoskórego z białym

¹¹⁹ Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis*, s. 396–400.

¹²⁰ Ibidem, s. 295.

¹²¹ Roberto Guedes, *Branco Africano: Notas de Pesquisa sobre Escravidão, Tráfico de Cativos e Qualidades de cor no Reino de Angola (Ambaca e Novo Redondo, Finais do Século XVIII)*, w: *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português*, Roberto Guedes (ed.), Rio de Janeiro 2011, s. 22.

Tabela 1. Określenia dotyczące czarnoskórych osób w kolonialnej Brazylii (ciąg dalszy)

Określenie w języku portugalskim	Określenie w języku polskim	Znaczenie
<i>Mulato</i>	Mulat	Dziecko białego z <i>Pardo</i>
<i>Cabra</i>	–	Dziecko <i>Preto/Negro</i> z <i>Pardo</i>
<i>Cafuso</i>	–	Dziecko czarnoskórej niewolnicy bądź czarnoskórej wolnej kobiety z Indianinem
<i>Forro</i>	Wyzwoleniec	Niewolnik, który otrzymał wolność
<i>Livre</i>	Wolny	Syn <i>forro</i>

Źródło: <https://literaturaeriodojaneiro.blogspot.com/2018/08/diferenca-entre-negro-criulo-pardo.html> (dostęp: 19.12.2018).

Określenie *Mulato* funkcjonowało już w obiegu publicznym w XVII w. jako jedna z kategorii rasy. Prawo w Coimbrze zakazywało bowiem aktywnego uczestnictwa politycznego osobom „rasy” mauretańskiej, żydowskim konwertytom (*raça de cristão-novo*) czy Mulatom (*Mouro ou Mulato*)¹²², a także wykonywania i uczenia się zawodu złotnika (*officio de ourives*) przez czarnoskórych, Mulatów i Indian¹²³. Tak zróżnicowany sposób określania Innnych ze względu na kolor skóry ułatwiał manipulacje, co możemy zauważyć w zakazie handlu niewolnikami z portów amerykańskich, afrykańskich i azjatyckich do Portugalii w 1755 r. Doszło wtedy do nadinterpretacji prawa i niektórzy uważali, że skoro handel niewolnikami do Portugalii był zabroniony, dozwolony mógłby być przecież handel Mulatami. Należy zatem przypuszczać, że status społeczny (wliczając niewolnictwo) i kolor skóry nie musiały być ze sobą tożsame, a niewolnictwo było terminem dużo szerszym, by identyfikowano je wyłącznie przez ko-

¹²² Alvará de 20 de Outubro de 1621, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva*. 1675–1683 e Suplemento a Segunda Série 1641–1685, Lisboa 1857, s. 276–277.

¹²³ Alvará de 20 de Outubro de 1621 que proíbe que o Ofício de ourives sea aprendido, ou exercitado, por Negros, Mulatos e Índios, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1621–1627 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, s. 55.

lor skóry. Ostatecznie administracja królewska zakazała handlu nie tylko niewolnikami, ale także Mulatami i Mulatkami oraz czarnoskórymi kobietami i mężczyznami¹²⁴.

Pardo zdaniem Marka Burkholdera i Lymana Johnsona mieli zagwarantowany spokój i stabilność w kolonialnym społeczeństwie Luzo-Ameryki, to oni bowiem zajmowali istotne pozycje w organizacjach militarnych, otrzymywali tytuły wojskowe, zasilali też miejską siłę roboczą. Odpowiedzialni byli w głównej mierze za transport, budowę, a także za wiele działalności związanych z handlem transatlantyckim¹²⁵. W 1689 r. król poparł prośbę chłopców o kolorze skóry *pardos* z Salvadoru da Bahia, którzy domagali się prawa do nauki w szkołach należących do jezuitów odmawiających im takiej możliwości. W odpowiedzi napisano, że kolor skóry nie powinien stanowić przeszkody w dostępie do edukacji, a takich ograniczeń rasowych rzekomo nie było na portugalskich uczelniach w Coimbrze czy Evorze¹²⁶.

Kalina Vanderlei Silva zauważyła, że już w XVII w. wolni mężczyźni o innym kolorze skóry niż biali wykonywali takie zawody, jak dokerzy, żeglarze, ratownicy czy robotnicy. Ponadto podejmowali pracę w służbie publicznej jako mistrzowie w dziedzinie sztuki mechanicznej, rzeźbiarze, złotnicy, cieśle, malarze czy murarze¹²⁷.

Kategorie rasowe będące wynikiem mieszania się osób o różnym pochodzeniu pojawiły się również w portugalskich koloniach w Afryce – na Wyspach Zielonego Przylądka, Wyspach Świętego

¹²⁴ *Aviso de 2 de Janeiro de 1767: Favorecendo a Liberdade dos Mulatos e Mulatas Vindos da América, Ásia, e África*, w: *Suplemento á Legislação Portuguesa do Desembargador Antonio Delgado da Silva Pelo Mesmo Ano de 1765–1790*, Lisboa 1844, s. 128–129.

¹²⁵ Mark A. Burkholder, Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America*, s. 199.

¹²⁶ *Provisão de 28 de Fevereiro de 1689. Manda que os Religiosos da Companhia de Jesus do Colégio da Baía Admitam a Estudar nas Suas Escolas os Moços Pardos*, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva. Bacharel Formado em Direito 1683–1700*, Lisboa 1859, s. 187.

¹²⁷ Kalina Vanderlei Silva, *A Plebe do Açúcar: a População Livre na Retomada da Jurisdição Portuguesa na Capitania de Pernambuco (Séc. XVII–XVIII)*, „História” 2009, N.º 1 (28), s. 225–226.

Tomasza, w Gwinei i Angoli. Od XVI w. regiony te przeszły proces metysażu, który był wynikiem spotkania rdzennych czarnoskórych z europejskimi handlarzami, głównie portugalskimi. Arlindo Manuel Caldeira zauważył, że metysaż był rezultatem nie tylko spontanicznej reakcji na atrakcyjność seksualną, ale także był oficjalną polityką od początku portugalskiej ekspansji zamorskiej¹²⁸. W efekcie pojawiły się w Afryce nowe grupy społeczne, jak Afroportugalczycy, Kreole czy *lançados*. *Mestiço* było warstwą społeczną, która sukcesywnie zwiększała się od XVI w. ze względu na niewielką liczbę osiedlających się w Afryce Europejczyków. Było to spowodowane wysokim wskaźnikiem śmiertelności białych osób, zwłaszcza na Wyspach Świętego Tomasza¹²⁹, oraz zmianą koniunktury politycznej i gospo-

¹²⁸ Arlindo Manuel Caldeira, *Mestiçagem, Estratégias de Casamento e Propriedade Feminina no Arquipélago de São Tomé e Príncipe nos Séculos XVI, XVII e XVIII em Arquipélago*, „Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores” 2007, 2^a série, Vol. 11–12, s. 51.

¹²⁹ Wyspy Świętego Tomasza były największym wyzwaniem dla Europejczyków, którzy nie potrafili przystosować się do gorącego afrykańskiego klimatu. Pisał o tym w swoich pamiętnikach anonimowy pilot, który wspominał, że w miesiącach bardzo gorących, przypadających na grudzień, styczeń i luty, Europejczycy ciężko chorowali, nie mogli się poruszać, walczyli z wysoką gorączką i tracili dużo krwi. Afrykańczycy chorowali najczęściej w czerwcu, ale gdy tylko pojawiała się u nich gorączka, nacinali sobie skórę i na miejsce nacięć kładli pijawki. Zdaniem autora wspomnień niewielu białym mieszkańcom udało się osiągnąć wiek 50 lat, Afrykańczycy natomiast żyli rzekomo nawet do 110 lat. Podobne poglądy na temat Wysp Świętego Tomasza wyraził francuski podróżnik, który przebywał w Lizbonie w latach 20. XVIII w. Pisał, że utrzymujące się tam wysokie temperatury powodowały krwawienie wśród białych i czarnoskórych osób. Zamieszkujący tam Portugalczycy skarżyli się na ciągłe bóle i znaczne pogorszenie stanu zdrowia, które groziło utratą życia. Dowodem jest między innymi list, który został wysłany do króla przez przebywającego tam już kilka lat Portugalczyka, Jerônimo de Sousa Lopesa, który twierdził, że klimat był nawet dla niego trujący, dlatego błagał króla o możliwość opuszczenia wyspy. Na notoryczne i „nieuleczalne” bóle głowy z powodu klimatu skarżyli się również niejaki João Francisco de Almeida i jego żona, którzy błagali króla o możliwość wyjazdu z Wysp. Zob. Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, s. 79–80; *Requerimento de Jeronimo de Sousa Lopes*, 27.09.1728. AHU. Documentação Avulsa de São Tomé e Príncipe. Cx. 6. D. 604; *Requerimento de João Francisco de Almeida*, 23.03.1739. AHU. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 766.

darczej, czego konsekwencją był spadek zainteresowania dawną, strategiczną pozycją Wyps Zielonego Przylądka w transatlantyckim handlu niewolnikami. Nie tylko utraciły swoje przywileje w handlu z zachodnim wybrzeżem Afryki i pozycję głównego eksportera niewolników do Ameryki, ale także zostały zniszczone w efekcie inwazji francuskich i holenderskich piratów. W rezultacie nastąpiło zatrzymanie fali migracyjnej z Portugalii oraz stopniowe zmniejszanie się udziału białych Europejczyków w społeczeństwie kabowerdyjskim. Z drugiej strony pozwoliło to na zwiększanie udziału Afrykańczyków w społeczeństwie, również w strukturach administracyjnych. Z czasem instytucje kolonialne zlokalizowane na wyspie Santiago zaczęły się otwierać na nowe grupy społeczne. O tym, że biali Europejczycy byli mniejszością na Wyspach, a czarnoskórzy stanowili tam zdecydowaną większość, świadczy pierwszy wykonany cenzus demograficzny sporządzony w 1731 r. przez biskupa Wyspy Zielonego Przylądka – José de Santę Marię de Jesusa. Z przeprowadzonego spisu wynikało, że łączna liczba wszystkich mieszkańców archipelagu wynosiła 30 397. Na ponad połowę mieszkańców, aż 51,1% (15 521 osób), składali się wyzwolenicy (*forros*), z których 8296 było kobietami, a 7225 mężczyznami. Najbardziej zaludnioną wyspą było Santiago, gdzie mieszkały 18 234 osoby, czyli prawie 60% mieszkańców całego archipelagu. Drugą najliczniejszą grupą byli Metysi, którzy równali się aż 29,1% ogółu, czyli było to 8 859 osób, w tym 4752 to kobiety i 4107 to mężczyźni. Trzecią grupą społeczną byli niewolnicy, których łącznie było 5232 i którzy reprezentowali 17,2% ogółu, z czego 2767 to niewolnice, a 2465 to niewolnicy. W mniejszości byli natomiast ludzie biali, do których prawdopodobnie można było zaliczyć nie tylko Portugalczyków czystej krwi, ale także *brancos da terra*, czyli tych będących owocem związku europejskiego mężczyzny z czarnoskórą kobietą, swym jaśniejszym kolorem skóry różnili się oni od Metysów. Przekładali się na tylko 2,6% ogółu, czyli 785 osób – 388 mężczyzn i 397 kobiet¹³⁰. Zauważymy zatem, że po-

¹³⁰ António Carreira, *O Primeiro Censo de População da Capitania das Ilhas de Cabo Verde (1731)*, „Revista de história Económica e social” 1984, N.º 13, s. 54–55.

nad 97% XVIII-wiecznego społeczeństwa kabowerdyjskiego było osobami rasy czarnej.

Daniel Pereira zrekonstruował społeczeństwo wyspy Santiago na podstawie listu, który wysłał w 1724 r. do króla Jana V jego urzędnik kolonialny Sebastião Bravo Botelho, pełniący wówczas urząd *ouvidor-geral de Cabo Verde*. Z dokumentu wynika, że na Santiago mieszkało bardzo niewielu białych ludzi, zarówno tych pochodzących z Portugalii, jak i urodzonych na wyspach, ale to oni zajmowali główne stanowiska administracyjne. Następną grupą w hierarchii społecznej byli wielcy właściciele ziemscy, którymi mogli być tak biali, jak *Negros* oraz *Mestiços*. Wszyscy oni zamieszkiwali obszary rolne znacznie oddalone od ówczesnego centrum administracyjnego zlokalizowanego w Praia. W skład grupy składającej się z drobnych właścicieli ziemskich wchodziło z kolei *Negros* i *Mestiços*. Co istotne, „są czarnoskórzy mężczyźni, których nazywają białymi, ponieważ chodzą w butach i mają swoje małe gospodarstwa”¹³¹. Resztę społeczeństwa Botelho określił „niewolnikami włóczęgami i *Pretos vadios*, którzy nie mają już gospodarstw, ale [noszą] Zagaiais [krótką włócznię], garłacze, pistolety i szpady; i żyją w górach, żywiąc się dzikimi owocami i tym, co kradną, i dlatego powodują liczne śmierci”¹³². Zdaniem Pereiry określenie w ten sposób czarnoskórych niewolników i uciekinierów miało służyć uprzedmiotowieniu niewolnika i określeniu jego miejsca w hierarchii społecznej. Trzeba się jednak zastanowić, czy nie był to sposób uniemożliwienia czarnoskórym niewolnikom kontaktu z administracją lizbońską. Do króla mogły wysyłać petycje i prośby jedynie te osoby, które swoją pracą przysłużyły się królowi. Nazywanie niewolników *vadios*, czyli włóczęgami zagrażającymi stabilności systemu, automatycznie odbierało im możliwość kontaktu z administracją królewską i pozostawiało ich w sferze podporządkowania. Z drugiej strony być może taki stan rzeczy wynikał z trudnej sytuacji polityczno-administracyjnej, która

¹³¹ *Carta de Ouvidor Geral de Cabo Verde, Sebastião Bravo Botelho, 18.11.1724. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 95; A Situação da Ilha de Santiago no Primeiro Quarter do Século XVIII Gráfica do Mindelo, Daniel A. Pereira (eds.), São Vicente 1984, s. 36–37.*

¹³² *Ibidem.*

panowała na wyspach w pierwszej połowie XVIII w., co zauważył Pereira, określając administrację publiczną jako „niedostateczną, nieskuteczną i chaotyczną”¹³³.

Mniejszość europejskich osadników była zauważalna również na terenie dzisiejszej Luandy i jej okolic. W 1773 r. portugalski gubernator Angoli Dom Antônio de Lencastre poinformował króla Józefa I, że w gminach Freguesia da Sé oraz Freguesia de Nossa Senhora dos Remédios mieszkało łącznie 1519 osób, z czego 983 osoby były niewolnikami, a 536 osób wolnymi. Spośród białych prawie połowa, a więc 251 osób (46,8%), nie należała do elity wojskowej, a mimo to była w posiadaniu 80% niewolników¹³⁴. Zbiór z XVII w. *Historia powszechna wojen angolskich* autorstwa mieszkającego w Luandzie Portugalczyka António de Oliveiry de Cadornegi ukazuje, jak mogli być określani czarnoskórzy Afrykańczycy przez Europejczyków. Pod względem statusu społecznego istniała pewna hierarchia od *peça* (sztuki/towaru) i *escravo* (niewolnika) do *fidalgo* (szlachcica) i *vassalo* (wasala). Afrykańczycy mogli nazywać niewolników *quijuco* albo *mucama*. Czarnoskórych, którzy nie przyjęli wiary chrześcijańskiej, nazywano *bárbaro* (barbarzyńcami), *gentio* albo *idolatra*, a przymiotnikami ich opisującymi były *diabólico* (diaboliczny), *inimigo* (nieprzyjaciel), *traidor* (zdrajca) czy *desleal* (nieposłuszny). Pod względem etniczno-politycznym Portugalczycy wyróżniali między innymi Ambundainha, czyli Mbundu z Królestwa Ndongo, którzy mówili w języku quimbundo i byli tą grupą, z którą Portugalczycy utrzymywali kontakt podczas kolonizacji Luandy. Mixilunda mieszkali na Wyspie Luanda i byli zależni od Królestwa Konga, a Dembo mieszkali między oboma królestwami, Nambios zaś przy rzece Cuanza. Według kryteriów etniczno-rasowych Portugalczycy nazywali ich *filhos da terra* (synami lokalnymi), *naturais da terra* (tubylcami), *Mulatos* (Mulatami), *Negros* i *Pretos* (czarnoskórymi) oraz *Pardos*. Afrykańczyków, Portugalczyków bądź ich potomków, którzy

¹³³ Ibidem, s. 45.

¹³⁴ Roberto Guedes, *Branco africano*, s. 32–33.

byli odpowiedzialni za handel, nazywano *lingoa*, *pombeiro* oraz *quimbares*¹³⁵.

Cristina Maria Seuanes Serafim zwróciła uwagę na mnogość problemów, z którymi musiało zmagać się również społeczeństwo na Wyspach Świętego Tomasza. Pierwszym z nich był wspomniany wcześniej znikomy udział białych ludzi w administracji lokalnej. Od XVII w. zanotowano gwałtowny spadek partycypacji białych Portugalczyków i innych Europejczyków w strukturze społecznej wyspy. Jednym z powodów była także emigracja bogatych właścicieli trzciny cukrowej do Brazylii, dokąd zabierali ze sobą swoje maszyny, ludzi i niewolników z nadzieją na szybszy zysk. W pierwszej połowie XVII w. zasiadający na tronie portugalskim hiszpański władca Filip II zaczął wykazywać coraz większą obawę w związku z malejącą liczbą białych mieszkańców i wzrastającą liczbą czarnoskórych i w 1620 r. wydał dokument, zgodnie z którym nakazano „usunąć, o ile to możliwe, kastę Mulatów”. Nie określono natomiast, jak należało powstrzymać wzrastający udział czarnoskórych, można jednak przypuszczać, że nie przyjmowało to charakteru drastycznego w formie zagłady. Lizbona motywowała więc białych Portugalczyków do wyjazdu na wyspy, a później uniemożliwiała im powrót do kraju. Biali mężczyźni i kobiety, a także niewolnicy czy niewolnice mieli zakaz opuszczania wyspy bez zgody króla. Interesujące jest to, że nawet w obliczu tych problemów administracja królewska utrudniała przyjazd osobom pochodzenia cygańskiego. Drugim poważnym problemem okazały się rodzące się konflikty między nieliczną, lecz wpływową elitą cukrową a przedstawicielami administracji królewskiej na wyspie, którzy postrzegali siebie jako konkurencję w zajmowaniu najwyższych stanowisk publicznych. Właściciele plantacji stworzyli bowiem swój mikrokosmos, nie dopuszczając do niego praktycznie nikogo, gdyż strzegły go organizacje paramilitarne, w skład których wchodziły ich niewolnicy. Administracja lizbońska nie mogła inter-

¹³⁵ Mathieu Mogo Demaret, *Portugueses e Africanos em Angola no Século XVII Problemas de Representação e de Comunicação a Partir da História Geral das Guerras Angolanas*, w: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*, José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.), Ponta Delgada 2011, s. 115–124.

weniować w sposób zarządzania takimi gospodarstwami, ponieważ zdawała sobie sprawę, że ci sami niewolnicy byli odpowiedzialni za obronę wyspy przed nieprzyjacielem¹³⁶.

W Afryce Portugalczycy oczekiwali na pomoc ze strony grup lokalnych, od których byli zależni, a mimo to nie byli skłonni, aby traktować ich na równi i dzielić z nimi te same przywileje. Świadczy o tym prośba wysłana do króla Jana V w 1707 r. przez przedstawicieli Rady Miasta (*Câmara*) z Wysp Świętego Tomasza, którzy domagali się, aby czarnoskórzy z racji ich „defektu [wynikającego] ze służebności ich rodziców” nie mogli ubiegać się o stanowiska kościelne. Miały one wciąż być dostępne tylko dla osób białych oraz *Pardos*, będących dziećmi wpływowych mieszkańców służących dobru „Republiki”¹³⁷. Podział rasowy mógł mieć tam również wymiar symboliczny i nie odzwierciedlał *de facto* różnic biologicznych. Z powodu malejącej liczby białych osadników do władzy coraz częściej dochodzili Metysi, którzy nazywali siebie *brancos da terra*, czyli „białymi miejscowymi”.

Na zachodnim wybrzeżu Afryki na terenie dzisiejszej Gwinei-Bissau i Senegalu metyską elitę nazywano *filhos da terra*, czyli „synami ziemi”. Sformułowanie to istnieje do dziś w języku kreolskim w postaci *fidjus di tera* bądź *fidjus di txon*¹³⁸. Ta nowa metyska elita prawdopodobnie również dążyła do większej samodzielności i niezależnienia się od centrum¹³⁹.

Zmiany w kategoriach społecznych w Brazylii następowały przez cały XVIII w. W tym okresie ta południowoamerykańska kolonia przeżywała boom demograficzny związany z napływem Portugalczyków i innych Europejczyków poszukujących złota oraz z intensyfikacją

¹³⁶ Cristina Maria Seuanes Serafim, *As Ilhas de São Tomé no Século XVII*, Lisboa 2000, s. 275–283.

¹³⁷ *Código 478. Consulta*, 4.02.1709. AHU. fl.s 168 v.–169.

¹³⁸ António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*, Lisboa 2019, s. 49–50.

¹³⁹ Francisco Aimara Carvalho Ribeira, Maria Bandeira, *Cabo Verde e São Tomé na Construção do Atlântico Português, Séculos XVI e XVIII*, w: *Monarquia Pluricontinental e a Governança da Terra no Ultramar Atlântico Luso*, João Fragoso, Antônio Carlos Jucá de Sampaio (eds.), Rio de Janeiro 2012, s. 272.

handlu niewolnikami z Afryki. W przypadku społeczeństwa brazylijskiego konsekwencją tego było pojawienie się nowej warstwy społecznej *Mestizos*, *Mulatos* i *forros*. Szacuje się, że pod koniec XVIII w. populacja brazylijska liczyła 3 250 000 osób, z czego najwięcej, bo 1 582 000, było afrykańskich niewolników, ponadto 1 010 000 białych, 250 000 Indian i 406 000 wyzwolenców. Spośród podanych wyżej niewolników około 221 000 stanowili *Pardos*, a 1 361 000 *Negros*¹⁴⁰.

Klasyfikacja i dyskryminacja rasowa była odnotowywana w aktach wydawanych przez organy administracyjne, w których szczegółowo informowano o kolorze skóry, statusie społecznym, a w przypadku niewolników podawano również nazwisko ich pana. Pochodzenie geograficzne też było częścią identyfikacji podmiotu podporządkowanego. Formuła *natural* wskazywała na to, że osoba urodziła się na danym obszarze, wyrażenie *de nação* (z narodu) z kolei określało region, z którego pochodzili lub w którym zostali sprzedani afrykańscy niewolnicy, a także przynależność plemienną w przypadku Indian i czarnoskórych.

Mary Karasch zwróciła uwagę na odmienne znaczenie określenia *nação* (naród), które w kolonialnej Brazylii nawiązywało do ludzi mających wspólną kulturę, na przykład żydowskich kupców. Afrykańscy niewolnicy w Rio de Janeiro również używali słów *minha terra*, *minha nação* (moja ziemia, mój naród) do określenia swojej wspólnej tożsamości geograficznej¹⁴¹. Często pojawiające się w aktach administracyjnych określenie *Nação Mina*, nawiązujące do plemion z regionu współczesnej Ghany, może wprowadzić w błąd, ponieważ prawdopodobnie oznaczało jedynie miejsce wywozu niewolników z Afryki do Ameryki, a strategiczne miasto-port Elmina było powiązane z całą Afryką Zachodnią¹⁴².

Afrykańczycy i ich potomkowie byli najliczniejszą grupą społeczną w kolonialnej Brazylii. Szacuje się, że do końca XVIII w. składali się oni na zdecydowaną większość społeczeństwa. W Rio

¹⁴⁰ Perdigão Malheiro, *A Escravidão Africana no Brasil*, São Paulo 1964, s. 23.

¹⁴¹ Mary Karasch, *Minha Nação: Identidades Escravas no Fim do Brasil Colonial*, w: *Brasil – Colonização e Escravidão*, Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), Rio de Janeiro 2000, s. 127–128.

¹⁴² Ibidem, s. 132.

de Janeiro czarnoskórzy i Mulaci stanowili wówczas 64% populacji, w Bahii – 79%, Pernambuco – 68%, a w Minas Gerais – 75%¹⁴³.

Júnia Ferreira Furtado zauważyła, że Afrykańczycy mieli być określani w nawiązaniu do miejsca ich urodzenia tudzież miejsca, z którego ich wywieziono, czarnoskórzy niewolnicy urodzeni już w Brazylii byli zaś klasyfikowani przez kolor skóry, jak chociażby Kreole, Mulaci czy *Pardos*. *Cabras*, czyli potomkowie różnych ras, często rasy indiańskiej, byli stawiani niżej w hierarchii niż potomkowie czarnoskórych¹⁴⁴. Znajduje to również potwierdzenie w dokumentach majątkowych gromadzonych przez organ zwany Casa dos Contos. Zauważymy w nich, że drugi człon imienia niewolników określał albo kolor skóry, na przykład Paulo Mulato, Lucrécia Negra, Josefa Crioula, albo miejsce geograficzne lub prawdopodobny port wywozu niewolników z Afryki – Pedro Angola, Francisco Mina, Lucas São Tomé, António Bengala, Luís Congo, Bernardo Moçambique¹⁴⁵.

Podobnie jak w przypadku Indian, czarnoskórzy także mieli możliwość ubiegania się o prestiżowe tytuły wojskowe. W okresie okupacji holenderskiej zasiadający na portugalskim tronie hiszpański król Filip III, a później jego następca Jan IV mieli wybaczyć pewnym grupom społecznym ich „defekty” i przyznać im prestiżowe tytuły rycerskie. Wśród osób, które je otrzymały, był *Mulato* Manuel Gonçalves Dória z regionu Bahia oraz *Mameluco* Bento Maciel Parente z regionu Cabo do Norte z Maranhão. *Mulato* Matias Vidal de Negreiros, bękart gubernatora stanu Pernambuco André Vidala de Negreirosa, w zamian za udział zbrojny przeciwko Holendrom otrzymał od króla w 1694 r. tytuł rycerza Zakonu Chrystusa (*Hábito da Ordem de Cristo*), tytuł szlachezca, urząd *sargento-mor* oraz tytuł *capitão honorífico*. Zdaniem Raminelliego i Bicalho „nie odmawiano Metysom prestiżowych tytułów z racji tego, że monarchii zależało na zwiększeniu liczby swoich wiernych wasali w celu przełamania monopolu wpływowych elit”¹⁴⁶.

¹⁴³ Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, s. 32.

¹⁴⁴ Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva. A Brazilian Slave of the Eighteenth Century*, New York 2009, s. 43.

¹⁴⁵ *Casa dos contos*. Arquivo Público Mineiro. BNB. MS 108 (R05), 205–210v.

¹⁴⁶ Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis*, s. 391–393.

Mimo pewnych praktyk mających na celu zasymilowanie i zintegrowanie Afrykańczyków na płaszczyźnie społecznej, ci wciąż byli postrzegani jako gorsi od Europejczyków. Zauważymy to na przykładzie dzieł opublikowanych w XVIII w. przez jezuitów Jorge Bencię oraz André João Antonila, w których czarnoskórzy w Brazylii wciąż byli postrzegani jako wrogowie, „dzikusy” i „barbarzyńcy”. Byli oni oceniani ze względu na swoje pochodzenie, kolor skóry i pleć. Uważano, że najlepiej swoją pracę wykonywali Mulaci, mimo że potrafili być „podstępni”. Mulatki krytykowano z kolei za to, że prostytuowały się w zamian za otrzymanie wolności. W efekcie zaczęły tworzyć się przekonania, że kolor skóry determinował osobowość jednostki¹⁴⁷.

Różnice między Portugalczykami a Innymi zaczęły nabierać coraz bardziej oficjalnego charakteru, a rezultatem ograniczeń prawnych nakładanych na ludzi odmiennych od Portugalczyków były wzrastające różnice „rasowe”. Jak zauważyliśmy, „rasa” początkowo odnosiła się do religii, z czasem jednak określano tak afrykańskich niewolników i ich potomków, w efekcie czego termin ten coraz częściej obejmował ludzi o odmiennym kolorze skóry, i to właśnie przez ten czynnik wielu czarnoskórych było spychanych na margines społeczny. Istniała co prawda możliwość wykupienia się w łaskę portugalskiego kolonizatora, podobnie jak w sytuacji wcześniej omawianych „mniejszości” religijnych i etnicznych, ich kolor skóry jednak na zawsze pozostał wyznacznikiem społecznym, który pozycjonował ich niżej w hierarchii społecznej, nawet w przypadku wykonywania tego samego zawodu, co ludzie biali.

Status społeczny

Wskazówkami do odpowiedniej klasyfikacji osób w celu określenia ich pozycji w kolonialnym społeczeństwie i ich dostępu do przywilejów były miejsce urodzenia, zamożność, pochodzenie, wykonywany zawód oraz status społeczny¹⁴⁸. Ten ostatni element nawiązywał

¹⁴⁷ Marcia Amantino, *O Mundo das Feras*, s. 96–103.

¹⁴⁸ Mark A. Burkholder, Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America*, s. 249–250.

do tego, czy osoba była wolna, zniewolona (*escravo/cativo*) lub czy tę wolność niedawno otrzymała (*forro*), a niewolnikiem stawał się ten, kto został poczęty z matki niewolnicy lub został wzięty do niewoli (*cativeiro*)¹⁴⁹. Niewolnictwo było nierozzerwalnie związane z transatlantyckim handlem czarnoskórymi niewolnikami, a z tą działalnością powiązane były różne grupy społeczne. Afrykańscy mieszkańcy terenów Angoli byli sprzedawani jako niewolnicy w rezultacie lokalnych konfliktów międzyplemiennych, takich jak wojny zwane *Kwata-Kwata*, a następnie trafiali na brazylijskie plantacje trzciny cukrowej. Uważa się, że wielu z nich zostało sprzedanych Portugalczykom przez Afrykańczyków¹⁵⁰. Na początku XVII w. Portugalczyk Miguel Cerveira Pereira ufundował Benguela-a-Nova, miasto, które stało się strategicznym portem wywozu niewolników do Brazylii. Stąd też udawało się dotrzeć do następnych plemion dostarczających afrykańskich niewolników, szczególnie tych należących do królestwa Ovimbundu. Szacuje się, że rocznie z portów Luanda i Benguela transportowano do Brazylii około 20 tysięcy niewolników, z czego tylko około 12 lub 13 tysięcy docierało żywych na kontynent amerykański¹⁵¹.

Pod koniec XVII w. z powodu prawa zabraniającego zniewolenia Indian rozpoczęto handel afrykańskimi niewolnikami do północnej części Brazylii zwanej Estado do Maranhão e Grão-Pará¹⁵². Pozwoliło to Jezuitom na jednoczesne wykorzystanie afrykańskiej siły roboczej na swoich plantacjach i na swobodną kontynuację misji katechizacji ludów tubylczych¹⁵³. W 1682 r. ustanowiono kom-

¹⁴⁹ Pascoal José de Melo Freire dos Reis, Instituições do Direito Civil português, *Livro Segundo do Direito das Pessoas. Título 1. Dos Livres e Escravos*, § II, s. 10, http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/imagens_livros/18_pascoal_jose_melo_freire/livro_ii/a_o10.jpg (dostęp: 11.02.2018).

¹⁵⁰ Luís Pacheco, Paulo Costa, Fernando Oliveira Tavares, *História Económico-Social de Angola de Período Pré-colonial à Independência. População e Sociedade*, „CEPESE” 2018, Vol. 29, s. 83–88.

¹⁵¹ Ibidem, s. 90–91.

¹⁵² Rodolfo Garcia, *Ensaio sobre a História Política e Administrativa do Brasil (1500–1810)*, Rio de Janeiro 1956, s. 136.

¹⁵³ Joseph Abraham Levi, *Compromisso e Solução. Escravidão e as Irmandades Afro-brasileiras. Origem e Formação das Confrarias Religiosas no Brasil Colonial (1552–1822)*, Berlin 2006, s. 49–50.

panię handlową pod nazwą Companhia de Comércio do Estado do Maranhão e Grão-Pará, której celem był import afrykańskich niewolników z Wybrzeża Gwinejskiego. W ciągu 20 lat, na które podpisano kontrakt, planowano przywieźć 10 tysięcy niewolników, co rocznie odpowiadało liczbie 500 Afrykańczyków. Byli oni zmuszani do pracy na terenie lasów amazońskich, gdzie mieli zbierać i przynosić tzw. *drogas do sertão*, czyli przyprawy charakterystyczne dla tego regionu Brazylii, między innymi zioła, rośliny lecznicze, kakao, *castanha-do-pará* czy *guaraná*¹⁵⁴.

Zauważmy, że w przeciwieństwie do autochtonicznych plemion Ameryki, o których wolność od niewolnictwa starali się chrześcijańscy misjonarze, zniewolenie Afrykańczyków nie podlegało praktycznie dyskusji do połowy XVIII w. Ustawodawstwo portugalskie bywało jednak sprzeczne i przez długi czas obowiązywało to samo prawo, które broniło wolności osobistej Indianina, jak i uzasadniało jego zniewolenie. Stuart Schwartz podsumował brazylijskie społeczeństwo kolonialne jako takie, w którym „nikt nie był wolny od niewolnictwa”¹⁵⁵, Maria do Rosário Pimentel dodała zaś, że instytucja niewolnictwa nie dotyczyła wyłącznie czarnoskórych, ponieważ w skrajnych przypadkach mogła również obejmować ubogich białych¹⁵⁶.

Niewolnictwo w Portugalii zostało zakazane przez Sebastião José de Carvalho e Melo, Markiza de Pombala, pełniącego urząd sekretarza króla Józefa w latach 1750–1777. W efekcie niewolnicy obojga płci, którzy przybywali na Półwysep Iberyjski z amerykańskich, azjatyckich czy afrykańskich portów, mieli automatycznie otrzymać wolność dzięki *Alvará* z 1761 r., z wyjątkiem tych, którzy przyjeżdżali tam jako marynarze lub część załogi. Transatlantycki handel niewolnikami został natomiast zakazany dopiero w połowie XIX w., a niewolnictwo w Brazylii zostało zniesione w 1888 r. na mocy prawa *Lei Áurea*.

¹⁵⁴ Yllan de Mattos, *Regimento das Missões*, s. 112.

¹⁵⁵ Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, São Paulo 1988, s. 215.

¹⁵⁶ Maria do Rosário Pimentel, *Viagem ao Fundo das Consciências. A Escravidão na Época Moderna*, Lisboa 1995, s. 195–196.

Nowożytnie ustawodawstwo portugalskie regulowało wiele aspektów dotyczących niewolników, od kwestii społeczno-politycznych, po finansowe i prawno-sądowe. Przypuszcza się, że prawa odnosili się w głównej mierze do Portugalii i Brazylii oraz portugalskich wysp atlantyckich, a w mniejszym stopniu do zachodniego wybrzeża Afryki. Handel niewolnikami z Angoli podlegał nie tyle prawu portugalskiemu, ile lokalnemu. Afrykańczycy, zgodnie z obowiązującymi tam praktykami, sami decydowali, kogo zniewolić, by następnie przekazać te osoby Portugalczykom¹⁵⁷. Aktywny udział afrykańskich społeczeństw w transatlantyckim handlu czarnoskórymi niewolnikami mógł być negatywnym następstwem afrykańsko-europejskich kontaktów, w rezultacie czego kolor skóry, rasa i przynależność etniczna zaczęły odgrywać wśród nich coraz większą rolę.

Przykładem regulowania społeczno-kulturowego aspektu życia niewolników był obowiązek chrztu. Każdy właściciel niewolników był zobowiązany do ochrzczenia ich w ciągu sześciu miesięcy od nabycia. Prawo dzieliło afrykańskich niewolników na pełnoletnich i świadomych oraz niepełnoletnich, za których podejmowano decyzję. Chrzt osób powyżej dziesiątego roku życia miał się odbyć za zgodą niewolnika, młodsi natomiast mieli zostać ochrzczeni w ciągu miesiąca od ich pojawienia się w danym gospodarstwie. Dzieci urodzone z matki niewolnicy otrzymywałyby sakrament chrztu w tym samym czasie, co dzieci białego właściciela¹⁵⁸.

Żaden czarnoskóry lub biały niewolnik nie miał prawa mieszkać sam ani tym bardziej gościć innych niewolników lub przetrzymywać ich rzeczy w domu swojego pana. W Lizbonie i w jej najbliższej okolicy niewolnicy oraz czarnoskórzy *forro* nie mogli gromadzić się publicznie ani organizować *bailos*, za co groziło aresztowanie¹⁵⁹.

¹⁵⁷ António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, s. 95.

¹⁵⁸ Título XCIX: *Que todos os que tiverem escravos da Guiné os batizem*, w: *Boletim do Conselho Ultramarino. Legislação Antiga*, Vol. 1: 1446–1754, Lisboa 1867, s. 46–47.

¹⁵⁹ *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro 5: Título LXX. *Que os escravos não vivão per si, e os Negros não fação bailes em Lisboa*, Rio de Janeiro 1870, s. 1218.

W kwestiach finansowych regulowano, kto¹⁶⁰ i jak powinien uiścić opłatę za afrykańskich niewolników z Wysp Świętego Tomasza, Angoli czy Gwinei. Także na duchownych nałożono obowiązek opłacenia zakupionych niewolników¹⁶¹. Ustawodawstwo precyzowało przy tym proces nabywania niewolników i zakazywało pozyskiwania ich, grożąc bronią palną, na Wybrzeżu Costa da Mina i w innych częściach Afryki. W Angoli liczba nabytych niewolników nie mogła przewyższać tonażu statku, nie mogła też przekraczać ekwiwalentu zapłaty. Istniały również jednomiesięczne gwarancje dające właścicielowi prawo do zwrócenia niewolnika handlarzowi w przypadku, gdy niewolnik był chory lub niepełnosprawny¹⁶². Na mocy *Alvará* z 1753 r. potwierdzono częstotliwość i wysokość opłat uiszczanych przez handlarzy niewolników w instytucjach celnych, takich jak Alfândega, Real Fazenda, oraz w Radzie Zamorskiej.

W okresie brazylijskiej gorączki złota regulowano także kwestię transportu niewolników z Afryki do Ameryki. Mogli oni być przywożeni z Angoli tylko do trzech brazylijskich portów, a mianowicie do Rio de Janeiro, Bahii i Pernambuco, gdzie następowało rozliczenie podatkowe za każdego z nich. Miejsce realizacji opłat uległo zmianie na przestrzeni dekad, ponieważ początkowo były ponoszone tam, skąd niewolnicy byli wywożeni, czyli w portach w Gwinei lub w Santiago na Wyspach Zielonego Przylądka¹⁶³.

Ustawodawstwo regulowało również kwestie prawno-sądowe dotyczące niewolników, określało nakładaną na nich karę więzienia oraz wysokość kaucji, za którą można byłoby ich wykupić. Prawo

¹⁶⁰ Decyzją *Alvará* z 5 listopada 1614 r. duchowni zostali zobowiązani do uiszczenia opłaty za niewolników z Angoli, jeżeli takich mieli. Zgodnie z Rozporządzeniem z 10 listopada 1620 r. (rozdział 54) niewolnicy należący do heretyków czy apostatów mieli zostać konfiskowani wraz ze wszystkimi dobrami, w których owi heretycy i apostaci byli w posiadaniu. Zob. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1613–1619 Compilada e Annotada por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, s. 92.

¹⁶¹ *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1603–1612 Compilada por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1854, s. 92.

¹⁶² *Título XVI. Como os podem enjeitar os escravos, a bestas, por se acharem doentes ou mancos*, w: *Boletim do Conselho Ultramarino*, Vol. 1, s. 36.

¹⁶³ *Boletim do Conselho Ultramarino*. Índice, 2.

kategorycznie zakazywało maltretowania takich osób w ośrodkach odosobnienia. Skazany wyrokiem kompetentnego sędziego za drobne przewinienia albo na rozkaz swojego pana nie powinien być przetrzymywany w żelaznych kajdanach ani w ciasnych celach. Taka kara była przeznaczona wyłącznie dla osób, które popełniłyby poważne przestępstwo, bez względu na ich status społeczny¹⁶⁴. Niewolników pozbawiono w dodatku wielu praw, w tym do korzystania z broni, bycia świadkiem w sprawach sądowych, dziedziczenia oraz sprawowania opieki nad drugą osobą.

Istniały trzy możliwości uzyskania przez niewolnika wolności. Po pierwsze, mógł ją otrzymać od swojego pana, który w podzięce za długoletnią pracę przekazywał mu *carta de alforria* – akt wyzwolenia, będący swoistą nagrodą za wierną służbę. Była ona spisywana w obecności notariusza i mogła stanowić część testamentu¹⁶⁵. Maria Beatriz Nizza da Silva tłumaczy, że uwłaszczenie było dobrą wolą pana, który postanowił nadać wolność osobistą swoim niewolnikom, odpłatnie bądź nie, w ramach wynagrodzenia za lata pracy lub przez uznanie więzów krwi¹⁶⁶. Nadanie wolności swojemu niewolnikowi jest często analizowane jako działanie jednostronne bądź jako łaskawy gest ze strony pana, niewymagający ze strony dworu królewskiego praktycznie żadnego działania.

Drugim sposobem było wykupienie swojej wolności przez niewolnika, na przykład gdy ten był w posiadaniu diamentu, który mógł oferować swojemu panu. W większości przypadków jednak dokonywano tego dzięki zarobionym i zgromadzonym pieniądзом. Taką możliwość mieli *escravos de ganho*, czyli niewolnicy wykonujący płatne usługi na rzecz osób trzecich¹⁶⁷. Część zarobionych pieniędzy byli zmuszeni oddać swoim właścicielom, reszta natomiast

¹⁶⁴ *Decreto de 30 de setembro de 1693 em que se ordena que aos escravos se não ponham ferros, nem metam em cadeia mais apertada por mandado de seu senhor*, w: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes*, s. 238–239.

¹⁶⁵ *O Império Luso-Brasileiro 1620–1750. Nova História da Expansão Portuguesa*, Frédéric Mauro (ed.), Vol. 7, Lisboa 1991, s. 304–305.

¹⁶⁶ Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, w: *Brasil – Colonização e Escravidão*, Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), Rio de Janeiro 2000, s. 296.

¹⁶⁷ Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, s. 32.

pozostawała im na własny użytek¹⁶⁸. Po wyswobodzeniu się najczęściej pracowali jako fryzjerzy męscy (*barbeiros*), lokalni uzdrowiciele, sprzedawcy uliczni, muzycy, nie unikając niekiedy żebractwa lub prostytucji.

Ostatnią formą uzyskania wolności było wykupienie przez bractwa religijne w przypadku, gdy pan znęcał się nad niewolnikami bądź chciał ich sprzedać w akcie zemsty. Tych, którzy należeli do państwa, kościołów czy bractw religijnych, nazywano wtedy *escravos reprodutores*¹⁶⁹.

Istniały również okoliczności, w których właściciele byli zmuszeni do uwolnienia swojego niewolnika w momencie, gdy ten zaproponował kwotę równą lub większą niż koszt poniesiony przez jego właściciela podczas transakcji¹⁷⁰. Uważa się, że takie działanie wynikało bardziej z praktyk lokalnych, a nie z konkretnego przepisu prawnego. Niemniej jednak należy pamiętać, że nadanie niewolnikowi *alforria* było równoznaczne z rozpoczęciem życia na nowo w świetle prawa cywilnego¹⁷¹, ponieważ jako niewolnik był pozbawiony wszelkich praw politycznych i ekonomicznych. Márcio de Sousa Soares wskazuje, że uzyskanie wolności miało także wymiar symboliczny, ponieważ umożliwiało niewolnikowi odzyskanie swojego życia i honoru. Wyjaśniałoby to, dlaczego niektórym z nich bardziej zależało na *alforria* niż na zniesieniu niewolnictwa. Aspirowali do statusu pana (*senhor*), bynajmniej nie dlatego, że potrzebowali ludzi do pracy, lecz po to, by utrwalić swoją pozycję osoby wolnej¹⁷².

Istniała możliwość odebrania raz nadanej wolności na mocy prawa zapisanego w czwartej księdze Ordynacji Filipińskich. Można było odwołać *alforria* i darowiznę w przypadku okazania niewdzięcz-

¹⁶⁸ Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, s. 61.

¹⁶⁹ Clóvis Moura, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo 2004, s. 317.

¹⁷⁰ Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, s. 297.

¹⁷¹ António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, s. 83.

¹⁷² Márcio de Sousa Soares, *A Promessa da Alforria e os Alicerces da Escravidão na América Portuguesa*, w: *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*, Roberto Guedes (ed.), Rio de Janeiro 2011, s. 35–50.

ności wobec swojego ofiarodawcy zarówno w jego obecności, jak i nieobecności. Niemniej była to praktyka dość rzadka, a w okresie 1840–1871, przy 17 500 dokumentach przyznających wolność, tylko w czterech sytuacjach ją faktycznie odebrano¹⁷³.

W świetle prawa nie istniały żadne czynniki rozróżniające niewolników między sobą. Schwartz zauważył jednak, że w praktyce obowiązywała pewna wewnętrzna hierarchia ustalana na podstawie koloru skóry, jej gradacji – od najjaśniejszego do najciemniejszego odcienia, poziomu akulturacji i statusu społecznego. Przykładowo, w kolonialnym społeczeństwie w Brazylii najmniej przywilejów mieli *boçais*, czyli nowo przybyli z Afryki, którzy nie komunikowali się jeszcze w języku portugalskim. Niewolnicy *ladinos*, którzy urodzili się w Brazylii i mówili po portugalsku, mogli cieszyć się większą liczbą praw, lecz największymi przywilejami cieszyli się niewolnicy Mulaci oraz Kreole¹⁷⁴. Model ten marginalizował i dyskryminował zarówno Afrykanów, rdzennych mieszkańców Ameryki, jak i Metysów, Mulatów czy *Pardos*, tak samo zniewolonych i wolnych lub wyzwolonych. Osoby te, mimo że wolne, były uważane za nieślubne, ponieważ były owocem związku między białym mężczyzną a afrykańską lub rdzenną kobietą o niższym statusie społecznym. Biali mężczyźni rzadko żenili się z takimi kobietami¹⁷⁵.

Istniał również niepisany podział ze względu na wykonywaną pracę. Niewolników plantacyjnych dzielono na tych, którzy zajmowali się rolnictwem, przemysłem rolnym i gospodarką trzciny cukrowej czy hodowlą. Tych mieszkających na obszarach kopalnianych dzielono na zajmujących się wydobywaniem kamieni szlachetnych, złota i diamentów lub wykonujących prace miejskie jako złotnicy, kowale, stolarze czy mistrzowie zwani *mestre-de-oficina*. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku zatrudniano ich też w domu swojego pana w roli służby domowej, a wśród nich byli między innymi tragarze, myśliwi czy opiekunki zwane *mucamas* oraz *amas-de-leite*.

¹⁷³ Fernanda Pinheiro, *Libertos Ingratos: Práticas de Redução ao Cativo na América Portuguesa*, w: *O Governo dos Outros*, s. 265–266.

¹⁷⁴ Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos*, s. 209.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 210–213.

Oprócz podziałów nakładanych na niewolników przez białego kolonizatora istniały także podziały między nimi samymi. Afrykańscy niewolnicy należeli najczęściej do trzech głównych grup etnicznych: Sudańczyków, plemion gwinejsko-sudańskich oraz Bantu. Grupy sudańskie i gwinejsko-sudańskie zamieszkiwały północne wybrzeże Afryki Zachodniej aż do Zatoki Gwinejskiej, a wśród nich wyróżniały się plemiona Joruba, Dahomejczycy i Hausa¹⁷⁶. Grupa Bantu zasiedlała tereny położone na południe od Zatoki Gwinejskiej, czyli ziemie dzisiejszego Konga, Angoli i Mozambiku, gdzie dzielili się na plemiona Angolas, Bengalas, Monjolos, Moçambique¹⁷⁷. Na podstawie spisu majątku wielkich właścicieli ziemskich możemy zauważyć, że w jednym gospodarstwie zamieszkiwali niewolnicy z różnych plemion afrykańskich¹⁷⁸, co miało zapewne utrudnić im integrację i uniemożliwić ewentualny wybuch powstania.

W XVIII-wiecznej Brazylii pojawiły się pewne stereotypy dotyczące afrykańskich niewolników. Po pierwsze, rozróżniano ich ze względu na pochodzenie i przynależność etniczną, które miały decydować o ich umiejętnościach fizycznych. Zdaniem francuskiego podróżnika, który przebywał w Lizbonie w latach 20. XVIII w., Portugalczycy nie byli zainteresowani nabywaniem niewolników na terenie dzisiejszej Angoli, ponieważ nie uważano ich za tak pracowitych i zdolnych do pracy, jak niewolnicy z Gwinei¹⁷⁹. Po drugie, podejrzewano, że posługiwali się magią mającą pomóc zwalczyć choroby, znaleźć zagubione rzeczy czy przynieść szczęście podczas polowania oraz na plantacjach¹⁸⁰. W Brazylii demonizowano wizerunek Afrykańczyków, a właściciele ziemscy nazywali ich „gru-

¹⁷⁶ Marcin Kula, *Historia Brazylii*, s. 27.

¹⁷⁷ Boris Fausto, *História Concisa do Brasil*, s. 24–25.

¹⁷⁸ *Casa dos contos*, 205–210v.

¹⁷⁹ Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, s. 81.

¹⁸⁰ Nuno Marques Pereira, *Compendio Narrativo do Peregrino da América*, s. 115–117. Warto zauważyć, że zdaniem Roberta Daiberta w wyniku przyjęcia religii chrześcijańskiej przez afrykańskie plemiona Bantu nie nastąpiło porzucenie tradycyjnych wierzeń afrykańskich, mamy tu do czynienia z ich synkretyzmem, dostosowaniem wartości chrześcijańskiej do kosmowizji Bantu. Zob. Robert Daibert, *A Religião dos Bantos: Novas Leituras sobre o Calundu no Brasil Colonial*, „Estudos Históricos Rio de Janeiro” 2015, Vol. 28, N.º 55, s. 22.

biańskimi”, nieznającymi języka portugalskiego i niezdolnymi do zrozumienia religii chrześcijańskiej¹⁸¹. W efekcie pozbawiano ich własnych tradycji, takich jak Quigilla, wedle której nie mogli spożywać mięsa pochodzącego z łowów, ryb czy owoców morza¹⁸², oraz zakazali praktykowania swoich wierzeń i rytuałów¹⁸³, szczególnie tych znanych jako Calundu¹⁸⁴, które podlegało karze wymierzonej przez Świętą Inkwizycję¹⁸⁵.

Z drugiej strony stawano również w ich obronie i krytykowano okrucieństwo białych panów, mimo że w praktyce nie istniało prawo, które kontrolowałoby poczynania właścicieli i handlarzy niewolnikami¹⁸⁶. Coraz częściej zwracano jednak uwagę na to, że pan był zobowiązany do zagwarantowania swoim niewolnikom podstawowych potrzeb, między innymi wyżywienia, ubioru, opieki w czasie choroby oraz dostępu do religii chrześcijańskiej. Nie powinni pracować w niedzielę ani w święta, ani wtedy, kiedy nie mieli na to siły. W dni wolne od pracy mieli prawo uprawiać niewielki kawałek ziemi i tak gwarantowali sobie pożywienie¹⁸⁷. Nadanie kawałka ziemi niewolnikowi miało go przekonać do pozostania na plantacji. Marian Małowist uważał, że w Ameryce Południowej prawo jednego dnia w tygodniu na uprawianie roślin wyżywieniowych na potrzeby własne wdrożono za przykładem Afryki Zachodniej, choć taki zwyczaj miał już być praktykowany wcześniej na atlantyckich

¹⁸¹ Jorge Benci Arimino, *Economia Christãa dos Senhores no Governo dos Escravos*, Roma 1705, s. 61–62.

¹⁸² Nuno Marques Pereira, *Compendio Narrativo do Peregrino da América*, s. 130.

¹⁸³ Ibidem, s. 116–117.

¹⁸⁴ Niewolnicy byli transportowani do Brazylii z wielu regionów Afryki i tym samym pochodzili z wielu różnych grup etnicznych. Niektórzy z nich wciąż praktykowali swoje rodzime tradycje w Ameryce, mimo że wierzenia niechrześcijańskie były potępiane przez Świętą Inkwizycję. Calundu było tradycją wywodzącą się z kultury Bantu z regionów dzisiejszej Angoli, Kongo i Gabonu. W Brazylii rytuał ten był przede wszystkim praktykowany wśród społeczeństw afrykańskich w stanie Bahia i Minas Gerais. Szacuje się bowiem, że między XVI a XIX w. 45%, czyli 5 z 11 milionów afrykańskich niewolników, pochodziło właśnie z Afryki Centralnej. Zob. Robert Daibert, *A Religião dos Bantos*, s. 18.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Nuno Marques Pereira, *Compendio Narrativo do Peregrino da América*, s. 159.

¹⁸⁷ Jorge Benci Arimino, *Economia Christãa dos Senhores*, s. 18.

Wyspach Świętego Tomasza¹⁸⁸. Panowie mieli być bowiem sługami tych, którzy jemu służą, zgodnie z zasadą *servorum servus dominus est* określającą relację między panem a jego niewolnikiem jako: „wzajemną i obustronną zgodność zobowiązań między panami a ich sługami”¹⁸⁹. Ten rodzaj wzajemności miał być spełniony pod warunkiem, że niewolnicy będą całkowicie podlegali swoim panom i będą im wiernie służyć.

Kara natomiast była rozumiana jako dyscyplina, a panowie mieli obowiązek karać swoich niewolników, jeżeli ci na nią zasłużyli, ponieważ „brak kary jest córką zaniedbania i matką impertynencji”¹⁹⁰. Zabronione było jednak nadużywanie swojej władzy i karanie niewinnych niewolników, a także tych, którzy popełnili błędy nieumyślnie. Nawiązywano do prawa rzymskiego ukierunkowanego na większą ochronę grup uciśnionych, zwłaszcza do Dekretu Antonino Pio, w którym zabójstwo osoby zniewolonej uznawano za morderstwo¹⁹¹. Niewolnik powinien mieć prawo do bycia wysłuchanym przed wymierzeniem kary, a pan miał obowiązek wysłuchać jego wersji zdarzeń. Ponadto w momencie wymierzania kary niewolnik wciąż mógł jeszcze dodać coś w swojej obronie. Niestety zdarzało się, że właściciele niewolników wykazywali się tak wielkim okrucieństwem, że wkładali im w usta chleb, aby ci nie mogli już nic wyznać¹⁹².

W rozważaniach na temat niewolników nie wolno pominąć *quilombolas*, czyli zbiegłych czarnoskórych niewolników, którzy wspólnie zamieszkiwali na terenach zwanych *quilombos* znajdujących się daleko od większych ośrodków miejskich i politycznych. W 1740 r. Rada Zamorska w Lizbonie zaczęła tak określać wszystkie osadnictwa czarnoskórych uciekinierów, aczkolwiek termin *quilombo* pochodzi z języka banto umbundo, którym posługiwało się afrykańskie plemię Owimbundu. Pierwotnie słowo to odnosiło się do grup paramilitarnych w Afryce Środkowej, przede wszystkim na terenie Angoli i Konga. Zdaniem niektórych antropologów *ki-*

¹⁸⁸ Marcin Kula, *Początki czarnego niewolnictwa w Brazylii*, Wrocław 1970, s. 142–143.

¹⁸⁹ Jorge Benci Arimino, *Economia Christãa dos Senhores*, s. 5–6.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 125.

¹⁹¹ Ibidem, s. 168–169.

¹⁹² Ibidem, s. 132–135.

lombos w Afryce były otwarte dla wszystkich mężczyzn¹⁹³. Z drugiej strony wiadomo, że na Wyspach Świętego Tomasza reprezentowały one grupę zbiegłych niewolników, którzy w 1693 r. doprowadzili do powstania *Negros angolares* przeciwko białej elicie cukrowej¹⁹⁴. Jednym z najsłynniejszych było jednak brazylijskie Quilombo dos Palmares, którego początki sięgają XVII w. W 1678 r. liderem wioski został Zumbi, uznawany do dzisiaj za bohatera walczącego przeciwko niewolnictwu w Ameryce. Quilombo dos Palmares zostało zaatakowane w 1694 r. przez Portugalczyków, którymi dowodził *bandeirante* Domingos Jorge Velho, rok później zaś Zumbiego skazano na śmierć¹⁹⁵.

Status społeczny podporządkowanego Innego mógł ulec zmianie, uwarunkowania społeczno-polityczne, ekonomiczne i prawne wciąż jednak pozycjonowały go niżej w hierarchii. Uzyskanie wolności nie było równoznaczne z wyjściem ze strefy podporządkowania, ponieważ przez kolor skóry czy swoje afrykańskie lub indiańskie pochodzenie „rdzenny podmiot kolonialny” nadal pozostawał w relacjach podrzędności wobec białego kolonizatora.

Podział na płeć

Innym czynnikiem decydującym o pozycji w danej grupie podporządkowanej była płeć. Zostanie tu omówiona funkcja kobiety w społeczeństwie luzo-portugalskim, zwłaszcza w relacjach z białymi mężczyznami i władzą. Nie ulega oczywiście wątpliwości, że wśród plemion Afryki czy brazylijskich Indian ich pozycja ulegała zmianie w zależności od praktyk kultywowanych wewnątrz danej grupy. O określonych rolach płciowych i wynikających z nich nierówności wewnątrz danej grupy etnicznej pisali między innymi Ma-

¹⁹³ Kabengele Munanga, Nilma Lino Gomes, *O Negro no Brasil de Hoje*, São Paulo 2004, s. 70–72.

¹⁹⁴ Cristina Maria Seuanes Serafim, *As Ilhas de São Tomé*, s. 285.

¹⁹⁵ Kabengele Munanga, Nilma Lino Gomes, *O Negro no Brasil de Hoje*, s. 82–90.

ria Odila Dias¹⁹⁶, James H. Sweet¹⁹⁷, Ronald Raminelli¹⁹⁸ oraz Arlindo Manuel Caldeira¹⁹⁹.

Historia kobiet w okresie iberyjskiej ekspansji zamorskiej jest zagadnieniem bardzo obszernym i można byłoby to analizować z różnych perspektyw. Temat kobiety jako podporządkowanej Innej w obrębie kolonialnego imperium portugalskiego stał się tematem badawczym dopiero w latach 70. poprzedniego stulecia. Pionierskimi publikacjami były prace autorstwa Charlesa Boxera (1975) oraz Elaine Sanceau (1979). Rezultatem zorganizowanej w Lizbonie pierwszej konferencji poświęconej historii kobiet była wspólna publikacja *Kobiecte oblicze portugalskiej ekspansji* (1994)²⁰⁰. Niemniej jednak zostaną tu przedstawione główne koncepcje dotyczące tego, jak Portugalczycy postrzegali płęć piękną, ponieważ od tych relacji zależało uznanie ich podmiotowości w ramach kolonialnego społeczeństwa.

Niższa pozycja kobiet względem mężczyzn wpisywała się w chrześcijańskie zasady porządku społecznego, a swoje uzasadnienie znajdowało to między innymi w słowach głoszonych przez Świętego Pawła w Liście do Efezjan (*Epistolas aos Efesios*). Kobieta była ska-

¹⁹⁶ Maria Odila Dias, *Resistir e Sobreviver*, w: *Nova História das Mulheres*, Carla Bassanezi Pinsky, Joana Maria Pedro (eds.), São Paulo 2012, s. 360–381.

¹⁹⁷ James H. Sweet, *Recreating Africa. Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1441–1770*, Chapel Hill–London 2003.

¹⁹⁸ Ronald Raminelli, *Eva Tupinambá*, w: *História das Mulheres do Brasil*, s. 11–44.

¹⁹⁹ Arlindo Manuel Caldeira, *Mulheres, Sexualidade e Casamento no Arquipélago de S. Tomé e Príncipe (Séculos XV a XVIII)*, Lisboa 1997.

²⁰⁰ Od lat 90. badania nad historią kobiet w obszarach portugalskiego imperium kontynuowali i kontynuują między innymi Maria de Deus Manso, Clara Sarmiento, Joseph Levi, Timothy Coates, Leonor Diaz Seabra, Fina D'Armada oraz Maria Barreto Dávila. Do brazylijskich historyków będących pionierami w studiach nad kobietą jako podporządkowaną Inną zaliczają się Mary del Priore, Beatriz Nizza da Silva, Marcia Amantino, Ronaldo Vainfas, Suely Creusa de Almeida, Leila Mezan Algranti, Luciana Mendes Gandelmen oraz Ângela Mendes de Almeida. Jednymi z najważniejszych publikacji z tego zakresu tematycznego w Brazylii są *História das Mulheres no Brasil* z 1997 r. pod redakcją Mary Del Priore i Carli Bessanezi oraz wydrukowana w tym samym wydawnictwie w 2012 r. *Nova História das Mulheres* pod redakcją Carli Bessanezi oraz Joany Marii Pedro.

zana na wieczne potępienie za grzech Ewy, dlatego wymagała stałej kontroli ze strony mężczyzn²⁰¹. Święta Inkwizycja uznała kobietę za *malae bestiae*, niezależnie od jej koloru skóry, pochodzenia czy statusu społecznego, ponieważ miała łatwo ulegać pokusom i nie została stworzona na wzór Boga. Szczególny lęk w społeczeństwie budziły czarownice i wizjonerki, którym marynarze nie pozwalali wchodzić na pokład statków. Obawy wzbudzały również nawrócone na chrześcijaństwo żydowskie kobiety, gdyż to one w oczach inkwizytorów były odpowiedzialne za przekazywanie judaistycznych tradycji swojemu potomstwu. Statystyki wskazywały jednak, że częściej zatrzymywano mężczyzn, a w całym okresie prześladowania żydowskich konwertytów w Brazylii zatrzymano łącznie 1076 osób, z czego tylko 298 to kobiety²⁰².

Nowożytnym ideałem była uległa żona, posłuszna mężowi, czysta, uczciwa, stała w uczuciach, sprawiedliwa, wykazująca swoje talenty w literaturze czy sztuce, a o takich cechach rozpisywali się między innymi Duarte Nunes de Leão (*Descrições do Reino de Portugal*, 1610), Luís dos Anjos (*Jardim de Portugal em que se dá Noticias de Algumas Santas e Outras Mulheres Ilustres em Virtude*, 1626), a także Diogo Manuel Aires de Azevedo (*Portugal Ilustrado Pelo Sexo Feminino*, 1736) oraz Damião de Froes Perim (*Teatro Heroíno – Abecedário Histórico e Catálogo das Mulheres Ilustres em Armas, Letras, Ações Heroicas e Artes Liberais*, 1736 i 1740). Dużym szacunkiem w społeczeństwie cieszyły się mężatki, w których widziało oddane matki i uległe żony, a z obawą patrzono na wdowy, które uznawano za niepoczytalne, rozrzutne i rozwiązłe seksualnie. O idealnych cechach kobiet zamężnych pisali na przykład João de Barros (*Espelho de Casados*, 1540), Diogo Paiva de Andrade (*Casamento Perfeito*, 1630), a także Francisco Manuel de Melo (*Carta de Guia de Casados*, 1651). W przeciwieństwie do uległej, iberyjskiej kobiety, żydówki wywalczyły sobie dużą autonomię i silniejszą pozycję w ramach własnej rodziny w związku z tym, że

²⁰¹ Emanuel Araújo, *A Arte de Sedução. Sexualidade Feminina na Colônia*, w: *História das Mulheres no Brasil*, Mary del Priore, Carla Bassanezi (eds.), São Paulo 1997, s. 45–48.

²⁰² Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, s. 177.

większość z nich potrafiło czytać i pisać, dzięki czemu stawały się szybciej niezależne²⁰³.

Ustawodawstwo określające status, prawa i obowiązki kobiet oraz regulujące ich relacje z mężczyznami, a także przywileje i obowiązki wynikające z małżeństwa pojawiły się po raz pierwszy w *Código Afonsino* (1466), a następnie zostały powtórzone w *Código Manuelino* (1513) oraz *Código Filipino* (1595). W ostatnim z nich przypieczętowano prawa dotyczące wdów, zawierania małżeństw i przysługujące kobiecie w ramach tego sakramentu, związane z dobrami materialnymi i wspólną własnością, potępiano także różne formy miłości fizycznej będącej aktem wynikającym z własnej woli lub z użycia siły wobec białych niewolnic, dziewcząt, wdów czy mężatek, bigamię, prostytutkę i przemoc. Co istotne, mężczyzna również miał swoje obowiązki względem kobiety i rodziny, między innymi zachowanie wierności czy utrzymywanie rodziny²⁰⁴.

Kobiety, ograniczane wciąż doktryną chrześcijańską i obowiązującym ustawodawstwem, były ponadto stale kontrolowane przez swoich mężów, braci, wujów i innych mężczyzn, którzy obawiali się, że ich seksualność zagroziłaby równowadze społecznej i porządkowi publicznemu²⁰⁵. Starano się zatem zminimalizować ich kontakt z mężczyznami, na przykład przez zakazanie im wywołujących zbyt duże oburzenie społeczne wspólnych rozmów pod kościołem²⁰⁶. W okresie portugalskiej ekspansji zamorskiej zabroniono kobietom nawiązywania relacji z handlarzami o niewiadomym pochodzeniu, ponieważ stanowiło to zagrożenie dla stabilnego społeczeństwa portugalskiego. Taki mężczyzna mógł być bowiem heretykiem i chcieć ją wywieźć wraz z potomstwem do krajów niechrześcijańskich²⁰⁷.

²⁰³ Anita Novinsky et al., *Os Judeus que Construíram o Brasil*, s. 111–114.

²⁰⁴ *Parágrafo VI. Direitos de mulher sobre o marido*, w: *Boletim do Conselho Ultramarino*.

²⁰⁵ Emanuel Araújo, *A Arte de Sedução*, s. 45–46.

²⁰⁶ *Decreto de 1 de abril de 1648. Falar com mulheres nas Igrejas ou às portas delas. Ind. Chronologico tomo 1, pag. 175*, w: *Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva, 1648–1656*, Lisboa 1856, s. 23.

²⁰⁷ *Carta Régia de 7 de junho de 1616. Providências para evitar o trato desonesto de mulheres portuguesas com hereges estrangeiros, e que estes levem para as terras os*

W małżeństwie mężczyzna sprawował pełną władzę nad swoją partnerką i mógł jej wymierzyć stosowną karę, aczkolwiek zwyczaj do „poprawiania kobiet mało uległych” był powszechniejszy wśród przedstawicieli klasy niższej. Wspomniana kara mogła obejmować areszt w prywatnym więzieniu, a w skrajnym przypadku nawet zabicie niewiernej żony²⁰⁸. Zazdrość, nieufność i ciągła kontrola powodowały, że Portugalki żyły w odizolowaniu, a większą część dnia spędzały w domach, gdzie ich jedyną rozrywką było oglądanie świata przez okno. Mieszkanki Lizbony mogły opuszczać dom wtedy, kiedy wybierały się do kościoła, podczas mszy zasiadały jednak w oddzielnych ławkach, a jedynymi mężczyznami, z którymi mogły rozmawiać, byli kapłani. W okresie wielkiego postu pozwalano im wychodzić na ulice, aby uczestniczyć w procesjach religijnych. Pewien francuski podróżnik zauważył wówczas, że:

te kobiety, które pragną wykorzystać ten czas wolności do innych celów, mogą to zrobić bez zagrożenia, a szpiegowanie ich jest prawie niemożliwe z powodu dużej liczby kobiet na ulicach i jednolitości ich ubrań. W nocy w Wielki Czwartek kobiety z Lizbony odwiedzają kościoły i podczas gdy mężowie śpią spokojnie, w przekonaniu, że nie powinni sprzeciwiać się prawdziwemu lub udawanemu oddaniu religijnemu swoich żon, niektórzy mówią wtedy, że te spotkania są [dla tych kobiet] niezapomniane i że właśnie wtedy wiele kobiet rewanżuje się za czasy ucisku²⁰⁹.

Podobne obserwacje na temat życia portugalskich kobiet zanotował Charles Frédéric de Merveilleux. W okresie Wielkiego Tygodnia Portugalki spędzały całą noc, spacerując po ulicach Lizbony w czarnych okryciach, ponieważ tak mieszały się z tłumem i nikt nie był w stanie ich rozpoznać. Zazdrośni mężowie kazali niewolnicom pilnować swoich żon, te jednak, przekupione drobnymi prezen-

filhos que daquelas tiverem, w: *Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva*, 1613–1619, s. 206–207.

²⁰⁸ *Título VIII. Do poder do marido sobre a mulher*, w: *Boletim do Conselho Ultramarino*.

²⁰⁹ Pierre Prault, *Description de la Ville de Lisbonne*, s. 60.

tami, obiecywały zachować dyskrecję i towarzyszyły swoim paniom w drodze do domów ich kochanków²¹⁰.

Od połowy XVII w. nakazano odnotowywać wszystkie przypadki przemocy, również wobec kobiet²¹¹. Mogły one osobiście składać zażalenia na dworze lizbońskim podczas regularnie odbywających się audiencji królewskich. Zdarzało się, że władca podejmował decyzję natychmiastowo, zwłaszcza w sprawach maltretowania przez mężów, nieposłuszeństwa dzieci względem rodziców lub przy próbach porwania kobiet bądź młodych dziewcząt²¹².

W atlantyckich koloniach Afrykanki, Indianki, żydówki czy Cyganki były postrzegane wciąż przez europejski schemat naznaczony wartościami chrześcijańskimi. Portugalki natomiast stanowiły tam zdecydowaną mniejszość, ponieważ początkowo nie istniało żadne prawo, które zobowiązywałoby Portugalczyków do osiedlenia się tam razem ze swoją rodziną. Argumentowano to najprawdopodobniej zbyt wysokimi kosztami, które musiały ponieść skarbiec królewski. Boxer przywołał jednak wiele przykładów świadczących o tym, że mężczyźni pełniący funkcje wojskowe na północnoafrykańskich *praças* wyjeżdżali tam ze swoimi małżonkami²¹³. Dopiero w 1615 r. oficjalnie zdecydowano, że urzędnicy obejmujący prace administracyjne w Brazylii mogą zabierać ze sobą swoje partnerki, których rolą była pomoc mężowi w zaaklimatyzowaniu się w nowym środowisku. Prawo to powstało w odpowiedzi na petycję niejakej Pauli da Silveiry, która prosiła króla, aby jej mąż, który piastował wówczas ważny urząd w sądzie Relação do Brasil, Manoel Jacome Bravo, mógł wrócić do kraju jeszcze przed ukończeniem pełnienia służby w Brazylii²¹⁴. W przypadku Portugalskiego Państwa Indii

²¹⁰ *Mémoires Instructifs*, s. 168.

²¹¹ *Carta de Lei de 15 de janeiro de 1562. Devasse-se dos assassinos, e dos que dão bofetadas, e açoutes em mulheres. Liv. X da Supplicação, fol. 54, w: Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva, 1648–1656*, s. 93.

²¹² *Mémoires Instructifs*, s. 147–148.

²¹³ Charles R. Boxer, *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815, Alguns Factos, Ideias e Personalidades*, Lisboa 1975, s. 15–16.

²¹⁴ *Carta Régia de 3 de fevereiro de 1615. Letrados que forem servir ao Brasil levem consigo suas mulheres* In *Liv. De Correspondência do Desembargo do Paço*,

(Estado da Índia) praktycznie do początku XIX w. kobiety nie towarzyszyły swoim mężom podczas ich wypraw na Daleki Wschód²¹⁵.

Zamężna biała kobieta w Brazylii oraz samotna biała kobieta w innych częściach imperium stała się społeczno-kulturowym gwarantem polityki okupacji zamorskich posiadłości. Wyjaśnia to, dlaczego monarcha finansował wyjazd *órfãs d'el Rei*, osieroconych dziewcząt z dobrych domów, które albo straciły rodziców, albo zostały oddane pod opiekę władcy. Wysyłano je głównie do Goa w Indiach, gdzie miały założyć rodzinę z iberyjskim kolonizatorem i tym samym zagwarantować ciągłość portugalskiej obecności w Indiach²¹⁶. Do Angoli pierwsze *órfãs d'el-Rei* dotarły w 1593 r. i prawdopodobnie docierały tam jeszcze przez następne dekady do momentu, gdy w 1664 r. władze lokalne w Luandzie zabroniły takich przyjazdów ze względu na zbyt dużą liczbę samotnych kobiet, które owdowiały w konsekwencji luzo-holenderskich wojen w tym regionie²¹⁷. W pierwszej połowie XVIII w. wysyłano tam również prostytutki, a także zesłanki (*degradadas*) i przestępczynie pochodzące zarówno z obszarów Portugalii, jak i Brazylii. Boxer zauważył, że kobiety białe lub czarnoskóre wysyłano do Angoli z powodu konkretnych przestępstw, jak w przypadku Marii Gomes Pimentel, Metyski z Vila Nova da Rainha w Brazylii, która za zabicie swojego męża została skazana na zesłanie do Afryki na dziesięć lat. Historia pewnej owdowiałej Cyganki z dwójką niepełnoletnich córek zakończyła się zesłaniem wszystkich do Angoli z powodu ich przynależności etnicznej²¹⁸.

Portugalki mieszkające w Brazylii, na Wyspach Zielonego Przylądka i na Wyspach Świętego Tomasza miały przyczynić się do utrzy-

fol. 26, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva*, 1613–1619, s. 113.

²¹⁵ Clara Sarmento, Maria de Deus Manso, *Mulheres na Expansão Colonial Portuguesa*, w: *A Expansão: Quando o Mundo foi Português. Da Conquista de Ceuta (1415) à Atribuição da Soberania de Timor Leste* (2002), Évora 2014, s. 290.

²¹⁶ Fernanda Angius, *Presença da Mulher na Legislação da Expansão*, w: *Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, Lisboa 1995, s. 777.

²¹⁷ Charles R. Boxer, *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815*, s. 29–30.

²¹⁸ Ibidem, s. 33.

mania białego społeczeństwa, o czym świadczy decyzja królewska wydana w 1620 r., w której wyrażono nadzieję na wyeliminowanie „kasty Mulatów”²¹⁹. W rzeczywistości mężczyźni często wyjeżdżali sami do Afryki i pozostawiali swoje rodziny w Europie²²⁰. Ich kontakt z Afrykankami był poprzedzony napaściami, łowami na niewolników i brutalnym przejęciem ich siłą, z drugiej strony dla niektórych córek plemiennych wodzów kontakt ten umożliwiał im pośredniczenie w handlu euro-afrykańskim. Na Wyspach Świętego Tomasza czarnoskóre kobiety ratowały życie Europejczykom, którzy zapadali na tropikalne choroby. Przygotowywały im różnego rodzaju wywary na bazie korzeni afrykańskich roślin mające moc uzdrawiania²²¹.

Pewien francuski kapitan zaobserwował, że na początku XVII w. niektóre afrykańskie kobiety przyjmowały europejskie wartości i zwyczaje, na przykład Dona Catalina, czarnoskóra kobieta, która po śmierci swojego portugalskiego męża wciąż była otoczona afrykańską służbą i ubierała się jak Portugalka²²². Ślub z czarnoskórą kobietą był jednak rzadkością, a wielu portugalskich mężczyzn decydowało się na życie z nimi w konkubinacie. Wśród nich byli również księża, między innymi ojciec Diogo Filipe de Miranda, który od lat żył z czarnoskórą kobietą Isabel Rodrigues, ojciec João da Mota Henriques, który utrzymywał relacje z czarnoskórą Marią Vaz, oraz Tomé Rodrigues, któremu czarnoskóra Filipa Álvares urodziła dziecko²²³.

²¹⁹ *Carta Régia de 20 de outubro de 1620, em que se ordenoi, que o degredo do Brasil se comutasse às mulheres para Cabo Verde e S. Tomé. Liv. 9 da Supplicação, fol. 97 ves*, w: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes*, s. 37.

²²⁰ Charles R. Boxer, *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815*, s. 20–21.

²²¹ *Viagens de um Piloto Português do Século XVI à Costa de África e a São Tomé, Introdução, Tradução e Notas de Arlindo Manuel Caldeira*, Lisboa 2000, s. 117–119.

²²² Alfredo Margarido, *As Mulheres Outras nas Ilhas Atlânticas e na Costa Ocidental Africana nos Séculos XV a XVII*, w: *Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*, s. 370.

²²³ Arlindo Manuel Caldeira, *Mulheres, Sexualidade e Casamento no Arquipélago*, s. 136–137.

W kolonialnej Brazylii relacje między białymi mężczyznami a Indiankami oraz Afrykankami stawały się coraz popularniejsze, a metysaż biologiczny stanowił fundament rodzącego się społeczeństwa. Z drugiej strony poślubienie kobiety innej rasy bądź innego wyznania powodowało, że zarówno jej małżonek, jak i cała rodzina była pozbawiona możliwości ubiegania się o urzędy publiczne, kościelne lub prestiżowe tytuły Zakonu Chrystusa, Aviz czy Santiago. W obliczu niewielkiej liczby białych kobiet takie ograniczenia z czasem traciły jednak moc prawną²²⁴.

Boxer uważał, że pozycja indiańskiej kobiety była lepsza niż czarnoskórej lub żydówki. Pierwsi portugalscy osadnicy w Brazylii szczyłi się relacjami z córkami indiańskich wodzów, które nazywano „indiańskimi księżniczkami”, a ich potomkowie nie mieli z powodu swojego pochodzenia żadnych problemów, nie odczuwali też wstydu²²⁵. Z drugiej strony Indianki oskarżano o kultywowanie kanibalistycznych i barbarzyńskich tradycji oraz zachęcanie mężczyzn do zemsty i grzechu²²⁶. Zauważymy jednak w tej ocenie podobieństwa do biblijnej Ewy. Wiele informacji na temat indiańskich kobiet uzyskujemy również z korespondencji jezuitów przebywających wówczas w Brazylii, którzy bacznie się im przyglądali. W ich listach pojawiała się między innymi obawa związana z ich rolą jako „strażniczek przeszłości”, co mogłoby utrudniać przyjęcie religii chrześcijańskiej przez indiańskie plemiona²²⁷.

Afrykanki stanowiły mniejszość w transatlantyckim i regionalnym handlu niewolnikami, dlatego szacuje się, że w XIX w. czarnoskórych niewolnic było o 30% mniej niż mężczyzn. Wśród rodzimych plemion na zachodnim wybrzeżu Afryki ceny czarnoskórych kobiet były dość wysokie, ponieważ gwarantowały one przetrwanie danego plemienia, pracowały także przy uprawach²²⁸. W Brazylii

²²⁴ Charles R. Boxer, *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815*, s. 70–71.

²²⁵ Ibidem, s. 71–72.

²²⁶ Ronald Raminelli, *Eva Tupinambá*, s. 27–28.

²²⁷ Margarida Portela Costa Pereira, *A Correspondência Jesuítica e a Imagem da Mulher Indígena no Brasil Quinhentista*, Lisboa 2002/2006, s. 79.

²²⁸ Maria Odila Dias, *Resistir e Sobreviver*, s. 360–362.

cena afrykańskich niewolnic była o 20% niższa niż cena mężczyzn i często musiały one wykonywać te same czynności, będąc przy tym 1/3 wszystkich pracowników plantacyjnych²²⁹. Oprócz konkutowania z mężczyznami rywalizowały one też między sobą, a kobiety pochodzące z większych ośrodków handlowych z Afryki Zachodniej uważały siebie za lepsze od innych²³⁰.

Clara Sarmiento i Maria de Deus Manso zaobserwowały, że brazylijski system kolonialny oparty na patriarchalizmie całkowicie ubezwłasnowolnił kobietę i pozbawił ją prawa do wyrażania własnej opinii, podejmowania wyborów, a nawet do swobodnego przemieszczania się w miejscach publicznych. Kobiety pochodzące z klas wyższych żyły praktycznie w izolacji aż do połowy XIX w.²³¹ Trudna rzeczywistość kolonialna powoli przełamywała jednak stereotypy dotyczące płci pięknej, sprawiając, że wizerunek kobiety uległej, zajmującej się wyłącznie ogniskiem domowym, ulegał zmianie²³². Właściciele mniejszych plantacji nie mogli sobie bowiem pozwolić na zakup i utrzymanie dużej liczby niewolników, dlatego w pracach rolnych pomagały im żony i córki²³³. Wdowy z kolei dziedziczyły gospodarstwa po śmierci swoich mężów i przejmowały obowiązki typowo męskie w celu utrzymania ziemi. Tym samym życie w koloniach umożliwiało tym kobietom szybsze osiągnięcie wymarzonej autonomii²³⁴. Oprócz właścielek gospodarstw rolnych były również kobiety, które bezpośrednio zajmowały się uprawą i przemysłem związanym z trzciną cukrową. Niestety niektóre z nich zostały oskarżone o potajemne praktykowanie judaizmu. Z niesprawiedliwościami społecznymi walczyły też czarnoskóre niewolnice, stanowiące w Brazylii mniejszość etniczną i płciową, w dodatku przy bra-

²²⁹ Ibidem, s. 363–364.

²³⁰ Ibidem, s. 375–376.

²³¹ Clara Sarmiento, Maria de Deus Manso, *Mulheres na Expansão Colonial Portuguesa*, s. 294.

²³² Agata Bloch, *Portraying Womanhood in the Portuguese Atlantic*, w: *Distributive Struggle and the Self in the Early Modern Iberian World*, Nikolaus Böttcher, Stefan Rinke, Nino Vallen (eds.), Stuttgart 2019, s. 219–246.

²³³ Mark A. Burkholder, Lyman L. Johnson, *Colonial Latin America*, s. 206–207.

²³⁴ Maria de Deus Manso, *Filhas Esquecidas do Império Português: Memória de Mulheres na América*, „Naveg@mérica” 2015, N.º 15, s. 10–11.

ku wsparcia plemiennego niekiedy uciekały się do aktów przemocy w stosunku do swoich właścicieli w nadziei na przetrwanie²³⁵.

Kobieta zamieszkująca kolonialny obszar imperium portugalskiego doświadczała dyskryminacji na wielu płaszczyznach. Jej pozycja podporządkowanej Innej zależała nie tylko od tego, że była kobietą, ale także od jej przynależności etnicznej, rasowej, statusu społecznego, koloru skóry i religii. W strefie podporządkowania znajdowały się zarówno białe chrześcijańskie Portugalki, jak i afrykańskie niewolnice, wolne Indianki czy chrześcijańskie konwertyczki. Nawet gdy przyjmowały religię chrześcijańską i porzucały swoje tradycje albo wykupywały swoją wolność, wciąż ograniczał je iberyjski model tradycyjnej rodziny, wedle którego kobieta podlegała mężczyźnie²³⁶.

Miseráveis, Imperium Cienia i ostracyzm

Miseráveis – nieszczęśni

Szczególnej opiece królewskiej podlegały wdowy i sieroty, co wpisywało się w chrześcijańską zasadę udzielania pomocy biednym i potrzebującym oraz chronienia ich przed ewentualnymi niesprawiedliwościami. W świetle obowiązującego ówczesnie prawa zawartego w Kodeksie Filipińskim wdowa była słaba, biedna i potrzebująca, a istotnym zagrożeniem pozostawała możliwość roztrwonienia przez nią majątku odziedziczonego po mężu. W efekcie kobiety niezależnie od wieku czy statusu cywilnego wymagały wyjątkowej protekcji ze strony instytucji publicznych oraz religijnych. *Recolhimento* były religijnymi instytucjami charytatywnymi starającymi się zagwarantować im godne życie i chronić przed zagrożeniami płynącymi z zewnątrz, mogącymi pozbawić je honoru, jak na przykład prostytutka. Wielu kobietom życie w konwencie gwarantowało nowe

²³⁵ Mary del Priore, *Histórias da gente brasileira. Colônia*, Vol. 1, São Paulo 2016, s. 83–89.

²³⁶ Więcej na temat historii kobiet na obszarze imperium portugalskiego można przeczytać w specjalnym wydaniu czasopisma naukowego „Campus Social Revista Lusófona de Ciências Sociais” zatytułowanym *Estudos de Género e da Mulher no Espaço Lusófono e na Diáspora* (2006, N.º 3–4).

możliwości zamążpójścia, a także chroniło przed przemocą ze strony mężów. Takie ich postrzeganie zbiegło się w czasie z decyzją państwa i Kościoła o wspólnej pomocy tym najbardziej potrzebującym, szczególnie w okresie kontrreformacji i soboru trydenckiego. Zredefiniowano wówczas rolę kobiety w społeczeństwie, kładąc nacisk na to, żeby były nośnikiem wartości na trzech płaszczyznach, tzn. małżeństwa, rodziny i Kościoła. Pierwszy zakon udzielający pomocy kobietom został założony w Portugalii w 1543 r.²³⁷ Przez następne dwa wieki w Lizbonie powstało ich około 25, a jednym z nich było *Recolhimento da Casa Pia das Convertidas*, udzielające wsparcia tym kobietom, które czuły wstyd i żal za popełnione grzechy. Uległo ono jednak zburzeniu w czasie trzęsienia ziemi z 1755 r.²³⁸

Zdaniem Hespanhi status społeczno-prawny wybranych grup podporządkowanych był zbliżony do statusu tzw. *miserabiles personae*, czyli osób zasługujących na uwagę i łaskę króla. Należy zauważyć, że w zamorskich koloniach do tej grupy zaczęto włączać również autochtonów, o ile oczywiście byli oni chrześcijanami, a osoby należące do tej kategorii miały prawo odwoływania się do instytucji królewskich w celu uzyskania wsparcia w różnych obszarach²³⁹. Indianom przysługiwały wszelkie środki prawne z racji statusu poddanego względem portugalskiego króla, z powodu specjalnej protekcji królewskiej nadane w odrębnych prawach i z racji statusu osoby *desprotegido*, czyli pozbawionej ochrony, oraz *miserável*, który przysługiwał pierwotnie wdowom i sierotom²⁴⁰.

Bom governo, tłumaczone jako „dobre rządy”, były prawdopodobnie praktykowane w Portugalii i jej zamorskich koloniach przez wszystkich sprawujących władzę, zarówno urzędników kolonialnych, jak i właścicieli niewolników. Budowanie relacji opartych na

²³⁷ Delminda Miguéns Rijo, *Memórias da Casa Pia das Convertidas: Instituição, Espaços e Agentes Face ao Problema da Prostituição em Lisboa (Séculos XVI–XX)*, „Revista de História da Sociedade e da Cultura” 2017, N.º 17, s. 130–131. Więcej na temat wdów i sierot można przeczytać w: Maria de Deus Manso, *Filhas Esquecidas do Império Português*, s. 1–21.

²³⁸ Ibidem, s. 133.

²³⁹ António Manuel Hespanha, *Fazer um Império com Palavras*, s. 86.

²⁴⁰ Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos*, s. 250.

wzajemności w obliczu pluralistycznej struktury władzy, ciągłej rotacji, a także swoistego niepokoju towarzyszącego objęciu urzędu w odległych częściach imperiów, miało być gwarantem wzmocnienia stosunków kolonialnych i ułatwić zarządzanie całym imperialnym terytorium. Ângela Barreto Xavier oraz António Manuel Hespanha zwrócili uwagę na pewne charakterystyczne cechy portugalskiego sposobu rządzenia, które ograniczały monarchów i ich zapędy absolutystyczne. Nieformalne relacje władzy opierały się bowiem na *economia de dom*, czyli „ekonomii darów”, wedle której ofiarowanie i przyjmowanie „darów” prowadziło do wzajemnych zobowiązań najpierw w sferze społecznej, a następnie politycznej.

Taka praktyka była również mocno zakorzeniona w religii chrześcijańskiej, która nakazywała udzielania pomocy najbardziej potrzebującym. W efekcie tworzył się wizerunek króla miłosiernego, odpowiadającego na potrzeby społeczeństwa, co jeszcze bardziej utrwalało jego pozycję jako monarchy. Konsekwencją tego było budowanie relacji zależności między władzą a jednostką lub grupą społeczną. Najsilniejszym tego przejawem była królewska praktyka wynagradzania jednostki za pełnioną służbę, co przyjmowało charakter *mercês*. Do połowy XVIII w. był to obowiązek w pewnym stopniu ograniczający także monarchę. Relacje między lisbońskim dworem, strukturą administracyjną i poddanymi budowane na obustronnych zobowiązaniach, nawet jeżeli wciąż nierównych, sprawiały, że portugalski władca nigdy nie był samodzielny, a jego pozycja społeczna zależała od wielu powiązanych ze sobą czynników. Istnieje również hipoteza wskazująca na to, że przez zacieśnienie powiązań króla ze społeczeństwem budował on swoje relacje oparte na klientelizmie, wzajemności oraz zaufaniu, które neutralizowały nieformalne relacje w społeczeństwie stojące w sprzeczności z władzą królewską²⁴¹.

„Dobre rządy” wykluczyły jednak bezdomnych i ludzi wolnych. *Vadios* zgodnie z Kodeksem Filipińskim odnosiło się do osób niepracujących i niemających określonego miejsca zamieszkania, któ-

²⁴¹ Ângela Barreto Xavier, António Manuel Hespanha, *As Redes Clientelares*, w: *História de Portugal. O Antigo Regime*, Vol. 8, José Mattoso (ed.), Rio de Mouro 2002, s. 133–145.

re zarabiały na siebie przez handel rzeczami niekoniecznie do nich należącymi, a władza królewska nie tolerowała osób beczynnych i włóczęgowskich²⁴² oraz żyjących w beczynności na koszt osób trzecich²⁴³. W związku z tym żebractwo było postrzegane jako zło społeczne, które należało zlikwidować. Kategorycznie zabraniano błagania o jałmużnę osobom bezdomnym oraz mającym środki do życia bez wcześniejszej zgody administracji królewskiej, a żebrać mogli jedynie niedołęzni lub żyjący w ekstremalnej nędzy²⁴⁴. Ludzie wolni i włóczędzy będący w sile wieku i dobrym zdrowiu mieli obowiązek pracy²⁴⁵. Aresztowanych *vadios* wykorzystywano do licznych prac publicznych²⁴⁶, obrony fortec (jak na przykład Torre de São Gião)²⁴⁷, a młodzi i silni mieli służyć jako żołnierze w Indiach Portugalskich²⁴⁸. Często wysyłano ich również do Angoli, na prośbę tamtejszych gubernatorów, na przykład Pedro Césara de Menezesa, sprawującego ten urząd w latach 1639–1645, który skarżył się na zbyt niską liczbę europejskich osadników²⁴⁹.

²⁴² *Título LXIII. Dos Vadios* (1603), w: *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Quinto Livro das Ordenações*, s. 1216.

²⁴³ *Decreto de 1755 em que se estabelece a forma dos Processos dos Vadios e Ociosos, determinando-lhe juntamente o castigo*, w: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes*, s. 48–49.

²⁴⁴ *XXII. Leis sobre os pobres e mendigos*, w: *Instituições do Direito Civil Português*, s. 119–120.

²⁴⁵ *Decreto de 1755 em que se estabelece a forma dos Processos dos Vadios e Ociosos*, s. 48–49.

²⁴⁶ *Portaria de 13 de Agosto de 1639. Manda prender vadios para o serviço das galés*, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1634–1640 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, s. 194.

²⁴⁷ *Decreto de 14 de julho de 1654. In Liv. X da Supplicação*, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1648–1658 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1856, s. 318.

²⁴⁸ *Decreto de 1701 em que se mandaram compreender nas penas dos vadios os que vivessem com escândalo e prejuízo da República. Ord. Liv. 5. Tit. 68 á Rubr*, w: *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes*, s. 263.

²⁴⁹ *Decreto de 11 de abril de 1673. Prisão dos vadios*, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1657–1674 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1856, s. 226.

Imperium Cienia

Dezerterzy, przemytnicy, poszukiwacze przygód, piraci, handlarze zajmujący się nielegalną działalnością i wielu innych odważyło się żyć poza prawem, w cieniu imperium. Uważani oni byli za niebezpiecznych ze względu na rujnowanie skarbcza królewskiego i przynoszenie szkód w handlu, krytykowano ich też za *ambição sinistra* – złowrogie ambicje²⁵⁰.

Należy bliżej przyjrzeć się tym, którzy oscylowali na granicy Imperium Cienia. *Lançados* – tak nazywano osoby urodzone w Portugalii, które odgrywały rolę pośredników w handlu między afrykańskimi sprzedawcami niewolników a ich europejskimi nabywcami²⁵¹. Istnieje również hipoteza mówiąca o tym, że grupa ta zrodziła się w konsekwencji braku umiejętności Afrykańczyków do zarządzania własnym kapitałem i wymianą handlową²⁵². Aktywność *lançados* sprowadzała się do nielegalnego handlu na zachodnim wybrzeżu Afryki, szczególnie w rejonach Gwinei oraz archipelagu Wysp Zielonego Przylądka i Wysp Świętego Tomasza, ale także kontroli dróg handlowych łączących większe, zlokalizowane na wybrzeżu ośrodki z mniejszymi ośrodkami usytuowanymi w głębi kontynentu. W rezultacie przyczynili się oni do rozwoju handlu w obszarze Gwinei i Angoli. Niektórzy z nich powrócili po latach do Portugalii, wielu zdecydowało się jednak pozostać wśród rdzennych ludów. Udało im się zintegrować z plemionami afrykańskimi przez przyjęcie lokalnych praktyk religijnych i śluby z lokalnymi kobie-

²⁵⁰ Alvará de 14 de Novembro de 1757. *Ampliando os Parágrafos 5, 6 e 7 do Capítulo XVII dos Estatutos da Junta do Comércio sobre os Contrabandistas*, w: *Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das ordenações, redigida por António Delgado da Silva. Legislação de 1750–1762*, s. 562–563.

²⁵¹ Więcej na temat *lançados* zob. *Portuguese, Luso-Africans, and European Competitors*, w: George E. Brooks, *Eurafricans in Western Africa. Commerce, Social Status, Gender, and Religious Observance from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Oxford 2003, s. 68–101. Na ten temat pisał również Michał Tymowski, zob. M. Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemnie odkrycia i pierwsze kontakty*, Toruń 2017.

²⁵² Clóvis Moura, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, s. 233.

tami, często córkami wodzów, dzięki czemu mieli dostęp do władz plemiennych²⁵³.

O *lançados* pod koniec XVI w. pisał André Alvares D'Almada, kabowerdyjski kupiec, jeden z pierwszych pisarzy opisujących historię Wysp Zielonego Przylądka, którego w 1598 r. uhonorowano tytułem szlacheckim Orderu Chrystusa. D'Almada zauważył, że:

Dzisiaj ci Portugalczycy *lançados* przemierzają wszystkie rzeki i ziemie Czarnych, zdobywając wszystko, co tam znajdują, dla statków swoich przyjaciół, do tego stopnia, że jest [wśród nich] nasz człowiek, który do stał się w głąb kontynentu (*sertão*) aż do Królestwa Gran-Fulo [...], skąd wysyła dużo kości słoniowej do rzeki Sanagá, skąd zabierają je statki²⁵⁴.

Jednym z opisanych przez D'Almadę *lançados* był niejaki João Ferreira urodzony w mieście Crato, którego Afrykańczycy nazwali *ganagoga*, co w języku lokalnym oznaczało mężczyznę mówiącego we wszystkich językach. Zgodnie z opisem Ferreira:

udał się do królestwa Gran-Fulo na rozkaz Duque de Casão, który jest potężnym Czarnym mieszkającym w tym porcie nad rzeką Gambią [...]. [...] na dworze Gran-Fulo [João Ferreira] ożenił się z jedną z jego córek, która miała córkę, a chcąc udać się do portów morskich, teść dał mu pozwolenie, by zabrał ją [żonę] ze sobą²⁵⁵.

Słowem pokrewnym do *lançados* było *tangomãos*, również oznaczające osoby pośredniczące w handlu między społecznościami afrykańskimi a portugalskimi handlarzami. Niekiedy nazywano tak afrykańskich handlarzy niewolników lub zbiegłych niewolników nawiązujących relacje handlowe z Europejczykami. Innym razem określano tak Portugalczyków, którzy pozostali w Afryce w roli tłumaczy i pośredników. *Tangomãos* zamieszkiwali głównie rejony wzdłuż Gambii, gdzie prowadzili działalność handlową z grupami handla-

²⁵³ Filipa Ribeiro da Silva, *Dutch and Portuguese in Western Africa Empires, Merchants and the Atlantic System 1580–1674*, Leiden 2011, s. 145–146.

²⁵⁴ André Alvares D'Almada, *Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo-Verde Desde o Rio do Sanagá até aos Baixos de Sant'anna*, Porto 1841, s. 15.

²⁵⁵ Ibidem.

rzy pochodzącymi z afrykańskiego interioru, których w rejonie Gwinei nazywano *mochileiros*, w Kongo *pombeiros*²⁵⁶, a w Mozambiku *moçambezes*²⁵⁷. Mogli być nimi czarnoskórzy bądź Mulaci, którzy chwyтали niewolników w głębi kontynentu i przetransportowywali ich do przybrzeżnych portów. Niekiedy z handlarzami współpracowały całe plemiona, które nazywano *bazombo*²⁵⁸.

Portugalczyki nawiązywali różnego typu relacje, między innymi z plemionami z rodziny Bacong z obszaru królestwa Kongo czy Mbundu z królestwa Ndongo. W dodatku wykorzystywali lokalne relacje typu feudalnego, *undamento*, w celu nawiązania kontaktów o takim charakterze z tubylcami. Hespanha wskazuje również na afroportugalskie, heterogeniczne grupy w Angoli zwane Ambaquistas, które podlegały własnym hierarchiom społecznym i mogły wykazywać odmienne strategie postępowania²⁵⁹.

Ostracyzm

Istniały grupy określane przez prawo cywilne lub kanoniczne jako przestępcze, a niektóre z nich zostały zepchnięte do strefy podporządkowania. Wśród nich byli alfonsi, kazirodcy, cudzołożnicy, czarownicy, wróżbiarze, magicy, świętokradcy, bluźniercy, heretycy, krzywoprzysięzcy, lichwiarze i świętokupcy. Tym samym niektóre grupy wyjęto spod prawa i za karę zsyłano do kolonii.

O sposobie ich traktowania pojawił się zapis w Kodeksie Filipińskim (1603) sporządzony na podstawie wcześniejszych praw ustanowionych przez króla Sebastiana i dostosowanych do doktryny soboru trydenckiego (1545–1563). Przewinienia z zakresu sutenerstwa, kazirodztwa, czarów, bluźnierstwa czy lichwy podlegały oddzielnie karze kanonicznej, a oddzielnie cywilnej. Wyjątek stanowili świętokradcy, których czyny nazywano przestępstwem mieszanym²⁶⁰.

²⁵⁶ António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra*, s. 47–49.

²⁵⁷ Clóvis Moura, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, s. 317.

²⁵⁸ Marli Geralda Teixeira, *Notas sobre o Reino do Congo no Século XVI*, „Afro-Ásia” 1967, N.º 4–5, s. 86.

²⁵⁹ António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra*, s. 73–78.

²⁶⁰ *Parágrafo XLIX. Dos Alcoviteiros, Sacrilégios, Incestuosos, etc.*, w: *Boletim do Conselho Ultramarino*.

W przypadku bluźnierców większość, czyli aż 66,5%, skazano na zesłanie w głąb Portugalii, 22% na karę odbycia *galés*, a tylko 4% wygnano do zamorskich kolonii w Afryce, zwłaszcza do Angoli, Mazagão (Maroko) czy na atlantyckie Wyspy Świętego Tomasza oraz archipeląg Zielonego Przylądka. Najmniej, bo tylko 3% skazanych, zesłano do Brazylii²⁶¹. Szacuje się również, że za bluźnierstwo w koloniach oskarżono więcej mężczyzn niż kobiet²⁶². Geraldo Pieroni, Alexandre Martins i Luiz Sabeh określili mianem „bluźnierstwa kolonialnego” i „tropikalnych grzechów” mieszanie się wierzeń Portugalczyków z wierzeniami i tradycjami ludów tubylczych²⁶³.

Największy strach budziły jednak czarownice opisane w Kodeksie Filipińskim jako osoby, które na skrzyżowaniu dróg przywoływały diabelskie moce albo podawały jedzenie lub picie, na które rzuciły czar. O czarownictwo oskarżano każdego, kto przepowiadał przyszłość lub udzielał wskazówek dotyczących odnalezienia domniemanego skarbu. Niektórzy wykorzystywali do tego wodę, kryształy, lustra lub czynili to przez wyczytywanie figur z metalowych przedmiotów albo z głowy martwego człowieka. Kategorycznie zakazywano noszenia talizmanów, na przykład z zębów czy innych części ciała zmarłego²⁶⁴. W praktyce czarownice i czarodzieje portugalskiego imperium rozwiązywali problemy dnia codziennego, szczególnie te związane ze zdrowiem, z pieniędzmi czy miłością, dlatego w oczach kolonialnego społeczeństwa pełnili rolę lekarzy, duchownych i mędrców²⁶⁵. Na podstawie *Código Afonsino* za praktykowanie czarów groziła kara śmierci lub wygnanie do Ceuty, wedle późniejszego *Código Manuelino* oskarżonych zsyłano do portugalskich kolonii w Afryce²⁶⁶. Kara przez spalenie na stosie była coraz rzadziej stosowana w Portugalii, nawet w najcięższych przypadkach – wtedy nale-

²⁶¹ Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, s. 221–222.

²⁶² Alexandre Martins, Luiz Sabeh, *Boca Maldita*, s. 55.

²⁶³ Ibidem, s. 56.

²⁶⁴ *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro V: *Título III. Dos Feiticeiros*, s. 1150–1152.

²⁶⁵ Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, s. 169.

²⁶⁶ Ibidem, s. 164–165.

zało przyznać się do winy i błagać o przebaczenie, aby jej uniknąć²⁶⁷. Ostatnim spalonym na stosie w Portugalii był Gabriel Malagrida, na którym wyrok został wykonany w 1761 r.

Początek polowania na czarownice datuje się na 1559 r., kiedy sprowadzono z Aveiro do Lizbony grupy czarownic, z których pięć spłonęło na stosie na rynku Rossio. W ciągu następnych kilku dni aresztowano 27 kobiet i jednego mężczyznę, z których jedną osobę spalono, a resztę poddano karze chłosty i skazano na wygnanie²⁶⁸. Sądy inkwizycyjne zsyłały oskarżonych o czary do mało zaludnionych części Portugalii, między innymi Castro Marim, Viseu, Mirandy, Leiry, Guardy czy Lamengo, a jeżeli wysyłano ich do kolonii zamorskich, to na Wyspy Świętego Tomasza, Wyspy Zielonego Przylądka, do Angoli i Brazylii, z czego ta ostatnia przyjęła największą liczbę czarowników i czarownic, bo aż 44,8% wszystkich zesłanych, co odpowiadało 43 osobom²⁶⁹.

Równie niebezpieczne co czarownice miały być wizjonerki uznające się za przedstawicielki Boga na ziemi, odwiedzające tereny pozaziemskie i znające przyszłość. W XVI w. były nimi Maria Dias, pochodząca z miasteczka Celas, nieopodal Coimbrы, która miała za życia poznać Eden po to, by o nim opowiadać na ziemi²⁷⁰, oraz siostra Maria da Visitação z zakonu Dominikanów w Lizbonie, której wizje oscylowały między wiarą a polityką²⁷¹. Zdaniem Pieroniego wiele z tych wizjonerek było samotnymi kobietami, biednymi, pozbawionymi posagu i należącymi do różnych zakonów religijnych. Rzekomy dar jasnowidzenia sprawiał, że były zauważone i szanowane przez społeczeństwo, a jednocześnie potępiane przez Świętą Inkwizycję²⁷².

²⁶⁷ Ibidem, s. 168.

²⁶⁸ Ibidem, s. 164.

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Ibidem, s. 186–187.

²⁷¹ Ibidem, s. 191.

²⁷² Ibidem, s. 186–187.

Drugim rodzajem przestępstw były te na tle seksualnym, do czego można było włączyć między innymi prostytucję²⁷³, bigamię²⁷⁴ i homoseksualizm, za co podlegano najczęściej karze chłosty, grzywny i dożywotniego wygnania²⁷⁵. Prawo potępiało również mężczyzn przebierających się za kobiety, jak i kobiety w przebraniach mężczyzn, obu płciom zabraniano też używania masek, chyba że taki ubiór stanowił element miejskich zabaw²⁷⁶. Prostytucja i сутенерство były kategorycznie zabronione przez prawo i podlegały karze pozbawienia wolności, chłosty lub zesłania²⁷⁷. Wśród przestępstw na tle seksualnym bigamia była najczęstszą przyczyną oskarżeń stawianych przez Świętą Inkwizycję, a w porównaniu ze wszystkim zarzutami – drugą najczęstszą po judaizmie. Szacuje się bowiem, że sądy inkwizycyjne w Lizbonie, Evorze i Coimbrze skazały na zesłanie łącznie 590 bigamistów. Najczęściej oskarżani byli o to mężczyźni, którzy reprezentowali aż 81,6% wszystkich przypadków, z których 85,5% skazywano tylko na chłostę i *galés*. Resztę oskarżonych, czyli 109 osób (18,4%), stanowiły kobiety, które skazywano na chłostę i zesłanie do Brazylii lub Angoli²⁷⁸. Bigamii miały dopuszczać się częściej osoby z niższych klas społecznych²⁷⁹, była zatem przestępstwem dość „powszechnym”, które uważano za skutek procesów migracyjnych między Półwyspem Iberyjskim a nowymi koloniami w okresie portugalskiej ekspansji zamorskiej²⁸⁰.

²⁷³ *Título XIX. Das mulheres solteiras que ganham por seus corpos*, w: *Leis Extravagantes collegidas e relatadas pelo licenciado Duarte Nunez do Liam per mandado do muito alto e muito poderoso Rei D. Sebastiao nosso Senhor*, Lisboa 1569, s. 170.

²⁷⁴ *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro V: *Título XIX. Do homem que casa com duas mulheres, e da mulher que casa com dois maridos*.

²⁷⁵ *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro V: *Título XXXIII. Dos ruffiães e mulheres solteiras*.

²⁷⁶ *Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, Livro V: *Título XXXIV. Do homem, que se vestir em trajos de mulher, ou mulher em trajos de homem, e dos que trazem mascaras*.

²⁷⁷ *Título XIX. Das mulheres solteiras que ganham por seus corpos*, s. 171–172.

²⁷⁸ Geraldo Pieroni, *Os Excluídos do Reino*, s. 118–119.

²⁷⁹ *Ibidem*, s. 131.

²⁸⁰ *Ibidem*, s. 130.

Homoseksualizm, w przypadku mężczyzn nazywany wówczas sdomią, był potępiany zarówno przez administrację królewską, jak i przez Świętą Inkwizycję. Zgodnie z *regimento* z 1640 r. sędziowie postępowali zgodnie z obowiązującym Kodeksem Filipińskim, a sądy inkwizycyjne mogły oddać oskarżonych w ręce sądów cywilnych, które wyznaczyłyby im karę śmierci. W praktyce zesłanie było jednak najczęstszą i najpowszechniejszą karą stosowaną na sdomitach, których wysyłano do Angoli, Brazylii, na afrykańskie wyspy atlantyckie czy do mało zaludnionego interioru Portugalii. Kobiety praktykujące taki rodzaj miłości fizycznej wysyłano za karę na Wyspy Świętego Tomasza lub do Angoli. W porównaniu z Holandią, gdzie w latach 1730–1732 skazano na stos aż 70 osób oskarżonych o sdomię, w Portugalii w okresie 1547–1768 ten sam wyrok otrzymało 30 osób²⁸¹. Mimo restrykcyjnego prawa w nowożytnej Lizbonie istniały domy rozkoszy dla portugalskich homoseksualistów, a jednym z ich właścicieli był Simão Gomes, homoseksualista i alfons, którego ostatecznie skazano na karę *galés* na sześć lat²⁸².

Z powodów moralnych i seksualnych ze społeczeństwa wykluczani byli nawet księża, którzy podczas spowiedzi popełniali *sollicitatio ad turpium*, czyli namawiali kobiety bądź mężczyzn do różnych aktów seksualnych. W konsekwencji oskarżeni duchowni podlegali wyłącznie sądom inkwizycyjnym, na co zgodę wydał papież Klemens VIII w 1599 r. *Sollicitatio ad turpium* polegało na tym, że:

jakikolwiek spowiednik podczas sakramentalnego aktu spowiedzi, przed nim lub zaraz po nim, lub przy okazji i pod pretekstem wysłuchania spowiedzi, w konfesjonale lub w innym miejscu do tego przeznaczonym, lub w innym wybranym w tym celu, udając, że wysłuchuje spowiedzi, popełnia, prosi lub w jakikolwiek sposób prowokuje bezprawne i nieuczciwe czyny, przez słowa lub nieuczciwe dotykanie siebie lub innych osób, które do niego przychodzą do spowiedzi, zarówno kobiety, jak i mężczyźni [...] ²⁸³.

²⁸¹ Ibidem, s. 136–137.

²⁸² Ibidem, s. 141.

²⁸³ Ibidem, s. 152.

Tym samym widzimy, że religia katolicka była wyznacznikiem norm zachowania w Portugalii i w jej zamorskim imperium, a przemawianie z pozycji osoby, która nie stosowała się do tych norm, mogło być znacznie utrudnione.

Ten rozdział miał na celu, po pierwsze, omówienie mozaiki kolonialnego społeczeństwa z uwzględnieniem kwestii politycznych, kulturowych i językowych. Pojawiające się w dalszej części pracy przykłady osób podporządkowanych będą nawiązywać do przedstawionej tutaj terminologii. Niemniej jednak na końcu książki znajduje się również portugalsko-polski słownik uwzględniający wszystkie ważniejsze hasła tu prezentowane.

Po drugie, ten rozdział dowodzi tezy stawianej przez Spivak, a mianowicie, że grupy podporządkowane kolonialnego imperium portugalskiego były niejednorodne, a ponadto różniły się między sobą pod względem wielu czynników. Tym samym określenie osoby wyłącznie przez kolor skóry, pochodzenie czy inne kategorie społeczne byłoby niewystarczające z racji tego, że jednostka doświadczała dyskryminacji na wielu płaszczyznach jednocześnie. W każdym razie ich tożsamość była dynamiczna i zmieniała się w wyniku nawiązywania kontaktów międzykulturowych, niezależnie od tego, czy były one ustanawiane dobrowolnie, czy przymusowo. Wyjście ze strefy podporządkowania było możliwe pod warunkiem przyjęcia zasad narzuconych przez portugalskich kolonizatorów. Nie twierdzę bynajmniej, że tak rozumiana asymilacja byłaby słuszna, lecz że dawała grupom podporządkowanym możliwość podjęcia własnej inicjatywy, aby przemówić ze swojej pozycji i sprawić, by ich „głos” został wysłuchany. W następnym rozdziale postaramy się wydobyć te głosy i zastanowić się nad tym, w jakich okolicznościach i który podporządkowany Inny mógł przemawiać.

ROZDZIAŁ 4

Głosy z peryferii. Rola grup podporządkowanych w budowaniu kolonialnego imperium portugalskiego

Główny zarys obiegu korespondencji administracyjnej w latach 1642–1822

Historycy wykorzystujący analizę sieci społecznych do badań nad nowożytną korespondencją (John Padgett i Christopher Ansell¹, Ruth i Sebastian Ahnert², Ann Bronagh McShane³, Paul McLean⁴) argumentują wybór takiej metodologii tym, że sieci korespondencji odzwierciedlały praktykę budowania więzi międzyludzkich w czasie i przestrzeni. Tak rozumiane sieci są bardzo dynamiczne, nieustannie zmieniają się bowiem w procesie komunikacji. W myśl teorii interakcjonizmu sieci społeczne to nic innego, jak matematyczno-analityczne odzwierciedlenie „świata społecznego” (*social worlds*), czyli zbudowanego na relacjach, które kształtują społeczeństwo i są przez nie kształtowane⁵. Przez zastosowanie perspektywy sieciowej w naukach historycznych poszerzamy jego nowożytny obraz, a struktu-

¹ John F. Padgett, Christopher K. Ansell, *Robust Action and the Rise of the Medici, 1400–1434*, „American Journal of Sociology” 1993, Vol. 98, No. 6, s. 1259–1319.

² Ruth Ahnert, Sebastian E. Ahnert, *Protestant Letter Networks in the Reign of Mary I: A Quantitative Approach*, „ELH” 2015, Vol. 82, No. 1, s. 1–33.

³ Ann Bronagh McShane, *Visualising the Reception and Circulation of Early Modern Nuns’ Letters*, „Journal of Historical Network Research” 2018, Vol. 2, No. 1, s. 1–25.

⁴ Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence, Politics, History, and Culture*, Durham 2007.

⁵ Nick Crossley, *The Social World of the Network. Combining Qualitative and Quantitative Elements in Social Network Analysis*, „Sociologica” 2010, No. 1, s. 1–34.

ry sieciowe uwidoczniają grupy, których może nie byłibyśmy w stanie zauważyć. Wspomniana przeze mnie we *Wstępie* baza danych oferuje niekończące się możliwości badawcze ze względu na to, że udało się wyodrębnić wszystkie indywidualne i zbiorowe podmioty, a także wszelkie jednostki administracyjne, wojskowe i religijne, z którymi podmiot sprawczy mógł nawiązywać pośrednie bądź bezpośrednie relacje na obszarze atlantyckiego imperium portugalskiego doby nowożytnej. W tej pracy wykorzystywany jest tylko pewien jej fragment. Wszystkie omawiane w tym i w następnym rozdziale tabele, grafy czy statystyki powstały na podstawie wspomnianej bazy danych.

Tabela 2 (zob. s. 373) ukazuje dynamikę kolonialnej korespondencji w okresie rządów, kolejno: króla Jana IV Szczęśliwego (1640–1656), Alfonsa VI Zwycięskiego (1656–1683), Piotra II Spokojnego (1683–1706), Jana V Wielkodusznego (1706–1750), Józefa I Reformatora (1750–1777), Marii I (1777–1816) i Jana VI (1816–1822).

Obieg korespondencji podczas panowania pierwszych trzech władców jest minimalny, a gwałtowny wzrost jest widoczny dopiero od pierwszej połowy rządów Jana V, którego panowanie stanowi przedmiot badań tej rozprawy. Korespondencja zwiększa się również na początku rządów Józefa I oraz pod koniec panowania Marii I. Porównajmy to z tabelą 5 (zob. s. 167) pokazującą pięć najczęstszych form korespondencji, kolejno: *requerimento* – petycji, *ofício*, *carta*, *consulta* oraz *aviso*.

Aviso oznaczało rozporządzenie królewskie wydane w imieniu króla przez jego sekretarza bądź inną kompetentną instytucję. *Carta* dotyczyła korespondencji z najwyższego szczebla administracji publicznej w zakresie komunikacji społecznej wynikającej z funkcji i urzędu publicznego. Mogła być również wysyłana przez osoby prywatne między innymi w celu przekazania informacji czy złożenia prośby. *Consulta* oznaczała akt, na mocy którego instytucja w radzie generalnej lub sądzie doradza królowi w danej sprawie, a *ofício* korespondencję między podległymi królowi organami i instytucjami. Istniały dwa słowa określające petycję, a mianowicie *petição* oraz *requerimento*, różniące się tym, że to drugie zawsze opierało się na aktach prawnych lub orzecznictwie. W związku z tym, że *petição* nie

pojawiła się w naszej bazie danych, każde *requerimento* będzie traktowane jako petycja⁶.

Zauważymy więc, że do połowy okresu panowania Jana V nieznacznie przeważały *consultas*, co oznacza, że różne instytucje doradzały królowi i wysyłały swoje opinie dotyczące danego tematu, a gwałtowny wzrost liczby wysłanych petycji i listów zbiegł się w czasie z ogólnym wzrostem korespondencji na obszarze imperium portugalskiego. Trudny do oceny jest natomiast obieg korespondencji w okresie rządów Józefa I z racji tego, że w 1755 r. doszło do trzęsienia ziemi w Lizbonie, w wyniku którego miasto zostało zniszczone. Być może w innych okolicznościach prezentowana tabela wyglądałaby teraz zupełnie inaczej, a liczba korespondencji sukcesywnie zwiększałaby się przez całą drugą połowę XVIII w. Około 1800 r. liczba dokumentów, w tym szczególnie petycji, wzrosła jednak ponad dwukrotnie od czasów przed trzęsieniem ziemi. Zwiększenie różnych form korespondencji kolonialnej może potwierdzać wspomnianą wcześniej teorię Marii de Fátimy Silvy Gouvêy o „współzależności imperium” oraz hipotezę o portugalskiej polityce tworzenia mechanizmów większej reprezentacji władzy w koloniach przez zintensyfikowanie komunikacji w formie wymiany urzędowej korespondencji⁷.

Komunikowanie się z władcą przez wysyłanie petycji mogło zapewnić pokojową interakcję między koloniami a monarchą, który dążył do zminimalizowania napięcia społecznego i ewentualnych konfliktów. Szwedzki historyk Martin Almbjör określił tę formę komunikacji swoistym „zaworem bezpieczeństwa”, ściśle kontrolowanym przez administrację centralną w celu złagodzenia sytuacji społecznej i ewentualnego konfliktu, nie zawsze jednak prowadzącego do większej harmonii w relacjach między monarchą a poddanymi. Almbjör tłumaczył, że wysyłanie petycji dawało ludziom poczucie

⁶ Heloísa Liberalli Bellotto, *Arquivos Permanentes. Tratamento Documental*, Rio de Janeiro 2006, s. 92–103.

⁷ Maria de Fátima Silva Gouvêa, *Diálogos Historiográficos e Cultura Política na Formação da América Ibérica*, w: *Culturas Políticas. Ensaio de História Cultural, História Política e Ensino de História*, Rachel Soihet, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.), Rio de Janeiro 2005, s. 67–84.

większej swobody wypowiedzi, a złożony system sądowniczy gwarantował niższej warstwie społecznej rozwiązanie problemu pokojowo, bez rozlewu krwi. Drugą jej funkcją mogło być budowanie pozytywnego wizerunku króla i roli państwa w życiu poddanych, którzy w skrajnych przypadkach mogli obrać „strategię manipulacyjną” polegającą na podkreślaniu swojej lojalności w zamian za spełnienie ich prośb⁸.

Należy więc zastanowić się, jakie zmiany zaszły na terenie imperium portugalskiego w pierwszej połowie XVIII w., które mogłyby doprowadzić do wybuchu konfliktu społecznego i w konsekwencji do podważenia lub obalenia kolonialnej władzy. Pierwszym czynnikiem była eskalacja brazylijskiej gorączki złota, która spowodowała przeniesienie środka ciężkości kolonialnej polityki z Azji na obszar Atlantyku, w tym zwłaszcza na Brazylię. Ta w latach 1620–1750 również przeszła liczne zmiany terytorialne i strukturalne, polegające na tworzeniu nowych stanów oraz na stopniowym przeniesieniu ośrodka decyzyjnego z Salvadoru da Bahia do Rio de Janeiro⁹. Jeśli porównamy spis listów królewskich i innych dokumentów o charakterze normatywnym dotyczących Brazylii i Angoli, zaobserwujemy, że Jan V mógł przyjąć nieco odmienną politykę wobec obu regionów. Komunikacja między administracją lizbońską a kolonią afrykańską odnosiła się w głównej mierze do handlu, kursu statków i obrony wybrzeża¹⁰, aczkolwiek monarcha dalej nazywał czarnoskórych mieszkańców Angoli swoimi wasalami¹¹. Korespondencja administracji królewskiej z Brazylią z kolei wiązała się częściej z mianowaniem osób na stanowiska urzędowe, co świadczy o aktywności władcy w kształtowaniu dynamicznie zmieniającej się administracji brazylijskiej¹².

⁸ Martin Almbjör, *The Problem with Early-Modern Petitions: Safety Value or Powder Keg?*, „European Review of History” 2019, Vol. 26, No. 6, s. 1013–1039.

⁹ João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão e do Império Português*, Lisboa 2014, s. 235–236.

¹⁰ I-12,03,031. BNB.

¹¹ MSS 247/127. BNB.

¹² MSS 04/02/005. BNB.

Sytuacja w tej południowoamerykańskiej kolonii nie była stabilna, ponieważ wraz z odkryciem złóż złota i diamentów Portugalia próbowała przejąć większą kontrolę nad tym obszarem, zaostrzyć zasady wydobywania i transportu szlachetnych kruszców oraz całkowicie zmonopolizować rynek, czemu sprzeciwiało się coraz bardziej świadome swych praw społeczeństwo. Odpowiedzią na restrykcyjniejszą politykę były bunt i powstania w różnych częściach kraju. Pierwsze poważniejsze zamieszki wybuchły tam już w 1711 r. w ówczesnej stolicy, Salvadorze, w momencie objęcia urzędu gubernatora przez Pedro de Vansconcelosa. Miejscowi kupcy strajkowali przeciwko zmianom podatkowym dotyczącym nabycia afrykańskich niewolników, mieszkańcy oponowali z kolei przeciwko wzrostom cen soli i innym obciążeniom podatkowym mającym pokryć wydatki związane ze zwiększeniem obrony brazylijskiego wybrzeża. W międzyczasie narastało również niezadowolenie społeczne między różnymi grupami społecznymi w związku z przywłaszczaniem sobie przez *bandeirantes* wyłącznego prawa do kopalń złota i diamentów na terenie Minas Gerais. Zaostrzające się konflikty między nimi a Portugalczycami, Brazylijczykami i innymi Europejczykami, domagającymi się prawa do podziału brazylijskiego bogactwa, doprowadziło do wybuchu wojny Emboabas (1707–1709). Przegrali ją *bandeirantes*, przez co utracili prawa do kopalń, za to drastycznie zwiększyła się kontrola lizbońskiej metropolii zarówno pod względem politycznym, jak i finansowym¹³. Mimo że rewolty organizowane przez mieszkających tam Portugalczyków i zbiegłych niewolników były niewielkie pod względem zaangażowanych osób, to jak słusznie zwrócił uwagę Marcin Kula, tworzyły one poczucie zagrożenia w koloniach, a z tym nie potrafiła się uporać portugalska władza¹⁴.

Możemy więc przypuszczać, że lizbońska administracja starała się unikać sytuacji, w których jakkolwiek grupa społeczna mogłaby dominować w regionie. Podczas wojny Emboabas Lizbona

¹³ Rodrigo Bentes Monteiro, *O Rei no Espelho. A Monarquia Portuguesa e a Colonização da América 1640–1720*, São Paulo 2001, s. 279–287.

¹⁴ Marcin Kula, *Historia Brazylii*, Warszawa 1987, s. 29.

opowiedziała się przeciwko *bandeirantes*, którzy zaczęli wykazywać zbyt dużą samodzielność. Podobnie stało się podczas wojny Guerra dos Mascates (1710–1711) na północnym wschodzie kraju w stanie Pernambuco, która wywiązała się między elitą plantacyjną z Olindy a kupcami z Recife¹⁵. Również w tej sytuacji monarcha opowiedział się przeciwko elicie, kupcom natomiast przyznał przywileje, których się domagali. Zauważymy zatem, że strategią obroną przez lizbońską metropolię było rozproszenie władzy i unikanie jej nadmiernej koncentracji przez jedną grupę społeczną. Najkrwawszym wydarzeniem była jednak Revolta de Vila Rica (1720), będąca powstaniem potomków Portugalczyków przeciwko lizbońskiej metropolii. Na jej czele stanął Felipe dos Santos, ubogi mężczyzna o portugalskich korzeniach, który został publicznie stracony w lipcu 1720 r. Być może właśnie za sprawą tego konfliktu władza portugalska zrozumiała, że należy nawiązać dialog z mieszkańcami swojego imperium i zadbać o wspólne relacje tak, aby do podobnych powstań przeciwko władzy już nie dochodziło.

Niestabilna była również sytuacja na wybrzeżach Atlantyku. Trwająca w latach 1701–1714 wojna o sukcesję hiszpańską, podczas której Portugalia stanęła po stronie Wielkiej Brytanii i Holandii przeciwko Hiszpanii i Francji, spowodowała, że portugalskie kolonie były notorycznie atakowane przez piratów wrogich im krajów. Francuscy korsarze napadli Wyspy Książęce w 1706 r., wyspę São Jorge z archipelagu Azorów w 1708 r., Wyspy Świętego Tomasza w 1709 r. oraz wyspę Santiago z archipelagu Zielonego Przylądka w 1712 r. Piraci szczególnie upatrzyli sobie port w Rio de Janeiro, atakując go dwukrotnie, w 1710 i 1711 r. Pokój w Utrechcie zawarty w 1713 r., a rok później rozejm między Janem V a hiszpańskim następcą tronu Filipem V poskromiły rozwój wypadków na arenie międzynarodowej, ale sytuacja w regionie La Plata wciąż nie była stabilna. Dalej bowiem trwała tam rywalizacja hiszpańsko-portugalska, a w dodatku na dwór lizboński dochodziły słuchy, że sprzymierzo-

¹⁵ Ibidem, s. 23.

na Wielką Brytanię zamierzała utworzyć własną kolonię w Ameryce Południowej kosztem części Brazylii¹⁶.

Sytuacja polityczno-społeczna w Portugalii również nie była stabilna. Z powodu włączenia się kraju do hiszpańskiej wojny o sukcesję ucierpiał nie tylko królewski skarbiec, ale także wizerunek monarchii, i to już na początku jego rządów. Zwiększenie kosztów utrzymania portugalskiego wojska zbiegło się w czasie z klęską nieurodaju. W dodatku opóźnienia w dostawie dla wojska powodowało, że wielu żołnierzy porzucało swoją służbę. Ludność cywilna skarżyła się z kolei na przymusowe goszczenie żołnierzy w swoich wioskach, w których również brakowało zaopatrzenia. Portugalczycy zaczęli odważnie wyrażać swoje niezadowolenie, a w 1710 r. ponad 800 osób protestowało przeciwko nadużyciom ze strony elity i ruszyło w kierunku Lizbony w celu złożenia swoich zażaleń na dworze królewskim¹⁷.

Niestabilna sytuacja polityczna imperium portugalskiego na tak wielu frontach w praktyce zmniejszała możliwość korespondencji, w teorii jednak Lizbona musiała znaleźć sposób na efektywniejsze komunikowanie się ze swoimi mieszkańcami. W odniesieniu do grup podporządkowanych należy postawić pytanie, czy dwór królewski był skłonny włączyć ich do wspólnego „dialogu” w momencie potencjalnego zagrożenia utraty części swojego imperium na rzecz innych europejskich imperiów bądź w obliczu ewentualnego odłączenia się ich kolonii od Lizbony lub krwawych powstań zbuntowanych potomków Portugalczyków, niewolników i Indian¹⁸. Wspomniany w rozdziale drugim Jack Greene zwrócił uwagę, że w przypadku brytyjskiego imperium kompromisy między monarchią a kolonialną władzą były nieuniknione, szczególnie gdy osłabiona była pozycja centrum¹⁹. Zwolennicy luzo-brazylijskiej teorii monarchii wielokontynentalnej dostrzegli natomiast elementy paktu por-

¹⁶ João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão*, s. 241–247.

¹⁷ Rodrigo Bentes Monteiro, *O Rei no Espelho*, s. 279–287.

¹⁸ Graham W. Irwin, *Africans Abroad*, New York 1977, s. 284–292.

¹⁹ Jack Greene, *Negotiated Authorities. Essays in Colonial Political and Constitutional History*, Charlottesville–London 1994.

tugalskiego dworu królewskiego z lokalną elitą, władzą kolonialną czy urzędnikami lokalnymi²⁰. Obie koncepcje wciąż jednak wykluczały grupy podporządkowane z transatlantyckich negocjacji i możliwości zawierania „paktu” z władzą. Brak głosu rdzennego podmiotu kolonialnego wskazywałby więc na to, że podporządkowany Inny nie mógł przemawiać, a jego głos nie miał realnego wpływu na jego sytuację w koloniach, tak jak twierdziła Spivak, lub ich próby „przemówienia” były negowane przez elity, zgodnie z tezą prezentowaną przez Latin American Subaltern Studies Group.

Na podstawie opracowanego przeze mnie słownictwa w rozdziale trzecim tej rozprawy w zakresie możliwego w języku portugalskim nazewnictwa grup podporządkowanych postanowiłam sprawdzić, czy podporządkowany Inny i podporządkowana Inna mogli być tematem oficjalnej korespondencji między portugalskim monarchą a jego *conquistas*. W tabelach 4 i 5 zostaje przedstawiona liczba korespondencji, w której była poruszana problematyka grup podporządkowanych, zgodnie z klasyfikacją prezentowaną w poprzednim rozdziale.

Tabela 4. Liczba korespondencji, która dotyczyła grup podporządkowanych w okresie 1642–1833

Grupy podporządkowane	Całkowita liczba korespondencji
Mniejszości religijne	266
Mniejszości etniczne	2217
Podziały rasowe	2428
Status społeczny	3489
„Nieszczęśni”	1609
Imperium Cienia	630
Ostracyzm	26

Źródło: opracowanie własne.

²⁰ *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*, Roberto Guedes (ed.), Rio de Janeiro 2011.

Tabela 5. Szacunkowa korespondencja, która dotyczyła grup podporządkowanych w okresie 1642–1833 z podziałem na aktorów społecznych

Mniej-szości religijne	Mniej-szości etniczne	Podziały rasowe	Status społeczny	„Nie-szczę-śni”	Imperium Cienia	Ostracyzm
Żydowski konwer-tyci 8	Cyganie 28	Czarno-skórzy <i>Preto</i> 473	Niewol-nicy 3288	Wdowy 1507	Ludzie wolni (<i>vagabundos</i>) 59	Kazirodcy 3
Niewierni 5	Indianie 2044	Czarno-skórzy <i>Pardo</i> 212	Wyzwo-leńcy 201	Sieroty 102	Zesłańcy 325	Cudzołoż-nicy 5
Maurowie 238	Indianie Tapuia 59	Czarno-skórzy <i>Negros</i> 1561			Przemytnicy 36	Czarownicy 14
Żydzi 15		Mulaci 157			Piraci 117	Bluźniercy 1
		<i>Cabra</i> 20			<i>Lançados i pombeiros</i> 93	Prostytutki 2
		<i>Cafusa</i> 5				Święto-kupcy 1
266	2131	2428	3489	1609	630	26

Źródło: opracowanie własne.

Na podstawie wyżej przedstawionych informacji zaobserwujemy, że w zdecydowanej mniejszości były grupy religijne, Imperium Cienia oraz ludzie prześladowani za przestępstwa na tle moralnym i potępiani przez Świętą Inkwizycję. Nieuwzględnienie w tabeli 5 grup opisanych w poprzednim rozdziale oznacza, że ich liczba wynosiła zero. Tym samym możemy przypuszczać, że prawie niesłyszalne są głosy muzułmanów, żydów, żydowskich konwertytów, Cyganów, wrogich Indian Tapuia, czarownic, homoseksualistów, przemytni-

ków, piratów i wielu innych, którzy na tym poziomie komunikacji nie mogli przemówić, nie byli wysłuchiwanymi ani adekwatnie reprezentowani, a ich głos został wyciszony przez lizbońską metropolię. Pozostali więc na zawsze w strefie podporządkowania, którą Spivak widziała jako miejsce w strukturze społecznej, skąd dostęp do władzy był niemożliwy.

Najliczniejszą grupą stanowiącą temat korespondencji kolonialnej były społeczności afrykańskie i indiańskie, co mogłoby zaprzeczyć teoriom omawianym przeze mnie w rozdziale drugim dotyczącym brazylijskiej historiografii, w którym powołałam się na badania wielu historyków utrzymujących, że brazylijscy czarnoskórczy oraz Indianie nie mogli „przemawiać”. Czy zatem ich pojawienie się w korespondencji urzędowej potwierdzałoby mit o „demokracji rasowej” forsowanej swojego czasu przez Gilberta Freyre’a, a może teorie stawiane przez intelektualistów ze Szkoły w São Paulo o walce klas, w wyniku której powstały dwa kulturowo i społecznie odrębne światy nastawione do siebie antagonistycznie? Być może świadczy to o swoistej umowie społecznej, o której mówiły wspomniane w tej pracy Kátia Mattoso, Sílvia Lara i Maria Regina Celestino de Almeida, sugerujące odejście od postrzegania rdzennego podmiotu kolonialnego wyłącznie jako bezbronnej, pozbawionej swej podmiotowości ofiary kolonializmu na rzecz teorii o podporządkowanym Innym wykazującym się większą świadomością i tożsamością zbiorową, dążącym do budowania swoich sieci społecznych²¹.

W związku z tym postanowiłam skoncentrować się na najczęściej występujących grupach społecznych, to znaczy wolnych i zniewolonych społecznościach indiańskich i afrykańskich, w celu sprawdzenia, czy dotycząca ich korespondencja była ze sobą jakoś powiązana. Tym samym zostały odtworzone sieci współwystępowania tych grup w celu graficznej wizualizacji potencjalnych związków między nimi. Sieci są wygenerowane przez łączenie terminów z wykorzystaniem zestawu kryteriów etniczno-rasowych oraz statusu społecznego, co

²¹ Suely Robles Reis de Queiroz, *Escravidão Negra em Debate*, w: *Historiografia Brasileira em Perspectiva*, Marcos Cezar de Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.), São Paulo 1998, s. 109–110.

zostało kolejno przedstawione na grafie 1 (zob. s. 361) oraz grafie 2 (zob. s. 362). Obie wizualizacje graficzne odnoszą się do korespondencji, w której „rdzenny podmiot kolonialny” pojawiał się jako odrębna jednostka identyfikowana przez imię lub imię/nazwisko. Nie została więc tutaj uwzględniona korespondencja, w której obie grupy traktowane są bezimiennie i przedmiotowo.

Na grafie 1 widoczne są 684 węzły i 1603 łączące je relacje, które reprezentują oficjalną korespondencję dotyczącą imiennych jednostek zamieszkujących w Brazylii i w Afryce. Zauważmy, że Afrykańczycy stanowili aż 73,68% wszystkich rekordów, podczas gdy Indianie tylko 26,32%. Może to wynikać albo z różnic ilościowych między obiema grupami, albo z tego, że Indianie postrzegali swoją tożsamość zbiorowo i przemawiali wspólnie. Sieć korespondencji jest zbudowana z 64 podgrafów (spójna składowa grafu), czyli fragmentów niepołączonych z innymi elementami sieci. Mniejsze podgrafy reprezentują często jedną społeczność, co oznacza, że w tych przypadkach korespondencja odnosząca się do społeczności afrykańskich i indiańskich była omawiana oddzielnie. Niemniej trzeba zauważyć, że największe spójne składowe grafu obejmują obie grupy społeczne, co wskazuje na to, że autorzy korespondencji uzyskiwali różne informacje na temat obu grup i dzielili się nimi między sobą.

Na grafie 2 określiliśmy 609 węzłów i 1347 łączących ich relacji, czyli dokumentów nawiązujących do imiennych jednostek reprezentujących osoby zniewolone i wyzwolenców zarówno afrykańskich, jak i indiańskich. Listy znanych z imienia niewolników stanowiły aż 84,73% tych dokumentów, w przypadku wyzwolenców – 15,27%. Ta sieć korespondencji jest zbudowana z 48 podgrafów i podobnie jak we wcześniejszym przypadku, mniejsze podgrafy reprezentują dokumenty nawiązujące do tego samego statusu społecznego, największe spójne składowe obejmują natomiast obie grupy społeczne, co również wskazuje na to, że autorzy dzielili się między sobą informacjami dotyczącymi obu grup.

Należy podkreślić, że wśród odbiorców dokumentów przeważają portugalscy monarchowie oraz Rada Zamorska, wśród nadawców znajdują się zaś nie tylko urzędnicy kolonialni, ale w przeważającej większości grupy podporządkowane, których jest łącznie 477.

Dowodziłoby to, że podporządkowany Inny podejmował próbę nawiązania dialogu z portugalską władzą i starał się przemówić. Pamiętamy jednak, że oba grafy odzwierciedlają jedynie badania ilościowe i pozwalają zauważyć relacje, których nie byłibyśmy w stanie dostrzec bez nich. Wykorzystując narzędzia informatyczne do badań historycznych, powinniśmy zawsze obierać metodologię zwaną „podejściem mieszanym” (*mixed-method approach*)²², polegającą na łączeniu analizy ilościowej z analizą jakościową, co pozwala na wskazanie kwestii o znaczeniu krytycznym dla analizy jakościowej²³.

Biorąc pod uwagę prezentowane statystyki, wskazujące na gwałtowne zwiększenie się korespondencji na początku XVIII w. między Lizboną a jej koloniami, a także grafy ukazujące to, że w listach informowano o sytuacji afrykańskich i indiańskich grup podporządkowanych, którzy w dodatku często sami byli ich nadawcami, nasuwają się pytania dotyczące typu więzi łączącej te grupy ze znajdującym się za oceanem dworem królewskim. Czy relacje, które ukazują grafy sieci współwystępowania, były odzwierciedlone w rzeczywistości kolonialnej? Czy otoczenie społeczne mogło wpływać na indywidualne działania? W jaki sposób były powiązane ze sobą poszczególne działania podmiotu podporządkowanego? Czy te indywidualne działania i uwarunkowania społeczne były jedynym wyjaśnieniem rodzących się relacji między politycznym centrum a jego koloniami?²⁴

Zgodnie z tym, co zostało zaprezentowane we *Wstępie*, zakładam, że kolonialna polityka Portugalii łączyła ze sobą pojedyncze jednostki, a nie tylko je wykluczała, sprawiając, że pewne marginalizowane grupy świadomie dążyły do integracji w ramach systemu kolonialnego, tworzenia ponadlokalnych relacji, a w konsekwencji do budowania transatlantyckiego „społeczeństwa sieci”. Uważam, że mogły wytworzyć się swoista świadomość i poczucie przynależności

²² Gemma Edwards, *Mixed-Method Approaches to Social Network Analysis*, „ESRC National Centre for Research Method Review paper” 2010, No. 15, s. 1–30.

²³ Martinez et al., *Combining Qualitative Evaluation and Social Network Analysis for the Study of Classroom Social Interactions*, „Computers and Education” 2003, No. 41, s. 353–368.

²⁴ Garry Robins, *Doing Social Network Research. Network-Based Research Design for Social Scientists*, Los Angeles 2015, s. 1–3.

mieszkańców peryferii do kolonialnego imperium, z którego czerpano pewne korzyści również dla siebie. Sądzę, że działalność podmiotu podporządkowanego była osadzona (*embedded*)²⁵ w społecznej strukturze, której podstawą był świat sieci (*interlinked world*)²⁶, a podporządkowany Inny świadomie budował swoje miejsce w tych strukturach.

W dalszej części skupię się na analizie petycji, których nadawcami byli afrykańscy i indiańscy podporządkowani Inni, aby zrozumieć, jak postrzegał on otaczający go świat. Istotne jest również włączenie petycji wysłanych przez plemiona indiańskie, które przemawiały wspólnym głosem, szanując ich tradycje wspólnotowe. Wykluczone zostały jednak te dokumenty, których nadawcami były grupy podporządkowane należące do bractw religijnych, przemawiania z pozycji organizacji religijnych nie postrzegam bowiem jako strefy podporządkowania. Obrany przedział czasowy to okres od koronacji króla Jana V w 1706 r. do trzęsienia ziemi w Lizbonie w 1755 r. Oznacza to więc, że moje badania obejmują pierwsze pięć lat panowania Józefa I, w związku z tym, że niektóre z petycji mogły zostać wysłane jeszcze przez śmiercią Jana V, ale dotarły do Lizbony z opóźnieniem. Należy wyjaśnić, że znaczące zmiany polityczne i administracyjne na terenie portugalskiego imperium nastąpiły dopiero po 1755 r.

Petycje grup podporządkowanych

Podejście egodokumentalne przy analizie petycji

Uważam, że prezentowane w tym rozdziale petycje odzwierciedlają głos grup podporządkowanych, nawet jeśli mogło dojść do pewnego zniekształcenia tego obrazu. Jeden z badaczy zajmujących się koncepcją latynoamerykańskiego podporządkowanego Innego, Hugo

²⁵ Mark Granovetter, *Economic Action and Social Structure. The Problem of Embeddedness*, „The American Journal of Sociology” 1985, No. 3, s. 481–510.

²⁶ Albert-László Barabási, *Linked. The New Science of Networks*, Cambridge (MA) 2012.

Achugar, twierdził bowiem, że „inna historia” bądź „historia alternatywna” byłaby możliwa, gdyby osoby wykluczone z oficjalnego dyskursu historiograficznego mogły przedstawić swoje świadectwo²⁷. Zostanie ukazana tu kolonialna historia nie z punktu widzenia europejskiego, białego, wykształconego kolonizatora płci męskiej, lecz etnicznie i płciowo zróżnicowanego rdzennego podmiotu kolonialnego przez pryzmat otaczającej go rzeczywistości i codzienności.

Należy wyjaśnić, że petycje grup podporządkowanych były częścią oficjalnego obiegu korespondencji, stanowią jednak źródło informacji na temat ich nadawcy, otoczenia, systemu wartości i sposobu postrzegania świata i tym samym można je określić terminem „egodokument”. Zdaniem niemieckiego historyka, Winfrieda Schulza, może być nim każdy dokument, nawet urzędowy, w którym nadawca mówił o sobie w sposób pośredni oraz który pozwalał na wydobywanie emocji i wartości będących przedmiotem badań. Wraz z rozwojem tej koncepcji powstało pojęcie „podejścia egodokumentalnego”, polegającego na poszukiwaniu podmiotowości i osobowości autora tekstu oraz wszelkich jego subiektywnych ocen. Przy analizie tekstu historycznego z wykorzystaniem tej metody należy zwrócić szczególną uwagę na sposób, w jaki wyrażał się o sobie nadawca, na jego odbiorcę oraz na treść tekstu i znajdujące się w nim cechy subiektywne, środki komunikacyjne i otoczenie społeczno-kulturowe. Istotne jest również oddzielenie konwencji społecznych i prawnych, które mogły powodować zniekształcenie „mapy mentalnościowej” i systemu wartości prezentowanych przez autora dokumentu²⁸.

Tutaj przy analizie XVIII-wiecznych petycji stosuję właśnie podejście egodokumentalne. Sądzę, że każdy z tych dokumentów dostarcza wartościowych informacji dotyczących nie tylko rzeczy-

²⁷ Hugo Achugar, *Historias Paralelas/Ejemplares. La Historia y la Voz del Otro*, w: *La Voz del Otro. Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa*, John Beverley, Hugo Achugar (eds.), Gwatemala 2017, s. 66.

²⁸ Waldemar Chorańczewski, Agnieszka Rosa, *Egodokumenty – egodokumentalność – analiza egodokumentalna – spuścizna egodokumentalna*, w: *Tradycje historiograficzne i perspektywy badawcze*, Waldemar Chorańczewski, Arvydas Pacevičius, Stanisław Roszak (red.), Toruń 2015, s. 11–22.

wistości, z którą zmagał się podporządkowany Inny, ale także jego percepcji otaczającego go świata. Powinna ona być jednak zredukowana o elementy, które ją zniekształcają. Jednym z głównych czynników mogących kształtować ostateczną formę petycji była ingerencja osób trzecich, odpowiedzialnych za przygotowanie dokumentu pod względem formalnym. Teoretycznie prawo do wysłania petycji miał każdy „rdzenny podmiot kolonialny”, niezależnie od swojego statusu społecznego czy koloru skóry. W rzeczywistości przypuszcza się jednak, że żadna z form korespondencji nie mogła być napisana przez nich osobiście ze względu na ograniczenia w dostępie do systemu edukacji. Dokument był więc sporządzony przez osobę bezpośrednio ich reprezentującą albo przez innego urzędnika kolonialnej administracji królewskiej. Osobami pośredniczącymi między grupami podporządkowanymi a administracją królewską byli najprawdopodobniej prokuratorzy, a zgodnie z prawem funkcja ta mogła być pełniona zarówno przez mężczyznę, jak i kobietę, z wyjątkiem żydowskich konwertytów²⁹. Stanowisko mogły objąć również osoby o innym kolorze skóry, o czym świadczyła królewska nominacja na prokuratora Antóniego Ferreiry Castro, określonego jako *Pardo*. Jego kandydatura została początkowo zakwestionowana w 1732 r. przez gubernatora Pernambuco, Baltazara Gonçalvesa Castro, lecz portugalski monarcha Jan V oznajmił, że kolor skóry nie powinien być przeszkodą, zważywszy na to, że António Ferreira Castro ukończył studia na portugalskim Uniwersytecie w Coimbrze³⁰. W efekcie za zgodą monarchy sprawował funkcję królewskiego prokuratora przez

²⁹ *Carta Régia de 3 de Junho de 1620. Livro de Correspondência do Desembargo do Paço*, fol. 252, w: *Legislação Portuguesa 1620–1627 compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, 11–12.

³⁰ *Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão ao rei D. João V*, 15.03.1732. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 42. D. 3803.

16 lat³¹, a zgodnie z prawem do jego obowiązków mogło należeć również stawanie w obronie wdów, sierot i osób potrzebujących³².

Osoby zniewolone mogły też kierować swoje prośby do prywatnych prokuratorów, którzy występowali w ich imieniu, czego dowodzą petycje Isabel Caetano oraz Silvestra, reprezentowanych kolejno przez Inácio de Freitas³³ oraz Manoela José Carneiry Cané³⁴. Nie wiadomo natomiast, w jaki sposób dochodziło do zawarcia umowy ani jak wynagradzano ich za usługi. W przypadku grup autochto-

³¹ *Requerimento do procurador da Coroa e Fazenda da Capitania de Pernambuco, António Ferreira Castro*, 24.10.1747. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 66. D. 5626.

³² Nowożytna administracja portugalska opierała się w dużej mierze na regulacjach określonych przez Kodeks Alfonsiński, Manueliński oraz Filipiński. Początkowo prawo przewidywało stanowisko *procurador dos nossos feitos*, broniącego spraw administracji królewskiej oraz występującego w obronie sierot, wdów i osób potrzebujących, od których nie miał prawa pobierać opłat za udzielanie im pomocy. Zob. *Título XVIII. Dos Procuradores e dos que não podem fazer Procuradores*, w: *Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro 1*, Coimbra 1786, s. 73. W praktyce stanowisko to kumulowało w sobie różne funkcje publiczne z zakresu adwokatury, sądownictwa i obrony, a w sądzie osoba ta reprezentowała interesy władcy oraz działała dla dobra interesu publicznego. Zob. Cristovam Pontes de Moura, *Advocacia de Estado no Brasil no Período Colonial e no Império Matriz das Procuraturas Constitutionais*, w: *XXXVII Congresso Nacional de Procuradores de Estado*, s. 1–27, http://www.ivolution.com.br/news/upload_pdf/TeseXXVIICongressodeProcuradores_SiteAPEAC_CristovamPontesdeMoura.pdf (dostęp: 10.09.2019). Zgodnie z Kodeksem Manuelińskim z 1521 r. obrona praw osób potrzebujących została przekazana osobie piastującej stanowisko *promotor da justiça da casa de suplicação*, pełniącego równocześnie funkcję wymiaru sprawiedliwości. Na mocy Ordenacji Filipińskich z 1603 r. stworzono stanowisko *procurador dos feitos da fazenda*, którego obowiązki obejmowały ochronę praw sierot, wdów i biednych z terenów wielkich posiadłości ziemskich. Zob. Paulo Álvares Babilônia, *Advocacia Pública Brasileira no Período Colonial e no Império: Evolução Histórica*, <https://jus.com.br/artigos/18112/a-advocacia-publica-brasileira-no-periodo-colonial-e-no-império-evolucao-historica> (dostęp: 10.09.2019).

³³ *Requerimento de Isabel Caetana, escrava parda de José Gomes e degradada na capitania de Pernambuco*, 6.09.1791. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 178, D. 12456.

³⁴ *Requerimento do escravo Silvestre, por seu procurador Manoel José Correia Cané, ao príncipe regente D. João*, 1807. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 251, D. 17065.

nicznych pod koniec XVI w. powołano w Brazylii dodatkowy urząd prokuratora ds. Indian (*procurador dos Índios*), którego zadaniem było zapewnienie im wolności osobistej i godnego traktowania³⁵. Stanowisko mogło być obejmowane również przez ludność tubylczą, do czego doszło w drugiej połowie XVIII w., gdy urząd piastował indiański mężczyzna José Pereira dos Santos, reprezentujący interesy plemion Potiguar i Tabajara³⁶. Osoba piastująca taki urząd występowała przede wszystkim w imieniu autochtonów mieszkających w wioskach misjonarskich, pozostających pod kontrolą europejskich duchownych³⁷. Początkowo europejscy misjonarze byli tłumaczami Indian³⁸, z czasem jednak udało im się opanować język portugalski. Niewolnicy, którzy byli transportowani z Wysp Świętego Tomasza do Brazylii pod koniec XVI w., porozumiewali się z kolei już w języku kreolskim, będącym połączeniem etnicznych dialektów z portugalskim³⁹. Wiadomo również, że niewolnicy wywożeni do Ameryki Południowej z Wysp Zielonego Przylądka byli tam chrzczeni i uczeni podstaw języka portugalskiego⁴⁰.

Należy także zastanowić się nad elementami mogącymi zmniejszać obraz nadawcy petycji. Do połowy XVIII w. społeczeństwa afrykańskie, zdominowane przez Portugalczyków, oraz afrobrazylijskie przyjęły hierarchię europejską i różniły się ze względu na kolor skóry i status społeczny. Osobom zniewolonym urodzonym w Afryce dodawano do ich portugalskiego imienia nazwę obszaru,

³⁵ Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *O Regimento do Procurador dos Índios do Estado do Maranhão*, „Outros Tempos” 2012, Vol. 9, N.º 14, s. 223.

³⁶ *Aviso do secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro ao governador de Pernambuco, José César de Menezes*, 25.06.1783. AHU. Documentação Avulsa de Brasil Geral. Cx. 25. D. 2128.

³⁷ Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *O Regimento do Procurador*, s. 223.

³⁸ *Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. Afonso VI, sobre a necessidade de consultar o pedido do sacerdote de missa, Pero de Lar de Moraes, natural de São Paulo do Brasil, intérprete do Índio Jorge*, 1.08.1659. AHU. Documentação Avulsa de Angola. Cx.6. D. 736.

³⁹ Luiz Felipe de Alencastro, *A Rede Económica do Mundo Atlântico Português*, w: *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400–1800*, Francisco Bethencourt, Diogo Ramada Curto (eds.), Lisboa 2010, s. 118.

⁴⁰ Agata Błoch, *Cabo Verde – o Paraíso do Atlântico Colonial*, Curitiba 2019.

z którego opuściły kontynent, urodzeni w Brazylii natomiast byli najczęściej określani przez kolor skóry⁴¹. Zdarzało się, że przyjmowali nazwisko swojego pana. Identyfikowanie siebie przez przyzmat koloru skóry stanowiło dla nich jednak nowy element tworzącej się transatlantyckiej tożsamości, tak odmiennej od tej lokalnej, będącej rezultatem wielu działań społeczno-kulturowych opartych na tradycjach i historii swojego plemienia, a nie na cechach somatycznych i odcieniu skóry⁴². Podobna sytuacja powstała wśród grup autochtonicznych, które również przyjęły nazewnictwo portugalskie, w związku z czym zaczęły określać siebie Indianami. Taka praktyka, przez dyskurs postkolonialny traktowana jak *cultural appropriation*, nawiązywała do przejścia terytorium przez władzę kolonialną, która następnie włączyła ziemię i mieszkające na niej ludy do swojego kręgu kulturowego⁴³.

Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że portugalscy urzędnicy ingerowali w treść dokumentu, dla osób podporządkowanych była to jednak jedyna forma kontaktu z władzą. Dla Lizbony ten kontakt był istotny, ponieważ petycje dostarczały interesujących informacji na temat zamorskich kolonii i mogły wyjawiać tajemnice dotyczące powiązań rodzinnych i politycznych oraz ukazywać przypadki niesprawiedliwości, przestępstw, uchyleń czy złych praktyk urzędników i instytucji kolonialnych. Co istotne, formuła petycji była logicznym następstwem szeroko rozpowszechnionego ideału politycznego w myśl średniowiecznych relacji feudalnych, zgodnie z którą król miał obowiązek dbać o swoich poddanych oraz zagwarantować im opiekę w podzięce za ich lojalność i posłuszeństwo. Nie ulega jednak wątpliwości, że petycje reprezentowały akt mowy jednostki i odzwierciedlały jej działalność jako podmiotu.

Właśnie dlatego podejście egodokumentalne nabiera szczególnego znaczenia, kiedy podejmujemy się próby odnalezienia elementów świadczących o tożsamości autora w petycjach będących dobrze

⁴¹ *Casa dos contos. Arquivo Público Mineiro*. MS 108 (R05), 205–210v. BNB.

⁴² António Manuel Hespanha, *Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*, Lisboa 2019, s. 51.

⁴³ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Postcolonial Studies. The Key Concept*, 3rd Ed., London–New York 2013, s. 19–21.

ustandaryzowanymi dokumentami. Matylda Włodarczyk zwraca uwagę na funkcjonalność tego gatunku, pamiętając jednak o kontekstualności retoryki nadawcy w zależności od czasu, miejsca i kultury⁴⁴. Dla mnie petycja jest nie tyle środkiem przekazu i swoistą formą literacką, ile odzwierciedleniem mocy sprawczej jego nadawcy. Istotne jest w tym przypadku wydobywanie informacji na temat tego, co doprowadziło do spisania takiego dokumentu, jak udało się to osiągnąć i jaki był tego rezultat.

Głosami docierającymi z kolonialnych peryferii zainteresowali się już wcześniej Kátia Mattoso, Anthony John R. Russell-Wood oraz David Sweet, którzy po części przywrócili afrykańskim i indiańskim grupom podporządkowanym ich podmiotowość. Mattoso skupiła się na rzeczywistości, w której żyli czarnoskórzy niewolnicy w kolonialnej Brazylii. Odeszła od dychotomicznych relacji pan-niewolnik opartych na wyzysku tego drugiego, również w wymiarze seksualnym. Twierdziła, że właściciele plantacji zdawali sobie sprawę z zależności między rentownością gospodarstw a ich relacjami z niewolnikami, które wpływały przecież na jakość ich pracy. Niemniej dla wielu zniewolonych osób jedyną formą oporu były ucieczki, samobójstwa oraz tworzenie *quilombos*⁴⁵. Należy podkreślić, że działalność podmiotu tych grup wciąż była analizowana w perspektywie mikrokosmosu ograniczonego jedynie do obszaru plantacyjnego⁴⁶. Russell-Wood skupił się natomiast na XVIII-wiecznych relacjach między czarnoskórym podporządkowanym Innym a portugalskim monarchą, które określił „kontraktem społecznym”. Analizę podmiotowości tych grup przeprowadził na podstawie korespondencji urzędowej między królem a urzędnikami kolonialnymi, w której omawiano petycje skierowane do niego przez osoby czarnoskóre.

⁴⁴ Matylda Włodarczyk, *Genre and Literacies: Historical (Socio) Pragmatics of the 1820 Settler Petition*, Poznań 2016.

⁴⁵ Kátia Mattoso, *Ser Escravo no Brasil*, 3° Ed., São Paulo 1990.

⁴⁶ *Do Rei Para o Vice-Rei*, 26.11.1746. Arquivo Público do Estado da Bahia. Ordens régias, Vol. 44, docs. 10, 10^a; Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano. Apelos Extrajudiciais de Africanos e de Indivíduos de Origem Africana na América Portuguesa*, w: *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*, Maria Beatriz Nizze da Silva (ed.), Lisboa 1995, s. 223–224.

Należy podkreślić, że były to wyłącznie dokumenty opisujące ich prośby i nie zawierały żadnych oryginalnych pism. Zdaniem amerykańskiego historyka zgłoszenia osób pochodzenia nieeuropejskiego dotyczyły często przemocy werbalnej i niewerbalnej, nadużyć czy sadyzmu i przybierały formę „prawdziwych krzyków rozpaczy lub frustracji z powodu nieudolności systemu sądownictwa”. Poinformowanie o swojej sytuacji portugalskiego monarchy miało być dla wielu osób wykluczonych ostatnią szansą na uzyskanie sprawiedliwości, a władca, odpowiadając pozytywnie na te prośby, chciał wykazać się „pobożnością i wspaniałomyślnością”⁴⁷. Podobnie twierdził Sweet, który opierając się na petycji o wolność wystosowaną przez pewną Indiankę o imieniu Francisca, uznał, że był to wyjątkowy przypadek, ponieważ większość tubylczych mieszkańców Brazylii była całkowicie pozbawiona prawa głosu⁴⁸.

Szczegółowej analizie zostaną poddane oryginalne petycje wysłane przez podporządkowanych Innym i podporządkowane Inne reprezentujących społeczności afrykańskie i indiańskie w atlantyckim imperium portugalskim w okresie 1706–1755. Będą one opisywane pod kątem tego, czy podporządkowany Inny mógł przemawiać i czy rzeczywiście był wysłuchiwany przez władzę portugalską, jakie strategie przedsięwziął, aby jego akt mowy został umożliwiony oraz jak budował swoje relacje. Należy poddać refleksji to, czy reprezentowana przez niego narracja odzwierciedlała rzeczywistość kolonialną z jego punktu widzenia, a więc czy wyjawiała osobiste plany oraz aspiracje, czy jedynie kopiowała portugalski system wartości i iberyjską hierarchię społeczną. Trzeba jeszcze dodać, że badaniu zostały poddane te petycje, które dotarły do Lizbony i podlegały debacie podczas sesji Rady Zamorskiej. W archiwach publicznych w różnych częściach Brazylii możemy znaleźć pisma wysłane przez grupy podporządkowane, które były rozstrzygane na poziomie lokalnym, co zauważyła brazylijska historyk Marcia de Souza e Mello⁴⁹.

⁴⁷ Ibidem, s. 217.

⁴⁸ David G. Sweet, *Francisca: Indian Slave*, w: *Struggle and Survival in Colonial America*, David G. Sweet, Gary B. Nash (eds.), Berkeley 1981.

⁴⁹ Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Apelações de Liberdade dos Índios na Amazônia Portuguesa (1726–1777)*, w: *Senhores e Escravos nas Sociedades*

Najpierw pogrupowałam petycje zgodnie z kryteriami chronologicznymi i geograficznymi. W toku pracy okazało się jednak, że taka segregacja wytworzyłaby sztuczne wyobrażenie o wyizolowanych obszarach, podczas gdy poruszane problemy często wykraczały poza kwestie rasowe, etniczne i geograficzne. W związku z tym postanowiłam podzielić je na pięć wiodących tematów, które dotyczyły nadania wolności osobistej w ramach aktu wyzwolenia, protekcji królewskiej, kwestii natury prawnej, migracji oraz konfliktów o ziemię. Jest to wciąż podział umowny, przykładowo bowiem – podporządkowany Inny walczący o prawo do ziemi poruszał jednocześnie kwestie prawne i kwestie wolności osobistej. Obrona przeze mnie kolejność ułatwia jedynie lekturę, bo głównym zamierzeniem nie jest przecież analiza porównawcza. Każda z nich stanowi odrębny element układanki, który dopiero po połączeniu z drugim elementem daje lepszy obraz rzeczywistości, w której żyły grupy podporządkowane.

Petycje dotyczące wolności rdzennego podmiotu kolonialnego

Wolność osobista była jednym z wiodących tematów poruszanych przez grupy podporządkowane, niezależnie od ich pozycji społecznej, pochodzenia, płci czy koloru skóry. Prawo do ubiegania się o nią mieli zarówno nowo przybyli zniewoleni Afrykańczycy, jak i niewolnicy urodzeni w atlantyckich koloniach. O niezależny byt walczyły również te grupy marginalizowane, którym go zabrano wbrew prawu, między innymi czarnoskórzy urodzeni z wolnych rodziców, a także Indianie, tych jednak od końca XVII w. chroniło prawo *Lei das Missões*. Autorkami pierwszych dwóch petycji omawianych w tej części były afrykańskie niewolnice Rosa Preta oraz Rosa Cafusa, które domagały się wyznaczenia kompetentnych osób do określenia ich wartości rynkowej. Czarnoskóra niewolnica Mariana, niewolnica Mulatka Cecília oraz pochodzący z zachodniego wybrzeża Afryki André de Sousa domagali się wolności z powodów zdrowotnych,

które uniemożliwiały im kontynuowanie pracy. W dalszej kolejności omówione zostaną petycje indiańskiej niewolnicy Franciski Lopes de Sousy oraz niewolnika Tomása, którzy przedstawiali się jako osoby białe. Kubański niewolnik João José oraz brazylijski Indianin Gregório żalili się z kolei, że zabrano im wolność wbrew temu, że byli osobami wolnymi.

„Carta de alforria” – Karta wyzwolenia

Mieszkająca w stanie Bahia czarnoskóra niewolnica Rosa Preta wysłała petycję do króla Jana V z nadzieją na uzyskanie pozytywnej odpowiedzi na swoją prośbę o przeprowadzenie sprawiedliwej jej wyceny jako niewolnicy, tak aby mogła uzyskać wolność w formie aktu wyzwolenia znanego jako *carta de alforria*. Pochodziła z plemienia z obszaru Costa da Mina, współcześnie odpowiadającemu Zatoce Gwinejskiej, czyli takim krajom, jak Ghana, Togo, Benin czy Nigeria. Określenie jej pochodzenia plemiennego było najprawdopodobniej wersją umowną między handlarzami niewolników, co wskazywałoby na to, że została ona sprzedana na zachodnim wybrzeżu Afryki i stamtąd wywieziona na statkach niewolniczych, zwanych *tumbeiros*, do Brazylii.

Wskazanie na jej afrykańskie pochodzenie wyjaśnia, że dopiero niedawno przetransportowano ją na kontynent południowoamerykański, co pozycjonowało ją wśród innych czarnoskórych niewolników na najniższej pozycji w hierarchii ustalonej przez białego kolonizatora. Najprawdopodobniej dołączyła do najbardziej narażonej na wykluczenie społeczne grupy, zwanej *boçais*, czyli grupy nowo przybyłych czarnoskórych mężczyzn i kobiet, którzy nie zaadaptowali się jeszcze do nowej kultury, nie zasymilowali się z brazylijskim społeczeństwem i nie znali języka portugalskiego. Można zatem przypuszczać, że Rosa mogła nie znać jeszcze zasad rządzących światem kolonialnym i nie rozumiała lokalnej kultury, w dodatku prawdopodobnie nie mówiła wystarczająco dobrze w języku kolonizatora.

Ograniczenia społeczne i językowe nie przeszkodziły jej w tym, aby w 1725 r. wysłać petycję do króla Jana V z prośbą, aby monarcha

wyraził swoją opinię w kwestii dotyczącej procedury przywrócenia jej wolności. Argumentem za jej uwolnieniem była między innymi przemoc, jakiej doznała ze strony właściciela. Z petycji wynikało, że została wykupiona w Afryce przez niejakiego Manuela da Costę, prawdopodobnie handlarza niewolnikami, który sprowadził ją do brazylijskiej stolicy Salvador da Bahia. Następnie przekazał ją w ręce Antônii de Almeidy i Miguela Soeiro, który pełnił wówczas urzędową funkcję skryby w lokalnej administracji. Po pewnym czasie czarnoskóra niewolnica została uwikłana w spory rodzinne, w wyniku których padła ofiarą toczącego się konfliktu między jej właścicielami. Kobieta przyznała, że w ich domu doświadczyła przemocy fizycznej. W momencie rozpadu związku z Antônia Miguel Soeiro wyprowadził się z domu wspólnie z córkami, zabierając ze sobą wszystkie dobra, w tym niewolnicę Rosę. Mężczyzna wykorzystał to, że określił się tutorem czarnoskórej kobiety, a nie jej właścicielem, na co przystał Venceslau Pereira da Silva, sędzia ds. sierot (*juiz dos órfãos*), mimo że nie zaprezentowano na to wystarczających dowodów. Interwencja ze strony sędziego wskazywała z kolei, że Rosa była osobą niepełnoletnią.

Decyzja była jednak podjęta zgodnie z prawem, ponieważ urzędnicy piastujący takie stanowiska, jak *juiz dos órfãos*, *ouvidor-geral* oraz *juiz de coroa e fazenda*, mieli specjalne uprawnienia do podejmowania decyzji samodzielnie, bez dodatkowej rekomendacji Sądu Najwyższego. Istniała wówczas możliwość odwołania się od decyzji sędziego do sądu pierwszej instancji, którą w takim przypadku reprezentowała *Relação da Bahia*, a sądem drugiej instancji była *Casa de Suplicação* w Portugalii⁵⁰.

Rosa Preta spędziła kilka następnych dni w domu pewnego mężczyzny o imieniu Caetano Pereira, skąd Miguel zawiózł ją do Pałacu Arcybiskupów w Belém. Okazało się jednak, że duchowni zażądali, aby Rosa towarzyszyła arcybiskupowi Goi Inácio de Santa Teresa w drodze do Portugalii, na co ponownie nie zgodził się Miguel, który tym razem zostawił ją pod opieką wikariusza generalnego. Trzeba

⁵⁰ Stuart B. Schwartz, *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*, São Paulo 2011, s. 126.

przy tym zaznaczyć obecność arcybiskupa Goi w północno-wschodniej części Brazylii, gdzie wracając do Portugalii z Indii, zaplanował swój przystanek. Dowodziłoby to teorii Russell-Wooda o portugalskim „świecie w ruchu” i ciągłym przemieszczaniu się osób, towarów, fauny i flory oraz obiegu tradycji, zwyczajów i idei w portugalskim nowożytnym imperium kolonialnym⁵¹.

W obliczu tylu problemów Rosa wyraziła nadzieję, że monarcha nakazałby wicekrólowi Brazylii, Vasco Fernandesowi Césarowi de Menesesowi, rozstrzygnąć o jej wolności na drodze prawnej. Czarnoskóra kobieta żaliła się, że Miguel Soeiro znęcał się nad nią, zakuwał ją w żelazne kajdany i bił, a w wyniku przemocy odniosła liczne obrażenia w okolicach oczu, ręki i nogi. Wyznała również, że nie byłaby szczęśliwa w jego domu ani u Antônii, mimo że traktowała ją jak swoją panią. Prosiła więc, aby Miguel Soeiro nie mógł więcej zakłócać jej spokoju, a w obawie o swoje życie apelowała o królewską protekcję, argumentując to tym, że była *miserável escrava*, a więc nieszczęsną niewolnicą, przez co postępowano z nią wbrew jej woli. W przypadku sporu z Miguelem odpowiednie władze powinny poinformować go o jej wolności, a jako dowód przedstawić mu jej kartę wyzwolenia – *carta de alforria*⁵².

Walkę o przyznanie wolności osobistej zauważymy też w petycji skierowanej do króla Jana V w 1734 r. wysłanej przez niewolnicę Rosę Cafusę, mieszkającą na północy Brazylii w Belém do Grão-Pará. Co istotne, do 1751 r. Brazylia była podzielona na Estado do Brasil ze stolicą w Salvadorze da Bahia oraz Estado do Maranhão e Grão-Pará ze stolicą w São Luís (od 1737 r. w Belém). Gubernatorzy tego stanu podlegali wyłącznie Lizbonie i nie odpowiadali za swoje decyzje przed głównym gubernatorem lub wicekrólem Brazylii⁵³.

Co istotne, słowo *cafuz* oznaczało w języku portugalskim potomka Indianina i czarnoskórego, chociaż możliwe również, że na-

⁵¹ Anthony J. R. Russell-Wood, *O Império Português 1415–1808. O Mundo em Movimento*, Lisboa 2016.

⁵² *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*, 9.11.1725. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 24. D. 2193.

⁵³ *O Império Luso-Brasileiro 1620–1750. Nova História da Expansão Portuguesa*, Vol. 7, Frédéric Mauro (ed.), Lisboa 1991, s. 56–57.

zywano tak ludność autochtoniczną uzyskującą wolność⁵⁴. Niemniej pewne kategorie społeczne, takie jak *cafuso*, *Mameluco*, *selvagem*, *bárbaro*, były nałożone przez białego kolonizatora na heterogeniczne grupy społeczne, pomijając przy tym ich etniczność czy pochodzenie plemienne⁵⁵. Istniało jednak duże prawdopodobieństwo, że wspomniana wyżej niewolnica mogła być owocem afrykańsko-indiańskiego związku, ponieważ relacje między obiema grupami mogły mieć swój początek na plantacjach, gdzie do pracy byli zmuszani zarówno afrykańscy niewolnicy, jak i wolni autochtoni mieszkający w wioskach jezuickich. Za zgodą władzy królewskiej w Lizbonie Indianie często wykonywali pracę polegającą na ścinaniu trzciny cukrowej przez około sześć miesięcy w roku. Zgodnie z obietnicą jednego z właścicieli plantacji praca nakładana na autochtonów miała być „lżejsza” w porównaniu z tą wykonywaną przez afrykańskich niewolników⁵⁶.

Rosa Cafusa zwróciła się do króla Jana V z prośbą o wydanie dokumentu, który potwierdziłby jej wolność osobistą. Wyjaśniła, że mieszkała i służyła w domu João Cordeiro Vilela i jego żony Margaridy de Siqueira Chaves, ale, jak wyznała, nie uważała się za niewolnicę, lecz za osobę „wolną z natury i wolną od wszelkiego rodzaju niewoli”. Pewien mężczyzna o imieniu João Severino Chaves wraz z synami próbował uczynić z niej swoją niewolnicę, a jego argumentem miał być testament Marii de Siqueira Freitas, w którym rzekomo zapisała swojej siostrzenicy, a żonie João Chavesa, swoich niewolników, którzy uciekli po tym, jak zabili jej siostrzeńca Manuela de Gaię. Wynika z tego, że wszyscy oni należeli do jednej rodziny, a Rosa Cafusa była ofiarą zwykłej sprzeczki rodzinnej. João Chaves zaapelował o poparcie do gubernatora Grão-Pará, António Marreirosa, który, jak twierdziła Rosa, nie będąc wystarczająco poinformowany o sytuacji, zezwolił mężczyźnie na zniewolenie osób wskazanych w rzekomym testamencie, włącznie z nią. W następnym

⁵⁴ Arthur Ramos, *A mestiçagem no Brasil*, Maceió 2004, s. 67.

⁵⁵ Julie A. Cavignac, *A Etnicidade Encoberta: “Índios” e “Negros” no Rio Grande do Norte*, „Mneme Revista de Humanidades” 2003, Vol. 4, N.º 8, s. 2–3.

⁵⁶ *Carta do Governador e Capitão-General do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama*, 24.01.1724. AHU. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 8. D. 747.

roku nowy gubernator, António Duarte de Barros, który zdaniem Rosy wiedział o zaistniałej sytuacji i ich upokorzeniu, wydał decyzję o odebraniu João prawa do wspomnianych niewolników. Ten, zawiedziony decyzją nowego gubernatora, wszczął postępowanie sądowe przeciwko Rosie Cafusie. Podczas rozprawy przedstawiono stosowne dokumenty oraz wysłuchano zeznań świadków, w efekcie czego została ona uznana za osobę wolną oraz pozwolono jej na samodzielne podjęcie decyzji, dla kogo chciałaby dalej pracować. Kobieta zdecydowała się na pozostanie w domu João Cordeiro Vilely i jego żony Mardaridy, u których się wychowała i dla których, jak przyznała, pracowała z własnej nieprzymuszonej woli, a oni darzyli ją miłością.

Mimo prawomocnego wyroku sądowego Rosa wciąż obawiała się, że jej wolność nie będzie respektowana, zwłaszcza że była „kobietą biedną i nieszczęsną, a [...] [João] i jego synowie byli wpływowi i mieli wobec niej złe zamiary”. Wyraziła również obawę wobec następnych gubernatorów, którzy nie będąc poinformowani o decyzji sądu, mogliby odebrać jej wolność, a wierzyła, że nikt nie powinien tego uczynić bez jej zgody. Wśród słów przepełnionych obawą zauważymy też, jak bardzo była świadoma niedoskonałości natury prawnej i administracyjnej, będących konsekwencją braku komunikacji między urzędnikami królewskimi. Z tego powodu Rosa Cafusa zwróciła się z prośbą do króla, by ten raz jeszcze uznał jej wolność i pozwolił, aby sama mogła o sobie zdecydować. Rada Zamorska stwierdziła, że w tym przypadku nie była wymagana dodatkowa decyzja królewska, ponieważ wyrok sądowy był prawomocny i wiążący i każdemu, kto podważyłby jej wolność osobistą, należałoby go przedstawić⁵⁷.

Choroba, ograniczenia fizyczne i zły stan zdrowia

Kilka lat później, w 1738 r., o swoją wolność postanowiła walczyć inna czarnoskóra niewolnica, Mariana, mieszkająca w Belém. Po-

⁵⁷ *Requerimento da Rosa Cafuza*, 12.02.1734. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 16. D. 1484.

dobnie jak Rosa Preta, ta również mogła należeć do najmniej uprzywilejowanej grupy niewolników zwanych *boçais*, a początkowy brak znajomości kultury i języka kraju mógłby utrudniać jej proces asymilacji. Mariana pochodziła rzekomo z zachodnio-afrykańskiego plemienia Gwinei, z „narodu Coriana”, lecz jej pochodzenie etniczne najprawdopodobniej zostało określone przez Portugalczyków w momencie nabycia jej jako niewolnicy w Afryce.

Północna część Brazylii zwana Estado do Maranhão e Grão-Pará cieszyła się dodatkowymi przywilejami, ponieważ ogólna polityka dotycząca niewolnictwa w regionie amazońskim była mocno scentralizowana, a udział sektora prywatnego był tam niewielki, dlatego w handel niewolnikami był bezpośrednio zaangażowany dwór królewski⁵⁸. Afrykańscy niewolnicy byli tam transportowani głównie z portów Costa da Mina oraz Cacheu, z zachodniego wybrzeża Afryki, Zatoki Gwinejskiej. Szacuje się, że w latach 1708–1743 przetransportowano stamtąd do Amazonii około 886 niewolników, spośród których wywóz przeżyło jedynie 696 osób⁵⁹ – Mariana mogła być jedną z nich.

W brazylijskim Belém Mariana była niewolnicą Augusta Dominguesa de Sequeiry⁶⁰, któremu, jak wyznała, służyła wiernie przez sześć lat do momentu swojej choroby. Kobieta mogła zarazić się ospą, ponieważ w pierwszej połowie XVIII w. w regionie amazońskim wybuchały częste epidemie, które dziesiątkowały ludność tubylczą i innych pracowników plantacyjnych⁶¹. Niewolnica przyznała, że w wyniku choroby czuła się fizycznie ograniczona, przez co nie była zdolna do wykonywania dalszej pracy. Pewna anonimowa osoba o nieokreślonym kolorze skóry i statusie społecznym wykazała wobec niej współczucie i zaoferowała Augustowi równowartość

⁵⁸ Benedito Carlos Costa Barbosa, *Tráfico de Escravos Africanos para a Amazônia Colonial (1707–1750)*, „8º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional”, 24 a 27 de maio de 2017, s. 17–18, <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/> (dostęp: 11.10.2019).

⁵⁹ Ibidem, s. 11–12.

⁶⁰ *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana*, 1738. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 21, D. 1948.

⁶¹ Benedito Carlos Costa Barbosa, *Tráfico de Escravos Africanos*, s. 11.

jej ceny rynkowej jako niewolnicy w zamian za przyznanie jej *alforria*. Ten nie tylko nie przystał na taką propozycję i odmówił nadania jej wolności, ale także wszelkimi możliwymi środkami starał się to uniemożliwić. Mariana, świadoma braku możliwości przeciwstawienia się swojemu panu, postanowiła prosić króla o wstawiennictwo w jej sprawie, argumentując, że monarcha był „Panem Najwyższym”, a ona jedynie osobą nieszczęsną, *miserável*, oraz pozbawioną wszelkiej łaski. W rezultacie Rada Zamorska w Lizbonie zaleciła wysłuchanie opinii osób trzecich, co dowodzi, że decyzje dotyczące grup podporządkowanych starano się podejmować w ramach obowiązującego prawa oraz opierano je na opinii świadków i decyzji władz lokalnych.

Petycja o podobnej treści, w której zawarto prośbę o przyznanie wolności z powodów zdrowotnych, została wysłana w 1744 r. ze stanu Maranhão przez Cecilię, niewolnicę Mulatkę należącą do Vitoriano Pinheiro de Meireles oraz Bernarda Evangelho de Mendonça⁶². W latach 30. XVIII w. Pinheiro de Meireles pełnił funkcję *sargento-mor* i był właścicielem ziem przy rzece Mearim⁶³. Mężczyzna podjął się odbudowy dawnej plantacji trzciny cukrowej pod wezwaniem Nossa Senhora de Conceição, podpalonej przez pewne indiańskie plemię z wybrzeża⁶⁴, na której później, jak możemy przypuszczać, Cecília była zmuszana do wykonywania niewolniczej pracy. Kobieta skarżyła się na zły stan zdrowia będący wynikiem licznych chorób oraz kalectwa na jedną nogę, prawdopodobnie, jak Mariana, mogła zachorować na ospę. W związku z tym, że jej zły stan zdrowia uniemożliwiał wykonywanie dalszej pracy i służby na rzecz swojego pana, postanowiła prosić króla Jana V, aby ten nakazał *ouvidor-geral de Maranhão*, Francisco Raimundo de Moraisowi Pereirze, przekazanie jej osobie kompetentnej, która byłaby w stanie wycenić jej wartość, tak aby mogła wykupić swoją wolność.

⁶² *Requerimento da escrava Mulata Cecília*, 20.06.1744. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 28. D. 2849.

⁶³ *Requerimento do sargento-mor Vitoriano Pinheiro Meireles*, 7.02.1732. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1955.

⁶⁴ *Carta do Governador e Capitão-General do Estado do Maranhão*.

Petycja dotycząca prośby o przyznanie wolności, podająca jako argument zły stan zdrowia, została wysłana przez czarnoskórego niewolnika André de Sousa, rzekomo pochodzącego z Zatoki Gwinejskiej. Jego portugalsko brzmiące nazwisko sugerowałoby, że mógł się urodzić w Brazylii, lecz jak przyznał w swojej petycji, został przetransportowany do Rio de Janeiro przed 30 laty. Transport mógł mieć jednak charakter wewnątrzkrajowy, w ramach którego de Sousa został wywieziony z północno-wschodnich brazylijskich plantacji trzciny cukrowej do portu w Rio de Janeiro. Twierdził, że od tego czasu był niewolnikiem królewskim, co oznaczało, że jego bezpośrednim panem był portugalski monarcha, na rzecz którego wykonywał różne prace w porcie. Do jego obowiązków należało wyładowanie statków, zapewnienie drewna i opału, a także praca w magazynie. Po 30 latach służby królowi Sousa wyznał, że z powodów zdrowotnych nie był w stanie wykonywać swoich obowiązków, o czym świadczyłyby załączone, lecz niestety nieczytelne dokumenty świadków. Zły stan zdrowia miał być powodem zwrócenia się André do króla Jana V z prośbą o nadanie mu wolności i wyzwolenie z niewolnictwa, tak jak zazwyczaj czynił król w stosunku do osób dla niego pracujących⁶⁵.

Jan V poinformował o tym gubernatora Rio de Janeiro, Luiza Vaia Monteiro, oraz zasugerował, aby Bartolomeu de Sequeira Cordovil, sprawujący urząd *provedor da fazenda* w Rio de Janeiro, zweryfikował wiarygodność słów niewolnika. List królewski został wysłany 6 września 1728 r., a 11 miesięcy później gubernator poinformował króla, że uczynił, jak mu rozkazano. Cordovil wysłuchał czarnoskórego niewolnika i na tej podstawie stwierdził, że ten cieszył się dobrym zdrowiem i wcale „nie jest tak stary, jak zaprezentował Waszej Wysokości”, a także że „trzeba przyznać, że jeśli uważałby się za niezdolnego [do pracy], nie chciałby wolności, o którą zabiega, ale chciałby, aby Wasza Wysokość go wspierała [finansowo], dlatego uważam, że najlepszą odpowiedzią będzie odmówienie [jego proś-

⁶⁵ *Requerimento de André de Sousa, Preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro*, 3.07.1728. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25. D. 5778.

biej”⁶⁶. Ta korespondencja również znajduje się w archiwum w Rio de Janeiro, z tym wyjątkiem, że nie zawiera oryginalnej petycji⁶⁷.

Kolor skóry argumentem do otrzymania wolności

Następne dwie petycje dotyczą kwestii debatowanych w ramach dyskursu postkolonialnego i *theory of whiteness*, zgodnie z którą termin rasy był kształtowany społecznie od końca XVIII w., ale dopiero niedawno pojęcie *whiteness* zostało uznane za kategorię rasową. Jest ono również nierozzerwalnie związane z teorią *whiteskin privilege* nawiązującą do wielopłaszczyznowego wywyższania osób białych nad niebiałymi⁶⁸. Dla osób zniewolonych, pochodzących z dwóch różnych grup etniczno-rasowych – Franciski Lopes de Sousy oraz Tomás de Almeida de Albuquerque – stan niewolnictwa był kojarzony z kolorem skóry, a oboje nawiązywali do tego, że byli osobami białymi, co stanowiło dla nich argument do nadania im wolności. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że biali Portugalczycy w petycjach nigdy tak się nie określali, zrozumiemy, że kategoria *whiteness* miała większe znaczenie dla rdzennego podmiotu kolonialnego.

Koncepcję *whiteskin privilege* zauważymy najpierw w petycji wysłanej do króla w 1732 r. przez niewolnicę indiańskiego pochodzenia, Franciszę Lopes de Sousę, w której szczegółowo wyjaśniła swoją sytuację, a następnie podała argumenty świadczące o tym, że została bezpodstawnie zniewolona. Określiła się jako kobieta biała oraz użyła sformułowania *moça honrada, de qualidade*, wskazującego na to, że była dziewczyną godną szacunku, posiadającą cechy respektowane przez społeczeństwo, jakim był między innymi kolor skóry. W kolonialnej Brazylii termin *qualidade* dotyczył takich cech, jak

⁶⁶ *Carta do governador do Rio de Janeiro, Luís Vaia Monteiro*, 5.08.1729. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 20. D. 2186.

⁶⁷ Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, s. 229–230.

⁶⁸ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Postcolonial Studies. The Key Concept*, 3rd Ed., London–New York 2013, s. 271–274.

pochodzenie, kolor skóry, wykonywany zawód oraz brak dowodów wskazujących na jakiegokolwiek związku z niewolnictwem⁶⁹.

Francisca była córką Margaridy, kobiety o indiańsko-europejskich korzeniach⁷⁰, którą w kolonialnym świecie określano *Mameluca*, oraz José Lopesa de Sousy, białego mężczyzny cieszącego się znacznymi wpływami w São Luís de Maranhão. Sousa odziedziczył po swoim ojcu António Lopesie de Sousie ziemie znajdujące się przy rzece Iguará, których dziedziczenie zostało potwierdzone przez gubernatora tego stanu, Alexandre de Souse Freire, w 1728 r.⁷¹ Francisca była również prawnuczką Indianki o imieniu Andreza, pochodzącej z *sertão* z obszaru Amazonki.

Francisca mieszkała w stanie Maranhão początkowo u Manuela Diasa i jego żony Felipy, a po ich śmierci u Jerônimy de Sousy, wdowy po Manuelu Correii de Abreu. Była traktowana tam jako niewolnica w związku z tym, że nie miała żadnego dokumentu, który potwierdziłby jej wolność, nie istniał jednak żaden dowód stwierdzający, jakoby jej indiańscy przodkowie byli kiedykolwiek zniewoleni. Dawniej portugalski monarcha Piotr II nadał wolność wszystkim Indianom mieszkającym na obszarach *sertão* na mocy prawa *Leis de Missões*. Zgodnie z nim autochtoni mogli być niewolnikami tylko w szczególnych przypadkach, i to dokładnie określonych w rozporządzeniach królewskich. Kobieta ubolewała, że w praktyce nieustannie dochodziło do naruszania ich praw, w związku z czym często porywano mieszkających tam *naturais*, czyli tubylców. Godne uwagi jest natomiast to, że nie nazwała ich Indianami. Co ważne, zgodnie z *Alvará* z 1691 r. portugalskie prawo pozwalało Indianom na zgłaszanie czynionych im niesprawiedliwości⁷².

⁶⁹ Rodrigo Amaral, *Cativeiro, Desigualdade e Brutalidade uma História das Relações Sociais Entre Elite e Subalternos no Rio de Janeiro e em São Tomé e Príncipe* (c. 1750–c. 1850), Rio de Janeiro 2018, s. 146.

⁷⁰ Arthur Ramos, *A Mestiçagem no Brasil*, s. 93.

⁷¹ *Requerimento de José Lopes de Sousa*, 2.03.1730. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 17. D. 1789.

⁷² *Alvará de 6 de fevereiro de 1691. Regimento e Leis sobre as Missões do Maranhão*, w: *Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva 1683–1700*, Lisboa 1859, s. 286.

Francisca wyznała także, że wielokrotnie otrzymywała wsparcie od swojego wpływowego ojca dążącego do nadania jej wolności, argumentującego swoje starania statusem społecznym córki oraz tym, że nie doczekał się innego potomstwa. Niestety Jerônima de Sousa wraz ze swoim synem André Francisco nie wyrazili na to zgody, a co więcej, starali się sprzedać Franciscę pewnemu mężczyźnie o imieniu Teófilo de Bairros. Perspektywa sprzedania jej jako niewolnicy do sąsiadującego regionu Cumã była powodem, dla którego Francisca zwróciła się z prośbą do króla Jana V o możliwość wykupienia swojej wolności. Miała również nadzieję, że monarcha rozkaże gubernatorowi Maranhão, Alexandre de Sousie Freirze, oraz sędziemu (*juíz ordinário*), Luísowi Lancerote Coelho, rozstrzygnięcie jej sprawy w formie pisemnej, co automatycznie odebrałoby osobom ją przetrzymującym prawa do jej dalszego zniewolenia⁷³. Na dokumencie widnieje zapis Rady Zamorskiej z 26 maja 1732 r., która potwierdziła, że po otrzymaniu odpowiedzi od *ouvidor-geral de Maranhão*, Matiasa da Silvy e Freitas, opartej na zeznaniach osób trzecich uznano jej historię za wiarygodną i pozwolono jej na wykupienie swojej wolności.

Tajemnicą pozostaje kwestia, dlaczego petycja została wysłana przez indiańską kobietę, a nie przez jej ojca, wpływowego białego mężczyznę. Być może sposobem na nawiązanie kontaktu z administracją królewską było ukazanie siebie w pozycji osoby podporządkowanej i nieszczęsnej, której należała się pomoc. Nie ulega wątpliwości, że Francisca była świadoma obowiązujących przepisów prawnych lub została o nich poinformowana oraz zdawała sobie sprawę ze swojego pochodzenia, a także koloru skóry.

Ten ostatni element stanowił ponadto argument w innej petycji wysłanej w 1753 r. i dotyczącej nadania wolności niewolnikowi Tomásowi de Almeidzie de Albuquerque, uważającemu się za chrześcijanina oraz białego mężczyznę. Jego panem był José da Fonseca de Oliveira, który pełnił różne funkcje wojskowe i administracyjne w Olindzie. Tomás mieszkał w Recife, stolicy Pernambuco, które są-

⁷³ *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*, 26.03.1732. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1965.

siadowało z Bahią, a ze względu na podobne położenie geograficzne i klimat dominował tam ten sam system plantacji, na których uprawiano przede wszystkim trzcinę cukrową. Recife należało również do czołowych portów przyjmujących afrykańskich niewolników, którzy byli tam główną siłą roboczą i podstawą gospodarki plantacyjnej. W myśl teorii Stuarta Schwartza nawiązującej do jaśniejszego koloru skóry niewolnika⁷⁴ można przypuszczać, że Tomás zasymilował się ze społeczeństwem brazylijskim, znał język portugalski, a w dodatku plasował się na szczycie nieoficjalnej hierarchii wśród niewolników. Prawdopodobnie mógł też wykonywać prace, które nie były bezpośrednio związane z uprawą trzciny cukrowej⁷⁵. Wierzył także, że nie miał wielu afrykańskich przodków.

Podobnie jak w przypadku omawianej wcześniej indiańskiej kobiety, ale w przeciwieństwie do innych niewolników, Tomás nosił nazwisko europejskie. Składało się ono z członów Almeida i Albuquerque, które on bądź jego przodkowie mogli wcześniej otrzymać od swoich panów. Oba nazwiska należały do przedstawicieli jednych z najbardziej wpływowych portugalskich rodów Półwyspu Iberyjskiego. Rodzina Albuquerque zawsze była związana z hiszpańską i portugalską rodziną królewską, a także utrzymywała ściśle relacje z najbardziej wpływowymi rodzinami półwyspu. Rodzina Almeida z kolei zasłynęła z bohaterskich czynów w Europie i w Azji, a Dom Francisco de Almeida został pierwszym portugalskim wicekrólem Indii.

Istnieje zatem możliwość, że przodkowie Tomása mogli być potomkami białego kolonizatora z rodu Almeida i Albuquerque oraz czarnoskórej osoby. W praktyce biali mężczyźni często nadawali wolność na zasadzie *alforria* swoim nieślubnym dzieciom. W przypadku Tomása nie wiemy, czy nigdy nie otrzymał wolności osobistej, czy została mu ona kiedyś odebrana na mocy Kodeksu Filipińskiego, a może został bezprawnie zniewolony. Niezależnie od przyczyn takiego stanu rzeczy pewne jest, że dla żyjącego w XVIII-wiecznym

⁷⁴ Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, São Paulo 1988, s. 215.

⁷⁵ *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*, 4.08.1753. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 74. D. 6215.

kolonialnym społeczeństwie podporządkowanego Innego niewolnictwo było kojarzone z kolorem skóry i religiami pozaeuropejskimi.

Za Tomásem wstawiła się inna anonimowa osoba zamierzająca go wykupić, ale José da Fonseca de Oliveira ostatecznie odrzucił tę propozycję. W petycji powołano się dalej na rzekomo obowiązujące w Pernambuco prawo o numerze 168/35 zobowiązujące właściciela do nadania wolności swojemu niewolnikowi w przypadku, gdyby ten zaferował swoją równowartość. W poprzednim rozdziale wyjaśniałam, że takie działanie wynikało wyłącznie z praktyk lokalnych, a nie z konkretnego przepisu prawnego, lecz petycja Tomása dowodziłaby, że miało ono swoje odzwierciedlenie w ówczesnej normie prawnej. Nie udało mi się dotrzeć do tego dokumentu, ale być może więcej na ten temat moglibyśmy odkryć w archiwach w Pernambuco.

W tej sytuacji poproszono króla, aby nakazał gubernatorowi Luisowi José Correii de Sá albo *ouvidor-geral* Recife, João Bernardo Gonzadze, wyznaczyć kompetentną osobę, która wyceniłaby wartość niewolnika, porównując go z resztą zniewolonych osób. Takie sformułowanie pozwala przypuszczać, że być może faktycznie istniało wśród niewolników rozróżnienie ze względu na kolor skóry bądź inne elementy świadczące o ich asymilacji. W przypadku wspomnianej wcześniej zniewolonej Cecylii, która również prosiła o wyznaczenie kompetentnych osób do określenia jej wartości rynkowej, nie zaproponowano jej wyceny na zasadzie porównania.

Tomás przyznał, że uważał się za osobę biedną i nieszczęsną, a z braku możliwości finansowych i w obawie, że jego pan będzie się nad nim później znęcał, zrezygnował z walki o swoją wolność na drodze prawnej. Jedyne, co mu pozostało, to wystosowanie prośby do monarchy w 1753 r., w której powołał się na „królewską wielkość i litość oraz miłość do Boga”⁷⁶, błagając o jego wstawiennictwo, „ponieważ w innym wypadku, będzie [...] [on] niewolnikiem [przez] całe swoje życie”⁷⁷.

Powyższe przykłady dowodzą, że przemawianie z pozycji podporządkowanego było możliwe, a głos rdzennego podmiotu kolo-

⁷⁶ *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque.*

⁷⁷ *Ibidem.*

nialnego docierał do Lizbony, gdzie podejmowano w jego sprawie konkretne działania. Zniewoleni mężczyźni i zniewolone kobiety afrykańskiego i indiańskiego pochodzenia przestawali być anonimowi zarówno dla białej elity, jak i dla portugalskiej władzy. Marzenia o wolności były motorem do podjęcia przez nich działań, a karta wyzwolenia je odzwierciedlała. Głos podporządkowanego Innego powoli zaczął mieć znaczenie w kolonialnym społeczeństwie, biali kolonizatorzy wciąż potrafili jednak wykorzystywać swoje wpływy i swoją pozycję do realizacji własnych celów, do czego nawiązemy w następnej części.

Zniewolony wbrew prawu

Innym argumentem stosowanym przez osoby podporządkowane walce o wolność było zniewolenie ich wbrew obowiązującym prawu. Wolności, którą, jak twierdził, bezpodstawnie mu odebrano, domagał się João José, czarnoskóry mężczyzna kubańskiego pochodzenia. Jego petycja została spisana na dworze królewskim w Lizbonie i podpisana przez niego własnoręcznie (ilustracja 1, zob. s. 370) 22 czerwca 1739 r., co zostało potwierdzone przez dworskich urzędników. Oznacza to zatem, że João José został osobiście przyjęty przez administrację królewską, która go wysłuchała, spisała jego zażalenia i przekazała dokumentację królowi i jego doradcom.

João José znalazł się na dworze królewskim po tym, jak udało mu się uciec z rąk piratów, wcześniej został bezprawnie zniewolony i był przetrzymywany w więzieniach na Wyspach Świętego Tomasza. Jak twierdził, urodził się jako człowiek wolny, z wolnych rodziców, w São Cristovão de la Habana na Kubie, wyspie należącej wówczas do Indii Zachodnich. Służył jako marynarz na hiszpańskich statkach należących do Królów Katolickich, ale podczas jednego z kursów został wzięty jako zakładnik przez załogę angielskiego statku, najprawdopodobniej piratów. Przez pewien czas pracował dla nich jako marynarz albo sługa, do momentu, gdy Anglicy zacumowali w porcie na portugalskich Wyspach Świętego Tomasza, który był wówczas przystanią dla statków wszystkich narodowości. Tam, jak przyznał,

udało mu się zbiec heretykom i zapragnął pozostać na katolickiej, portugalskiej wyspie.

Niestety szybko został zatrzymany przez portugalskich urzędników, którym nie mógł udowodnić, że był człowiekiem wolnym, nie miał ze sobą żadnego dokumentu potwierdzającego jego status społeczny. Początkowo był przetrzymywany przez sędziego ds. osób zmarłych i nieobecnych, Paulo de Sousa da Ponte, który wziął go za zbiegłego niewolnika. Jako że nie pojawił się jego właściciel, decyzją gubernatora wyspy Lopo de Sousy Coutinho oraz *ouvidor-geral* João Coelho de Sousy poddano João karze chłosty. Następnie został sprzedany za wysoką wówczas kwotę 50 tysięcy réis Manuelowi Luísowi Coelho, sprawującemu urząd *vigário-geral*, który był wtedy najwyższym urzędem kościelnym na wyspie.

Podczas wyprawy do Rio de Janeiro, gdzie Manuel miał poddać się leczeniu, nadał on swojemu kubańskiemu niewolnikowi wolność osobistą w formie *carta de alforria*, a akt wyzwolenia został prawdopodobnie spisany w urzędzie w Rio de Janeiro. Po śmierci Manuela João José pozostał w jego domu, aby zarządzać gospodarstwem, a także wszelkimi dobrami, które sam nabył. Brat nieboszczyka, Domingos Luís Coelho, piastujący wówczas urząd kanonika, „pełen ambicji i niebojący się Boga”, zasugerował nowo przybyłemu w 1736 r. gubernatorowi José Caetano Soto Maiorowi, aby ten uwięził Kubańczyka pod pretekstem bycia osobą zniewoloną. Domingos odziedziczył bowiem po swoim bracie wszystkie jego dobra, a tym samym nie chciał zrezygnować z kubańskiego niewolnika. Domingos Luís Coelho przetrzymywał czarnoskórego mężczyznę w prywatnym więzieniu przez około cztery miesiące i nałożył mu wtedy kajdany na nogi i na szyję oraz wypalił ślad na ciele. Kanonik próbował go wielokrotnie sprzedać, ale za każdym razem João José protestował, tłumacząc, że był człowiekiem wolnym, a nie niewolnikiem, co odstraszało potencjalnych nabywców. W wyniku fizycznego wycieńczenia z powodu trudnych warunków w więzieniu Kubańczyk zgodził się na sprzedanie go francuskiemu kapitanowi statku.

Zgodnie z tym, co opisał pewien anonimowy francuski podróżnik przebywający wówczas w Lizbonie, na Wyspy Świętego Tomasza

przyjeżdżali często Anglicy i Francuzi głównie po to, aby kupować niewolników i sprzedawać ich w Brazylii⁷⁸.

Kubańczyk wyznał, że „po licznych przypadkach, pracach i transakcjach udał się do pewnego portu w Królestwie Francji, gdzie doradzili mu jego spowiednicy, niebędący jeńcami, ale katolicy i czarnoskórzy, [dlatego] uciekał z portu do portu, dopóki nie dotarł do Londynu, a stamtąd przybył na dwór w Lizbonie”. Na dworze skarżył się na znieważenia i szkody, których doznał na Wyspach Świętego Tomasza, gdzie zabrano mu wszystkie jego dobra materialne, a także na pozbawienie go wolności i przetrzymywanie w więzieniach publicznych i prywatnych. Pragnął znów cieszyć się wolnością, która zawsze mu się należała, a która została mu zabrana w wyniku ambicji wspomnianych przez niego osób⁷⁹.

W petycji podpisanej osobiście przez niego w 1739 r. dodał, że będąc osobą biedną, nie miał kogo prosić o pomoc, dlatego zwrócił się do króla, który nie powinien godzić się na takie obelgi i krzywdy wyrządzane jego wasalom⁸⁰.

Zgodnie z procedurą administracyjną król oraz Rada Zamorska zwrócili się o opinię do lokalnych urzędników rezydujących na wyspie. Wśród załączonych dokumentów znajdował się też ten sporządzony przez *ouvidor-geral* João Coelho de Souza, tego samego, który zatrzymał kubańskiego mężczyznę zaraz po tym, jak uciekł on angielskim piratom. W swoim oświadczeniu urzędnik opowiedział się tym razem za niewolnikiem i przyznał, że João José od początku twierdził, że był wolnym mężczyzną pochodzenia hiszpańskiego. Urzędnik użył jednak słowa *forro*, którym określano wyzwolonych niewolników. W dodatku nie wspomniał, że mężczyzna został wy-

⁷⁸ *Description de la Ville de Lisbonne où l'on traite de la Cour, de Portugal, de la Langue Portugaise, & des Moeurs des Habitans; du Gouvernement, des Revenus du Roi, & de les Forces par Mar & par Terre; des Colonies Portugaises & du Commerce de cette Capitale – à Paris – Chez Pierre Prault. Quay de Gesfres, au Paradis (1730)*, w: *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*, Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa 1984, s. 79.

⁷⁹ *Requerimento do homem Preto, João José*, 23.07.1739. AHU. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 753.

⁸⁰ Ibidem.

chłostany, ale potwierdził, że otrzymał wolność na statku do Rio de Janeiro. Dodał również, że przez następne lata żył jako człowiek wolny, a przez Domingosa Luísa Coelho został zatrzymany dopiero w 1737 r.⁸¹

Odyseja João José zwróciła także uwagę dwóch historyków – jednego brazylijskiego oraz jednego portugalskiego. Pierwszy z nich, Rodrigo Amaral, dostrzegał w tej petycji elementy napięcia i konfliktu między elitą a grupami podporządkowanymi. Sprzeciw kubańskiego niewolnika wobec jego potencjalnych nabywców dowodził, że elity wcale nie mogły tak łatwo narzucić swojej woli bez podjęcia negocjacji z niewolnikiem. Warte podkreślenia jest również to, że grupy podporządkowane zdaniem brazylijskiego historyka szybko orientowały się w istniejących w świecie portugalskim hierarchiach, a nabytą wiedzę potrafiły wykorzystać do swoich celów. Amaral podsumował, że uczynienie z człowieka osoby podporządkowanej wcale nie było takie proste⁸². Drugi, Arlindo Manuel Caldeira, zwrócił z kolei uwagę na interesujący przebieg procesu administracyjnego dotyczącego wydania decyzji w sprawie wolności kubańskiego niewolnika. Rada Zamorska stwierdziła bowiem, że do momentu wyjaśnienia sprawy João José powinien pozostać na wolności, a każdy, kto chciałby mu ją odebrać, mógłby to zrobić jedynie na drodze sądowej. Wśród dokumentów brakuje jednak odpowiedzi gubernatora wyspy, który został poproszony przez króla o wydanie opinii. Portugalski historyk uważał, że mogła się ona zagubić albo nigdy nie została wydana, ponieważ Domingos Luís Coelho, podając się za właściciela zniewolonego João José, należał do wpływowej lokalnej elity. Zdaniem Caldeiry brak odpowiedzi ze strony gubernatora umożliwił Kubańczykowi pozostanie człowiekiem wolnym w Portugalii⁸³. W XVIII-wiecznym prawie francuskim niewolnikom przysługiwał status *sub judice*, czyli pozostawali oni pod protekcją królewską w trakcie toczącej się, dotyczącej ich sprawy. Russell-Wood twierdził, że Jan V był pod ogromnym wpływem francuskich

⁸¹ Ibidem.

⁸² Rodrigo Amaral, *Cativeiro, Desigualdade e Brutalidade uma História*, s. 175–177.

⁸³ Arlindo Manuel Caldeira, *Escravos em Portugal. Das Origens ao Século XIX*, Lisboa 2017, s. 402–405.

rządków króla Ludwika X, dlatego możemy przypuszczać, że podobne działania podejmowano wobec portugalskich podporządkowanych Inných⁸⁴.

Bezpodstawne zniewolenie i zmuszanie do pracy było również tematem petycji wysłanej przez Indianina Gregório, w której domagał się zwolnienia z obowiązku pracy, argumentując swoją prośbę wiekiem oraz problemami zdrowotnymi. Gregório mieszkał w stanie Maranhão, gdzie jego przodkowie otrzymali chrzest, a on, jak twierdził, nigdy nie należał do wrogich Portugalczykom indiańskich plemion Tapuia. Ożenił się z niewolnicą pracującą dla Antóniego Correia, i to w jego domu zamieszkał wraz po ślubie. Nie wiadomo jednak, czy jego żona była pochodzenia indiańskiego czy afrykańskiego. Należy zarazem wyjaśnić, że była to dość częsta i nielegalna praktyka stosowana przez białych osadników, którzy namawiali swoich niewolników do zawarcia związku małżeńskiego z osobą stanu wolnego, ponieważ wtedy oboje pozostawali w domu pana. W rezultacie właściciel plantacji zyskiwał jeszcze jedną osobę do pracy.

Gregório skarżył się, że wysoko postawieni urzędnicy reprezentujący organy sprawiedliwości i do spraw wojny sprzeciwiali się jego wolności, mimo przedstawionych dowodów na to, że nigdy nie został zniewolony. Indiański mężczyzna wyraził nadzieję, że król stanąłby w jego obronie, zaprotestowałby przeciwko postępowaniu swoich urzędników i wyraziłby swoją aprobatę na zwolnienie go z obowiązku pracy, aby ten razem z żoną mógł poświęcić się kształceniu swoich dzieci⁸⁵. Przedstawił swoje roszczenia także u gubernatora stanu Maranhão, Alexandre de Sousy Freire, który potwierdził, że ten powinien zostać zwolniony z obowiązku pracy z powodów zdrowotnych, co zostało następnie zatwierdzone przez portugalskiego monarchę⁸⁶.

W podobnej sytuacji był również Teodoro Gonçalves Santiago, 31-letni niewolnik określony jako *Pardo*, zamieszkujący przybrzeżne

⁸⁴ Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, s. 216.

⁸⁵ *Requerimento do Índio Gregório*, 20.02.1729. AHU. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 17. D. 1722.

⁸⁶ *Carta do governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire*, 12.09.1728. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 16. D. 1674.

miasto Santos w brazylijskim obecnym stanie São Paulo. Mężczyzna poprosił Jana V, aby ten pomógł mu rozwiązać konflikt między nim a jego panem Manuelem Gonçalvesem de Aguiarem, pełniącym wówczas funkcję *sargento-mor*, który odmówił nadania mu wolności w zamian za innego niewolnika. Zeznania złożone przez Teodoro zostały spisane przez *tabelião* Pedro Pinto 25 października 1732 r. Z dokumentów wynika, że urodził się jako niewolnik w północno-wschodnim stanie Pernambuco, gdzie został wychowany przez bogatą wdowę Inês Nette. Ta, nie mając własnych dzieci, nie traktowała go jak niewolnika, ale darzyła miłością jak własnego syna i nawet tak się do niego zwracała. Okazało się, że jego ojcem był biały mężczyzna pełniący funkcje administracyjne, Manuel Gonçalves Santiago, który z powodu wyrzutów sumienia wyznał, że Teodoro był jego synem, a w dodatku w swoim testamencie przyznał mu wolność. Niedługo po jego śmierci zmarła również Inês, a członkowie jej rodziny postanowili podzielić majątek między sobą, w efekcie czego Teodoro został przekazany João Lopesowi de Leão, który był jego ojcem chrzestnym. Ostatecznie został sprzedany Manuelowi Gonçalvesowi de Aguiarowi, jego panu w momencie sporządzania petycji, który przywiózł go ze sobą do portu Santos. Początkowo Manuel nie wiedział, że Teodoro nadano wolność, lecz dowiedział się o tym z listów otrzymanych od rezydujących w północno-wschodnim stanie Paraíba duchownego Fulano Cavalgante oraz ojca jezuity Vitora Antônio, którzy prawdopodobnie byli świadkami testamentu. Manuel obiecał zwrócić wolność swojemu niewolnikowi i miał zgodzić się, żeby informacja na ten temat została należycie rozpowszechniona przez władze lokalne. Teodoro dowiedział się jednak o całym zdarzeniu od żony swojego pana i wyznał w swojej petycji, że ze względu na miłość, którą ich darzy, z początku nie ubiegał się o swoją wolność, wierząc, że ten nadałby mu ją osobiście i spontanicznie w ramach podziękowania za pełnioną służbę lub z powodu wyrzutów sumienia. Manuel nie zamierzał jednak zaakceptować wolności Teodoro i odrzucał jego propozycje, nawet gdy ten zaoferował mu niewolnika o wartości 160 tysięcy réis.

Teodoro postanowił zatem walczyć o swoją wolność i prosić o wstawiennictwo króla Portugalii w 1733 r. Jak tłumaczył, przy-

padkowo dowiedział się, że został niesprawiedliwie zniewolony i nielegalnie sprzedany w Recife, mieście, które uznawał za swoją ojczyznę. Uważał, że jego pan nie chciał zaakceptować jego wolności, ponieważ wiedział, że Teodoro nie był w posiadaniu żadnego oficjalnego dokumentu poświadczającego jego wolny stan, a w dodatku był biedny i nie miał innych możliwości ubiegania się o swoje prawa. Jedynymi dokumentami świadczącymi o jego wzorowej służbie na rzecz króla były patent wojskowy oraz referencje wystawione przez gubernatora Santosu, Manuela Gomesa Barbozę. Okazało się, że w momencie inwazji francuskich piratów na Rio de Janeiro w latach 1711–1712 ówczesny gubernator miasta, Francisco de Castro Morais, oraz gubernator Minas Gerais, Antônio Coelho de Carvalho, poprosili Barbozę o przygotowanie sił zbrojnych w porcie Santos w razie terytorialnej ekspansji francuskich korsarzy. Wówczas gubernator nominował Teodoro na wojskowe stanowisko kapitana w Infantaria da Companhia de Ordenanças dos Homens Pardos da Praça de Santos⁸⁷.

Na kartach historii to zdarzenie zostało zapamiętane następująco. We wrześniu 1711 r. francuscy piraci pod dowództwem René Duguay-Troina zaatakowali Rio de Janeiro, a ówczesny gubernator, Francisco de Castro Morais, ogłosił kapitulację. W nocy 21 września mieszkańcy Rio de Janeiro uciekli z miasta, a francuscy korsarze przejęli tam władzę na kilka tygodni, do momentu, gdy portugalskie siły zbrojne zbliżały się do Rio de Janeiro⁸⁸. Francuscy piraci mieli sami opuścić miasto jeszcze przed interwencją wojskową planowaną przez gubernatora Minas Gerais, który zamierzał zaciągnąć do służby ponad 6000 uzbrojonych czarnoskórych⁸⁹.

⁸⁷ *Companhias de Ordenanças* to portugalskie siły zbrojne na kontynencie i w koloniach, utworzone na mocy *regimento* z 10 grudnia 1570 r. Należeli do nich lokalni mieszkańcy, odpowiedzialni za utrzymanie porządku wewnętrznego. Więcej w temacie czarnoskórych żołnierzy w służbie króla portugalskiego zob. Agata Błoch, *Lojalni portugalskim monarchom – militarne oddziały czarnoskórych w kolonialnej Brazylii*, „Studia Historica Gedanensia” 2021, nr 12, s. 158–176.

⁸⁸ João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão*, s. 238.

⁸⁹ *Bandeiras* oznaczały wyprawy mieszkańców São Paulo w głąb Brazylii. Słowo *bandera* odnosi się do flagi, ale w okresie średniowiecznej Portugalii termin ten

Z petycji Teodoro wynika, że administracja kolonialna w obawie przed francuskimi piratami nie tylko szybko się zmobilizowała, ale umożliwiła „strefę kontaktu”⁹⁰ grupom podporządkowanym przez włączenie osób zniewolonych do swoich organizacji wojskowych. Nadawanie grupom podporządkowanym urzędów wojskowych było jednak mniej złożoną procedurą niż przyznawanie im tytułów szlacheckich, bo o tych drugich decydowali w głównej mierze duchowni, skłonni odrzucić wnioski z powodu koloru skóry czy przeszłości niewolniczej⁹¹. W rezultacie gubernator Barbosa potwierdził, że Teodoro zawsze nienagannie wypełniał swoje obowiązki, w związku z czym był godzien wszelkich zaszczytów⁹².

Mogliśmy tu zauważyć, że chociaż przemawianie z pozycji podporządkowanego było możliwe, to takie elementy, jak kolor skóry i pochodzenie, ograniczały działalność rdzennego podmiotu kolonialnego. Wszyscy trzej mężczyźni zostali zniewoleni wbrew prawu i tym samym ich pozycja jako osoby podporządkowanej była determinowana przez białego kolonizatora. W następnej części książki zostanie jednak wykazane, że istniała możliwość uzyskania wsparcia od monarchy, który ingerował w sferę prywatną swoich poddanych.

Protekcja królewska

Grupy podporządkowane miały również prawo do ubiegania się o protekcję królewską i szczególną opiekę z racji tego, że należały do wspomnianej już wcześniej w tej pracy kategorii *miseráveis* – niešťczęśnych. Wizerunek króla jako monarchy, ojca i arbitra ukaże się

nawiazywał do kampanii żołnierzy. Jak zaobserwował Marcin Kula, był to ruch brazylijski, a nie portugalski. Zob. Marcin Kula, *Historia Brazylii*, s. 54.

⁹⁰ Strefa kontaktu, czyli *contact zone*, jest pojęciem użytym w dyskursie postkolonialnym po raz pierwszy przez Mary Louise Pratt. Zob. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *Postcolonial Studies*, s. 62–63.

⁹¹ Ronald Raminelli, Maria Fernanda Baptista Bicalho, *Nobreza e Cidadania dos Brasis. Hierarquias, Impedimentos e Privilégios na América Portuguesa*, w: *O Governo dos Outros Poder e Diferença no Império Português*, Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.), Lisboa 2016, s. 396.

⁹² *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago*, 4.05.1733. AHU. Documentação Avulsa de São Paulo-MGouveia. Cx. 8. D. 898.

w petycjach wysłanych z dwóch stron Atlantyku. Dom Lourenço da Silva z Królestwa Reino das Pedras, Jorge Inácio z Angoli, António Freire z Wysp Zielonego Przylądka, João de Távora z Rio de Janeiro oraz Manuel da Cruz z górniczego miasta Vila Rica stanowią następne części odsłaniającego się nam powoli obrazu rzeczywistości kolonialnego imperium portugalskiego.

Dom Lourenço da Silva był czarnoskórym „księciem” z Królestwa Reino das Pedras na terenie Angoli. *Pedras Negras* oznaczało najprawdopodobniej obszar wokół portugalskiej fortyfikacji wojskowej w Pungu-Andongo, zlokalizowanej niedaleko Malajów albo fortyfikacji São José de Encôge nieopodal Luandy⁹³. Afrykański „książę” poważnie zachorował i skarżył się na ataki astmy oraz krwawienie, dlatego zwrócił się o pomoc do króla w celu sfinansowania leków, na które nie mógł sobie pozwolić. Do jego petycji załączono dokument wystawiony przez pracującego na dworze lisbońskim Francisco Teixeira Torresa, który też zajmował się sprawą czarnoskórego księcia. Urzędnik poświadczył, że Dom Lourenço cierpiał na astmę kompulsywną, a w wyniku często występującego paraliżu pojawiły się również problemy z prawą ręką i nogą. Tym samym sugerował, że nabycie leków było niezbędne, aby afrykański książę mógł przeżyć. Na dokumencie widnieje nieczytelny zapis Rady Zamorskiej, w przedostatnim zdaniu można jednak przeczytać, że nakazano wysłać zapomogę w wysokości 20 tysięcy réis⁹⁴.

Nie udało się ustalić dokładnej tożsamości rzekomego afrykańskiego księcia, lecz jego portugalsko brzmiące nazwisko wskazuje, że mógł przyjąć chrzest, co było praktyką dość powszechną wśród lokalnych afrykańskich władców zwanych *sobas* (także *sovas*). Podczas chrztu afrykański wódz wybierał sobie chrześcijańskie imię oraz portugalskiego ojca chrzestnego i tak stawał się wasalem europejskiego króla. Najważniejsi afrykańscy wodzowie plemienni otrzymywali również przydomki szlacheckie, ale nigdy nie zostali zrównani

⁹³ *Dicionario geografico das Colonias Portuguezas no qual se descrevem todas as ilhas, e porções de continentes que Portugal possui no Ultramar, suas produções naturais, rios, Povoações, Commercio por Um flaviense*, Porto 1842, s. 28.

⁹⁴ *Requerimento do príncipe Negro do reino das Pedras Negras, D. Lourenço da Silva*, 20.07.1720. AHU. Documentação Avulsa de Angola. Cx. 22. D. 2206.

w prawach ze szlachtą portugalską. Utrzymywanie z nimi względnie dobrych relacji było nieodzowne dla Portugalczyków dążących do budowania sieci handlowych w regionie. Luanda i jej zaplecze były bowiem zlokalizowane na przecięciu najważniejszych afrykańskich i transatlantycznych szlaków handlowych⁹⁵.

Niekiedy zdarzało się jednak, że *sobas* sprzeciwiali się iberyjskiej dominacji, co powodowało, że Portugalczycy traktowali ich jak swoich wrogów. Tak właśnie doszło do wybuchu powstania przeciwko portugalskiej władzy w grudniu 1716 r., które następnie przerodziło się w wojnę, ostatecznie wygraną przez Portugalczyków. W rezultacie *sobas* i ich plemiona zostały zmuszone do posłuszeństwa wobec portugalskiego króla, a w „Gazeta de Lisboa” można było przeczytać, że „cały tamten kraj pozostaje uciszony, posłuszny, można powiedzieć, że został ponownie zdobyty”⁹⁶. Kilka lat później, we wrześniu 1720 r., wybuchło następne powstanie dziewięciu *sobas*, którzy wszczęli bunt przeciwko Portugalczykom. Według informacji zawartych w „Gazeta de Lisboa” niewielu poniosło śmierć, ale wielu wzięto do niewoli, w tym czterech lokalnych przywódców, w efekcie czego wszyscy pokonani musieli zaakceptować swoją pozycję wasala względem Portugalii⁹⁷. Petycja Doma Lourenço da Silvy zbiegła się w czasie z powstaniami w tym regionie i choć trudno stwierdzić, jaka była jego rola w trakcie tych wydarzeń, możemy przypuszczać, że udzielone mu wsparcie finansowe odzwierciedlało strategię polegającą na wzmocnieniu jego poczucia wdzięczności względem portugalskiego monarchy.

O wsparcie ze strony administracji lizbońskiej i protekcję królewską zabiegał również Jorge Inácio⁹⁸, urodzony w Angoli czar-

⁹⁵ Mathieu Mogo Demaret, *Portugueses e Africanos em Angola no Século XVII Problemas de Representação e de Comunicação a Partir da História Geral das Guerras Angolanas*, w: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*, José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.), Ponta Delgada 2011, s. 117–127.

⁹⁶ José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1716, N.º 50, 12 Dezembro, s. 284.

⁹⁷ Idem, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1720, N.º 36, 5 Setembro, s. 288.

⁹⁸ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*, 21.04.1723. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 33. D. 3188.

noskóry wyzwoleniec (*forro*), którego przynależność etniczna nie jest nam znana. Jorge był synem czarnoskórej kobiety o imieniu Francisca, dawnej niewolnicy Dony Franciszi Carilhi. Ta w swoim testamencie postanowiła przekazać znaczną sumę pieniędzy zakonowi Karmelitów Bosych pod warunkiem, że wszyscy jej niewolnicy otrzymają wolność. W efekcie wyzwolona czarnoskóra Francisca wyszła za mąż za czarnoskórego niewolnika braci zakonnych, którzy wkrótce sprzedali go kapitanowi Francisco Pereirze Bravo i jego żonie Donie Inês Ribeiri de Siqueiri. Francisca wraz z dwójką synów postanowiła towarzyszyć mężowi i zamieszkać z nim w domu jego panów. Tam jej synowie, Jorge Inácio i drugi nieznany z imienia chłopiec, zostali okaleczeni rozgrzanym żelazem, który pozostawił blizny na ich ciele mające świadczyć o tym, że byli niewolnikami. Francisca postanowiła więc zawalczyć o ich prawa na drodze sądowej, portugalskie małżeństwo jednak wykorzystało swoje wpływy, przekupiło sąd, ale za to obiecało czarnoskórej kobiecie, że nigdy nie zniewoli jej synów. Z treści petycji dowiadujemy się, że dotrzymali słowa, a Jorge Inácio przez wiele lat pracował dla Francisco Pereiry Bravo i uczciwie pomagał mu w prowadzonych przez niego interesach. Po śmierci Pereiry Bravo wdowa Dona Inês wystosowała fałszywe oskarżenia przeciwko Jorge, a następnie przetrzymywała go w prywatnym więzieniu bez jedzenia i picia, pozbawiając ponadto prawa do obrony. Następnie sprzedała go handlarzom niewolników, którzy mieli go przetransportować do Ameryki Południowej. Na oceanie ich statek został zaatakowany przez kastylijskich piratów, którzy wzięli całą załogę za zakładników i zawieźli do południowoamerykańskiej kolonii w Nova Colônia de Sacramento, będącej ważnym punktem strategicznym transatlantyckiego handlu niewolnikami. Miastem rządziła wówczas grupa wpływowych kupców i przemytników, którzy mimo że nie zajmowali żadnych oficjalnych stanowisk, tworzyli lokalną elitę, nieformalnie zarządzili i nawiązywali relacje handlowe z brazylijskimi portami w Rio de Janeiro i Salvador da Bahia. Do tych dwóch miast udał się także Jorge Inácio po tym, jak został wypuszczony na wolność, a udało mu się to dzięki zeznaniom innych czarnoskórych zakładników, którzy potwierdzili, że urodził się jako wolny mężczyzna. Ostatecznie w porcie w Salvadorze dostał się na statek płyną-

cy w stronę Afryki, a wydarzenie to opisał jako „powrót do swojej ojczyzny”. Zastanawiające jest jednak, jak udało mu się powrócić z Brazylii do Angoli. Możemy podejrzewać, że w okresie wzmocnienia transatlantyckiego handlu niewolnikami, spowodowanego gorączką złota i potrzebą zwiększenia liczby niewolników pracujących w brazylijskich kopalniach, statki płynące na trasie między Angolą a Brazylią były statkami handlowymi przewożącymi przede wszystkim niewolników. Wynikałoby więc z tego, że Jorge Inácio powrócił do Angoli takim samym statkiem, jakim dotarł z Afryki do Brazylii, czyli w towarzystwie handlarzy niewolników.

Dotarwszy do Angoli, Jorge Inácio postanowił domagać się sprawiedliwości za niesłuszne potraktowanie go jako niewolnika. Wyznał, że w momencie wysłania petycji był 46-letnim mężczyzną, czarnoskórym, biednym, a w dodatku ojcem czworga małych dzieci, dlatego prosił o dokument gwarantujący, że żaden urzędnik kolonialny nie naruszy więcej jego wolności osobistej i nie zatrzyma go bez wcześniejszego zweryfikowania jego statusu społecznego. Jorge Inácio obawiał się przede wszystkim wpływowej Dony Inês, ponieważ, jak wyznał, będąc biednym i czarnoskórym mężczyzną, wiedział, że nie zaznałby spokoju. Twierdził, że wielu potężnych ludzi miało w zwyczaju więzić osoby z natury wolne, które ze względu na bycie biednym i nieszczęsnym podlegały niesprawiedliwym osądom⁹⁹. Jorge Inácio przyznał wówczas, że „w tamtych częściach stało się prawie zwyczajem, że wiele osób, [wykorzystując] swoje prawa, zniewala wiele osób [...], które są właściwie wyzwolencami, a ponieważ są oni biedni i nieszczęśni, cierpią jarzmo niewolnictwa tak niesprawiedliwie, jak to teraz czynią jemu”, oraz: „dzieje się [to] wielu czarnoskórym w tamtych częściach, [że] z powodu braku praw i sprawiedliwości służą [oni] jako niewolnicy”.

Słowa te mogą potwierdzać pewien mit o istniejącym wówczas swoistym kryzysie moralnym, o którym pisał amerykański historyk Douglas Wheeler. Miał on bowiem polegać na rosnących od XVII w. konfliktach rasowych między Portugalczykami a Afrykańczykami. W angolańskiej historii mówionej konflikt ten został zapamiętany

⁹⁹ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola.*

jako „wojna i nędza”. Pewien anonimowy XVII-wieczny portugalski poeta, mieszkający wówczas w Angoli, również zwrócił na to uwagę w swoim wierszu *Nesta turbulenta terra*, w którym wskazał na takie elementy, jak brak sprawiedliwości, egoizm, kradzieże i kłamstwa, mające charakteryzować portugalskiego kolonizatora. Wheeler tłumaczył pogarszające się wtedy relacje rasowe tym, że biali Portugalczycy wykazywali swoją wyższość nad czarnoskórymi, uważając, że niewolnictwo było czymś legalnym i naturalnym. Relacje te pogarszała ponadto misja chrystianizacyjna, która propagowała wizerunek nieucywilizowanego czarnoskórego, chociaż Wheeler nie wykluczał też, że w ten sposób mieszkający tam niezamężni Portugalczycy z niższych sfer społecznych rekompensowali sobie swoje poczucie niższości¹⁰⁰.

O wstawiennictwo monarchy i zagwarantowanie wolności do momentu wydania oficjalnej decyzji prosił także czarnoskóry niepełnoletni niewolnik António Freire, mieszkający na wyspie Santiago należącej do archipelagu Wysp Zielonego Przylądka. Na mocy prawomocnie wydanej *carta de alforria* uzyskał on wolność od swojego pana Francisco Martinsa Freire w zamian za lojalną służbę. Dokument stanowił część testamentu, który został spisany przez urzędnika Gonçalo Távaresa, również rezydującego na wyspie Santiago. Zdaniem António Freiry obowiązkiem urzędników było wypełnienie woli jego pana, czego niestety nie dopełnili. Po śmierci Martinsa Freiry jego zięć António Gomes sprzeciwił się decyzji o przyznaniu wolności niewolnikom zmarłego, tłumacząc, że pierwsza *carta de alforria* była wadliwa. Powodem jej nieważności ich zdaniem było to, że Francisco za życia zaciągnął wiele długów, których nie był w stanie spłacić, dlatego w zastaw zaoferował swoich niewolników. Wówczas miała zostać spisana druga *carta de alforria*, zgodnie z którą António Freire towarzyszył António Gomesowi w jego wyprawie na zachodnie wybrzeże Afryki, a po odbytej służbie otrzymał upragnioną wolność. Obie *carta de alforria* powinny znajdować się u wspomnianego urzędnika w Praia na wyspie Santiago. Czarnoskóry mężczyzna twierdził jednak, że António Gomes od początku chciał go oszukać,

¹⁰⁰ Douglas Wheeler, René Pélissier, *História de Angola*, Lisboa 2009, s. 77–79.

a w karcie wyzwolenca dodał warunek, o którym go nie poinformował, a mianowicie, że zamierzał nadać mu wolność dopiero pod koniec jego służby. Manuel Carneiro Ramos, sprawujący urząd *ouvidor-geral* Wysp Zielonego Przylądka, nie tylko nie wysłuchał skargi António, ale nakazał go aresztować i wysłać do Lizbony za zgodą prokuratora Manuela dos Santosa.

Sytuacja polityczna w XVIII w. na Wyspach Zielonego Przylądka była jednak bardzo napięta, zwłaszcza między osobami piastującymi dwa główne urzędy kolonialne, czyli gubernatorem a *ouvidor-geral*. W tym konflikcie lokalna elita postanowiła stanąć po stronie tego drugiego. Oprócz wspomnianego sporu często dochodziło tam również do zamieszek i powstań, podczas których zabijano przedstawicieli władzy kolonialnej, a najczęstszymi ofiarami padali *ouvidores*. W tym przypadku Manuel Carneiro Ramos mógł poprzeć zniewolenie António, ponieważ dbał o swoje relacje z lokalną elitą i obawiał się ewentualnego powstania¹⁰¹.

W Lizbonie *ouvidor-geral* chciał przekazać António jako niewolnika swojemu ojcu, ale okazało się, że ten już nie żył. Wtedy czarnoskóry mężczyzna zaczął się obawiać, że zostanie sprzedany komuś, z kim nie będzie mógł walczyć, albo zostanie wysłany w nieznanne mu miejsce, gdzie nie będzie miał prawa do odwołania się, i tak oto, „będąc wyzwolencem, pozostanie niewolnikiem przez całe życie”¹⁰². Zdawał sobie sprawę, że istniała możliwość złożenia apelacji do portugalskiego sądu Casa de Suplicação, dlatego pragnął odwołać się od decyzji *ouvidor-geral* Manuela Carneiro Ramosa. Argumentował swoje działanie tym, że nie został wysłuchany przez urzędnika, który samodzielnie podjął decyzję o jego zniewoleniu. Czarnoskóry mężczyzna domagał się od niego także swoich *cartas de alforria*. Ostatecznie swoją petycję złożył podczas audiencji królewskiej w 1723 r. Król za pośrednictwem António Teixeiry Alvaresa, pełniącego urząd *juiz de Índia e Mina*, nakazał poinformować Manuela

¹⁰¹ Maria Emília Madeira Santos, Maria Manuel Ferraz Torrão, Maria João Soares, *História Concisa de Cabo Verde*, Lisboa–Praia 2007, s. 368–371.

¹⁰² *Requerimento de escravo Preto António Freire*, 10.04.1723. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10, D. 44.

dos Santosa o niesprzedawaniu czarnoskórego mężczyzny, dopóki nie zapadnie decyzja dotycząca jego wolności¹⁰³.

Sprawa António Freire nie zakończyła się tak szybko, ponieważ jego następna petycja ponownie trafiła do Rady Zamorskiej dwa lata później. Tym razem nie przedstawił się już jako niewolnik, co jednak dowodziło skuteczności decyzji królewskich. Mężczyzna wymienił powody, dla których system nie funkcjonował tak, jak powinien, a najważniejszym z nich był brak osób wykształconych, potrafiących czytać i pisać, zdolnych do wspierania procedur administracyjno-sądowych. Najważniejszym problemem okazał się bardzo długi czas oczekiwania na przybycie statków z korespondencją, a decyzje wydawane w Lizbonie miały swój okres ważności liczony od momentu wystawienia dokumentu¹⁰⁴.

Możemy przypuszczać, że petycje grup podporządkowanych nie tylko dostarczały Lizbonie niezbędnych informacji, ale taki dialog między królem a jego poddanymi miał docelowo ułatwić utrzymanie porządku społecznego. Stabilne funkcjonowanie i przetrwanie portugalskiego zwierzchnictwa nad wyspą zależało bowiem od relatywnie dobrych relacji także z grupami podporządkowanymi, które stanowiły tam zdecydowaną większość.

Ponad 20 lat później, w maju 1749 r., została wysłana do króla następna petycja, której nadawcą był António Freire, przedstawiający się jako czarnoskóry mężczyzna. Brak informacji na temat statusu społecznego dowodzi, że udało mu się pozostać wolnym. Pełnił funkcję wojskową na stanowisku *artilheiro* i wraz z innymi czarnoskórymi mężczyznami był odpowiedzialny za obronę wyspy.

Grupy podporządkowane stanowiły zdecydowaną większość w organizacjach wojskowych na Wyspach Zielonego Przylądka. Już w 1727 r. biskup José de Santa Maria de Jesus oszacował, że 5541 mężczyzn, czyli prawie połowa zdolnych do pracy, wchodziło

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ *Requerimento de António Freire*, 12.07.1725. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 11. D. 17.

w skład struktur militarnych, z czego 169 było „białych”, 693 było Mulatami, 4679 było wyzwolencami¹⁰⁵.

Możliwe, że zdobyta wcześniej wiedza na temat procedur administracyjno-prawnych zaowocowała tym, że następną sprawę António skierował już bezpośrednio na dwór królewski w Lizbonie, dokąd przybył jako prokurator reprezentujący swoich czarnoskórych towarzyszy broni. Powodem jego zażaleń było dwuletnie opóźnienie w wypłacie żołdu dla niego i innych osób pełniących funkcje wojskowe w momencie, gdy sytuacja na wyspach była tak dramatyczna, że wielu z nich umierało z głodu i nie miało możliwości wyżywić swoich rodzin. Wynikało to bowiem z tego, że w tym okresie nie dopłynął tam żaden statek z Portugalii. António Freire prosił o wypłatę wszystkich zaległych żołdów, a jego zdaniem król jako „Ojciec i Pan powinien wysłuchać tych sprawiedliwych krzyków swoich żołnierzy [...], zawsze gotowych do obrony tamtej konkwisty i wiernych [mu] czarnoskórych”¹⁰⁶. W rezultacie udało mu się wywalczyć to, po co udał się do Portugalii i wszystko wskazuje na to, że tym razem jego historia doczekała się szczęśliwego zakończenia, a na Wyspy Zielonego Przylądka powrócił z zaległym wynagrodzeniem dla żołnierzy, a przynajmniej z obietnicą monarchy, że je wypłaci.

Po drugiej stronie Atlantyku, bo w brazylijskiej kolonii, o wstawiennictwo króla prosił João de Távora, czarnoskóry wyzwolieniec mieszkający w Rio de Janeiro. W swojej petycji skarżył się na swojego byłego pana, João da Mottę Leite, który bezprawnie przywłaszczył sobie wszystkie jego dobra. Mężczyzna prosił również o zapewnienie bezpieczeństwa jemu i jego żonie, prawdopodobnie w obawie przed zemstą. Tłumaczył, że jeszcze przed uzyskaniem wolności w 1714 r. Motta Leite udzielił mu prawa do administrowania swoją własnością ziemską oraz zezwolił mu na wykonywanie różnych działalności handlowych. Távora twierdził bowiem, że taka praktyka była dość powszechna w relacjach między innymi panami i niewolnikami. Nie wyjaśnił natomiast, czym dokładnie się zajmował, ale można

¹⁰⁵ Maria Emília Madeira Santos, Maria Manuel Ferraz Torrão, Maria João Soares, *História Concisa de Cabo Verde*, s. 364–365.

¹⁰⁶ *Requerimento de António Freire*, 26.05.1749. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 22. D. 57.

wywnioskować, że sprzedawał i dostarczał różne towary, a nawet niewolników, na trasie wiodącej z Rio de Janeiro do regionu Minas Gerais. Trasę tę nazywano wówczas Caminho Novo, czyli nową, autoryzowaną przez administrację królewską drogą, która prowadziła do kopalń złota i diamentów zlokalizowanych w głębi kraju. Pierwszym przystankiem na trasie Caminho Novo było dzisiejsze centrum historyczne Rio de Janeiro, które kiedyś nazywano Cais dos Mineiros, czyli Nadbrzeżem Górników.

João de Távora przyznał, że wszystkich transakcji dokonywał w postaci złota w proszku, ale zawsze uczciwie odprowadzał tzw. *quintos*, czyli podatek od złota w wysokości $\frac{1}{5}$ jego wartości. Korzyści finansowe czerpał również z handlu niewolnikami, na przykład ze sprzedaży pewnego niewolnika siostrzeńcowi niejakiego João Lobo, żył także z prowizji otrzymywanych w ramach pośredniczenia w handlu. W ciągu ośmiu lat zrealizował aż pięć podróży do regionu górniczego w Minas Gerais. W latach 1717–1720, o czym świadczy powołanie się na okres urzędowania Pedro de Almeidy, gubernatora São Paulo e Minas do Ouro, doszło do konfliktu między Távorą a duchownym Francisco Barreto, któremu mężczyzna był winien pewną ilość złota. W efekcie Barreto rozkazał swoim trzem niewolnikom zabić João, a gdy to się nie udało, mieli napaść i zniszczyć gospodarstwo rolne administrowane przez czarnoskórego mężczyznę. Niewykluczone, że ten incydent mógł mieć bezpośredni wpływ na to, że Motta Leite postanowił później odebrać ziemie swojemu byłemu niewolnikowi, którego pozbawił ponadto pieniędzy, dóbr, niewolników, czarnoskórej kobiety o imieniu Joanna, a także któremu zniewolił żonę. Távora uważał, że niesprawiedliwie stracił cały majątek, który nabył z upoważnienia swojego pana¹⁰⁷.

Jego petycja pozwala przybliżyć, jak udało mu się sporządzić swoją skargę. Stwierdzenie, że „przybył on do tej prokuratury, aby skarżyć się do Waszej Wysokości”, dowodzi tego, że zainteresowani osobiście stawiali się w określonej instytucji kolonialnej, gdzie urzędnik wysłuchiwał ich skarg i na bieżąco spisywał zeznania.

¹⁰⁷ *Requerimento de João de Távora*, 13.01.1723. AHU. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro. Cx. 19. D. 4227.

Wyjaśniałoby to, dlaczego wszystkie petycje, niezależnie od statusu społecznego, koloru skóry czy zamożności, zawsze zaczynały się słowami „Diz [...]”, czyli „Mówi [...]”. Szczególną uwagę zwraca stwierdzenie „aby Wasza Wysokość poznała całą prawdę”, świadczące o tym, że administracja centralna miała nie tylko rozwiązywać istniejące problemy natury administracyjno-politycznej w koloniach, ale również miała być informowana o życiu i problemach swoich mieszkańców.

João de Távara poprosił króla o poinformowanie gubernatora Rio de Janeiro, Airesa de Saldanhy e Albuquerque, o toczącym się konflikcie między nim a João da Mottą Leite. Domagał się także sprawiedliwości i niezależnego sędziego na dworze portugalskim, ponieważ to tam znajdowały się dokumenty, które przekazał w celu rozpoczęcia procesu przeciwko swojemu byłemu panu. W odpowiedzi portugalski monarcha powiadomił gubernatora Rio de Janeiro o sytuacji czarnoskórego mężczyzny. Niestety jego późniejsza korespondencja z dworem królewskim w Lizbonie wskazywałaby jednak na to, że nie udało mu się odzyskać zagarniętych dóbr, gdyż po śmierci swojego byłego pana wszystko odziedziczył jego syn Francisco da Motta Leite¹⁰⁸.

Wśród dokumentów znajdował się też dekret królewski dający prawo mieszkańcom Brazylii do zwracania się o pomoc do prokuratorów, dokument ten miał być odpowiedzią na ich zasługi i wykonywane prace¹⁰⁹.

Niesprawiedliwe traktowanie oraz nadużywanie władzy było również tematem petycji wysłanej przez Manuela da Cruza mieszkającego od ośmiu lat w górniczym mieście Vila Rica (dzisiejsze Ouro Preto)¹¹⁰, gdzie wykonywał zawód szewca. Jego przypadek dowodzi także tego, że w portugalskim społeczeństwie kolonialnym środkiem

¹⁰⁸ *Requerimento de João de Távara*, 12.02.1727. AHU. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro. Cx. 25. D. 5654.

¹⁰⁹ *Requerimento de João de Távara*, 13.01.1723. AHU. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro. Cx. 19. D. 4227.

¹¹⁰ Warto wyjaśnić, że złoża złota zostały tutaj odkryte w 1699 r., a Vila Rica uzyskała status miasta w 1711 r. Przez następne lata sytuacja społeczna i polityczna była dość napięta, aż w końcu w czerwcu 1720 r. wybuchła rewolucja, której

do osiągnięcia zamierzonych celów było nawiązywanie i utrzymywanie kontaktów z osobami pochodzącymi z wyższych klas społecznych, bo to oni oceniali ich zachowanie i w razie potrzeby wydawali opinie na ich temat. W 1728 r. Manuel wystosował petycję do króla Jana V, w której skarżył się na krzywdy mu wyrządzone, mimo że był człowiekiem uczciwym i „prawidłowo płacącym podatek *quintos* [...] jako posłuszny wasal”¹¹¹. Przedstawił siebie jako „mężczyznę *Pardo*, od urodzenia *forro*, żonatego z białą kobietą, z którą ma czworo dzieci – [...] dwoje płci męskiej, uczących się, i dwoje płci żeńskiej, już kobiety”¹¹².

W swojej petycji skarżył się na Antônio Berquesa del Rio, pełniącego funkcję *provedor da fazenda real das Minas* oraz *ouvidor* w mieście Vila Rica, a także na Manuela de Andrade, sędziego (*juiz ordinário*), którzy bez przedstawienia mu winy bezprawnie się nad nim znęcali. Motywem miało być wydarzenie z 6 lipca 1723 r., kiedy zniknęła pewna 11-letnia niewolnica Mulatka należąca do Pedro de Farii, który z kolei był niewolnikiem ojca Manuela Ribeiro. Duchowny, opierając swoje oskarżenia wyłącznie na własnych przypuszczeniach, złożył skargę do Antônio Berquesa del Rio i Manuela de Andrade, twierdząc, że czarnoskóry mężczyzna ukradł mu 11-letnią Mulatkę¹¹³. *Ouvidor* nakazał natychmiastowo zatrzymać Manuela da Cruza, któremu nie przedstawił zarzutów i nie pozwolił się wytłumaczyć. Ten twierdził jednak, że był niewinny, ale *ouvidor* nakazał swoim niewolnikom go wychłostać. Każdy z nich wymierzył jedno uderzenie Manuelowi, a następnie karę wyegzekwował sam *ouvidor*, który, jak relacjonował da Cruz, wykazał przy tym ogromny entuzjazm. Podczas całego zdarzenia był obecny *juiz ordinário*, który jednak nie zareagował w żaden sposób. Reputacja czarnoskórego mężczyzny została mocno nadszarpnięta, dlatego postanowił uciec

przewodził Felipe dos Santos. Zob. *Diccionario geographico, historico e descriptivo do Imperio do Brazil*, Vol. 2, Paris 1845, s. 180–181.

¹¹¹ *Requerimento de Manuel da Cruz*, 27.03.1728. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 12. D. 24.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem.

z miasta, gdzie zostawił rodzinę oraz cały swój dorobek¹¹⁴. Mogło to być spowodowane tym, że mieszkańcy wykluczyli go ze swojego grona.

Do petycji zostały dołączone również dwa zaświadczenia wystawione przez duchownych, którzy potwierdzili nienaganną postawę mężczyzny. Henrique Moreira de Carvalho, prezbiter z katedry w Rio de Janeiro w miejscowości Ribeirão do Carmo, i wikariusz w kościele im. Matki Bożej Poczęcia w Vila Rica zeznali, że Manuel da Cruz był dobrym katolikiem wykonującym pracę na rzecz Kościoła, a także że służył z największą troską w Bractwie Najświętszej Matki Bożej Dobrej Śmierci. Oprócz tego znany był wszystkim ze swojej pracy, a wokół jego osoby nigdy nie krążyły żadne negatywne pogłoski. Zdaniem duchownego czarnoskóry mężczyzna „był przez wszystkich kochany i miłowany”.

W drugim zaświadczeniu wydanym przez duchownego świeckiego Manuela de Siqueirę, pełniącego również funkcję notariusza i skryby w Bula da Santa Cruzada w miastach Vila Rica, São João del Rei i Rio das Mortes, duchowny, który od pięciu lat był sąsiadem Manuela, przyznał, że ten był „znany wszystkim mieszkańcom, a także tym z innych wiosek i innych parafii za swoją pracę, którą wykonywał jako szewc”. Wiarygodność obu dokumentów została zweryfikowana przez Geralda Souse Coutinho, urzędnika *judicial de notas* z Rio de Janeiro, który potwierdził, że wszystko zostało spisane przez nich osobiście oraz że była to prawda.

Manuel da Cruz prosił króla o wymierzenie sprawiedliwości urzędnikom, którzy jego zdaniem nadużywali swojej władzy. On, jak uważał, nie zasługiwał na tak surową karę, jaką mu zadano. W przeciwieństwie do urzędników kolonialnych monarcha zdaniem Manuela nie nadużywał swojej władzy wobec wasali, dlatego nie zgodziłby się na takie zachowanie swoich urzędników, ukaranie ich stanowiłoby z kolei przykład dla innych osób piastujących podobne stanowiska. Tym samym wyraził nadzieję, że monarcha doceniłby jego pracę i uczyniłby to dla dobra Królestwa i swoich wasali, oprócz sprawiedliwości pragnął też odzyskać utraconą reputację.

¹¹⁴ Ibidem.

Grupy podporządkowane nie tylko skutecznie przemawiały po obu stronach Atlantyku, ale także podejmowały różne działania w celu ochrony swojego mienia i godności oraz zapewnienia bezpieczeństwa własnej rodzinie. Zostało również wykazane, że łączyły je różne relacje z osobami białymi, które dla podporządkowanego Innego mogły być członkami rodziny, przyjaciółmi, wrogami czy panami. W większości petycji opisanych do tej pory najbardziej zaskakuje jednak to, że miały one dostęp do organów sprawiedliwości, a decyzje w ich sprawie były podejmowane przez różne instytucje. W celu wyjaśnienia tego zjawiska w następnej części zostaną omówione możliwości dostępne dla nich w świetle prawa cywilnego i karnego.

Prawo cywilne i prawo karne

W okresie nowożytnego imperium portugalskiego nie istniał żaden oddzielny kodeks dotyczący praw i obowiązków nałożonych na niewolników i ich potomków. Obowiązujący w materii prawa cywilnego i karnego Kodeks Filipiński (1603) został spisany jeszcze przed ostatecznym wykrystalizowaniem się kolonialnego społeczeństwa niewolniczego. Sytuacja osób zniewolonych w prawie brazylijskim została skodyfikowana w połowie XIX w. przez prawnika Agostinho Marquesa Perdigão Malheiro, który zauważył, że podstawę prawną czerpano z prawa rzymskiego określającego niewolnika jako „człowieka zredukowanego do stanu rzeczy, podlegającego władzy i [będącego] własnością innego, uważanego za martwego, pozbawionego wszelkich praw i bez prawa do reprezentacji”. W skrócie możemy przyjąć, że taka osoba nie miała praw politycznych, prawa do ubiegania się o stanowiska publiczne i religijne oraz wyłączono ją z uczestnictwa w życiu społecznym i publicznym¹¹⁵. Dopiero *forros* – wyzwolenicy – mogli cieszyć się większym spektrum praw politycznych i publicznych, a także ubiegać się o prestiżowe stanowiska

¹¹⁵ Agostinho Marques Perdigão Malheiro, *A Escravidão no Brasil. Ensaio Histórico-Jurídico-Social. Direito sobre os Escravos e Libertos*, Vol. 1, Rio de Janeiro 2008, s. 16–17.

czy swobodnie zakładać rodzinę¹¹⁶. W praktyce jednak, jak zauważył Perdigão Malheiro, wyzwoleni niewolnicy wciąż musieli mierzyć się z licznymi uprzedzeniami na tle rasowym, które były następstwem „ignorancji i złych manier” zakorzenionych w brazylijskim społeczeństwie¹¹⁷. Brazylijski adwokat zaobserwował, że w miarę rozwoju ludzkości prawo rzymskie ulegało modyfikacjom, a jedną ze zmian było pozbawienie białych panów prawa do znęcania się nad swoim niewolnikiem i samodzielnego wymierzania kary śmierci. W przedstawionych niżej petycjach zauważymy, że sytuacja społeczna, polityczna i prawna grup podporządkowanych mogła być również negocjowana na poziomie administracji centralnej w Lizbonie. Należy podkreślić, że nie wykluczało to licznych samosądów i tortur, którym masowo podlegali niewolnicy na plantacjach i w kopalniach, a które nie zostały udokumentowane na papierze, lecz były przekazywane ustnie z pokolenia na pokolenie i na zawsze pozostały w pamięci potomków niewolników.

Pierwotnie kodeks rzymski pozbawiał niewolnika prawa do rozwiązywania sporów na drodze sądowej, lecz w brazylijskiej rzeczywistości uległo to zmianie. Osoba zniewolona mogła być stroną podczas rozprawy sądowej, zwłaszcza jeśli ta dotyczyłaby jego wolności, relacji z panem lub osobami trzecimi, a także w razie obawy przed swoim panem. W szczególnych przypadkach niewolnik mógł również zeznawać jako świadek, pod warunkiem że czynił to z własnej woli, nie było innej możliwości do ustalenia prawdy lub gdy występował w roli informatora¹¹⁸. W sytuacji składania zeznań przeciwko swojemu panu niewolnik pozostawał pod szczególną opieką władz w celu uniknięcia zemsty¹¹⁹.

W opisanych niżej przykładach zaobserwujemy, że niewolnicy zgłaszali roszczenia nawet wobec swoich panów, którzy zajmowali wysokie stanowiska urzędnicze. Niewolnik Anastácio Maciel Teixeira złożył dwie skargi na swojego pana pełniącego urząd sędziego, João Barbosy Teixeiry Maciela, z czego jedna dotyczyła testa-

¹¹⁶ Ibidem, s. 155–156.

¹¹⁷ Ibidem, s. 156.

¹¹⁸ Ibidem, s. 55–57.

¹¹⁹ Ibidem, s. 176.

mentu, a druga kwestii finansowych. Instytucją, która przyjęła jego skargę, była Ouvidoria Geral do Cível da Relação da Bahia¹²⁰. W innym przypadku to biali mężczyźni Manuel Gomes Baptista oraz Bento de Oliveira Lima wystosowali wspólnie ze swoim niewolnikiem Mulatem Lourençem oskarżenie przeciwko Luísowi Teixeirze da Silvie, Fabião Franciscowi Bradze, Sebastião Barbosie de Sá oraz João de Sousie Brandão, którzy złożyli przeciwko nim fałszywe zeznania¹²¹.

Powyższe przykłady ukazują osoby i instytucje, które przyjmowały petycje grup podporządkowanych na poziomie lokalnym, przypadek czarnoskórej kobiety *forro*, Sebastiany Pinty Corrêi, dowodzi z kolei tego, że ich problemy były również omawiane przez dwór królewski w Lizbonie. Sebastiana mieszkała w Rio de Janeiro i, jak twierdziła, prowadziła spokojne życie, unikała skandali, nie wyrządziła nikomu krzywdy ani nie obraziła swojego byłego pana. Trzeba bowiem pamiętać, że niestosowne zachowanie wobec byłego pana było jedyną podstawą prawną do odebrania wyzwoleniowi jego wolności i ponownego uczynienia z niego swojego niewolnika.

W 1738 r. Sebastiana została poinformowana przez André Ribeiro Coutinho, gubernatora południowego stanu Brazylii São Pedro do Rio Grande do Sul, o nałożonej na nią karze opuszczenia swojego domu w Rio de Janeiro i wyjazdu na południe kraju. Sprzeciwiała się takiej decyzji, twierdząc, że nie popełniła żadnego przestępstwa, a skarga musiała zostać złożona przez jej wrogów. Wydawałoby się zatem, że padła ofiarą intrygi i została ukarana bez przedstawionej i udowodnionej jej winy. Dotarwszy na południe Brazylii, zwróciła się z prośbą do króla, aby ten wyraził zgodę na jej powrót do domu, twierdząc, że była kobietą biedną i nie miała żadnych środków, aby móc żyć poza Rio de Janeiro.

Po spisaniu petycji rozpoczęła się procedura mająca na celu sprawdzenie wiarygodności słów Sebastiany, polegająca na wysłuchaniu opinii świadków. Cristóvão da Costa Freire pełniący urząd-

¹²⁰ *Requerimento do desembargador João Barboza Teixeira Maciel*, 7.11.1724. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 20. D. 1778.

¹²¹ *Requerimento de Manuel Gomes Baptista e de seu escravo Lourenço Bento de Oliveira Lima*, 13.01.1736. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 31. D. 44.

niczą funkcję w São Pedro do Rio Grande do Sul potwierdził, że Sebastiana została tam wysłana za karę z rozkazu André Ribeiro Coutinho, mimo że nie popełniła żadnego przestępstwa. Dokumenty zostały przekazane na dwór królewski w Lizbonie, lecz zniecierpliwiona Sebastiana w jeszcze jednej petycji wystosowała prośbę do Rady Zamorskiej o poinformowanie jej w sprawie ostatecznej decyzji¹²². Na jednej z obrad Rady poświęconej Rio de Janeiro (ilustracja 2, zob. s. 371) dyskutowano na temat różnych kwestii gospodarczo-społecznych związanych z tym stanem, a jednym z trzech poruszanych zagadnień było udzielenie odpowiedzi na petycję czarnoskórej kobiety. Dowodzi to, że petycje wysyłane przez podporządkowanego Innego rzeczywiście były poruszane i omawiane przez przedstawicieli administracji centralnej¹²³.

Sprawę rzekomych nieprzyjaciół Sebastiany i jej kary opuszczenia Rio de Janeiro wyjaśnił później José da Silva Pais, który był gubernatorem São Pedro do Rio Grande do Sul przed objęciem tego stanowiska przez André Ribeiro Coutinho. Silva Pais wyjaśnił, że na rozkaz Jana V musiał wyjechać do Rio de Janeiro, aby zarządzać tym regionem podczas nieobecności sprawującego tam funkcję gubernatora Gomesa Freiry de Andrade¹²⁴. Po przybyciu do Rio de Janeiro jego oburzenie wywołały „ogromne grzechy, które tam popełniano z powodu braku kobiet”, dlatego nakazał tym najbardziej „skandalicznym” kobietom opuścić miasto. Silva Pais swoją decyzję tłumaczył tym, że pokrzywdzona wdała się w romans z jednym z członków organizacji wojskowej Infantaria de Ordenança, Antóniem Roizem Santiago, którego żona przyszła do niego, „aby [mu] się gorzko wy-

¹²² *Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*, 1743. AHU. Documentação avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 52. D. 12096.

¹²³ *Lista referente aos papéis do contrato dos dízimos, do pagamento do soldo e do requerimento da Preta Sebastiana Pinto Correia*, 1750. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 42. D. 4375.

¹²⁴ Decyzja królewska w sprawie przejścia przez niego stanowiska gubernatora Rio de Janeiro w przypadku *impedimento eventuais de Gomes Freire de Andrade* zapadła 12 marca 1735 r. Zob. Moysés Vellinho, *Brigadeiro José da Silva Pais – Fundador do Rio Grande do Sul*, „Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros” 1969, N.º 7, s. 16.

żalić”. Z tego powodu nakazał Sebastianie opuścić Rio de Janeiro¹²⁵. Ostatecznie sprawa zakończyła się na korzyść Sebastiany, której król pozwolił powrócić do miasta. W odpowiedzi wysłanej w 1741 r. monarcha powołał się na to, że była ona kobietą biedną i nie miała żadnych środków materialnych, aby utrzymać się poza swoim miejscem zamieszkania, oraz że przedstawiła dokumenty świadczące o niepopelnieniu przez nią żadnego przestępstwa. W związku z tym José da Silva Pais powinien zezwolić jej na powrót do Rio de Janeiro¹²⁶.

Nie tylko osoby pochodzenia afrykańskiego potrafiły wykorzystać dostępne im instrumenty prawne i istniejące instytucje kolonialne, aby walczyć o swoją wolność osobistą. Do odwoływania się do instytucji sądowych dochodziło także wśród Indian mieszkających w stanie Maranhão i Grão-Pará w pierwszej połowie XVIII w. Istniały wówczas dla nich dwa sposoby ubiegania się o wolność – pierwszym było przekazanie swoich próśb osobiście przez zainteresowanego bądź jego przedstawiciela pełniącego funkcję prokuratora ds. Indian (*procurador dos Índios*) do sądu Junta das Missões, gdzie podejmowano decyzję. Sąd ten w Brazylii został po raz pierwszy powołany w latach 80. XVII w. z siedzibą w São Luís de Maranhão i był instytucją drugorzędną o charakterze konsultacyjnym, podlegającą Junta Geral do Reino oraz administracji lizbońskiej i ściśle współpracującą z Radą Zamorską¹²⁷. Zadaniem Junta das Missões w północnej i północno-wschodniej części Brazylii było bowiem nie tyle propagowanie wiary katolickiej, ile zapewnienie ciągłości portugalskiej polityki kolonizacyjnej¹²⁸. Drugą możliwością było reprezentowanie Indian przez sędziego ds. wolności (*juízo das liberdades*), powołanego po raz pierwszy w 1735 r., który przekazywał sprawę

¹²⁵ *Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681–1757)*, w: *Anais da V Jornada Setecentista*, Curitiba 2003, s. 396, <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/iles/2011/12/s-Juntas-das-Miss%C3%B5es-Ultramarinas-na-Am%C3%A9rica-Portuguesa-1681-1757-Marcia-Eliane-Alves-de-Souza-e-Mello.pdf> (dostęp: 15.10.2019).

¹²⁸ *Eadem, Pela Propagação da fé e Conservação das Conquistas: As Juntas das Missões Ultramarinas (1681–1757)*, w: ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História, João Pessoa 2003, s. 1–2.

do *ouvidor* danego regionu, a ten wydawał decyzję na mocy sądu pierwszej instancji. Istniała możliwość odwołania się od jego decyzji do sądu drugiej instancji, którą reprezentowała wtedy Junta das Missões pełniąca funkcję sądu apelacyjnego¹²⁹. Organ ten odgrywał rolę nie tylko mediatora między misjonarzami a świeckimi osadnikami¹³⁰, ale także Indianami mieszkającymi w Belém.

W lipcu 1726 r. podczas zebrania Junta das Missões prokurator ds. Indian, Manoel da Silva, przedstawił petycję dwóch Indianek, które złożyły skargę na bezprawnie odebraną im wolność. Pierwszą z nich była Cecília, która wraz ze swoimi dziećmi została sprzedana jako niewolnica po śmierci duchownego José Teixeira. Indiańska kobieta poprosiła wówczas o pozostanie pod opieką *procuradora dos Índios* do momentu udowodnienia jej, że była niewolnicą zgodnie z obowiązującym prawem *Lei das Missões* z 1688 r. Jak się okazało, Junta das Missões poparła jej wniosek i zażądała dowodów świadczących o jej zniewoleniu wyłącznie w ramach prawa. Tyle szczęścia nie miała niestety inna indiańska kobieta Antônia, która została przywieziona wbrew jej woli przez Diogo Freire z nad Amazonki do São Luís de Maranhão, gdzie następnie sprzedano ją jako niewolnicę¹³¹. Za czasów panowania króla Jana V monarcha potwierdził raz jeszcze w 1728 r., że indiańscy niewolnicy niepozyskani w wyniku sprawiedliwej wojny powinni uzyskać wolność, a ci pozyskani w sposób nielegalny po śmierci swojego właściciela nie mogli być częścią zapisanego w testamencie spadku, ewentualnym dziedzicom majątku mogliby służyć wyłącznie z własnej woli jako osoby wolne¹³².

Następnym przykładem walki o swoje prawa na drodze sądowej jest wspólna petycja indiańskiej kobiety o imieniu Mônica oraz jej córek Marii, Inácii oraz Marceliny pochodzących z plemienia z nad Amazonki w stanie Grão-Pará, ale mieszkających w São Luís do Maranhão. W 1742 r. zwróciły się one do króla jako do insty-

¹²⁹ Eadem, *Desvendando Outras Franciscas. Mulheres Cativas e as Ações de Liberdade na Amazônia Colonial Portuguesa*, „Portuguese Studies Review” 2005, Vol. 13, No. 1–2, s. 331–346.

¹³⁰ Eadem, *Pela Propagação da fé e Conservação*, s. 6.

¹³¹ Eadem, *Desvendando Outras Franciscas*, s. 338–341.

¹³² Ibidem, s. 342.

tucji ostatniej instancji, prosząc o wstawiennictwo w sprawie dotyczącej ich wolności, rozstrzyganej na poziomie pierwszej instancji w Ouvidoria Geral oraz drugiej instancji w Junta das Missões w São Luís do Maranhão. Kobiety poinformowały króla, że nie istniały żadne dowody pozwalające na ich zniewolenie w ramach prawa¹³³. Udało się im wywalczyć wolność osobistą na mocy decyzji sądowej pierwszej instancji w 1733 r., która zapadła w Juízo da Ouvidoria w São Luís. Sprawa toczyła się wówczas przeciwko Damaso Ribeiro Viegasowi i jego córce Teresie Marii de Jesus, którzy twierdzili, że kobiety były ich niewolnicami.

Opierali się na tym, że Mônica była córką Indianki Sabiny, która wychowała się w wiosce Maracanã założonej przez jezuitów w 1653 r.¹³⁴ Jako dziecko Sabina została stamtąd zabrana przez duchownego Pedro Gonçalvesa, który przywiózł ją do São Luís de Maranhão w celu przyuczenia jej do zawodu krawcowej. Kiedy ojciec Pedro musiał wyjechać do stanu Pernambuco w północno-wschodniej części Brazylii, zostawił Sabinę pod opieką swojego wuja, Antonio Carvalho. Mężczyźni ustalili, że po zakończeniu nauki kobieta powróciłaby do wioski. Carvalho niestety nie dotrzymał obietnicy i wydał ją za mąż za swojego niewolnika indiańskiego pochodzenia o imieniu Alexandre, a owocem tego związku była właśnie Mônica. Tym samym była ona córką indiańskiego mężczyzny – niewolnika – oraz wolnej Indianki.

Mocą decyzji *ouvidor-geral* José de Souza Monteiro postanowiono, że kobiety nie były niewolnicami, ponieważ zostały urodzone przez wolną kobietę, dlatego nie powinno podważać się ich wolności. Damaso Ribeiro Viegas i jego córka Tereza Maria de Jesus odwołali się do sądu drugiej instancji, czyli do Junta das Missões, która wydała z kolei decyzję na ich korzyść, stwierdzając, że wcześniej-szy proces sądowy został przeprowadzony w sposób niewłaściwy.

¹³³ *Requerimento das Índias Mônica e suas filhas Maria e Inácia Marcelina Carneiras, descendentes do gentio do rio Amazonas no Grão-Pará e atualmente assistentes na cidade de São Luís do Maranhão*, 13.04.1742. AHU. Documentação Avulsa de Brasil-Geral. Cx. 8. D. 734.

¹³⁴ Francisco Canindé, *História do Município de Curuçá no Estado do Pará. Período do Pré-Colonial*, Curuçá-PA 2015, s. 82–83.

Ostatecznie sąd postanowił, że Mônica i jej córki były niewolnicami w świetle obowiązującego prawa. W momencie ogłoszenia wyroku rozpoczęła się długoletnia walka kobiet o wolność, a następne petycje wysłały zarówno do króla, jak i do stołecznego sądu Relação de Lisboa¹³⁵. W 1753 r. skierowały swoją prośbę do następnego króla, Józefa I, prosząc tym razem o możliwość odwołania się od decyzji junty. Mimo tylu starań w 1756 r. podjęto niestety decyzję o utrzymaniu wyroku wobec Môniki i jej córek, uznając je za niewolnice Terezy de Jesus¹³⁶.

Można przypuszczać, że stało się tak z powodu małżeństwa zawartego wcześniej przez Sabinę i indiańskiego niewolnika jeszcze przed wejściem w życie nowego prawa z 1698 r. Jedną z powszechnych praktyk zatrzymywania w swoich posiadłościach wolnych Indian okazało się wydawanie ich za mąż bądź żenienie ich ze swoimi indiańskimi niewolnikami. Pod koniec XVII w. była to tak częsta praktyka, że sprzeciwił się temu nawet gubernator Rio de Janeiro. W efekcie mocą decyzji królewskiej wydanej w 1698 r. król zabronił zawierania małżeństw między wolnymi a zniewolonymi Indianami¹³⁷.

Z podobną sytuacją musiała zmierzyć się Indianka Apolônia wraz ze swoimi dziećmi, pochodząca z wrogiego plemienia znad Amazonki nazywanego umownie Tapuia. Traktowano ją jak *Mameluca*, co zgodnie ze słowami brazylijskiego historyka Capistrano de Abreu było określeniem potomków Indian i Europejczyków stosowanym przez jezuitów¹³⁸.

Apolônia z dziećmi zwróciła się do króla Józefa I i poprosiła, aby ten nakazał swoim urzędnikom zweryfikowanie, czy przysługiwało jej odwołanie się od decyzji Junta das Missões, która negocjała

¹³⁵ Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Desvendando Outras Franciscas*, s. 342–343; eadem, *Apelações de Liberdade*, s. 243–256.

¹³⁶ *Requerimento da Inácia Carneira, Marcelina Carneira e Maria Carneira*, 7.08.1753. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 34. D. 3420.

¹³⁷ José Ribamar Bessa Freire, Márcia Fernanda Malheiros, *Os Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*, Educação Pública em 8 de maio de 2007, http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/historia/0039_10.html (dostęp: 2.02.2019).

¹³⁸ Capistrano de Abreu, *Capítulos da História Colonial*, Rio de Janeiro 1907, s. 101.

jej wolność osobistą. Przed wysłaniem petycji do monarchy kobieta przedsięwzięła inne środki prawne, ale nie udało się jej uzyskać żadnej odpowiedzi w tej sprawie. Zaaapelowała więc do króla, aby ten dowiedział się od swoich lokalnych urzędników, między innymi *ouvidor*, czy istniało jakiekolwiek prawo zakazujące odwoływania się od decyzji sądu¹³⁹.

Dotychczasowe rozważania sugerują, że grupy podporządkowane stawały się coraz bardziej świadome swoich praw i możliwości negocjowania z instytucjami kolonialnymi. Świadczy o tym również petycja wysłana w latach 50. XVIII w. ze stanu Minas Gerais, której nadawcami byli wyzwoleni „Kreole, czarnoskórzy i Metysi”, czyli grupy osób o podobnym statusie społecznym i kolorze skóry, wśród których byli zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Mieszkali oni w sąsiadujących ze sobą miastach w stanie Minas Gerais – Vila Real de Sabará, Vila Rica, Serra do Frio, São José oraz São João do Rio das Mortes, które były strategicznymi punktami ze względu na znajdujące się tam kopalnie złota i diamentów¹⁴⁰. Autorzy petycji skarżyli się, że notorycznie doznawali przemocy ze strony innych, a ich interesy nie były odpowiednio reprezentowane przez władze lokalne. Powodem takiej sytuacji był brak urzędnika, który mógłby ich bezpośrednio reprezentować i wspierać w kwestiach prawnych. Wyznali, że utrzymywali różnego rodzaju relacje handlowe z ludźmi „białymi”, ale w związku z tym, że – jak wyznali – nie potrafili „czytać ani pisać, tym bardziej dokumentów prawniczych, jak i pozasądowych, ponieważ są świeckimi czarnoskórymi i podpisali niekorzystne warunki dotyczące handlu, grożą im poważne szkody w gospodarstwie, honorze i domach”, dlatego „z powodu tych oszustw cierpią na niekończące się niedole”. Kupcy mieli wykorzystywać to, że Kreole, czarnoskórzy i Metysi nie potrafili zrozumieć przedstawionych im kontraktów handlowych, które podpisywali bez żadnego zrozumienia, a w rzeczywistości okazywały się wyjątkowo niekorzystne. Mężczyźni tracili więc swój majątek, a ich kobiety, które niegdyś

¹³⁹ *Requerimento da Mameluca Apolônia em seu nome e de seus filhos*, 26.05.1751. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 32 D. 3047.

¹⁴⁰ João Paulo Oliveira e Costa, José Damião Rodrigues, Pedro Aires Oliveira, *História da Expansão*, s. 244.

były „uczciwe, [teraz] są nieuczciwe”, co mogło oznaczać, że oddały się prostytucji w celu utrzymania rodziny, a w tamtym regionie nie była to rzadkość. Wspólnymi siłami postanowili zatem zwrócić się do króla Józefa I jako ich „Ojca, Króla i Suwerena”, wskazując na niesprawiedliwości, które ich notorycznie dotyczyły, ponieważ, jak twierdzili, było „to niezwykle powszechne w tym kraju, w którym biedni wyzwoleni czarnoskórzy mężczyźni i kobiety nie mają nikogo, kto mógłby im pomóc, chyba że tylko boską wszechmoc, a kiedy skarżą się w organach sprawiedliwości, nie są przyjmowani”¹⁴¹.

Dowodem na „tyle tych okropnych przypadków, które zdarzają się biednym”, miały być również niesprawiedliwie wymierzane kary i akty przemocy dokonane na miejscowych ciemnoskórych kobietach. Kreolka Maria de Assumpção została aresztowana w miejscowości Vila do Sabará, a następnie postawiona pod pręgierz w celu chłosty, gdzie uderzono ją 200 razy. Taką samą karę wymierzono innej „czarnoskórej, uczciwej” kobiecie, Marii Cardim, która padła ofiarą zemsty, a także Isabeli de Gouveii, którą też brutalnie wychłostano za to, że nie oddała swoich dorosłych córek pewnemu wpływowemu mężczyźnie.

Mieszkańcy tych miast poprosili wspólnie króla, aby przedstawiciele organów sprawiedliwości i gubernatorzy tego stanu przyjęli ich petycje jako osób biednych, wysłuchali i uczciwie odpowiedzieli na ich prośbę. Wyrazili również nadzieję, aby została wyznaczona im kompetentna osoba na stanowisko prokuratora osób wyzwolonych – *procurador dos forros* – która wspierałaby ich w procesach administracyjnych i sądowych¹⁴². W efekcie Rada Zamorska nakazała gubernatorowi Minas Gerais wysłuchać *ouvidores* tych miast, a następnie poinformować o swoich spostrzeżeniach Radę Zamorską.

Na początku 1756 r. wysłano następną anonimową petycję do króla w imieniu wyzwolonych Kreoli, czarnoskórych i Metysów, także mieszkających w stanie Minas Gerais, w Vila do Sabará, São José, São João del Rei, Vila Rica oraz Rio das Mortes. Nadawcami

¹⁴¹ *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*, 14.10.1755. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 68. D. 5706.

¹⁴² Ibidem.

poprzedniej petycji byli mieszkańcy tych samych miast, z wyjątkiem Serro do Frio. Można jednak przypuszczać, że petycja została sporządzona przez te same grupy podporządkowane. Oznaczałoby to zatem, że król i Rada Zamorska w porozumieniu z władzą lokalną odpowiedzieli pozytywnie na ich poprzednią prośbę, o czym świadczy to, że ta petycja została już spisana przez urzędnika bezpośrednio reprezentującego interesy tej grupy społecznej. Petycję sporządził prokurator José Inácio Marçal Coutinho, który mieszkał w Rio das Mortes od ponad 30 lat. Jego przynależność do militarnego oddziału czarnoskórych sugeruje, że on także był osobą czarnoskórą, a więc w pewnym stopniu podporządkowaną, reprezentującą interesy innych grup marginalizowanych. Jego kolor skóry został wspomniany w dekreście królewskim Józefa I z 1765 r., który nagrodził Marçala Coutinho stanowiskiem *capitão do mato*, a jednocześnie nakazał ogłoszenie tego podczas zebrania Rady Zamorskiej¹⁴³.

W tej petycji Kreole, czarnoskórzy i Metysi, wśród których byli kobiety i mężczyźni, prosili króla o to, „aby mogli cieszyć się takim samym traktowaniem i honorami, którymi cieszą się czarnoskórzy mężczyźni z Pernambuco, Bahii i z Wysp Świętego Tomasza”¹⁴⁴. Nie wyjaśniono, jakie dokładnie przywileje przysługiwały grupom podporządkowanym zamieszkującym inne części imperium portugalskiego, ale możemy przypuszczać, że chodziło im o prawa cywilne i prawa przysługujące bractwom religijnym. W swojej następnej petycji skarżyli się, że ze względu na położenie geograficzne ich miast sytuujących się na przecięciu ważnych węzłów łączących ośrodki miejskie z kopalniami złota i diamentów dochodziło w nich do wielu konfliktów z różnymi grupami społecznymi, między innymi zbiegłymi niewolnikami, Cyganami, przemytnikami i wrogo nastawionymi Indianami, którzy łamali prawo i przynosili szkody skarbcu królewskiemu oraz mieszkańcom. Autorzy petycji nazywali ich ludźmi „o złym sumieniu” i chciwymi, by móc się przed nimi

¹⁴³ *Decreto de D. José I, fazendo mercê a José Inácio Marçal Coutinho, homem Preto, do posto de capitão do mato, para ter exercício nas Minas Gerais*, 2.01.1765. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 85 D. 1.

¹⁴⁴ *Requerimento dos Crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas*, 7.01.1756. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 69. D. 5750.

obronić, potrzebowali prochu i amunicji, dzięki którym mogliby również zabezpieczyć drogi. W kwestiach religijnych żądali z kolei, aby Bractwo Matki Boskiej Różańcowej otrzymało takie same przywileje, jakie przysługują bractwom w innych częściach imperium, zwłaszcza prawo do wykupienia wolności. Król był przez nich utożsamiany z „Ojcem, Królem i Suwerenem” (*Pai, Rei e Soberano*) oraz Opiekunem (*Protetor*).

Wśród petycji wysłanych przez grupy podporządkowane szczególną uwagę wzbudzają petycje przygotowywane przez czarnoskórych mężczyzn, zarówno wyzwolenców, jak i wolnych, którzy zostali skazani na karę więzienia za popełnione przestępstwo. Mimo to wciąż mieli prawo do błagania króla o wybaczenie, a także mogli być wysłuchani przez urzędnika kolonialnego, który odwiedzał ich w więzieniu w celu spisania petycji.

Perdigão Malheiro twierdził, że w XIX w. czarnoskórzy niewolnicy w Brazylii podlegali w kwestiach prawa karnego tym samym procedurom prawno-administracyjnym, co ludzie biali lub wyzwolenicy¹⁴⁵. Obowiązujące prawo niekoniecznie musiało być kompatybilne z lokalnymi praktykami, charakteryzującymi się okrucieństwem właścicieli niewolników. Wielu czarnoskórych i Indian zmarło w wyniku brutalnych kar nakładanych przez swoich panów, które nie były konsultowane z organami sprawiedliwości, a tortury psychiczne i fizyczne często doprowadzały do samobójstw¹⁴⁶.

Niemniej jednak, w świetle obowiązującego wówczas prawa, karze mieli podlegać także biali mężczyźni, którzy zabiliby swojego niewolnika¹⁴⁷. W 1700 r. wydano dekret królewski nakazujący sędziom przeprowadzenie dochodzenia w razie stwierdzenia znęcania się nad niewolnikami, co mogło być przesłanką do odebrania ich właścicielom. Nie zawsze jednak prawo było przestrzegane, czego dowodzi przykład Francisco Jorge oskarżonego o zabicie swojego

¹⁴⁵ Agostinho Marques Perdigão Malheiro, *A Escravidão no Brasil*, s. 92–93.

¹⁴⁶ Saulo Veiga Oliveira, Ana Maria Galdini Oda, *O Suicídio de Escravos em São Paulo nas Últimas Duas Décadas da Escravidão*, „História, cienc. saúde-Manguinhos” 2008, Vol. 15, N.º 2.

¹⁴⁷ *Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Timóteo Pinto de Carvalho*, 11.02.1743. AHU. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 25. D. 2367.

niewolnika. Mężczyzna złożył przed sądem wyjaśnienia i przedstawił siebie jako człowieka biednego i ojca kilkorga dzieci, w efekcie czego udało mu się uniknąć kary więzienia¹⁴⁸. W przypadku João Araújo Guerri, który torturował, zakuwał w kajdany, a ostatecznie brutalnie zamordował Mulatkę Rosę da Cunhę odmawiającą zostania jego niewolnicą, administracja kolonialna domagała się sprawiedliwości i wymierzenia mu kary. *Ouvidor-geral* z Rio de Janeiro, Fernando Pereira de Vasconcelos, zauważył, że mężczyzna uciekł z miasta na kilka miesięcy, a gdy wrócił, był pod czyjąś protekcją. Urzędnik nakazał jednak żołnierzowi José Alfamie zatrzymać Araújo Guerre, na którego następnie wydano wyrok, uznając popełniony przez niego czyn za brutalny¹⁴⁹.

Zdaniem Schwartza osoby, którym nie udawało się tak łatwo uzyskać przebaczenia i opuścić więzienia, należały do „klasy średniej”, czyli byli niezamożnymi białymi bądź wyzwolencami. Bogaci wykorzystywali bowiem swoją władzę i wpływy, żeby uniknąć wymiaru sprawiedliwości, swoich niewolników mogli z kolei wykupić za kaucję, tłumacząc, że byli oni niezbędni w gospodarstwie¹⁵⁰.

Zjawisko to zaobserwujemy w innych trzech petycjach wysłanych przez czarnoskórych niewolników, którzy za popełnione przestępstwa zostali skazani na *pena de galé*. Na ten rodzaj kary skazywano za piractwo, nadużycie władzy, krzywoprzysięstwo, spisek, morderstwo, gwałt i rabunek¹⁵¹. Autorami dokumentów byli czarnoskórzy niewolnicy, José Moçambique, Ventura Gonçalves oraz Francisco Angola, którzy odbywali karę w stanie Bahia w podobnym czasie, co mogłoby wskazywać na to, że poznali się osobiście. Różniły ich jednak sytuacja społeczna, pochodzenie oraz przynależność etniczna. Ventura był niewolnikiem niejakiego Francisca Gonçalvesa

¹⁴⁸ Stuart B. Schwartz, *Burocracia e Sociedade*, s. 201–202.

¹⁴⁹ *Carta do ouvidor-geral e superintendente da Casa da Moeda do Rio de Janeiro, Fernando Pereira de Vasconcelos*, 4.03.1718. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 10. D. 1070.

¹⁵⁰ Stuart B. Schwartz, *Burocracia e Sociedade*, s. 204.

¹⁵¹ Museu do Judiciário Mineiro, *Fato do Mês – pena de Gales no Brasil*, <http://museudojudiciariomineiro.com.br/fato-do-mes-pena-de-gales-no-brasil/> (dostęp: 30.01.2019).

Barrosa, ale z jego petycji wynika, że pan nie stanął w jego obronie. Angola przyznał, że o wypuszczenie go starał się jego pan Francisco Batista, José Moçambique natomiast pozostał sam po śmierci swojego właściciela. Ponadto Ventura pochodził z regionu z zachodniego wybrzeża Costa da Mina, a więc mógł należeć do jednego z wielu klanów, między innymi Nagôs, Jejes, Fulas czy Mandingas, José Moçambique oraz Francisco Angola wywodzili się z kolei z subsaharyjskiego plemienia Bantu.

Czarnoskóry Ventura Gonçalves¹⁵² wysłał prośbę o ułaskawienie i zwolnienie go z kary odbywania *galés* w 1740 r. Jak wspomniano, był on niewolnikiem Francisco Gonçalvesa Barrosoy i mieszkał w São Pedro de Muritiba w stanie Bahia. Zgodnie z tym, co zauważył brytyjski historyk Leslie Bethell, miasto to stanowiło strategiczny punkt na trasie wiodącej z ówczesnej stolicy w Salvador da Bahia do kopalń zlokalizowanych w stanie Minas Gerais¹⁵³. W drugiej połowie XVII w. zaczęto tam uprawiać wysokiej jakości tabakę¹⁵⁴, a także trzcinę cukrową i kawę¹⁵⁵. Można więc przypuszczać, że *boçal* Ventura był niewolnikiem plantacyjnym.

Podstawą do zatrzymania go było oskarżenie o kradzież ubrań i dokonanie rabunku w gospodarstwie, którego właścicielem był Antônio Pereira de Araújo, i na tej podstawie przedstawiono mu zarzuty, a ostatecznie skazano przez sąd Relação da Bahia na karę pięciu lat *galés*. Należy wyjaśnić, że Relação da Bahia było jedynym sądem II instancji w Brazylii w okresie 1609–1751 do momentu powołania Relação do Rio de Janeiro¹⁵⁶.

Ventura wyjaśniał, że kradzieży dokonał niewolnik imieniem Sebastian, należący do Dony Marii Nunes, i to w jego rękach znaleziono koszt ze skradzionymi rzeczami. Ten zaprzeczył i oskarżył

¹⁵² *Requerimento do escravo Ventura Gonçalves*, 19.11.1740. AHU. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 69. D. 5839.

¹⁵³ Leslie Bethell, *Colonial Brazil*, Cambridge 1987, s. 200.

¹⁵⁴ Stuart B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, Bahia, 1550–1835*, Cambridge 1985, s. 85.

¹⁵⁵ *Diccionario geographico, historico e descriptivo, do Imperio do Brazil*, Vol. 2, Paris 1845, s. 137–138.

¹⁵⁶ Stuart B. Schwartz, *Burocracia e Sociedade*, s. 93–94.

o napad Venturę, co było powodem do wszczęcia przeciwko niemu postępowania. Ventura żalił się, że tak naprawdę odbywał dwie kary i podwójnie odebrano mu jego wolność, ponieważ był niewolnikiem i skazańcem. W swojej petycji przedstawił się jako nieszczęsny czarnoskóry niewolnik, a cechy te sprawiały, że nikt go nigdy „nie usłyszy”. W dodatku czuł się bezradny, gdyż nie mógł przedstawić argumentów na swoją obronę i przeciwstawić się wpływowym osobom ani tym bardziej nakłonić czarnoskórego Sebastiana do wyjawienia prawdy. Jedyną możliwością było więc błaganie Jana V o królewską łaskę i „wrodzoną łaskawość”, aby ten wybaczył mu i odstąpił od wymierzenia dalszej kary.

José Moçambique¹⁵⁷, czarnoskóry niewolnik Manuela Pereiry Bragi, zaprezentował swoją petycję w lipcu 1747 r. Został oskarżony o zabicie nożem bądź przy użyciu pięści żołnierza Francisco Xaviera Gomesa, w konsekwencji czego najpierw został wychłostany, a 31 września 1737 r. skazany mocą decyzji wydanej przez Relação da Bahia na dożywotnią karę *galés*. Ta decyzja została spisana w drugiej księdze Regestu Oskarżonych i Skazanych przez królewskiego skrybę urzędującego w stanie Bahia, Paula Luisa da Costę, której autentyczność potwierdzał jeszcze sędzia António da Silva Franco. Z petycji dowiadujemy się, że w ciągu ostatnich dziesięciu lat od rozpoczęcia odbywania swojej kary, czyli dokładnie od 7 listopada 1737 r., doznał on poważnych kontuzji, które uniemożliwiały mu wykonywanie wyroku, dlatego żył, jak stwierdził, „w nieustannych mękach, mając śmierć przed oczami”. Swoją stan zdrowia potwierdził pod przysięgą przed biegłym lekarzem *cirurgião-mor* 21 kwietnia 1747 r., ten spisał protokół przesłuchania, którego autentyczność zweryfikował *desembargador* Carlos António da Silva. W wyniku pogarszającego się stanu zdrowia i nieustającego bólu w pachwinie José postanowił błagać króla o ulaskawienie, wybaczenie mu i zniesienie reszty kary, powołując się na „najświętsze rany Chrystusa”. W lipcu 1747 r. Jan V wysłał list do António Rodriguesa da Silveiry, *ouvidor-geral do crime* urzędującego w Salvador da Bahia, informu-

¹⁵⁷ *Requerimento de José Moçambique*, 17.07.1747. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 90. D. 7331.

jąc go, że niewolnik „złożył petycję, której załączona kopia została podpisana przez sekretarza mojej Rady Zamorskiej, w której podając powody, prosi o odpuszczenie mu reszty kary”. Następnie nakazał mu przygotować informacje na temat José Moçambique oraz przesłuchać strony.

Ouvidor-geral do crime wyjaśnił, że wyrok w sprawie José zapadł w październiku 1737 r. i od tamtego momentu odbywał on swoją karę w miejscu o nazwie Ribeira das Naus, które zdaniem brazylijskiego historyka António Risério było nazwą stoczni¹⁵⁸. Na podstawie opinii wydanej przez Rodriguesa da Silveirę, który stwierdził w niej, że strony nie były skłonne do wybaczenia, można przypuszczać, że nie odpuszczono niewolnikowi jego win.

Trzeci czarnoskóry niewolnik, Francisco Angola¹⁵⁹, należący do Francisco Batisty, został skazany w Bahii na karę pozbawienia wolności za atak nożem na Manuela Araújo Vianę, którego zranił w klatkę piersiową. Jego petycja jest niestety nieczytelna, dlatego nie wiadomo nic więcej na temat tego zdarzenia, ale czytelny jest dokument spisany przez urzędnika sądu w Lizbonie. Wynika z niego, że Francisco Angola prosił o przesłanie jego dokumentów do oceny lizbońskiego sądu, twierdząc, że był niewinny, błagając o wolność. Sąd Najwyższy w Lizbonie, Relação de Lisboa, z rozkazu króla Jana V miał zbadać przypadek Francisco, który w swojej petycji wyjaśnił, że świadkowie byli przekupieni i złożyli fałszywe zeznania, ale jego pan, Francisco Batista, postanowił stanąć w jego obronie.

Ofiarą spisku i pomówienia miał paść także czarnoskóry mężczyzna, Pedro Gomes de Albuquerque, niewolnik Manuela Gomesa de Lisboa, który w podzięce za wykonywaną pracę otrzymał możliwość wykupienia swojej wolności za cenę 120 tysięcy réis. Otrzymana *carta de alforria* została zarejestrowana w urzędzie przez José Lisboę. Po śmierci swojego pana Pedro żył jako osoba wolna i, jak wyznał, był tak przez wszystkich traktowany. Nieboszczyk pozostawił po sobie niestety wielu wierzycieli, którzy po jego śmierci chcieli prze-

¹⁵⁸ Antonio Risério, *Uma História da Cidade da Bahia*, Rio de Janeiro 2004.

¹⁵⁹ *Requerimento de escravo Francisco Angola*, 5.12.1746. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 87. D. 7170.

jąc wszystkie jego dobra. Jednym z nich był *coronel* Caetano Lopes Villas Boas, który w nocy 23 stycznia 1745 r. zapukał do drzwi Pedro Gomesa, podając się za monarchę, a gdy ten otworzył, został od razu schwytyany i wywieziony na plantację, gdzie był przetrzymywany w żelaznych kajdanach. Na rozkaz arcybiskupa Bahii, José Botelho de Matosa, został jednak wypuszczony, ale po powrocie do domu odkrył, że Caetano Lopes wyważył drzwi i zabrał wszystkie jego rzeczy włącznie z ubraniami, dokumentami, złotem i srebrem. Podczas następnej próby ucieczki do Portugalii znów został schwytyany przez *coronela*, który ponownie umieścił go w swoim prywatnym więzieniu. Tam przez długi czas nie otrzymywał nic do jedzenia, ponieważ Caetano Lopes liczył na jego powolną śmierć. Udało mu się stamtąd uciec dzięki pomocy innej osoby pracującej dla *coronela* i tym razem szczęśliwie dotarł na dwór królewski, gdzie został przyjęty przez sąd w Lizbonie, a także przez królewskiego prokuratora (*procurador da coroa*), w końcu jego petycja została zaprezentowana królowi. Czarnoskóry mężczyzna skarżył się, że „ci, którzy mają władzę w tamtym stanie [w Brazylii], czerpią więcej z przemocy niż ze sprawiedliwości i [będąc] daleko od Królewskiej obecności, sprawiają, że zapomina się o władzy Waszej Wysokości”. Obawiał się, że bez protekcji królewskiej stanie mu się krzywda, ponieważ Caetano Lopes stosował już wcześniej przemoc wobec innych czarnoskórych wyzwolenców, których kazał chłostać, jednego z nich nawet zabił. Pedro błagał więc króla o wystawienie dokumentu gwarantującego mu wolność osobistą oraz uniemożliwienie ponownego zniewolenia na ziemiach imperium portugalskiego¹⁶⁰.

To, że był on człowiekiem wolnym i wykazywał się sumiennością podczas wykonywania pracy, poświadczył pełniący funkcję *ouvidor-geral do crime* w sądzie Relação da Bahia Inácio Dias Madeira, który przyznał, że poznał Gomesa, gdy ten pracował dla innego urzędnika sądowego o imieniu Franscico de Lisboa. Czarnoskóry Gomes miał wtedy pracować jako *escrevente*, co w języku portugalskim oznacza osobę przepisującą dokumenty lub spisującą wypowiedzi innych

¹⁶⁰ *Requerimento do Pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque*, 16.11.1747. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 92. D. 7459.

osób. Jeżeli faktycznie tak było, oznaczałoby to, że potrafił on czytać i pisać i że w brazylijskim sądzie pracowali również czarnoskórzy. Możemy przypuszczać, że po tak sformułowanej opinii ostateczna decyzja zapadła na jego korzyść. Tajemnicą pozostaje jednak, jak udało mu się dostać do Lizbony, kto go wspierał w ucieczce oraz kto sfinansował jego podróż. Drugą niewyjaśnioną kwestią pozostaje to, dlaczego właściwie uwierzył, że odwiedził go król, i jaką miał wiedzę na temat portugalskiej monarchii i kolonialnego imperium.

Inną z ofiar lokalnych sporów był João dos Santos Bezerra, określony jako mężczyzna *Pardo*, który obejmował stanowisko portiera w Radzie Miasta São Luís de Maranhão. Mocą decyzji *ouvidor-geral* Francisco Raimunda de Moraisa Pereiry został pewnego dnia zatrzymany i aresztowany pod pretekstem tego, że był zbiegłym niewolnikiem. W momencie powstania pisma Bezerra był przetrzymywany w miejskim więzieniu od miesiąca i dziewięciu dni, co oznaczało, że urzędnik odwiedził go tam w celu spisania petycji. Do dokumentów dołączono również zeznania świadków, którzy potwierdzali jego wolny status, a wśród nich były zaświadczenia wystawione przez duchownego Antonio Luiza Coelho, żołnierzy José Anadeto de Sousa i Bonifácio Pereirę de Mello oraz Francisco Tavaresa de Barbudę. Dowiadujemy się z nich, że João dos Santos Bezerra był synem Luisa dos Santosa Bezerry (*Cafuso*) i Luzii Rodrigues da Costy (*forro*), urodzonych w São Luís de Maranhão. João był człowiekiem wolnym, nigdy nie został zniewolony i nie był niczym niewolnikiem. Przez ponad dziesięć lat służył jako żołnierz w jednostce kierowanej przez António Francisco, później przez Domingosa Ribeiro, z którym wyjeżdżał w głąb *sertão*, a przez następne osiem lat służył Franciscowi de Couto. Po tym czasie został zatrudniony na stanowisku portiera w Radzie Miasta São Luís de Maranhão¹⁶¹.

Przeciwny wypuszczeniu go z więzienia był natomiast Pedro Pestana, skarbnik, sędzia i *provedor dos ausentes*, który orzekł, że nieżyjący już inny sędzia od lat próbował go zatrzymać pod preteks-

¹⁶¹ *Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra ao ouvidor-geral do Maranhão, Francisco Raimundo de Morais Pereira*, 11.11.1744. AHU. Documentação Avulsa do Brasil-Geral. Cx. 9. D. 793.

tem tego, że był zbiegłym niewolnikiem¹⁶². João Pinto de Sequeira, pełniący funkcję *tabelião do público judicial e notas*, potwierdził, że Mulat João pełnił obowiązki *porteiro* do momentu jego aresztowania¹⁶³. Inny świadek, którego tożsamość nie jest znana, wyznał, że oskarżenia musiały być fałszywe, ponieważ João nie musiał się przed nikim ukrywać i od lat pojawiał się w miejscach publicznych, a nawet pracował w Radzie Miasta¹⁶⁴.

Dwie kwestie są tutaj warte podkreślenia. Osobami wystawiającymi opinie były najprawdopodobniej osoby białe, a w takich sytuacjach „głos” grup podporządkowanych nie był brany pod uwagę. Drugą sprawą jest brak jednolitych standardów przy określaniu osób podporządkowanych ze względu na ich kolor skóry. João został nazwany *Pardo* oraz *Mulato*, w dodatku był synem kobiety określanej jako *Cafusa*, zatem w jego żyłach płynęła krew afrykańska, indiańska i europejska.

Następna petycja również dowodzi, jak bardzo złożona była procedura administracyjna i sądowa nawet w przypadku grup podporządkowanych. Aresztowany w niewyjaśnionych okolicznościach czarnoskóry niewolnik ojca karmelity Manuela de Madre de Deusa, António Fernandes, złożył skargę na kolonialnych urzędników z powodu „złego traktowania” go w więzieniu. Rada Zamorska w Lizbonie przeprowadziła dochodzenie w tej sprawie polegające na analizie dokumentów i przesłuchaniu świadków. Wśród osób wypowiadających się byli urzędnicy piastujący wysokie stanowiska kolonialne, między innymi wicekról Brazylii, Vasco Fernandes César de Meneses. Jednym z elementów przemawiających na korzyść niewolnika były niewiarygodne zeznania świadków, którymi byli Antônio de Lima, Francisco de Aransado oraz Mariana de Abreu. Rada Zamorska sugerowała, aby król wysłał swoich urzędników do Bahii w celu przeprowadzenia drugiego śledztwa, a także, z uwagi na to, że ojciec Manuel de Madre de Deus był tam osobą bardzo wpływową, aby król i wicekról nakazali karmelicie opuszczenie miasta

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ *Certidão do tabelião do público judicial e notas, João Pinto de Sequeira*, 3.08.1747. AHU. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 30. D. 3045.

¹⁶⁴ *Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra*.

na czas prowadzenia śledztwa w celu „większej ostrożności i dochodzenia w sprawie prawdy”. Śledztwo w tej sprawie powinien przeprowadzić sędzia Relação da Bahia Bernardo de Sousa Estrela albo João Verissimo da Silva Torres Cordeiro¹⁶⁵. Czarnoskóry mężczyzna miał twierdzić, że dowodem na „złe traktowanie” niewolników były ich pochówki, był też w stanie wskazać grób zabitego niewolnika. Członkowie Rady Zamorskiej domagali się wypuszczenia go z więzienia w przypadku, gdyby faktycznie wskazał miejsce, w którym znajdowały się kości zmarłego¹⁶⁶.

Maus tratos, czyli złe traktowanie niewolnika, znęcanie się nad nim lub inne formy torturowania go, stanowiły ważny argument do ubiegania się o wolność. Przekonał się o tym także mieszkający w Salvador da Bahia niewolnik *Pardo* Inácio Xavier. Wyznał on, że od czterech lat cierpiał z powodu „kar nie do zniesienia i dodatkowych prac” nakładanych na niego przez jego pana Francisco Barbozę Limę, który w dodatku znęcał się również nad własną żoną, gdy odkrył, że ta chciała dać niewolnikowi wolność i pomóc mu wydostać się z prywatnego więzienia. Xavier udał się do Rio de Janeiro w celu złożenia skargi, mając nadzieję, że król odpowie pozytywnie na jego prośbę. Nalegał, aby *ouvidor-geral* Rio de Janeiro, Fernando Leite Lobo, albo *ouvidor-geral* Salvadoru da Bahia, José dos Santos Varjão, wyznaczyli kompetentne osoby do oszacowania jego wartości jako niewolnika. Miał tym samym nadzieję, że Francisco Barbosa Lima zostanie zobowiązany do tego, aby przyjąć od niego pieniądze w zamian za wolność, którą to kwotę udało mu się od kogoś pożyczyć. W odpowiedzi na takie postępowanie swojego niewolnika Barbosa Lima zaprzeczył, jakoby kiedykolwiek stosował wobec niego prze-

¹⁶⁵ *Parecer do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do escravo do ex-provincial carmelita Manuel de Madre de Deus queixando-se de maus tratos*, 2.01.1723. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 16. D. 1385.

¹⁶⁶ *Documentos históricos. Consultas do Conselho Ultramarino*, Rio de Janeiro – Bahia (1721–1725). Pernambuco e outras capitanias (1712–1716). BNB. Divisão de Obras Raras e Publicações. Ministério da Educação e Saúde, s. 87–91. Więcej na ten temat zob. Agata Błoch, *Um Frei Carmelita no Mundo de Intrigas Eclesiásticas – uma Tentativa de Reconstruir o Crime de Assassinato Cometido pelo Padre Manuel da Madre de Deus e Seu Escravo Antônio Fernandes*, „Cordis. Dossier: Religião e Sociedade” 2021, vol. 1, n° 26, s. 88–114.

moc fizyczną lub wymierzył mu brutalną karę. Tłumaczył także, że Inácio Xavier wykorzystał powyższe argumenty, aby przekonać urzędników do nadania mu wolności i do nałożenia kary pieniężnej na Barbosę Limę. Domagał się zwrócenia mu niewolnika, obiecując, że nie będzie stosował wobec niego przemocy. Ostatecznie Rada Zamorska podjęła decyzję na korzyść Barbosy Limy pod warunkiem, że ten nie będzie się znęcał nad swoim niewolnikiem¹⁶⁷.

Istniało wiele instytucji, którym podlegali zarówno biali kolonizatorzy, jak i grupy podporządkowane. Prawo nagradzało i karało obie strony, aczkolwiek biali mieszkańcy wykorzystywali swoje wpływy i możliwości do zmiany ostatecznej decyzji. Po raz pierwszy widzimy, że odmienne organy sprawiedliwości funkcjonowały dla społeczności afrykańskich i indiańskich, które w świetle prawa były traktowane inaczej, co wyjaśniałoby, dlaczego nie znajdziemy petycji napisanych wspólnie przez obie grupy społeczne. Podporządkowany Inny przemawiał albo jako czarnoskóry wolny/wyzwoleniec, albo jako Indianin, ale nigdy w imieniu wszystkich społeczności. Niemniej należy podkreślić raz jeszcze, że portugalska legislacja oparta na prawie rzymskim i Kodeksie Filipińskim (1603) była modyfikowana w okresie kolonialnym, a grupy podporządkowane w świetle prawa zaczęły być wtedy traktowane w sposób bardziej humanitarny. Utrzymały się jednak różnice wynikające z płci, a kobiety nie były dopuszczane do zajmowania oficjalnych stanowisk.

Dostęp do stanowisk

Dostęp do stanowisk urzędniczych, kościelnych czy otrzymanie tytułów wojskowych stanowiły osobny dział petycji czarnoskórych i indiańskich mężczyzn. Podporządkowana Inna została jednak wykluczona z możliwości obejmowania prestiżowych funkcji w ramach administracji kolonialnej. O stanowiska urzędnicze niższej rangi ubiegali się Francisco da Costa Chagas – wolny czarnoskóry mężczyzna urodzony w Rio de Janeiro, lecz mieszkający w Minas Gerais,

¹⁶⁷ *Requerimento de Francisco Barbosa Lima*, 21.06.1733. AHU. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 46. D. 4056.

Luís Mendes – były niewolnik mieszkający w luzo-afrykańskim porcie Cacheu, oraz Paulo Coelho – czarnoskóry mężczyzna zajmujący stanowisko lokalnego skryby w stanie Pernambuco.

Chagas mieszkający w Vila do Ribeirão do Carmo w stanie Minas Gerais ubiegał się w 1747 r. o stanowiska *porteiro* (portiera) oraz *pregoeiro público*, czyli osoby odpowiedzialnej za przekazywanie ogłoszeń bądź prowadzenie aukcji¹⁶⁸. Uważał się za odpowiednią osobę do obsadzenia wakatu, ponieważ, jak twierdził, „był człowiekiem bez wady, bogobojnym, umiejącym czytać i pisać oraz biednym”. Trzeba pamiętać, że wspomniane przez czarnoskórego mężczyznę regiony Rio de Janeiro oraz Minas Gerais należały do Nowego Szlaku, przez który transportowano złoto, diamenty i inne szlachetne kruszce w okresie brazylijskiej gorączki złota. Francisco mógł być więc albo bezpośrednio związany z handlem i eksportem kruszców, albo pośrednio przez wykonywanie różnych wolnych zawodów. Mężczyzna wyznał bowiem, że w tamtych stanach Ameryki, a szczególnie w Minas Gerais, było dość powszechną praktyką mianowanie czarnoskórych, niekiedy *Pardos*, a nawet niewolników, na stanowisko osoby odpowiedzialnej za przekazywanie ogłoszeń. Zależało mu na objęciu tej funkcji, ponieważ był biedny i musiał utrzymać nie tylko siebie, ale i swoją żonę oraz rodzinę, dlatego wyraził nadzieję, że król przy podejmowaniu decyzji weźmie pod uwagę jego umiejętności oraz ubóstwo¹⁶⁹.

O stanowisko niższej rangi ubiegał się także Luís Mendes, czarnoskóry żonaty mężczyzna i były niewolnik mieszkający w afrykańskim porcie Cacheu. W 1755 r. poinformował króla Józefa I, że z powodu śmierci osoby odpowiedzialnej za naprawę statków chciałby objąć po nim pracę. Europejscy kapitanowie statków zatrzymywali się w Cacheu z nadzieją na otrzymanie wsparcia technicznego, które

¹⁶⁸ António de Morais Silva, Rafael Bluteau, *Diccionario da Lingua Portuguesa Composto Pelo Padre D. Rafael Bluteau, Reformado, e Accrescentado por António de Morais Silva Natural do Rio de Janeiro*, Vol. 2: L–Z, Lisboa 1789, s. 234.

¹⁶⁹ *Requerimento de Francisco da Costa Chagas*, 17.01.1747. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 48. D. 4006.

jednak okazało się niemożliwe, bo brakowało kompetentnej osoby, co przynosiło znaczne szkody dla handlu¹⁷⁰.

Wyższe stanowisko urzędnicze wymagające już umiejętności pisanie i czytania objął Paulo Coelho określający siebie jako człowieka wolnego o kolorze skóry *pardo*. Był on synem pochodzącym z legalnego w świetle prawa związku małżeńskiego, a jego ojciec służył królowi, wypełniając swoje obowiązki na stanowisku *sargento-mor* i *comendante* w Regimento dos Homens Pardos w Pernambuco. W tym samym stanie Paulo Coelho od ponad 20 lat pełnił funkcję *escrevente público*, czyli osoby zajmującej się spisywaniem tego, co dyktowała druga osoba¹⁷¹. Mężczyzna uważał, że zdobył ogromną wiedzę w zakresie praktyki sądowej, przez co często zwracano się do niego o pomoc w rozwiązywaniu wątpliwości w kwestiach natury prawnej. Jego umiejętności zawodowe mógłby poświadczyć Manuel da Fonseca Brandão, który był *ouvidor-geral*. W 1754 r. Paulo Coelho objął również stanowisko kapitana Infantaria das Ordenanças w stanie Pernambuco, obowiązki te wypełniał z satysfakcją.

To Jan V nadał mu to stanowisko w 1715 r. w nagrodę za wierną służbę i nazwał go wtedy osobą godną zaszczytów, która dobrze wykonywała wszystkie swoje obowiązki. Obejmowany przez niego wówczas urząd nie przynosił korzyści finansowych, ale gwarantował mu pewne „zaszczyty, przywileje, wolności, zwolnienia”¹⁷².

W 1754 r. Paulo został nominowany przez Antonio Teixeirę de Mottę, sędziego pełniącego funkcję *juiz de fora*, na stanowisko *inquiridor, contador e distribuidor*, wobec czego pewne zastrzeżenia miał José Viana. W efekcie mężczyzna wystosował prośbę do króla Józefa I, aby jego kolor skóry nie stanowił przeszkody do obejmowania stanowisk, do których miał predyspozycje. Jego zdaniem żył on „w czasie zmian i wstrząsów”, które mogły być następstwem początków polityki twardej ręki pierwszego premiera Portugalii, Markiza de Pombala. Mężczyzna obawiał się, że w tak trudnych czasach, w których przy-

¹⁷⁰ *Requerimento de Luís Mendes*, 20.10.1755. AHU. Documentação Avulsa de Guiné. Cx. 8. D. 744.

¹⁷¹ Antônio de Moraes Silva, Rafael Bluteau, *Diccionario da Lingua Portuguesa*, Vol. 1: A–K, s. 536.

¹⁷² Chancelaria de D. João V. Livro 48. (305). ANTT.

szło mu żyć, musiałby ubiegać się o specjalną protekcję królewską ze względu na to, że był potomkiem osób czarnoskórych (*Pardos*)¹⁷³.

Dyskryminacja z powodu koloru skóry była też tematem petycji duchownego diecezjalnego, ojca Cipriano Ferrazy de Farii z zakonu Hábito de São Pedro w Pernambuco, którego określono jako *Pardo*. W 1730 r. biali duchowni zmienili zasady przyjmowania osób do bractwa, zabraniając czarnoskórym ubiegania się o członkostwo, w następstwie czego wykluczono Cipriano właśnie ze względu na jego kolor skóry¹⁷⁴. Mężczyzna zwrócił się do Jana V o zgodę na przyjęcie go do bractwa, którą udało mu się otrzymać od króla. Niestety ze względu na to, że był *Pardo*, ostatecznie nigdy nie wszedł w szereg bractwa, dlatego czarnoskórzy bracia dwukrotnie zwrócili się do Rzymu z prośbą o poparcie sprawy i dwukrotnie je otrzymali. Luís de Santa Teresa, biskup Pernambuco, pełniący jednocześnie funkcję biskupa diecezjalnego tego bractwa, także skrytykował wyłączenie z bractwa duchownych o kolorze skóry *pardo* bądź *Mulatów* aż do czwartego pokolenia, ponieważ uważał, że w Brazylii było wielu *Pardos*, którzy cieszyli się większym szacunkiem, większymi zasługami i umiejętnościami niż wielu zwykłych „białych” kapłanów, wykluczających ich z powodu własnej „próżności”¹⁷⁵.

Przykład omówionego wcześniej Paulo Coelho pokazuje, że urzędnikami spisującymi zeznania czarnoskórych również mogli być czarnoskórzy, a zatem grupom podporządkowanym mogły pomagać osoby posiadające podobny status społeczny. Indian z kolei reprezentował urzędnik *procurador dos Índios*, który też mógł być Indianinem. Dowodem jest petycja wysłana przez Miguela Duarte, Indianina o „Prostych Włosach”, który przemawiał w swoim imieniu i jako *procurador dos Índios* reprezentował Indian mieszkających w Rio de Janeiro oraz pracujących w sąsiadujących południowych regionach Rio Grande do Sul, Santa Catarina oraz Nova Colônia

¹⁷³ *Requerimento de Paulo Coelho*, 29.07.1754. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 76. D. 6377.

¹⁷⁴ *Requerimento do padre Cipriano Ferraz de Faria*, 29.11.1732. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 43. D. 3920.

¹⁷⁵ *Requerimento dos clérigos do Bispado de Pernambuco*, 6.06.1742. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 57. D. 4943.

do Sacramento. Duarte domagał się zwiększenia wynagrodzenia za wykonywane prace, tłumacząc, że pieniądze, które otrzymywali, nie pozwalały im na utrzymanie swoich kobiet i dzieci. Autochtoni za swoją pracę mieli otrzymywać wynagrodzenie finansowe, mąkę oraz solone ryby. We wrześniu 1740 r. Rada Zamorska omówiła petycję i przekazała ją królowi Janowi V, który następnie poprosił o wydanie opinii Gomesa Freire de Andrade, gubernatora Rio de Janeiro. On z kolei zlecił ocenę sprawy pełniącemu funkcję *provedor e contador da fazenda real*, Francisco Cordovil de Sequeirę e Melo, który następnie porównał wynagrodzenia wypłacane indiańskim i czarnoskórym pracownikom i stwierdził, że Indianie otrzymujący wówczas 50 réis powinni otrzymywać 80. Takie samo stanowisko przekazał królowi gubernator Rio de Janeiro, zatwierdzając zwiększenie wynagrodzenia, które miałyby jednak kontrolować, tak aby Indianie nie wydali zarobionych pieniędzy na alkohol¹⁷⁶. Maria Regina Celestino de Almeida, słusznie zwróciła uwagę na to, że Indianie otrzymujący wynagrodzenie, którym rozporządzali według własnego uznania, wykazywali zainteresowanie podjęciem pracy, ponieważ widzieli w tym korzyści finansowe dla siebie¹⁷⁷.

Nieznane są natomiast dokładnie kryteria, na podstawie których wybierano osobę na stanowisko *procurador dos Índios*. Wiadomo jedynie, że zgodnie z prawem dla stanu Maranhão z 1655 r. wioski indiańskie miały być zarządzane przez duchownego, przy wsparciu lokalnych wodzów zwanych *principal de sua nação*¹⁷⁸.

¹⁷⁶ *Requerimento do Índio Miguel Duarte, por si e como procurador dos Índios aldeados no Rio de Janeiro*, 12.02.1740. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 32. D. 3398.

¹⁷⁷ Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 2013, s. 247–248.

¹⁷⁸ Zasady wspólnego administrowania wiosek przez duchownych i wodzów indiańskich zostały również potwierdzone w następnych aktach prawnych, między innymi w *Provisão* z 17 października 1653 r., *Lei* z 12 września 1663 r. oraz *Lei* z 1755 r. Dopiero w okresie Pombala powstały nowe prawa *Diretório* z 1757 r. oraz *Direção* z 1759 r., które uznały Indian za niezdolnych do rządzenia, więc w tym celu ustalono nowe zasady zarządzania wioskami indiańskimi. Więcej na ten temat zob. Beatriz Perone-Moisés, *Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios*

Duarte, „Indianin o Prostych Włosach”, mógł otrzymać taki pseudonim, aby podkreślić swoje indiańskie pochodzenie, włosy w różnych kulturach często bowiem odzwierciedlały tożsamość. Niewykluczone, że został tak określony przez Portugalczyków, którzy w ten sposób rozróżniali go od czarnoskórych. O tym, że można być Indianinem, ale wcale nie być tak postrzeganym z powodu ciemniejszego koloru skóry, przekonał się Lázaro Coelho de Sá, indiański mężczyzna, którego kandydatura na wodza została odrzucona przez lizbońską Radę Zamorską.

Lázaro pochodził z wioski Orucú znajdującej się na północnym wschodzie Brazylii w Pernambuco, gdzie mieszkał ze swoją żoną, Paulą da Silva, wyzwoloną Kreolką. W swojej petycji zawarł prośbę o nadanie mu tytułu „gubernatora Indian”, a do niej dołączył zaświadczenia wydane przez różne wysoko postawione osoby, nie tylko świeckie. Jego zasługi zostały potwierdzone przez duchownych: António Frocha Barbosę, Domingosa Leitão Siqueirę, Bartolomeu Liresa de Vasconcelosa i Pedro Gonçalves de Farię, tytułujących się misjonarzami *sacerdote de hábito de Sao Pedro*. Zasługi jego ojca, Manuela Cubasa Frazão, potwierdzili między innymi członkowie piechoty: Luis Mendes da Silva, Agostinho de Britto, João Manuel Falcão, João Gomes oraz José de Sousa Rebello. Wśród załączonych dokumentów znajdowało się też zaświadczenie wystawione przez Duarte Sodre Pereirę Sebão, który w 1733 r. nominował Manuela na stanowisko *capitão-mor dos Índios* w Orucú. Do petycji dołączono również pismo z 1753 r. podpisane krzyżykiem przez Manuela, w którym potwierdzał, że miał dwóch synów, Lázaro i Bernardo Gomesa Ferrão, i prosił urzędników, aby oni także mogli cieszyć się łaską królewską.

Z przedstawionych dokumentów wynika, że Lázaro był zawsze posłuszny rozkazom i wykazywał się umiejętnościami, których wymagano od pretendentów do objęcia różnych stanowisk w służbie króla. W dodatku jego ojciec Manuel, pełniący wówczas funkcję wodza, zaangażował się w walki przeciwko zbuntowanym czarnoskórym

w Quilombo dos Palmares, którzy uciekli od swoich panów i napadali na lokalne gospodarstwa. José de Sousa Rebello stwierdził, że Manuel „dowodził z taką starannością, życzliwością i dobrymi rządami, że nawet dzisiaj ci sami mieszkańcy wioski oplakują go i doświadczać pewnych nieszczęść z powodu jego braku i czczą go”¹⁷⁹.

W związku z tym, że Lázaro nie otrzymał odpowiedzi od króla, postanowił dostarczyć petycję osobiście do rąk urzędników dworskich w Lizbonie. Przybył do Portugalii po raz pierwszy w 1754 r., aby przekazać swoje prośby królowi Józefowi I¹⁸⁰. W nawiązaniu do zasług swojego ojca Manuela na rzecz portugalskiego monarchy Lázaro zapragnął uzyskać tytuł gubernatora wielu wiosek w Pernambuco zamieszkiwanych przez *caboclos*, będących potomkami białych i Indian. W efekcie nie tylko zamierzał przejąć stanowisko po niedawno zmarłym ojcu, ale wykazał się jeszcze większymi ambicjami, ponieważ chciał zarządzać wieloma wioskami jednocześnie¹⁸¹. Z rejestrów Rady Zamorskiej wynikało, że petycja Lázaro została przedstawiona podczas audiencji królewskiej 25 września 1755 r.¹⁸² Okazuje się jednak, że brak odpowiedzi wynikał z procedur administracyjnych, ponieważ najpierw w 1754 r. król Józef I wystosował notę do *ouvidor-geral* Pernambuco, João Bernardo Gonzagi, o przedstawienie swojej opinii na temat Lázaro, która została wydana w maju 1755 r. Według niej Lázaro żądał zbyt wiele, chciał bowiem otrzymać tytuł gubernatora wszystkich wiosek na terenie Pernambuco, w których zamieszkiwali *caboclos*, podając za argument zasługi ojca w walce przeciwko czarnoskórym z Palmares. Urzędnik uznał te zasługi za istotne, lecz zwrócił uwagę na poważne problemy logistyczne i organizacyjne związane z nadaniem takiego tytułu. Po pierwsze, stwierdzono, że jedna osoba nie powinna przejąć tak dużego obszaru, na którym znajdowały się wioski zarządzane

¹⁷⁹ *Requerimento do Índio Lázaro*, 12.08.1755. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 79. D. 6608.

¹⁸⁰ *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá*, 27.09.1755. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 80. D. 6632.

¹⁸¹ *Requerimento de Lázaro Coelho de Eça, Índio natural de Oruç, presidio de Palmares*, 26.10.1756. AHU. Documentação Avulsa de Alagoas. Cx. 2. D. 145.

¹⁸² *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá*.

już przez swoich wodzów lub gubernatorów podlegających wyższym urzędnikom. Lázaro aspirował do zarządzania ziemią prawie dwukrotnie większą niż obszar jednej wioski, a w oczach urzędników stanowiło to znaczne utrudnienie. Największą przeszkodą miała być jego przynależność etniczna, ponieważ, jak zauważono, „nie będąc prawowitym *caboclo*, a prawie czarnym”, sprawiłby, że jego przywództwo nigdy nie zostałoby przyjęte przez różne grupy autochtoniczne. W związku z przedstawionymi argumentami urzędnik sugerował, że prośba Lázaro nie powinna zostać przyjęta w takiej formie. W ramach rekompensaty za wspomniane zasługi mógłby objąć takie samo stanowisko, które piastował jego ojciec, i to w tej samej wiosce, ponieważ tam byłby mile widziany¹⁸³.

Nie wiadomo, czy Lázaro miał pochodzenie afrykańskie, gdyż w dokumentach nie pojawiła się informacja na temat przynależności etnicznej jego matki. Pernambuco było wówczas jednym z głównych portów, w których dokonywano wyładunków afrykańskich niewolników, sprzedawanych następnie na plantacje trzciny cukrowej. Jest więc prawdopodobne, że Lázaro był owocem indiańsko-afrykańskiego związku, zwłaszcza że sam związał się z kobietą mieszanego pochodzenia. Drugą, mniej wiarygodną teorią byłaby koncepcja *Negros da terra* – czarnoskórych lokalnych, określanych tak przez Portugalczyków w pierwszej fazie kolonizacji Brazylii, dla których Indianie mieli kolor skóry zbliżony do Afrykańczyków¹⁸⁴. Teoria ta jest jednak mniej prawdopodobna, ponieważ w XVIII w. Portugalczycy wykazywali dużo większe zrozumienie świata indiańskiego i orientowali się w różnicach między plemionami.

Plemiona indiańskie przyjmowały podobną hierarchię i model społeczny, co społeczeństwa iberyjskie. Dlatego lokalni wodzowie, kacykowie czy właśnie *principal* byli postrzegani jako kolonialne odzwierciedlenie szlachty. Im również, jak w przypadku portugalskiej szlachty, przysługiwało więcej przywilejów niż innym członkom ple-

¹⁸³ *Requerimento de Lázaro Coelho de Eça*.

¹⁸⁴ Kaká Werá Jecupé, *A Terra dos Mil Povos. História Indígena do Brasil Contada por um Índio*, São Paulo 1998, s. 15.

mienia pozostającym w europejskim rozumieniu „pospółstwem”¹⁸⁵. W rezultacie wytworzyła się niewielka arystokracja indiańska, która cieszyła się szacunkiem wśród pozostałych plemion. Urząd wodza, czyli *principal*, nawiązywał do wcześniejszych struktur hierarchii wewnątrz plemion indiańskich przed przybyciem Portugalczyków, które to struktury zostały wykorzystane później do zasymilowania Indian¹⁸⁶. Stanowisko *principal* było więc na pograniczu hierarchii kolonialnej i plemiennej oraz pełniło funkcję łącznika między światem europejskim a indiańskim.

Lizbona była skłonna nagradzać indiańskich wodzów różnymi portugalskimi tytułami. Mocą decyzji króla i Rady Zamorskiej w latach 50. XVIII w. nominowano kilku indiańskich mężczyzn do objęcia różnych stanowisk w ramach swoich wiosek położonych w stnach Maranhão oraz Grão-Pará. Wśród nich był między innymi Inácio Coelho, nominowany na stanowisko *principal* Indian Aruã; 15 marca 1755 r. nominowano ponadto Alberto Coelho – który po śmierci brata Inácio przejął po nim stanowisko – Luíza de Mirandę obejmującego w tej samej wiosce stanowisko *sargento-mor*, Gonçalo de Sousa Menezesa, mianowanego na *principal* w wiosce Indian z plemienia Maracanã, oraz jego syna Francisco de Sousa Menezesa, obejmującego tam stanowisko *sargento-mor*¹⁸⁷.

Urzędnik spisujący dokument na dworze królewskim, Antão José de Carvalho e Melo, dodał, że wspomniani Indianie wejdą na pokład następnego statku, co oznaczało, że osobiście odbierali oni nominację w Lizbonie¹⁸⁸. Z korespondencji Markiza de Pombala do Francisco Xavier de Mendonçy wynikało, że Inácio zmarł niestety

¹⁸⁵ Bernardino Bravo Lira, *Poder y Respeto a las Personas en Iberoamerica. Siglos XVI a XX*, Valparaíso 1989, s. 28–29.

¹⁸⁶ Ângela Domingues, *Quando os Índios eram Vassalos. Colonização e Relação do Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa 2000, s. 169–172.

¹⁸⁷ *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho*, 15.03.1755. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 38. D. 3525.

¹⁸⁸ Ibidem.

w Lizbonie na nieznaną chorobę nazywaną wówczas *bexiga*¹⁸⁹, którą najprawdopodobniej była ospa.

Należy zastanowić się nad tym, jakich argumentów używali Indianie, aby przekonać władzę lizbońską do nadania im stanowisk. Francisco de Sousa de Menezes z plemienia Maracanã, który prosił o nadanie mu tytułu *sargento-mor*, wyjaśniał, że rodzice i dziadkowie zawsze służyli królowi, wykazując się przy tym wielką lojalnością. Starali się przekonywać Indian do służby królowi, na przykład podczas chwytania zbiegłych w miejscach zwanych *mocambos*. Indianie z jego wioski pracowali także przy strategicznych dla Portugalczyków fortyfikacjach w Belém de Pará.

Obrona największego ośrodka luzo-portugalskiego w Belém de Pará była niezwykle istotna, ponieważ ten obszar geograficzny okazał się powodem międzynarodowego sporu o granice terytorialne między imperium portugalskim a hiszpańskim, które w tej części kontynentu południowoamerykańskiego nie zostały jasno określone¹⁹⁰.

Francisco przyznał, że ani jego ojciec, ani dziadkowie nie doznali zaszczytu przyjęcia przez króla. On również nie spodziewał się, że uda mu się przybyć do Lizbony i u stóp królewskich prosić o uznanie nominacji. Zasługi Francisco i jego ojca Gonçalo na rzecz portugalskiego króla zostały potwierdzone przez Francisco Pedro de Mendonçę Gorjão, pełniącego funkcję gubernatora Estado do Maranhão e Grão-Pará w latach 1747–1751. Gubernator potwierdził, że Gonçalo de Sousa jako

dobry wasal Jego Królewskiej Mości był bardzo posłuszny rozkazom wydanym mu w imieniu Władcy, dotyczących Indian potrzebnych do [wykonywania] służby królewskiej, zarówno podczas wypraw do zbiegłych w *mocambos*, jak i do transportu do Kapitanii Maranhão i Rio das Amazonas, a wspomniany Gonçalo de Sousa osobiście przybywał do miasta, aby dostarczać Indian.

Podczas nieobecności swojego ojca przejmował z kolei jego obowiązki, pokazując, że również był „bardzo gorliwym i wiernym wy-

¹⁸⁹ Ângela Domingues, *Quando os Índios eram Vassalos*, s. 173.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 84–85.

konawcą tego, co mu rozkazano i co dotyczyło Indian ze wspomnianej wioski”¹⁹¹.

Autorami następnych petycji byli Inácio Coelho i jego wuj Luiz de Miranda, którzy ubiegali się o stanowisko *principal* oraz *sargento-mor* w ich wiosce. Prośbę argumentowali zasługami swoich przodków, którzy od dwóch pokoleń pełnili wysokie funkcje wojskowe. Ojciec Inácio, António Coelho, wykonywał wcześniej obowiązki *principal*, jego dziadek Inácio Manajaboca z kolei jako pierwszy otrzymał nominację wojskową od ówczesnie panującego króla Piotra II. Z tego powodu obaj indiańscy mężczyźni uważali, że byli godni tych stanowisk z racji „swoich zasług i [zasług] rodziny”. Na poparcie swoich słów do petycji załączono dokumenty potwierdzające nadanie przez króla Piotra II tytułu wojskowego Inácio Manajaboki. Sprawujący w latach 1722–1728 urząd gubernatora Estado do Maranhão João de Maia de Gama także potwierdził, że António Coelho „z wielką gorliwością służył Jego Królewskiej Mości i był bardzo uprzejmy wobec Ojców i lojalny wobec białych”. Podobnego zdania był gubernator Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça, który w 1752 r. pochwalił Inácio Coelho i jego wuja Luiza de Mirandę¹⁹² za dobrą i wierną służbę „białym” i posłuszeństwo misjonarzom. Tym samym uznał, że obaj powinni doznać zaszczytów i otrzymać wszelkie przywileje, a Indianie z ich wioski powinni być im posłuszni i spełniać ich rozkazy. W związku z tym domagał się dla nich również tytułu rycerskiego zakonu Santiago albo Avis¹⁹³.

Nadawanie tytułów wojskowych było formą nawiązania współpracy między administracją kolonialną a Indianami, z której korzyści miały czerpać obie strony. Portugalczycy zdali sobie sprawę, że byli zależni od umiejętności fizycznych czy znajomości terenu przez

¹⁹¹ *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho.*

¹⁹² W latach 1751–1759 Francisco Xavier de Mendonça pełnił funkcję gubernatora Estado do Maranhão e Grão-Pará, a w latach 1760–1769 sekretarza stanu i Marynarki Królestwa Portugalii (*secretário de Estado da Marinha e do Ultramar do Reino de Portugal*).

¹⁹³ *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho.*

autochtonów, którym z kolei zależało na usankcjonowaniu i utrzymaniu władzy wewnątrz swoich plemion¹⁹⁴.

Więcej o relacjach między urzędnikami królewskimi a grupami podporządkowanymi dowiadujemy się z petycji Lourença da Gamy, Indianina urodzonego w wiosce Caeté w stanie Maranhão, który przybył na dwór królewski w Lizbonie prosić o zagwarantowanie nieetykalności jemu i jego rodzinie. Jego żona, Catarina Acandaia, była córką stojącego na czele ich wioski *capitão-mor*, a także siostrzenicą głównego wodza. Ich dziadkowie przyjęli religię chrześcijańską dzięki jezuitom, sami też byli chrześcijanami. Z uwagi na to, że należeli do najważniejszych klanów w swojej wiosce, a ich przodkowie wsławili się bohaterstwem podczas wojen z Holendrami, Lourenço da Gama domagał się prawa do „spokojnego życia”. Jego petycja została przekazana pełniącemu urząd *procurador dos Índios* Filipe Luísa Almeidy, przebywającego wówczas w Colégio de Santo António de Lisboa, który otrzymał ją od sekretarza Rady Zamorskiej André Lopesa de Lavre. Filipe Luís oświadczył, że znał Lourença da Gamę nie tylko z widzenia, ale również rozmawiał z nim wielokrotnie w ciągu ostatnich ośmiu lat. Potwierdził zasługi jego rodziny i rodziny jego żony na rzecz Portugalii, a także to, że sam widział „w rękach krewnych wspomnianego Indianina różne zaświadczenia, niektóre z nich bardzo stare [...], w których mowa o dobrych uczynkach spełnianych przez ich przodków w momencie wydalenia Holendrów i w trakcie wojen prywatnych przeciwko wrogim Tapuias”¹⁹⁵.

Relacje z urzędnikami piastującymi najwyższe stanowiska administracyjne w koloniach nawiązywali również czarnoskórzy mężczyźni, którzy zasilali szeregi portugalskich struktur militarnych. To od poparcia ich próśb przez gubernatorów, wicekrólów i wojskowych zależało pozytywne rozpatrzenie ich petycji przez administrację lizbońską.

Domingos de Aguiar był czarnoskórym mężczyzną, który zamierzał kandydować na prestiżowe stanowisko *capitão-mor* w Com-

¹⁹⁴ Ibidem. Petycje stanowią załącznik do tego dokumentu.

¹⁹⁵ *Requerimento do Índio Lourenço da Gama*, 14.01.1723. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 13. D. 1356.

panhia do Terço dos Homens Pretos w stanie Bahia. Z reguły na takie stanowiska kandydatów nominował wicekról Brazylii, a następnie zatwierdzał ich portugalski monarcha w Lizbonie. Wicekról André de Mello jako pierwszy potwierdził, że Domingos bardzo sumiennie wykonywał swoje obowiązki oraz obejmował liczne stanowiska w ramach wspomnianej organizacji wojskowej. W związku z tym, że obecny *capitão-mor* Maurício Ribeiro nie był w stanie pełnić dalej swoich obowiązków, nominację nadano Domingosowi de Aguiarowi¹⁹⁶. Mimo wielu zaprezentowanych dokumentów potwierdzających jego służbę wojskową nie udało mu się ostatecznie objąć tego stanowiska w latach 40. XVIII w. Dokumenty zostały wysłane na dwór królewski w Lizbonie, ale mężczyzna nie otrzymał żadnej odpowiedzi. Istniało podejrzenie, że mogły się one zgubić w drodze. Faktycznie z niewyjaśnionych przyczyn decyzja królewska nie dotarła do Brazylii, ale Jan V przyjął jego petycję i nominował go na to stanowisko już w sierpniu 1740 r.¹⁹⁷ W 1762 r. Domingos wystąpił ponownie do króla z prośbą o przyjęcie jego nominacji¹⁹⁸, a król Józef I potwierdził ją w lutym 1763 r.¹⁹⁹ Tym razem udało mu się objąć stanowisko *capitão-mor* w Companhia do Terço dos Homens Pretos, czego dowodziła późniejsza korespondencja urzędników stanu Bahia José Carvalho de Andrady oraz Gonçalo Xaviera de Barrosa z portugalskim królem²⁰⁰. W 1765 r. potwierdził to również Domingos, który tym razem skarżył się królowi, że od momentu objęcia stanowiska nie otrzymał jeszcze żołdu. W odpowiedzi król nakazał wypłacić mu wynagrodzenie, powołując się tym samym na dekret królewski z 1758 r., zgodnie z którym urzędnicy nominowani przez wicekróla nie powin-

¹⁹⁶ *Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.02.1740. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 67. D. 5670.

¹⁹⁷ Chancelaria de D. João V. Livro 101 (1). ANTT.

¹⁹⁸ *Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.10.1762. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 149. D. 11466.

¹⁹⁹ Chancelaria de D. José I. Livro 28 (332). ANTT.

²⁰⁰ *Carta da Junta Governativa interina da Bahia, José Carvalho de Andrade e Gonçalo Xavier de Barros e Alvim*, 4.05.1763. AHU. Documentação Avulsa de Bahia. Cx. 151. D. 11527.

ni otrzymywać z opóźnieniem wynagrodzenia²⁰¹. Ostatecznie Jan V przyznał mu stanowisko, o które się ubiegał²⁰².

Ten sam wicekról André de Melo e Castro poparł również prośby dwóch innych czarnoskórych, którzy zasilali szeregi portugalskiej armii w Brazylii, António Pereiry da Conceição oraz Gregório da Silvy. Pierwszy z nich, określony jako *Pardo*, ubiegał się o stanowisko kapitana w Ordenanças dos Homens Pardos, argumentując to wieloletnią służbą wojskową na rzecz portugalskiego monarchy. Procedura nadania takiego tytułu wymagała między innymi weryfikacji wiarygodności jego słów oraz jego postawy jako żołnierza w okresie, w którym służył pod dowództwem kapitanów Miguela Pereiry Godinho i João de Araújo de Azevedo. Jego zasługi zostały potwierdzone przez António Pereirę da Silvę oraz Gabriela Barbosę Pugo. Pierwsze stanowisko otrzymał od wicekróla Vasco Fernandes de Césara de Meneses, które zostało zatwierdzone przez Radę Zamorską oraz króla Jana V. Po latach uzyskał także awans z rąk wicekróla Brazylii André de Melo e Castro na stanowisko kapitana Ordenanças dos Homens Pardos, a jego przełożonym został José Pires de Carvalho – *capitão-mor*²⁰³.

Mimo tego, że czarnoskórzy mężczyźni zasilali szeregi portugalskiej armii w koloniach, wciąż nie cieszyli się takimi samymi przywilejami, które przysługiwałyby białym mężczyznom piastującym podobne urzędy. Dowodzi tego przykład Gregório da Silvy, który zdecydował się opuścić struktury wojskowe, uważając, że jego kolor skóry (*pardo*) uniemożliwiłby mu dalszą karierę i objęcie wyższych stanowisk. Prosił zatem o zwolnienie i o wynagrodzenie mu 18 lat służby wojskowej, aby móc się opiekować chorym ojcem. Wicekról André de Melo e Castro wysłuchał najpierw opinii generała artylerii w Salvadorze da Bahia, a następnie zasięgnął rady António Pereiry da Silvy oraz Bernarda de Sousy Estreli, którzy potwierdzili odbytą

²⁰¹ *Requerimento do capitão-mor do Terço dos Homens Pardos, Domingos Aguiar, 14.11.1765. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 155. D. 11867.*

²⁰² Chancelaria de D. João V. Livro 111 (70V). ANTT.

²⁰³ *Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do Pardo António Pereira da Conceição, 15.06.1745. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 83. D. 6804.*

przez niego służbę pod dowództwem kapitana Jeronimo Velho de Araujo oraz kapitana Manuela Pereiry Ferreiry. W rezultacie podjęto decyzję o zwolnieniu go z dalszej służby wojskowej, ponieważ uważano, że nieusatysfakcjonowany żołnierz nie przyniesie żadnego pożytku²⁰⁴.

Służba na rzecz portugalskiego monarchy i nawiązywanie relacji z białymi wysoko postawionymi urzędnikami i wojskowymi mogła być też sposobem na uzyskanie pewnych dodatkowych przywilejów. António Fernandes Passos w zamian za pełnioną służbę wojskową domagał się od króla prestiżowych tytułów rycerskich. António był czarnoskórym mężczyzną, lecz w dokumentach urzędowych figurował również jako „Mulat”. Swoją karierę wojskową rozpoczął w 1674 r. w stanie Pernambuco u boku João de Crasto, *capitão-mor*, lecz później przeniósł się do stanu Bahia, gdzie przez ponad 18 lat obejmował różne stanowiska wojskowe w Infantaria de Homens Pretos. Nominacje otrzymywał z rąk gubernatorów w formie *patentes militares* w nagrodę za dobre sprawowanie, posłuszeństwo i sumienne wypełnianie ich rozkazów. Do jego zadań należało między innymi „zatrzymywanie czarnoskórych, którzy uciekli z domów swoich panów i chodzili po ulicach, rabując i robiąc inne ekscesy, a zwłaszcza w czasach, gdy zakonnicy z São Bento skarżyli się na wielkie zniszczenia, które zostały im wyrządzone na odległych polach dystryktu Itarõam i w okolicznych miasteczkach”. Jak wspomniał António, w towarzystwie pełniącego wówczas funkcję *sargento-mor* udał się do *mocambos*, czyli wiosek, w których przebywali owi niewolnicy, gdzie ryzykując własnym życiem, sam ich chwycił. Podczas jednej z interwencji doznał poważnej kontuzji, co wpłynęło negatywnie na jego zdrowie w dłuższej perspektywie. O jego zasługach i „wielkim zapale” wspomniano w rejestrze żołnierzy, a także w zaświadczeniach wydanych przez gubernatorów²⁰⁵. Zgodnie z *Livro do Registro*

²⁰⁴ *Carta do vice-rei e capitão-general do Brasil, conde de Galveas, André de Melo e Castro*, 23.03.1747. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 88. D. 7232.

²⁰⁵ Warto wyjaśnić, że w XVIII w. wciąż istniały trzy zakony rycerskie, w których król był wielkim mistrzem (*grão-mestre*), a mianowicie Zakon Aviz, Zakon Chrystusa i Zakon Santiago. Otrzymanie tytułu rycerskiego wiązało się z otrzy-

das Mercês Amaro Nogueira Andrada potwierdził, że 46-letni czarnoskóry António Fernandes Passos nie uzyskał jeszcze żadnego *mercê* za swoją służbę. Gonçalo Rarano Cavalcante e Albuquerque, *alcaide-mor* i sekretarz ds. wojny w Brazylii, potwierdził, że w 1704 r. António Passos przekazał swoje dokumenty o łącznej liczbie 57 stron do gubernatora stanu Bahia, Rodrigo da Costy, który je zaakceptował i wysłał do Rady Zamorskiej w Lizbonie.

Wśród dokumentów znajduje się zaświadczenie wystawione w 1700 r. przez João Baptistę Compelly'ego, skrybę w Fazenda de Pernambuco, potwierdzającego na podstawie *Livros de Matrícula do Terço da Gente Preta* zasługi António, którego określił jako *Crioulo forro*. João Antunes Moreira, skryba w Fazenda Real do Estado do Brasil e da Matricula e Contador da Gente de Guerra do Exército w Salvador da Bahia, potwierdził, że António Passos otrzymał nominację od Manuela da Resurreção, arcybiskupa i generalnego gubernatora Brazylii w czerwcu 1690 r., a w listopadzie tego samego roku odbyło się jego zaprzysiężenie w Radzie Miejskiej w Salvadorze da Bahia. Resurreção w oddzielnym dokumencie zaświadczył, że António otrzymał nominację w podzięcie za jego dyscyplinę wojskową i doświadczenie w zakresie wojny. Awans, tym razem na stanowisko *sargento-mor*, otrzymał w formie *patente militar* od generalnego gubernatora Brazylii João de Lencastre 10 sierpnia 1702 r. za to, że dobrze wykonywał swoje obowiązki i wykazał się odwagą podczas chwywania zbiegłych niewolników. Obejmujący w tym samym roku stanowisko gubernatora Brazylii Rodrigo da Costa oświadczył w dokumencie wydanym w 1704 r., że *sargento-mor* António Passos był godzien wszelkich honorów. Od momentu otrzymania tytułów wojskowych żaden z trzech gubernatorów Brazylii nie nawiązał do jego koloru skóry czy pochodzenia. Wśród dokumentów znajduje się również zaświadczenie wydane przez Gaspara do Reis Bezerre, *capitão-mor* w Terço dos Homens Pretos z Salvadoru, który przyznał, że znał cały przebieg jego kariery wojskowej oraz że António

maniem krzyża na zielonej wstążce w przypadku Zakonu Aviz bądź na czerwonej wstążce w przypadku dwóch ostatnich. Zob. *Description de la Ville de Lisbonne*, s. 75.

zawsze sumiennie wykonywał swoje obowiązki²⁰⁶. Petycja męczyzny została ostatecznie przekazana Radzie Zamorskiej w Lizbonie, która wydała rekomendację o przyznaniu mu tytułu rycerskiego²⁰⁷.

Przywilejami wynikającymi z otrzymania prestiżowych tytułów rycerskich mogły w koloniach cieszyć się te osoby, które same na to zapracowały i sobie na to zasłużyły. Dowodzi tego przykład Custódio da Silvy Almançy e Vasconcelosa, który wraz ze swoim bratem João da Silvą Vasconcelosem oraz rodzicami João da Silvą Guimarãesem i Paulą Marią de Almançą Vasconcelos zwrócił się do króla Jana V z prośbą o umożliwienie im dostępu do broni. Uważali oni bowiem, że jako osoby *Pardo* ich kolor skóry mógłby stanowić pewną przeszkodę, ale ze względu na to, że byli potomkami szlacheckich rodzin, takie prawo im się nawet należało. Dziadek ze strony ojca, Custódio da Silva Guimarães, uzyskał rycerski tytuł Zakonu Chrystusa (*Cavaleiro do Cristo*), dziadek ze strony matki z kolei, Dom João de Almança, pochodził z hiszpańskiej szlacheckiej rodziny i piastował już urząd gubernatora prowincji Paragwaju. Rodzina podawała się za potomków europejskiej szlachty i aspirowała wobec tego do odpowiedniego traktowania w Salvadorze da Bahia, do petycji załączono również zaświadczenia dotyczące szlacheckiej linii ich przodków. Petycja ta wywołała jednak oburzenie wśród urzędników królewskich. Król Józef I poprosił wówczas o opinię *procurador geral da coroa*, który sprzeciwił się nadaniu im dostępu do broni. Powodem odrzucenia ich petycji nie był kolor skóry, lecz prawo przyznające broń tylko tym, którzy wsławili się bohaterskimi i heroicznymi czynami. *Procurador geral da coroa* stwierdził, że nie przedstawili oni żadnych dokumentów świadczących o tym, że wykazali się takimi czynami, i podobnego zdania byli członkowie Rady Zamorskiej²⁰⁸. Decyzja mogła być również spowodowana prawem

²⁰⁶ *Requerimento de Antônio Passos*, 17.01.1720. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 29. D. 2572.

²⁰⁷ *Consultas de Mercês Gerais*. AHU. Cód. 87, fl. 148v.

²⁰⁸ *Requerimento dos Pardos Custódio da Silva Almança e Vasconcelos, seu irmão João da Silva Almança Vasconcelos e seus pais João da Silva Guimarães D. Paula Maria de Almança Vasconcelos*, 15.05.1750. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 102. D. 8030.

ogłoszonym w 1719 r., na mocy którego król zabronił posiadania wszelkich narzędzi mogących zagrażać życiu i zdrowiu innych, co było odpowiedzią na wzrastającą przestępczość w Brazylii²⁰⁹.

Na podstawie omówionych petycji możemy wywnioskować, że zarówno podporządkowany Inny wykazywał zainteresowanie objęciem różnych stanowisk w ramach instytucji administracyjnych, organizacji wojskowych i religijnych, jak i Lizbona była skłonna włączyć ich do swoich struktur. Grupy podporządkowane mogły otrzymywać prestiżowe i honorowe tytuły czy pieniądze, z drugiej strony monarcha zyskiwał wiernych i posłusznych wasali, którzy służyli mu w koloniach. Podporządkowany Inny wykazywał się przy tym ogromną świadomością swojego miejsca w społeczeństwie, koloru skóry czy pochodzenia. Im wyższe stanowisko chciał objąć, tym więcej osób pełniących istotne funkcje musiało potwierdzić jego zasługi. Zauważalne są z kolei trzy nowe kwestie: kobiety nie mogły obejmować podobnych stanowisk co mężczyźni, kolor skóry zaczął być elementem utrudniającym awans oraz czarnoskórzy i Indianie byli ukazani w relacjach antagonistycznych. Wszyscy oni mieli jednak możliwość objęcia stanowisk i uzyskania tytułów bezpośrednio w Lizbonie, co oznacza, że istniały pewne mechanizmy ułatwiające im podróżowanie wewnątrz imperium.

Migracje na terenie imperium portugalskiego

Następny z omawianych tematów petycji, wysyłanych głównie przez osoby pochodzenia afrykańskiego, dotyczy pozwolenia na przemieszczanie się po obszarze kolonialnego imperium portugalskiego. Na początku XVIII w. zaostrzono politykę migracyjną w następstwie brazylijskiej gorączki złota, powodującej masowy napływ europejskich poszukiwaczy kruszcu do Ameryki Południowej, a w Portugalii przyczyniającej się do wyludnienia północnej prowincji Minho. Każdy, niezależnie od zajmowanego stanowiska czy koloru skóry, musiał prosić władzę o zgodę i ubiegać się o paszport, jeżeli chciał

²⁰⁹ José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1720, N.º 15, 7 Abril, s. 120.

opuścić swoje dotychczasowe miejsce zamieszkania²¹⁰. Lizbona dążyła w ten sposób do całkowitej monopolizacji brazylijskich kopalń złota i diamentów.

Autorką jednej z takich petycji była Antónia Coelho, czarnoskóra *forra* mieszkająca w Minas de Caeté, mieście założonym właśnie podczas brazylijskiej gorączki złota²¹¹. Niewiele wiadomo o jej pochodzeniu czy wykonywanym zawodzie, można jednak przypuszczać, że zajmowała się handlem ulicznym, drobnymi usługami, jak fryzjerstwo, krawiectwo, gotowanie, czy nawet prostytutką. Ta ostatnia usługa była w tym regionie dość powszechna, mimo że została oficjalnie potępiona przez Kościół i administrację królewską. Niekiedy na prostytutkę godziły się same kobiety, widząc w tym dodatkowy zarobek, gdy sprzedawanie jedzenia na ulicy jako *Negra de tabuleiro*²¹² nie przynosiło pożądanych zysków. Dla niektórych niewolnic prostytutka była środkiem na zgromadzenie pieniędzy na wykupienie swojej wolności. Niestety wiele z nich było do tego zmuszanych przez swoich właścicieli, którzy widzieli w tym sposób na zwiększenie majątku.

Antónia wystosowała swoją petycję do króla Jana V w 1734 r., w której prosiła o pozwolenie na opuszczenie Brazylii i wyjazd do Portugalii wraz ze swoją „córką Mulatką o imieniu Quitena, która nie ma jeszcze dziewięciu lat”²¹³. Można więc przypuszczać, że Quitena była córką białego mężczyzny, co mogło ułatwić nawiązanie kontaktu z administracją królewską. Oznaczałoby to, że ów mężczyzna mógł na nie czekać w Portugalii, ponieważ wątpliwe jest, aby czarnoskóra *forra* była w stanie opłacić kosztowną podróż do Europy. W rezultacie Rada Zamorska poprosiła o opinię gubernatora stanu Minas Gerais, André de Melo e Castro, jego odpowiedź jednak nie jest nam już znana.

²¹⁰ José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1720, N.º 16, 11 Abril, s. 120.

²¹¹ *Diccionario Geographico, historico e descriptivo*, Vol. 1, s. 193.

²¹² Henrique Rafael A. Costa, *Poder Feminino: Mulheres Brancas, Negras e Mestiças nas Minas Gerais do Século do Ouro*, s. 3–4, http://www.fafich.ufmg.br/pae/colonia/orientacoes/mulheres_mg.pdf (dostęp: 18.08.2019).

²¹³ *Requerimento de Antónia Coelho*, 15.11.1734. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 27. D. 2209.

Konkubinat był dość powszechną formą związków w XVIII-wiecznej prowincji Minas Gerais. Przykładowo, w mieście Arraial do Tijuco, dzisiejszej Diamantynie, w latach 1750–1753 aż 94,7% wolnych mężczyzn żyło w konkubinacie, podczas gdy dla kobiet przekładało się to na 67,3% w przypadku *fornas*, 25,9% niewolnic i 5,1% wolnych kobiet²¹⁴. Relacje międzyrasowe były dla wielu czarnoskórych kobiet możliwością zagwarantowania sobie i swojemu potomstwu korzystniejszych warunków i lepszego startu życiowego. Brazylijska historyk, Júnia Ferreira Furtado, ostrzega jednak, że mit stworzony wokół wielorasowych związków miał na celu podtrzymać tezę o tym, jakoby takie relacje łagodziły wyzysk wynikający z systemem niewolnictwa²¹⁵. W rzeczywistości kobiety te wciąż musiały zmagać się z wyzyskiem na tle rasowym i seksualnym, ponieważ pozostawały tylko konkubinami. Cytując Furtado: „żyjąc wśród ludzi wolnych, próbowały naśladować ich zwyczaje, obyczaje, styl życia i ubioru, odtwarzając w ten sposób, na mniejszą skalę, ten sam świat, który poddał je niewolnictwu”²¹⁶.

Nie wiadomo, w jaki sposób wolnym czarnoskórym osobom udawało się przedostać na statkach z jednego kontynentu na drugi.

²¹⁴ Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva. A Brazilian Slave of the Eighteenth Century*, Cambridge–New York 2009, s. 49.

²¹⁵ Jeden z takich mitów nawiązywał do urodzonej w latach 30. XVIII w. w Arraial do Tijuco w stanie Minas Gerais Franciski da Silvy, zwanej Chicą da Silva, legendarnej postaci współczesnej brazylijskiej popkultury. Brazylijczykom znana jest ona przede wszystkim z piosenki *Xica da Silva*, z albumu Jorge Bena z 1976 r., a także z telenoweli o takim samym tytule produkcji Rede Manchete. Biografia Chici da Silvy została opublikowana po raz pierwszy w 2009 r. przez Júnę Ferreirę Furtado. Chica da Silva była córką czarnoskórej niewolnicy Marii da Costy i białego mężczyzny Antonio Caetano. Nawiązała długoletnią relację z José Fernandesem de Oliveirą, właścicielem kopalni diamentów, któremu urodziła 13 dzieci. Pozwoliło jej to uzyskać wyższy status społeczny i ubiegać się o wolność osobistą. W rezultacie prowadziła życie na podobnym poziomie co białe kobiety i zamieszkała w przypominającym zamek luksusowej posiadłości z prywatną kaplicą. W 1770 r. José Fernandes powrócił do Portugalii z synami, którzy ukończyli tam prestiżowe studia, Chica natomiast pozostała z córkami w Brazylii, gdzie również otrzymały one dobre wykształcenie. Do końca życia udało jej się utrzymać wysoki status społeczny. Zob. Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva*.

²¹⁶ Ibidem, s. xxiii.

Wcześniej została poruszona również kwestia Indian, którzy domagali się prestiżowych tytułów bezpośrednio na dworze królewskim w Lizbonie. Żaden dokument nie wyjawiał jednak szczegółów negocjacji przetransportowania ich przez Ocean Atlantycki.

Manuel de Sequeira, mężczyzna *Pardo*, urodzony na terenie dzisiejszej Angoli, zwrócił się z prośbą do króla Jana V o pozwolenie na opuszczenie Brazylii i powrót do *presídio de Benguela*, miejsca, które nazwał swoją ojczyzną. Z niewyjaśnionych przyczyn z rozkazu gubernatora Angoli, prawdopodobnie João Joaquina Jacquesa de Magalhães, Manuel musiał opuścić Luandę, skąd został przetransportowany na brazylijską wyspę Ilha das Cabras, gdzie więziono go przez cztery miesiące. Po wyjściu na wolność tłumaczył, że nie znał nikogo, kto mógłby udzielić mu pomocy finansowej, i nazwał się „bankrutem”. Dodatkowo z powodu problemów zdrowotnych nie mógł podjąć się żadnej pracy zarobkowej. W swojej petycji wyjaśniał, że w afrykańskim mieście Benguela oczekiwała na niego osoba, która mogłaby mu pomóc przeżyć ostatnie lata swojego życia. W związku z powyższym zwrócił się z prośbą do króla o wyrażenie zgody na jego powrót do Afryki²¹⁷.

Inny czarnoskóry wolny mężczyzna Miguel de Sequeira marzył z kolei o powrocie do stanu Pará w północnej Brazylii. W 1720 r. razem ze swoimi córkami został wzięty do niewoli w Algierze w północnej Afryce²¹⁸. W swojej krótkiej petycji błagał monarchę o po-

²¹⁷ *Requerimento do homem Pardo*, Manuel de Sequeira, 3.1744. Cx. 36. D. 3458.

²¹⁸ Algierscy piraci rabowali statki i porywali całe załogi na wodach Oceanu Atlantyckiego i w basenie Morza Śródziemnego, głównie wokół portów zlokalizowanych w Cádiz, Cabo de São Vicente, Cabo Finisterra, Maderze, Lagos, Cabo da Roca, archipelagu Azorów czy na Wyspach Kanaryjskich. Na przełomie XVII i XVIII w. północnoafrykańskie miasta, takie jak Sale w Maroku czy Algier w Algierii, stały się głównymi ośrodkami przetrzymywania jeńców przez muzułmańskich piratów, a także swoistymi centrami strategicznymi i handlowymi. Algieria znacznie wzbogaciła się dzięki dochodom pochodzącym z okupu za jeńców wziętych do niewoli. Oczekiwali okupu bądź chcieli wymienić ich na innych jeńców. Edite Martins Alberto twierdził, że osobom wziętym do niewoli przez algierskich piratów przysługiwał specjalny status społeczny, czyli status jeńca (*cativo*). Według Alberto niewolnik nawiązywał do koncepcji społecznej dominacji, jeńiec natomiast do rzeczywistości o charakterze ideologicznym i religijnym, ponieważ jego stan odnosił się do

moc w sprawie powrotu z córkami do „ojczyzny”, gdzie czekała na niego żona. Nie dysponował niestety żadnymi środkami finansowymi, które umożliwiłyby mu samodzielne opłacenie podróży powrotnej do Brazylii, tłumacząc „swoją nędzę i biedę skutkiem niewoli”²¹⁹.

Więcej na temat tego zdarzenia dowiadujemy się ze styczniowej edycji tygodnika „Gazeta de Lisboa” opublikowanego w 1720 r., w której poinformowano, że w listopadzie 1719 r. algierscy piraci porwali statek płynący ze stanu Maranhão, na pokładzie którego była 90-osobowa załoga oraz około 400 ton towarów, takich jak kakao, tytoń i cukier²²⁰. Jego obecność na statku potwierdziła również lista jeńców algierskich piratów, których król Jan V wykupił w 1720 r., i na której figurował pod numerem 332. Został opisany jako 57-letni czarnoskóry mężczyzna, z zawodu marynarz, urodzony w Pará²²¹. Wśród wykupionych jeńców nie udało się zidentyfikować jego córek, ponieważ przy imionach kobiet nie było nazwisk. Można jednak przypuszczać, że jedną z nich była czarnoskóra 25-letnia kobieta o imieniu Esperança, urodzona w Maranhão. São Luís de Maranhão było wówczas stolicą istniejącego od 1654 r. stanu Estado do Maranhão e Grão-Pará, z którego pochodził również Miguel. Ponadto Esperança, tak jak Miguel, była jeńcem od roku, co by oznaczało, że oboje zostali porwani w tym samym czasie.

Miguel i jego córka Esperança zostali prawdopodobnie pretransportowani z Afryki do Portugalii we wrześniu 1720 r., o czym również poinformowała „Gazeta de Lisboa”²²². Z informacji prasowej dowiadujemy się też, jak finansowano wykupienie jeńców. Ulicami portugalskiej stolicy przechodziła często procesja duchownych z San-

przynależności religijnej, odmiennej od osoby, która go więziła. Ponadto „jeniec jest w rękach wroga, niewolnik w rękach właściciela”. Zob. Edite Martins Alberto, *Corsários Argelinos na Lisboa do Século XVIII: um Perigo Iminente*, „Cadernos do Arquivo Municipal” 2015, 2ª Série, N.º 3, Janeiro–Junho, s. 134–135.

²¹⁹ *Requerimento de Miguel de Sequeira*, 14.12.1720. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 6. D. 574.

²²⁰ José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1720, N.º 4, 27 Janeiro, s. 32.

²²¹ *Relacam do resgate que por ordem del-Rey nosso Senhor, Dom Joam V Rey de Portugal se fez na cidade de Argel pelo padres redentores*, Lisboa 1720. *Biblioteca Nacional de Portugal*. Cota Hg.4552.75-a, 14.

²²² José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1720, N.º 39, 26 Setembro, s. 211.

tissima Trindade, która ogłaszała misję wykupienia portugalskich jeńców z „mauretańskiej” niewoli, a każdy chcący pomóc w tej misji mógł przekazać jałmużnę i zagwarantować sobie miejsce w niebie²²³.

Interesująca okazuje się także polityka wykupywania jeńców przez króla Jana V, który w okresie swoich rządów dokonał tego aż pięciokrotnie. W latach 1720, 1726 i 1731 wykupiono ich z miasta Algieria, a w latach 1729 oraz 1735 z Meknes zlokalizowanego w północnym Maroku. W tym samym akcie z 1720 r. wykupiono również 5 księży i misjonarzy, 12 kobiet, 6 chłopców poniżej 15 roku życia i 340 mężczyzn. Wśród nich byli nie tylko biali Portugalczycy, ale także osoby czarnoskóre wywodzące się z wielu obszarów kolonialnego imperium, w tym między innymi z Angoli, Costa da Mina czy Wysp Zielonego Przylądka. Osoby białe pochodziły najczęściej z Półwyspu Iberyjskiego lub z Wysp Azory i najczęściej były marynarzami, pilotami, częścią załogi lub pełniącymi inne funkcje rzemieślnicze związane z budową czy naprawą statków. Wśród czarnoskórych marynarzy byli Miguel Siqueira oraz 31-letni Antonio de Andrade z Wysp Zielonego Przylądka. Inni czarnoskórzy mężczyźni, jeden pochodzący z atlantyckich Wysp Zielonego Przylądka, jeden z brazylijskiego regionu Bahia, jeden z Angoli oraz jeden z azjatyckiej Bengali, mogli być niewolnikami pracującymi na statkach. Pośród wykupionych kobiet było pięć czarnoskórych z Angoli, dwie czarnoskóre pochodzące z brazylijskich stanów Maranhão i Pernambuco, w tym jedna z nich miała dziecko, jedna czarnoskóra z zachodniego wybrzeża Afryki Costa da Mina oraz jedna *Parida* z portugalskiego miasta Porto²²⁴. Praktyka wykupywania jeńców była kontynuowana przez dwoje następnych panujących – Józefa I w 1754 r.²²⁵ oraz Marię I w 1778 r.²²⁶

²²³ Idem, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1720, N.º 17, 25 Abril, s. 135.

²²⁴ Ibidem.

²²⁵ *Relação dos cativos que por ordem do fidelissimo rei Dom Joseph i nosso senhor resgataram na cidade de Argel os religiosos da Santissima Trindade da Provincia de Portugal*, Lisboa 1754. BNB. F.G., s. 1198.

²²⁶ *Relação dos captivos, que por ordem fidelissima rainha D. Maria i nossa senhora trouxerao resgatados da cidade de Argel os religiosos da Santissima Trindade da Provincia de Portugal*, Lisboa 1778. BNB. F.G., s. 1198.

Wśród petycji wysłanych przez grupy podporządkowane war-ta uwagi jest również prośba dotycząca wyjazdu z Portugalii do Salvadoru da Bahia, leżącego na północnym wschodzie Brazylii. Mieszkający w Europie czarnoskóry mężczyzna Romão Gomes uzyskał wolność osobistą na mocy prawomocnego wyroku *juiz de correição* w Lizbonie, który potwierdził, że mężczyzna nie stanowił części spadku po Manuelu Gomesie Lisboa. Obawiał się jednak, że w Brazylii wolność może mu zostać odebrana, dlatego w 1746 r. zwrócił się z prośbą do króla, aby ten nakazał wicekrólowi Brazylii André de Melo e Castro i innym urzędnikom królewskim pełniącym obowiązki w sądzie Relação da Bahia, aby nie naruszyli jego wolności. Twierdził bowiem, że „będąc czarnoskórym i osobą żyjącą w nędzy, może stać się mu jakaś krzywda, tak jak jest w zwyczaju na tamtej ziemi”. Król, w imieniu członków swojej Rady Zamorskiej – Manuela Caetano Lopesa de Lavresa, Tomé Joaquina da Corte Realá i Antônio Freire de Andrade Henriquesa – poinformował wicekróla Brazylii 25 listopada 1746 r., że urzędnicy w stanie Bahia powinni zastosować się do orzeczenia sądowego i respektować wolność osobistą mężczyzny. W odpowiedzi André de Melo e Castro potwierdził w 1747 r., że Romão Gomes pozostanie na wolności w Brazylii i nie grozi mu aresztowanie²²⁷. To potwierdzenie znajduje się również w archiwum publicznym w stanie Bahia w Brazylii²²⁸. Trzeba dodać, że afrykańscy niewolnicy w Portugalii byli zatrudnieni głównie jako służba domowa, ale mogli także pracować przy uprawach, w handlu czy zajmować się pracą rzemieślniczą²²⁹.

Istotne jest w tym przypadku podkreślenie pewnej efektywności portugalskiego wymiaru sprawiedliwości zarówno w kraju, jak

²²⁷ *Requerimento do Preto Romão Gomes*, 24.11.1746. AHU. Documentação Avulsas de Bahia Avulsos. Cx. 87. D. 7164.

²²⁸ *Do rei para o vice-rei*, 26.11.1746. *Arquivo Público do Estado da Bahia*. Ordens régias, Vol. 44, docs. 10, 10A, cyt. za: Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Sobe-rano*, s. 223–224.

²²⁹ Isabel Castro Henriques, *Os Africanos na Sociedade Portuguesa Formas de Interação e Construção e Imaginários Séculos XV–XX. Inventário de Problemáticas*, w: *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*, José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.), Ponta Delgada 2011, s. 17–19.

i w swoich koloniach. W zaledwie kilka miesięcy udało się zagwarantować wolność i bezpieczeństwo czarnoskóremu Romão oraz utrzymać decyzję sądu jako prawomocną na terenie całego imperium. Romão Gomes był świadomy zagrożenia wynikającego z koloru skóry na terenie Brazylii, gdzie niewolnictwo stanowiło podstawę tamtejszej gospodarki plantacyjnej. Wiedział zarazem, że przysługuje mu nie tylko prawo do protekcji ze strony administracji centralnej, ale możliwość bycia wysłuchanym przez urzędników królewskich na lizbońskim dworze.

Przemieszczanie się człowieka wolnego lub zniewolonego, czarnoskórego bądź Indianina z własnej woli między różnymi częściami kolonialnego imperium portugalskiego niewątpliwie należy dodatkowo zgłębić. Wciąż nie wiadomo, jak taki człowiek zdobywał pieniądze, z kim negocjował, dlaczego nie został zniewolony na pokładzie, w jakiej części statku przebywał, jak wyglądał jego kontakt z afrykańskimi niewolnikami trzymanymi pod pokładem. Nie wiemy również, jak wyglądało życie Romão Gomesa jako czarnoskórego mężczyzny w Brazylii, czarnoskórej Antónii Coelhoa w Portugalii i gdzie zatrzymali się indiańscy mężczyźni w Lizbonie. Temat dobrowolnej migracji grup podporządkowanych jest prawdopodobnie jednym z najmniej zgłębianych obszarów badań nad społecznościami afrykańskimi i indiańskimi, a informacje na ten temat być może znajdują się w listach jezuitów, zapisach z procesów inkwizycyjnych, dziennikach pokładowych czy korespondencji prywatnej lub urzędowej. Wspominając o przestrzeni terytorialnej w ostatniej części tego rozdziału, skupimy się na tym, jak brazylijscy autochtoni postrzegali obszar, na którym żyli i który zmuszeni byli dzielić z portugalskimi kolonizatorami.

Spy o ziemię i wspólną przestrzeń

Konflikty o ziemię i domaganie się swoich praw w ramach wspólnej przestrzeni także stanowiły argument do rozpoczęcia negocjacji przez grupy autochtoniczne z administracją portugalską. Zostały tu rozpatrzone strategie przyjęte przez brazylijskich autochtonów w celu rozwiązania tych sporów. W tego typu konfliktach wielu In-

dian pozostało anonimowych, co mogło wynikać z ich kolektywnego przywiązania do ziemi, gdzie bardziej liczyła się ich wspólna przeszłość w danym regionie niż indywidualne zdarzenia. Elementem łączącym ze sobą nadawców wszystkich petycji było to, że zamieszkiwali obszary pozostające pod protekcją europejskich misjonarzy. W związku z tym wioski te będą rozpatrywane zgodnie z obserwacjami Lício José de Oliveiry Maii jako kolonialna przestrzeń interakcji z udziałem różnych aktorów społecznych²³⁰.

Indianie zamieszkujący północne tereny Brazylii, Serra da Ibiapaba, skarżyli się na brak dostępu do ziemi pod uprawę roślin, dzięki którym mogliby wyżywić resztę osób w swojej wiosce. Umierali z głodu w wyniku walk oraz często wybuchających tam epidemii. Osoby, którym udało się przeżyć, zawdzięczały to pomocy misjonarzy. W wiosce pozostało ponad sto owdowiałych indiańskich kobiet z dziećmi, a ocaleni mężczyźni dużą część robót wykonywali poza miejscem zamieszkania, dlatego brakowało rąk do pracy na ich ziemiach. Prosilili więc króla o ustalenie nowego podziału obowiązków, dzięki któremu mogliby również zająć się uprawą własnej ziemi, a także o poszerzenie wioski o tereny, które kiedyś należały do ich ojców i dziadków. Zostały też poruszone kwestie prywatne, a mianowicie licznych osób odwiedzających wioskę, które zamiast nocować w specjalnie wyznaczonych domach, dzielili przestrzeń wspólnie z autochtonami. W efekcie wielu przyjezdnych uwiodło indiańskie kobiety, a niektóre z nich nawet z nimi uciekły. Indianie żądali więc większych restrykcji dotyczących przyjmowania osób spoza ich wiosek. Na końcu swojej petycji wyrazili nadzieję na otrzymanie królewskiego pozwolenia na dostęp do broni, tłumacząc to chęcią przemierzenia *sertão* w poszukiwaniu Indian, którzy dawno temu, w momencie przekraczania rzeki São Francisco, odłączyli się od ich dziadków. Podejrzewali, że od tamtego czasu żyli oni w ukryciu, a mogło ich być ponad 4 tysiące. W zamian za pomoc w nawią-

²³⁰ Lício José de Oliveira Maia, *Serras de Ibiapaba. De Aldeia à Vila de Índios. Vassalagem e Identidade no Ceará Colonial – Século XVIII*, Niterói 2010, s. 30. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal Fluminense para obtenção do Grau de Doutor em História.

zaniu kontaktu z innymi Indianami liczyli, że król nadałby prestiżowe tytuły wojskowe ich trzem wodzom indiańskim²³¹.

Autochtoni odważyli się złożyć skargę również na osoby zajmujące wysokie pozycje społeczne i polityczne w regionie. Petycję o takiej treści wysłały grupy należące najprawdopodobniej do plemion Tupis lub Tupinambás, mieszkające w wiosce Santo António de Jaguaripe zlokalizowanej w północno-wschodnim regionie Bahia, której administratorem był jezuita Antonio Ferreira de Sousa²³². Indianie skarżyli się na niejakiego Josefa de Argolo Mendonçę, wpływowego mężczyznę piastującego prestiżowe stanowisko w Câmara de Juiz. Podczas jednej z wypraw Indian w głąb Brazylii Mendonça wykorzystał ich nieobecność i przejął bezprawnie ich ziemie, biorąc w niewolę wielu autochtonów. W pierwszej kolejności Indianie zwrócili się o pomoc do wicekróla Brazylii, Vasco Fernandes Césara de Meneses, który uznał poczynania Mendonçy za niezgodne z prawem. Nakazał zatem lokalnemu *ouvidor-geral* oddać Indianom te ziemie, które były zgodne z ustalonymi wcześniej pomiarami demarkacyjnymi. Mendonça podważył tę decyzję i wraz z członkami swojej rodziny, przyjaciółmi i współnikami złożył odwołanie do portugalskiego króla, podając argumenty, które autochtoni uznali za kłamstwo²³³.

Sprawa Indian z wioski Santo Antonio de Jaguaripe powróciła kilkanaście lat później, ale tym razem złożyli oni skargę na duchownych zarządzających ich wioską, przede wszystkim na pełniącego tam obowiązki od 17 lat ojca Antonio Ferreirę de Souzê. Przyznali, że problemy zaczęły się już wcześniej, gdy po raz pierwszy generalny gubernator Brazylii João de Lencastre (1694–1702) mianował na administratora wioski duchownego, który wyrządził im tak wiele zła,

²³¹ *Requerimento dos Índios da serra da Ibiapaba*, 12.10.1720. AHU. Documentação Avulsa de Ceará, Cx. 1. D. 65.

²³² Capistrano de Abreu, *Capítulos de História Colonial (1500–1800)*, Mappa curioso que contém não vulgares notícias de muitas Aldeias de Índios que, por Ordem Régia, são hoje Villas, Rio de Janeiro 1907.

²³³ *Requerimento dos Índios da aldeia de Santo António de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia*, 17.01.1725. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 20, D. 1829.

że Indianie masowo uciekali w głąb Brazylii. Gubernator przekazał stanowisko innemu duchownemu, któremu udało się zjednać sobie Indian, w rezultacie wielu z nich dobrowolnie powróciło do wioski. Następnym administratorem mianowany został Antonio Ferreira de Sousa, którego – zdaniem Indian – interesowało jedynie bogactwo ich ziem, wycinanie lasów pod produkcję drewna i budowy kajaków, a ich traktował niezwykle „szorstko”, zapominając przy tym o obowiązku ich chrystianizacji. W rezultacie w listopadzie 1710 r. król wydał decyzję, zgodnie z którą zabronił uciskania Indian i zabierania im ziemi, duchowny miał prawo wyłącznie do określonego jej kawałka. Konsternację wśród Indian wzbudziło jednak zachowanie duchownego, który skazał pełniącego obowiązki *sargento-mor* wioski na karę więzienia w Salvadorze da Bahia, gdzie ten niestety zmarł. Na podstawie wcześniejszych przykładów można wywnioskować, że takie stanowiska piastowali autochtoni. W odpowiedzi na brutalne zachowanie duchownego Indianie zamierzali opuścić wioskę misjonarską i uciec w głąb *sertão*. Liczyli jednak na łaskę i współczucie ze strony portugalskiego króla, który mianowałby Caetano Graçasą Limę nowym administratorem wioski. Jednocześnie żądali usunięcia ze stanowiska ojca Antonio Ferreiry de Sousy i oddania im ich ziem, a gdyby duchowny się temu sprzeciwił, miałby zostać postawiony przed sądem w mieście Jaguaripe lub w Salvadorze da Bahia. Do aneksów została załączona decyzja królewska z 1710 r., w której zezwolił on duchownemu na użytkowanie tylko określonego kawałka ziemi. W tej samej decyzji monarcha potwierdził, że został poinformowany przez swoich urzędników o czynionych niesprawiedliwościach wobec Indian²³⁴.

Konflikt z duchownymi dostrzeżemy także w petycji wysłanej przez Indian z wioski Santo António de Campos de Goytecazes w stanie Rio de Janeiro, którzy skarżyli się ponadto na zagarnięcie ich ziem przez misjonarzy jezuickich. Tłumaczyli, że mieszkali tam od ponad 50 lat i w tym okresie należycie dbali o ziemię i kultywo-

²³⁴ *Requerimento dos Índios da aldeia de Santo António de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia*, 26.03.1743. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 75. D. 6254.

wali wiarę katolicką. Konflikt z jezuitami rozpoczął się około 1702 r., a więc w momencie, gdy misjonarze wystąpili do gubernatora stanu Rio de Janeiro, którym był Artur de Sá Meneses albo jego następca Álvaro da Silveira e Albuquerque, z prośbą o przejęcie części ziem należących do autochtonów, na co otrzymali zgodę. Sprzeciwili się temu Indianie, twierdząc, że było to niezgodne z obowiązującym dekretem nadającym im prawo do ziemi, które weszło w życie w 1700 r.²³⁵ Wyjaśnili również, że walkę o swoje prawa rozpoczęli na poziomie lokalnym, lecz gdy to się nie udało i zostali pozbawieni możliwości odwołania, postanowili zwrócić się o pomoc do króla²³⁶.

Petycja Indian z plemion Sacaca, Abaitezes i Moacaras z wioski Joanes znajdującej się na północy Brazylii stanowi wyjątek wśród innych dokumentów, ponieważ została własnoręcznie podpisana przez grupę indiańskich mężczyzn, co możemy zauważyć na ilustracji 3 (zob. s. 372). To dowód na to, że grupy autochtoniczne rzeczywiście nawiązywały bezpośredni kontakt z urzędnikami kolonialnymi. Dwóch Indian podpisało się własnoręcznie swoim portugalsko brzmiącym imieniem i nazwiskiem, dziesięciu natomiast postawiło krzyżyk obok swojego imienia. Notariusz zaświadczył, że dwóch autochtonów naprawdę umiało czytać i pisać i podpisało się w obecności urzędnika.

Jak zaobserwowała Ângela Domingues, nauczanie grupy autochtonicznej języka portugalskiego było formą ich asymilacji i integracji w ramach kolonialnego projektu Markiza de Pombala w drugiej połowie XVIII w. Uznano wówczas, że znajomość języka pomoże w budowaniu poczucia przynależności Indian do portugalskich struktur administracyjnych, wobec których wykazywaliby podporządkowanie i lojalność²³⁷. Podpisy Indian na petycji wysłanej w 1735 r. dowodzą, że proces asymilacji przez język portugalski występował jeszcze

²³⁵ *Alvará régio qual se mandou dar a cada Missão uma legoa de terras, em quadra, para a sustentação dos Índios e Missionários*, 23.11.1700. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 26. D. 6042–6043.

²³⁶ *Requerimento dos Índios da Aldeia de Santo Antônio dos Campos dos Goytacazes, capitania do Rio de Janeiro*. 1729. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 26. D. 6042–6043.

²³⁷ Ângela Domingues, *Quando os Índios eram Vassalos*, s. 115.

przed zmianami Pombala. Drugą istotną kwestią jest to, że już wtedy Indianie podpisywali się swoim imieniem i nazwiskiem w wersji portugalskiej, a taką zmianę miał wprowadzić dopiero Markiz de Pombal w *Diretório dos Índios*, który wszedł w życie w 1757 r.

Podobnie jak we wcześniejszych przypadkach, w ich petycji również zauważalny jest konflikt interesów, tym razem jednak spór toczył się między różnymi bractwami o użytkowanie ziem. W wyniku podziałów administracyjnych, a także rozrastających się wiosek, rozpoczęła się rywalizacja o ziemię między misjonarzami z Bractwa Santo António i Bractwa Conceição, z czego skorzystali Indianie, którzy świadomie uciekali z jednej wioski do drugiej. Dla innych spór między misjonarzami dostarczył powodów, aby porzucić wiarę katolicką i uciec z wiosek w głąb Brazylii. Indiańscy mężczyźni będący nadawcami tej petycji popierali misjonarzy z Bractwa Santo António, których rzekomo nie interesowała ta rywalizacja. Drugim problemem, na który zwrócili uwagę, to brak wolnego czasu, który mogli spędzić ze swoją rodziną lub poświęcić pracy przy własnych uprawach. Zgodnie z postanowieniami *Lei dos Dizimos* Indianie byli zobowiązani do wykonywania pracy w wiosce Pesqueiro Real²³⁸, w efekcie czego więcej czasu przeznaczali na pracę na rzecz króla niż własnym rodzinom²³⁹. Żalili się, że widywali swoich najbliższych tylko dwa razy do roku, raz w okresie Bożego Narodzenia podczas obchodów ku czci patronki wioski Matki Boskiej Różańcowej, a drugi raz podczas świąt wielkanocnych. W rezultacie z rodziną spędzali co najwyżej trzy dni w trakcie uroczystości. Swoją prośbę skierowali wcześniej do gubernatorów, którzy nie wydali żadnej decyzji, tłuma-

²³⁸ Mapa luzo-brazylijskich wiosek na terenie Amazonas z drugiej połowy XVIII w. znajduje się w: ibidem, s. 76.

²³⁹ Od 1686 r. do zmian wprowadzonych przez Markiza de Pombala w drugiej połowie XVIII w. Indianie w przedziale wiekowym 15–60 lat z każdej wioski byli podzieleni na trzy grupy, które pracowały w systemie rotacyjnym ze zmianami co sześć miesięcy. Obowiązkiem pierwszej grupy była praca na roli i uprawa roślin stanowiących źródło pokarmu dla wioski indiańskiej, drugiej grupy, do której należało 25 Indian, była praca wyłącznie na rzecz misjonarzy, trzeciej grupy zaś wykonywanie pracy na rzecz stanu lub osób prywatnych. Indianie, którzy dopiero co dołączyli do wioski, przez pierwsze dwa lata byli zwolnieni od świadczenia pracy. Zob. ibidem, s. 178.

cząc, że zawsze brakowało im Indian do pracy. Tym samym, przytaczając ich słowa, „kłada całą nadzieję w królu”.

Rada Zamorska wystosowała prośbę do *procurador geral das missões* o wyrażenie swojej opinii na temat zaistniałej sytuacji, który w odpowiedzi potwierdził, że Indianie zwrócili się najpierw do gubernatora, nie udało im się jednak uzyskać żadnej odpowiedzi. Urzędnik potwierdził, że w regionie występowały konflikty między Indianami, a także między duchownymi²⁴⁰.

Sprawa Indian Sacacas z Joanes powróciła ponownie około dziesięć lat później. Tym razem prosili o udostępnienie im kopii petycji wysłanej przez Diogo Manheé, domagającego się 22 Indian do pracy w wiosce Pesqueiro Real. Otrzymali informację, że wszystkie dokumenty znajdowały się w Lizbonie w Secretaria do Estado. W związku z tym zażądali udostępnienia im wszystkiego, co było związane z tą sprawą, łącznie z ostateczną decyzją oraz kopią dokumentu, w którym proszono, aby król udzielił arbitrażu w sądzie Junta das Missões w sprawie zaległych im wypłat za wykonaną pracę, polegającą na obróbce drewna w Ribeira do Mojú. Na petycji widnieje korespondencja wymieniona między urzędnikami, w tym przepisany kontrakt i wcześniejsza decyzja królewska z 1742 r. w sprawie uiszczenia zapłaty. Monarcha nakazał wypłacić Indianom ich wynagrodzenia zgodnie z wykonaną pracą²⁴¹.

Drugim nieanonimowym indiańskim nadawcą petycji był mieszkający w regionie Maranhão Salvador de Moraes określający siebie jako *forro*. Prosił króla o potwierdzenie ziem w ramach systemu *sesmaria* na wyspie na wybrzeżu Moibira. Wyznał, że początkowo zwrócił się z tym do gubernatora Maranhão, João de Abreu Castelo Branco, w tym wypadku jednak wymagane było potwierdzenie królewskie na piśmie. Na dokumencie widnieje informacja, że petycja została przyjęta przez Radę Zamorską w 1746 r. Niewiele o nim wiadomo, lecz można przypuszczać, że pełnił on obowiązki wodza lub

²⁴⁰ *Requerimento dos Índios de nação sacaca, abaitezes moacaras, da aldeia de Joanes*, 9.03.1735. AHU. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 17. D. 1620.

²⁴¹ *Requerimento dos Índios sacaca da aldeia de Joanes*, 23.02.1743. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 25. D. 2383.

inną ważną funkcję administracyjną²⁴². Król odpowiedział pozytywnie na prośbę indiańskiego mężczyzny i przyznał mu ziemie w listopadzie 1746 r. Tym samym dowiadujemy się, że Salvador miał obowiązek przez pierwsze trzy lata dbać o nie i sprawić, aby przynosiły owoce, a także umożliwić osobom prywatnym korzystanie z portów i rzek, a w razie potrzeby udostępnić im łódkę. Monarcha mimo wszystko zabronił udostępniania tych ziem misjonarzom i reszcie duchownych, co wskazuje, że nadanie gruntów miało wymiar ekonomiczny i strategiczny, a nie religijny, związany z nawracaniem Indian. Być może świadczy to o rodzących się konfliktach między Lizboną a jezuitami, którzy kilka lat później zostaną wydalen z terenów imperium portugalskiego²⁴³.

Podobny los był udziałem Indian z wioski jezuickiej São Bernabé w stanie Rio de Janeiro, którzy zwrócili się do króla Józefa I z prośbą o wymierzenie sprawiedliwości i oddanie im bezprawnie zabranych ziem, których byli „panami i właścicielami”, a które otrzymali na zasadzie *sesmaria*. W 1746 r. pewien wpływowy mężczyzna, Diogo de Azevedo Coutinho, w sposób określony przez nich jako „despotyczny” zagarnął część ich ziem, w efekcie czego Indianie postanowili wstąpić na drogę prawną. Najpierw zwrócili się o pomoc do *ouvidor-geral* w Rio de Janeiro, ten jednak nie odpowiedział na ich petycję. W toku postępowania administracyjnego ostatecznie stracili ziemie na rzecz Coutinho, który przekazał je później António Pereirze. Indianie ubolewali nad tym, że przez wpływowych ludzi ziemie, o które tak dbali, były niszczone, a drzewa wycinane. Postanowili odwołać się od decyzji w sądzie Relação w Rio de Janeiro, który nie zdążył podjąć jeszcze decyzji w momencie, gdy Indianie wysłali swoją prośbę do Lizbony. Obawiali się, że utracą bezpowrotnie swoje ziemie na rzecz, jak go określili, „przebiegłego” Diogo de Azevedo Coutinho lub innych osób, które zaświadczyłyby przeciwko Indianom. Wierzyli, że król wymierzy sprawiedliwość i nakaze zwrócić im ziemie²⁴⁴.

²⁴² *Requerimento do Índio forro Salvador de Moraes*, 7.05.1746. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 29. D. 2967.

²⁴³ Chancelaria de D. João V. Livro 48 (247–248). ANTT.

²⁴⁴ *Requerimento dos Índios da Aldeia de São Bernabé do Rio de Janeiro*, 13.11.1754. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 76. D. 17743–17745.

Spójrzmy na te petycje dotyczące sporów o ziemię raz jeszcze, ale tym razem skoncentrujemy się na argumentach przytaczanych przez grupy autochtoniczne. Indianie z wioski Ibiapaba twierdzili, że dzięki ich współpracy wioska mogła się rozrastać, w efekcie czego była w stanie przyjąć łącznie około 400 Indian. Chęć poszerzenia swoich terenów o inne plemiona argumentowali chęcią chrystianizacji oraz zwiększenia liczby wasali służących portugalskiemu monarsze. W rzeczywistości natomiast mogło chodzić o realizację własnych ambicji w ramach konfliktów międzyplemiennych. Przyznali, „że tak ważne są ich zasługi, które wyświadczyli Koronie Portugalskiej, nie tylko w celu przywrócenia [stanu] Pernambuco, ale także nieprzerwanie od czasu, gdy misjonarze z Towarzystwa [Jezusowego] ich przyjęli i pouczali w wierze katolickiej”²⁴⁵, dlatego stwierdzili, że „skoro wszyscy są równi co do zasług, niech w nagrodach też będą równi”²⁴⁶.

Indianie z wioski Santo António de Jaguaribe podkreślali z kolei swoje przywiązanie do ziemi, która została legalnie usankcjonowana przez gubernatora stanu Bahia. W zamian obiecali bronić regionu przed wrogimi Indianami oraz wyruszać z Portugalczykami w wyprawę w głąb brazylijskiego *sertão*²⁴⁷. Dzięki swoim zdolnościom negocjacyjnym Indianie nie tylko odważyli się sprzeciwić osobom mającym wpływy w administracji lokalnej, ale także otrzymać korzystne i znaczące decyzje administracyjne. Musieli więc zdawać sobie sprawę, że ich wioski były strategiczne dla Portugalii, która wykorzystywała istniejące konflikty plemienne w celu kolonizacji brazylijskiego interioru.

Indianie z wioski Santo Antonio dos Campos dos Goytacazes argumentowali swoją petycję tym, że byli katolikami oraz wasalami króla, ale niestety stali się biedni i byli zmuszeni do życia w ubóstwie z winy pewnych misjonarzy jezuickich. W wyniku toczącego się konfliktu wielu z nich opuściło wioski jezuickie, porzuciło religię katolicką i postanowiło uciec w głąb *sertão*. W celu powstrzymania ich przed dalszymi ucieczkami sugerowano, aby król przypomniał lo-

²⁴⁵ *Requerimento dos Índios da serra da Ibiapaba*.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Requerimento dos Índios da aldeia de Santo António de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia*, 17.01.1725.

kalnym władzom o decyzji wydanej w 1700 r. i sprawił, żeby gubernator Rio de Janeiro, Luís Vaia Monteiro, należycie jej przestrzegą²⁴⁸. Argumentem w walce o swoje ziemie dla Indian z wioski São Bernabé do Rio de Janeiro był z kolei „spokojny i pacyfistyczny” sposób dbania o nie. Uważali, że byli godni uwagi króla, któremu zawsze służyli, między innymi przy budowie fortyfikacji lub przy innych zadaniach wyznaczanych im przez gubernatorów. W związku z tym zwrócili się do Józefa I z prośbą o wymierzenie sprawiedliwości i oddanie im ziem, na co monarcha w odpowiedzi poprosił o opinię gubernatora Rio de Janeiro²⁴⁹.

Celem tego rozdziału było przekazanie „głosu” rdzennemu podmiotowi kolonialnemu i wydobycie z petycji jego własnej historii. Tym samym zamierzałam skonfrontować jego wersję zdarzeń z tym, co zostało zaprezentowane w rozdziale 3 dotyczącym mozaiki kolonialnego społeczeństwa, a także ukazać, że istniały możliwości wyjścia ze strefy podporządkowania. Na początku tego rozdziału ustaliliśmy, że pewne elementy zewnętrzne mogły wpływać na ostateczny obraz przedstawiony przez podporządkowanego Innego, a określanie siebie przez słownictwo typowe dla religii katolickiej czy kategorie społeczne stworzone przez Portugalczyków z pewnością się do tego zaliczają. Chęć chrystianizacji Innych, obchody świąt katolickich, bycie chorym, „nieszczęsnym”, wiernym wasalem, osobą godną zaszczytów czy biedną kobietą to wartości, które wyznawali wówczas Portugalczycy. Argumenty te stanowią część formalnej retoryki przedsięwziętej przez podporządkowanego Innego, ale nie zniekształcają obrazu rzeczywistości, w której żył, tego, co myślał o sobie i innych, jakie działania podejmował w celu realizacji własnych zamierzeń, co akceptował, a czego nie. W następnym i ostatnim rozdziale postaramy się więc podsumować, jak wyglądał kolonialny świat oczami podporządkowanego Innego.

²⁴⁸ *Requerimento dos Índios da Aldeia de Santo Antônio dos Campos dos Goytacazes, capitania do Rio de Janeiro.*

²⁴⁹ *Requerimento dos Índios da Aldeia de S. Bernabé do Rio de Janeiro*, 13.11.1754. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 76. D. 17743–17745.

ROZDZIAŁ 5

Czy podporządkowany Inny mógł przemówić?

W Amerykach ludzie mojego stanu nie są przyjmowani,
ponieważ nikt ich nie słyszy*.
czarnoskóry *forro* Francisco António da Costa,
Bahia, koniec XVIII w.

(Nie)zależność kolonialnych peryferii wobec metropolii

Ukazujący się w tej pracy obraz złożonego kolonialnego systemu administracyjno-prawnego oraz mnogości instytucji i urzędów na obszarze luzo-amerykańskim i luzo-afrykańskim, a także przekrój działań zbiorowych podjętych przez różnych peryferyjnych aktorów społecznych po obu stronach Atlantyku, zaprzecza teorii o jednokierunkowych relacjach między centrum a peryferiami. Taka wizja była często upraszczana do modelu opartego na asymetrycznych stosunkach spowodowanych zależnością kolonialnego marginesu od dominującego centrum. Koncepcja ta, nawiązująca początkowo do latioamerykańskich doświadczeń kolonialnych, koncentrowała się głównie na rozwoju zależnym, zgodnie z którym gospodarka kraju peryferyjnego zaspokajała przede wszystkim potrzeby centrum. Prekursorem takiego spojrzenia na postkolonialną przeszłość Ameryki Łacińskiej był argentyński ekonomista, Raul Prebisch, jeden z najbardziej cenionych intelektualistów należących do Komisji Gospodarczej Narodów Zjednoczonych ds. Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CEPAL). Słabość gospodarcza tych krajów była jego zdaniem wynikiem historycznego procesu kształtowania systemu ekonomicznego

* Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano. Apelos Extrajudiciais de Africanos e de Indivíduos de Origem Africana na América Portuguesa*, w: *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*, Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), Lisboa 1995, s. 215.

na biegunowości w międzynarodowych stosunkach wymiany, których kierunek miał być często jeden – od peryferii do kolonii. Brazylijski socjolog i prezydent tego kraju w latach 1995–2002, Fernando Henrique Cardoso, podzielał opinię Prebisha z tą różnicą, że nie zalecał odłączenia się od systemu globalnego, ale sugerował stymulowanie rozwoju gospodarki krajowej tak, aby w dłuższej perspektywie stała się ona konkurencyjna¹.

Wspominam o tym, ponieważ „rozwój zależny” miał bardzo duże znaczenie w brazylijskiej narracji historiograficznej drugiej połowy XX w., a zauważymy to w rozprawie doktorskiej wspomnianego już wcześniej Fernando Novaisa z 1979 r. zatytułowanej „Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial 1777–1808”. Uważał on, że 300 lat portugalskiej kolonizacji w Brazylii było opierane głównie na wyzysku gospodarczym, handlu niewolnikami, przymusowej pracy afrykańskich niewolników i brazylijskich autochtonów oraz w wprowadzaniu iberyjskich struktur polityczno-społecznych przystosowanych do warunków panujących w zamorskich koloniach. Okres kolonizacji miał również jego zdaniem uniemożliwić budowanie tożsamości narodowej, która była zauważalna dopiero po uzyskaniu przez Brazylię niepodległości w 1822 r.² W 1997 r. Novais wciąż głosił teorię o tym, że niewolnictwo było dominującym, choć nie jedynym czynnikiem kształtującym relacje „wewnątrzklasowe” i „międzyklasowe” w kolonialnej Brazylii. Dalej jednak twierdził, że portugalska kolonizacja miała wymiar głównie handlowy i była nastawiona na eksport. Mimo że minęło już ponad 40 lat od zaprezentowania takiej wizji imperium portugalskiego, nadal jest ona bardzo żywa w środowisku intelektualnym skupionym wokół Uniwersytetu w São Paulo³. W 2006 r. koncepcje dotyczące wyłączności metropolii na swoją

¹ Janusz T. Hryniewicz, *Teoria „centrum-peryferie” w epoce globalizacji*, „Studia Regionalne i Lokalne” 2010, nr 2 (40), s. 6–7.

² Fernando A. Novais, *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial 1777–1808*, São Paulo 1995.

³ José Jobson de Andrade Arruda, *Fernando Novais: um Marxista Pascaliano?*, „Economia e Sociedade, Campinas” 2015, Vol. 24, N.º 1 (53), s. 201–214.

kolonię pojawiły się również w pracy Laury de Mello Souzy *O Sol e a Sombra*⁴.

Odpowiedzią na dwubiegunową wizję kolonialnego imperium portugalskiego była wspomniana już tu teoria o monarchii wielokontynentalnej, sformułowana przez brazylijską grupę badawczą Antigo Regime nos Trópicos przy współpracy z trzema uczelniami portugalskimi – Uniwersytetem w Lizbonie, Uniwersytetem Nova w Lizbonie oraz Uniwersytetem w Coimbrze. Jej zwolennicy porzucili wyobrażenie o jednostronnych relacjach między Brazylią a Portugalią na rzecz obustronnych negocjacji dworu królewskiego ze swoimi urzędnikami w koloniach⁵. W przypadku grup podporządkowanych w monarchii wielokontynentalnej władza królewska nie ingerowała w relacje z niewolnikami, jako że te miały być regulowane wewnątrz struktur rodzinnych w ramach „hierarchii społecznej zwyczajowej” będącej wytworem interakcji różnych aktorów społecznych⁶.

W efekcie zauważymy przejście od gospodarczej koncepcji wyzyskiwanych i wyzyskujących z absolutystyczną i nastawioną na zysk Lizboną do coraz bardziej samorządnych kolonii świadomie kształtujących swoją rzeczywistość oraz utrzymujących wielopłaszczyznowe relacje z różnymi aktorami społecznymi. Obie koncepcje mają wymiar przede wszystkim polityczno-administracyjny oraz skupiają się na relacjach między władzą centralną a administracją lokalną, aczkolwiek jeden z prekursorów tej teorii, João Fragoso, nawiązywał również do swoistego poczucia przynależności lokalnych elit do monarchii portugalskiej⁷.

W przypadku grup podporządkowanych rodzące się poczucie przynależności, niezależnie od stopnia jego akceptacji, mogło być wynikiem odgórnej polityki zezwalającej różnym grupom społecznym na kontaktowanie się z politycznym centrum właśnie przez

⁴ João Fragoso, *Modelos Explicativos da Chamada Economia Colonial e a Ideia de Monarquia Pluricontinental* *Notas de um Ensaio*, „História. São Paulo” 2012, Vol. 31, N.º 2, s. 108–110.

⁵ Ibidem, s. 118–120.

⁶ Ibidem, s. 127–128.

⁷ Ibidem, s. 122.

wysłanie petycji. Zgodnie z tym, co zauważył Martim Almbjör, ten rodzaj korespondencji dawał grupom podporządkowanym możliwość większej swobody wypowiedzi, a złożony system sądowniczy i apelacyjny gwarantował niższej warstwie społecznej rozwiązanie problemu pokojowo, bez rozlewu krwi. Wspomniany wcześniej Anthony John R. Russell-Wood twierdził bowiem, że petycje grup podporządkowanych były jedynie „krzykiem rozpacz”, w tej pracy wyłania nam się jednak obraz dużo bardziej świadomego i dążącego do realizacji swoich zamierzeń rdzennego podmiotu kolonialnego. Przemoc rzeczywiście była jednym z tematów poruszanych przez podporządkowanego Innego, choćby przez Rosę Pretę, która była bita i zakuwana w żelazne kajdany⁸, czy Kubańczyka João José, którego przetrzymywano i głodzono w prywatnym więzieniu na Wyspach Świętego Tomasza⁹. Niemniej wskazywanie przez „rdzenny podmiot kolonialny” na różnego rodzaju niesprawiedliwości, których doświadczał w świecie kolonialnym, dowodzi jego działalności podmiotu (*subjective agency*), w ramach której operował jako podmiot sprawczy (*agent*) nawet z pozycji podporządkowanego Innego.

Podsumowując działalność grup podporządkowanych, najpierw skupimy się na tym, jaki obraz rzeczywistości kolonialnej ukazał nam się w omówionych petycjach, aby następnie ocenić, jak podporządkowany Inny budował swoje relacje i jak bardzo mógł być ich świadomy. Potem przyjrzymy się, jak oficjalne relacje między grupami podporządkowanymi a urzędnikami kolonialnymi zostały zapamiętane przez tych drugich, aby ukazać, że wszyscy aktorzy społeczni byli „zakorzenieni” w strukturze sieci, a ich pozycja zależała nie tylko od najbliższego otoczenia, ale także od jej innych węzłów. Obraz ten nie byłby pełen, gdybyśmy nie omówili podstawowych mechanizmów politycznych administracji Jana V i nie zastanowili się nad tym, dlaczego portugalskiego monarchę mógł interesować kontakt z grupami podporządkowanymi. W ostatniej części rozdziału postaramy się odpowiedzieć na pytanie, czy każdy podporządkowany

⁸ *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*, 9.11.1725. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 24. D. 2193.

⁹ *Requerimento do homem Preto, João José*, 23.07.1739. AHU. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 753.

Inny mógł przemawiać, wykorzystując przy tym teorię przecięć, oraz przyjrzymy się formom oporu stawianym przez te grupy, które pragnęły przetrwać w kolonialnym świecie na własnych zasadach.

Podporządkowany Inny w kolonialnym imperium portugalskim

Omówione w poprzednim rozdziale petycje ukazują wybranych afrykańskich i indiańskich podporządkowanych Innych jako podmiot sprawczy, mający pewien zakres możliwości do bycia reprezentowanym i do reprezentowania siebie oraz swoich interesów zarówno przed urzędnikami kolonialnymi, jak i bezpośrednio na dworze królewskim. Jak wynika z dokumentów źródłowych, po złożeniu petycji przez niewolnika, czarnoskórego wyzwolenca czy Indianina, dokument był doręczany na dwór królewski w Lizbonie i tam nad nim debatowano podczas posiedzenia Rady Zamorskiej. Jej członkowie dyskutowali nad każdą sprawą osobno, zachowując przy tym porządek geograficzny zgodnie z miejscem, z którego petycja została nadana. Każda kolonia czy stan, jak w przypadku kolonialnej Brazylii, były omawiane osobno. Rada Zamorska w imieniu króla wysyłała pisemne zapytanie do urzędników rezydujących w koloniach z prośbą o wystawienie przez nich *pareceres*, czyli opinii na temat sytuacji będącej tematem petycji. W pierwszej kolejności byli o to proszeni gubernatorzy, którzy następnie wyznaczali kompetentne osoby do zweryfikowania wiarygodności słów nadawcy petycji. Sędziowie, *ouvidores*, lekarze, wojskowi, księża i inni mężczyźni należący do kolonialnych elit wyrażali swoje zdanie na temat rdzennego podmiotu kolonialnego, a następnie kierowali swoją opinię z powrotem do gubernatora, który przekazywał ją dalej do administracji lizbońskiej. Egzekwowanie ostatecznej decyzji mogło stanowić jedną z większych trudności, z którymi musiała zmierzyć się administracja lizbońska, ponieważ poza oczywistymi problemami natury logistycznej mogła zostać wstrzymana lub zafałszowana przez elity reprezentujące określone interesy polityczne czy ekonomiczne w różnych częściach imperium.

Skoncentrujmy się teraz na obrazie kolonialnej rzeczywistości, który ukazał się nam w omówionych petycjach. Jedną z pierwszych kwestii wartych przedstawienia jest istnienie niepisanych zasad dotyczących niewolnictwa. W historiografii kolonialnego imperium uważa się bowiem, że wolność brazylijskich Indian była chroniona przez europejskie zakony religijne oraz świeckie prawo *Lei das Missões*, los afrykańskiego niewolnika zależał natomiast wyłącznie od dobrej woli pana. Z omówionych petycji wynika jednak, że istniał pewien niepisany kodeks, który obowiązywał w różnych częściach Atlantyku. Mógł on na przykład dotyczyć umowy słownej zawartej między rdzennym podmiotem kolonialnym a jego panem, jak w przypadku mieszkającego w Angoli Jorge Inácio, którego czarnoskóra matka porozumiała się z wpływowym małżeństwem w kwestii nieodbierania wolności jej synom¹⁰. Okazuje się również, że wcale nie tak łatwo można było sprzedać wolną osobę jako niewolnika, czego dowodzą zarówno Jorge Inácio, jak i João José. Obaj przekonali handlarzy niewolników, że byli ludźmi wolnymi, a w dodatku przemieszczali się po obszarze imperium. Jorge Inácio powrócił do Angoli z brazylijskiego Salvadoru da Bahia, będącego głównym portem rozładunku niewolników, najprawdopodobniej w towarzystwie takich handlarzy. Indiańska kobieta Francisca Lopes de Sousa również nie zgadzała się na sprzedanie jej jako niewolnicy nowemu właścicielowi, którego w dodatku wymieniła z imienia i nazwiska¹¹. Raz uzyskana wolność obowiązywała na terenie całego imperium atlantyckiego. Zamierzający wyjechać do największego brazylijskiego regionu plantacyjnego były niewolnik Romão Gomes zagwarantował sobie bezpieczeństwo u króla Portugalii i wicekróla Brazylii, dzięki czemu mógł tam oficjalnie pozostać na wolności¹².

Wydaje się także, że niektórym grupom podporządkowanym udało się w jakimś stopniu zrozumieć mechanizmy administracyj-

¹⁰ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*, 21.04.1723. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 33. D. 3188.

¹¹ *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*, 26.03.1732. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1965.

¹² *Requerimento do Preto Romão Gomes*, 24.11.1746. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 87. D. 7164.

no-prawne rządzące imperium i że potrafili czerpać z nich korzyści. António Freire z Wysp Zielonego Przylądka na tyle poznał ten system, że nie tylko aż trzykrotnie wysłał swoje petycje do Lizbony, ale też w pewnym sensie doczekał się społecznego awansu, ponieważ z niepełnoletniego niewolnika stał się prokuratorem reprezentującym innych czarnoskórych, nawet jeśli ta funkcja miała wyłącznie wymiar symboliczny¹³. Więcej niż raz petycje wysłali również Lázaro Coelho¹⁴, Domingos de Aguiar¹⁵ oraz Sebastiana Pinta Correia¹⁶. Francisca Lopes de Sousa powołała się z kolei na obowiązujące wówczas prawo *Leis de Missões*, które powinno strzec wolności Indian, ale żaliła się, że niestety w praktyce często dochodziło do jego naruszenia¹⁷. Tym samym możemy wywnioskować, że obok istniejącego na papierze prawa, nie zawsze przestrzeganego, w obiegu funkcjonował pewien niepisany kodeks dotyczący niewolników, do którego mieli stosować się handlarze. W dodatku okazuje się, że prawo zobowiązujące właściciela do nadania wolności swojemu niewolnikowi, gdy ten zaoferowałby mu swoją równowartość, zostało faktycznie spisane, a nie było, jak sądzono wcześniej, wyłącznie praktyką lokalną. Potwierdziła to petycja starającego się o wykupienie swojej wolności Tomása de Almeidy de Albuquerque, który powołał się na obowią-

¹³ *Requerimento de escravo Preto António Freire*, 10.04.1723. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 44; *Requerimento de escravo Preto António Freire*, 1723. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 47; *Requerimento de António Freire*, 12.07.1725. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 11. D. 17; *Requerimento de António Freire*, 26.05.1749. AHU. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 22. D. 57.

¹⁴ *Requerimento de Lázaro Coelho de Eça, Índio natural de Oruç, presídio de Palmares*, 26.10.1756. AHU. Documentação Avulsa de Alagoas. Cx. 2. D. 145; *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá*, 27.09.1755. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 80. D. 6632.

¹⁵ *Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.02.1740. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 67. D. 5670; *Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.10.1762. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 149. D. 11466; *Requerimento do capitão-mor do Terço dos Homens Pardos, Domingos Aguiar*, 14.11.1765. AHU. Documentação Avulsa de Bahia. Cx. 155. D. 11867.

¹⁶ *Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*, 1743. AHU. Documentação avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 52. D. 12096.

¹⁷ *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*.

zujące w Pernambuco prawo o numerze 168/35, o którym być może moglibyśmy znaleźć więcej informacji w brazylijskim archiwum publicznym w Pernambuco¹⁸.

Gdy mowa o wolności, zaskakujące jest to, jak wiele form mogła ona przybierać i jak świadomy tej kwestii był podporządkowany Inny. Na podstawie omówionych petycji możemy wyróżnić trzy jej formy: symboliczną, prawną i cielesną. Wolność w wymiarze symbolicznym oznaczała wybór osób, dla których podmiot podporządkowany chciałby dobrowolnie pracować, oraz miejsca, w którym chciałby żyć. Rosa Cafusa uważała się przecież za osobę wolną z natury i wolną od wszelkiego rodzaju niewoli, a dla swoich właścicieli pracowała rzekomo z własnej nieprzymuszonej woli i twierdziła, że nikt nie powinien zmuszać jej do pracy bez jej zgody¹⁹. Wolność w wymiarze prawnym to otrzymanie *carta de alforria* – karty wyzwolenia, czyli dokumentu potwierdzającego wolny stan, zwany *foro* lub *alforriado*, który zawsze powinno się mieć przy sobie. Jak się okazuje, karta wyzwolenia – w przeciwieństwie do tego, co uważało wielu historyków luzo-brazylijskich, między innymi Maria Beatriz Nizza da Silva – wcale nie była jednostronną wolą pana, który nadawał ją w podzięciu jako akt łaski²⁰, ale „rdzenny podmiot kolonialny” mógł go również wywalczyć na drodze sądowej, tak jak to się udało Rosie Cafusie. Możliwe było też uzyskanie wsparcia finansowego na wykupienie swojej wolności, jak w przypadku Mariany, której chciała pomóc osoba anonimowa²¹, albo wykupienie się samemu, tak jak chciała tego Cecília²². Kartę wyzwolenia można było więc nabyć na drodze sądowej lub wskutek decyzji króla, a nie jedynie na zasadzie rekompensaty za wierną służbę, wykupienie się bądź wykupienie

¹⁸ *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*, 4.o8.1753. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 74. D. 6215.

¹⁹ *Requerimento da Rosa Cafusa*, 12.o2.1734. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 16. D. 1484.

²⁰ Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, w: *Brasil – Colonização e Escravidão*, Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.), Rio de Janeiro 2000, s. 296.

²¹ *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana*, 1738. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 21. D. 1948.

²² *Requerimento da escrava Mulata Cecília*, 20.o6.1744. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 28. D. 2849.

przez bractwo religijne. Niestety tak rozumiana wolność, potwierdzona jedynie na kawałku papieru, mogła być także problematyczna. Wolni czarnoskórzy, urodzeni z wolnych rodziców, na przykład Kubańczyk João José²³, nie mieli przecież takiego dokumentu potwierdzającego ich wolny status, dlatego mogło dochodzić do bezprawnego zniewolenia jedynie na podstawie koloru skóry. Teodoro Gonçalves też nie był w posiadaniu żadnego oficjalnego dokumentu poświadczającego, że jako dziecko otrzymał *carta de alforria* w Pernambuco²⁴.

Wolność w wymiarze cielesnym to zaś ciało pozbawione blizn i znaków przynależności do danego gospodarstwa rolnego, świadczących o statusie niewolnika, czego niestety bezprawnie dokonano na ciele wolnego czarnoskórego Jorge Inácio i jego brata, okaleczając ich rozgrzanym żelazem²⁵.

Zwróćmy również uwagę, że uzyskanie wolności przez „rdzenny podmiot kolonialny” nie musiało oznaczać, że przez wyjście ze strefy podporządkowania będzie on walczył o tych, którzy tam pozostali. Swoje niewolnice miał wolny czarnoskóry João de Távora, który w dodatku nimi handlował²⁶, oraz czarnoskóry niewolnik Pedro Faria, który zniewolił pewną Mulatkę²⁷. W takich przypadkach współczesna narracja historiograficzna odnosi się do koncepcji o „panach niewolnikach” (*escravo-senhor*), którzy z pieniędzy zarobionych ze sprzedaży ulicznej albo z pracy w kopalniach, gdzie mieli dostęp do złota w proszku, nabywali niewolnika dla samego siebie²⁸. Gdy osoba zniewolona miała swojego niewolnika, mogła go również prze-

²³ *Requerimento do homem Preto, João José.*

²⁴ *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago*, 4.05.1733. AHU. Documentação Avulsa de São Paulo-MGouveia. Cx. 8. D. 898.

²⁵ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola.*

²⁶ *Requerimento de João de Távora*, 13.01.1723. AHU. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 19. D. 4227; *Requerimento de João de Távora*, 12.02.1727. AHU. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25, D. 5654.

²⁷ *Requerimento de Manuel da Cruz*, 27.03.1728. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 12. D. 24.

²⁸ Daniele Santos de Souza, *Preto Cativo Nada é Seu? Escravos Senhores de Escravos na Cidade da Bahia no Século XVIII*, w: *Salvador da Bahia. Interações Entre*

kazać swojemu panu w zamian za wolność, tak jak to zrobił Teodoro Golcalves de Santiago, oferując panu w zamian za uzyskanie karty wyzwolenia droższego od siebie niewolnika. Taki sposób negocjowania wolności współcześni historycy nazwali *alforria por substituição*, czyli jest to uzyskanie karty wyzwolenia w ramach zastępstwa²⁹.

Wolność nie zawsze też musiała być wywalczona kolektywnie, lecz mogła odzwierciedlać indywidualne dążenia rdzennego podmiotu kolonialnego do określenia swojego statusu. Tomás de Almeida e Albuquerque, niewolnik uważający się za białego mężczyznę³⁰, w przeciwieństwie do niewolnicy Rosy Cafusy, Rosy Prety oraz Cecílii, prosił o wycenienie jego wartości, porównując się do innych osób zniewolonych, co oznaczało, że niewolnicy również byli świadomi istniejących między nimi różnic.

Relacje podmiotu podporządkowanego ze swoim panem nie dają się wyjaśnić jedynie za pomocą marksistowskiej koncepcji walki klas i antagonistycznych relacji między zdominowanym a dominującym. Ich stosunki były bardzo różne i wynikały z cech osobowościowych obu stron, a nie, jak twierdził Gilerto Freyre, z łagodniejszego charakteru Portugalczyków³¹ czy brutalności działania białych panów, jak uważała Emília Viotti da Costa³². Konflikt był widoczny w relacjach Rosy Prety³³ ze swoim panem, który znęcał się nad nią fizycznie, oraz Mariany, której pan negował jej wolność³⁴. Na przemoc fizyczną skarżyli się również niewolnicy António Fernandes³⁵ oraz

América e África (Séculos XVI–XIX), Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf (eds.), Salvador da Bahia 2017, s. 51–72.

²⁹ Ibidem.

³⁰ *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*.

³¹ Juciene Ricarte Apolinário, Josinaldo Sousa de Queiros, *Reflexões sobre o Tema Escravidão Negra no Brasil. Historiografia e Documentação*, w: *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*, Juciene Cardoso et al. (eds.), Campina Grande 2016, s. 20–21.

³² Emília Viotto da Costa, *Da Senzala à Colônia*, 4^a Ed., São Paulo 1997, s. 334–336.

³³ *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*.

³⁴ *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana*.

³⁵ *Parecer do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do escravo do ex-provincial carmelita Manuel de Madre de Deus queixando-se de maus tratos*, 2.01.1723. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 16. D. 1385.

Inácio Xavier³⁶, dla których *maus tratos*, czyli złe traktowanie, stanowiło argument za złożeniem skargi przeciwko swoim panom do Rady Zamorskiej w Lizbonie i do urzędników kolonialnych w Rio de Janeiro. Strach był z pewnością jedną z częstszych emocji w relacjach między nimi, o czym wspominał Tomás de Almeida e Albuquerque³⁷, obawiający się, że jego pan będzie się nad nim znęcał w akcie zemsty, a także Jorge Inácio świadomy tego, że wpływowi biali ludzie zniewalali osoby wbrew prawu, a jego pani, Dona Inês, nigdy nie zostawiłaby go w spokoju³⁸. Nie był on jednak jedynym łącznikiem między obiema stronami. Względnie dobre relacje utrzymywali ze swoimi panami António Freire³⁹ oraz João José⁴⁰, którzy otrzymali od nich wolność zapisaną im w testamencie. Rosa Cafusa nawiązywała zaś do „miłości” odczuwanej wobec swoich panów, u których chciała dalej pozostać, Teodoro Gonçalves Santiago twierdził zaś, że Inês Netta nie tylko darzyła go miłością, jaką darzyłaby własnego syna, ale nawet tak się do niego zwracała⁴¹. Do swoistej współpracy wiążącej obie strony odnosili się João de Távora i Jorge Inácio⁴². Ten pierwszy zajmował się gospodarstwem swojego pana i uważał, że taka praktyka była dość częsta w relacjach między panami a niewolnikami, Jorge Inácio pomagał z kolei swojemu panu w prowadzonych przez niego interesach⁴³. Stosunki te zmieniały się jednak na przestrzeni czasu i mogły się poprawić lub pogorszyć, gdyż wynikały ze zmieniających się okoliczności, jak na przykład śmierć pana, po której spadkobiercy nie wypełniali testamentu i sprzedawali wyzwolonych niewolników albo z niewyjaśnionych przyczyn się nad nimi znęcali.

³⁶ *Requerimento de Francisco Barbosa Lima*, 21.06.1733. AHU. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 46. D. 4056.

³⁷ *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*.

³⁸ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*.

³⁹ *Requerimento de escravo Preto António Freire*, 1723; *Requerimento de escravo Preto António Freire*, 10.04.1723.

⁴⁰ *Requerimento do homem Preto, João José*.

⁴¹ *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago*.

⁴² *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*.

⁴³ *Ibidem*.

Zrozumienie swojego miejsca w strefie podporządkowanej i dostosowanie własnego dyskursu do świata narzuconego przez białego kolonizatora było tym, co sprawiało, że podporządkowany Inny mógł przemówić i mógł być usłyszany. Najczęstszą strategią retoryczną było przyznanie się do niższej pozycji społecznej, do bycia „nieszczęsnym niewolnikiem”, do strachu przed zemstą, wrogością i przemocą ze strony swoich panów. Słabość, bieda i ograniczenia fizyczne powodowały, że ów podmiot sprawczy szukał w królu „ojca” i „opiekuna”. Mariana⁴⁴ i Cecília⁴⁵, ofiary najprawdopodobniej epidemii ospy, czuły się słabe, kalekie i niezdolne do pracy. Pozycja „nieszczęśliwej niewolnicy” oraz biednej kobiety, której status był niższy, w myśl religii katolickiej sprawiała, że ich głos mógł być usłyszany. Gdy natomiast André de Sousa przytoczył podobne argumenty, skarżąc się na wiek, zdrowie i ograniczenia fizyczne, jego prośba została odrzucona i oskarżono go o kłamstwo⁴⁶.

Podporządkowany Inny z zamiarem „przemówienia” i bycia wysłuchanym dysponował także strategią polegającą na powoływaniu się na wartości chrześcijańskie. Przyznawano się wówczas do bycia uczciwym, „bogobożnym”, niekradącym, a po otrzymaniu wolności zamierzano poświęcić się swojej rodzinie. Świadczy o tym przykład czarnoskórego Jorge Inácio sprawującego opiekę nad czworgiem dzieci⁴⁷, ale i Indianina Gregório, chcącego poświęcić więcej czasu własnemu potomstwu⁴⁸. Manuel da Cruz twierdził zaś, że był katolikiem wykonującym pracę na rzecz Kościoła, a także z największą troską służył w Bractwie Najświętszej Maryi Panny Dobrej Śmierci⁴⁹.

Indianie z kolei powoływali się na zasługi swoich przodków w walce przeciwko Holendrom czy zbiegłym niewolnikom, a wśród

⁴⁴ *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana.*

⁴⁵ *Requerimento da escrava Mulata Cecília.*

⁴⁶ *Requerimento de André de Sousa, Preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro, 3.07.1728. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25. D. 5778.*

⁴⁷ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola.*

⁴⁸ *Requerimento do Índio Gregório, 20.02.1729. AHU. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 17. D. 1722.*

⁴⁹ *Requerimento de Manuel da Cruz.*

nich byli Lázaro Coelho de Sá⁵⁰, Inácio Coelho, Alberto Coelho, Luíz de Miranda, Gonçalo de Sousa Menezes, Francisco de Sousa Menezes⁵¹ oraz Lourenço da Gama⁵². Twierdzili, że zasłużyli sobie na łaskę króla przede wszystkim z powodu lojalności ich dziadków i ojców wobec „białych” i misjonarzy, ale także swoją pracę w strategicznych fortyfikacjach, dostarczaniem Indian czy dzięki koligacjom rodzinnym wewnątrz ich indiańskich wiosek. W przypadku grup podporządkowanych wydaje się, że Lizbona zwracała szczególną uwagę na bohaterskie czyny oraz wewnątrzplemienne powiązania rodzinne bardziej niż na ich związek ze szlacheckimi rodami iberyjskimi czy szczylenie się europejskimi korzeniami. Gdy Custódio da Silva Almança wraz z rodziną prosił o dostęp do broni, tłumacząc swoją prośbę ich rzekomymi powiązaniami szlacheckimi, ich petycja została odrzucona właśnie z powodu niewysławienia się żadnymi bohaterskimi czynami⁵³.

W niektórych petycjach, zwłaszcza tych, których nadawcami były grupy autochtoniczne, zaobserwujemy strategię manipulacyjną polegającą na podkreślaniu swojej lojalności względem portugalskiego monarchy w zamian za spełnienie ich prośb. Indianie informowali o epidemii chorób, które ich dziesiątkowały, głodzie, białych kolonizatorach przejmujących ich ziemie i biorących Indian do niewoli, konfliktach między nimi i wpływowymi mieszkańcami kolonii, a także o swoich sporach o ziemie z misjonarzami lub o kłótniach między różnymi bractwami religijnymi. Ukazywali siebie z pozycji osób podporządkowanych względem innych i przez nich wykorzystywanych oraz twierdzili, że dbali i pielęgnowali ziemie, na których mieszkali, przyjmowali katechezę, wykonywali pracę poza

⁵⁰ *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá.*

⁵¹ *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho*, 15.03.1755. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 38. D. 3525.

⁵² *Requerimento do Índio Lourenço da Gama*, 14.01.1723. AHU. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 13. D. 1356.

⁵³ *Requerimento dos Pardos Custódio da Silva Almança e Vasconcelos, seu irmão João da Silva Almança Vasconcelos e seus pais João da Silva Guimarães D. Paula Maria de Almança Vasconcelos*, 15.05.1750. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 102. D. 8030.

wioskami na rzecz portugalskiego monarchy, pracowali przy strategicznych fortecach i byli skłonni wyruszać na poszukiwanie następnych plemion indiańskich. W niektórych petycjach przyznali, że złe relacje z misjonarzami czy kolonialnymi osadnikami zmuszały ich do opuszczenia wiosek jezuickich, porzucenia religii katolickiej i ucieczki w głąb brazylijskiego *sertão*. Dla portugalskiego monarchy była to informacja, że tracił nie tylko swoich wasali, ale przede wszystkim sprzymierzeńców w walce z wrogimi plemionami autochtonicznymi oraz sojuszników w wyprawach w głąb Brazylii, aby określić nowe granice polityczne z rywalizującym z nim imperium hiszpańskim. Indianie obiecywali zajmować się ziemią, kultywować tradycje katolickie i pozostać wiernymi królowi, w zamian za współdecydowanie o wyborze administratora ich wioski, otrzymanie prestiżowych tytułów wojskowych czy udostępnienie im broni.

To, że zrozumienie, ale niekoniecznie zaakceptowanie swojej pozycji w strefie podporządkowania było niezwykle istotne, aby zostać usłyszczanym, przedstawmy na przykładzie Franciski Lopes de Sousa. Indiańska kobieta, mimo wsparcia ze strony wpływowego białego ojca, była nadawcą petycji wysłanej do monarchy⁵⁴. To tak, jakby ukazanie siebie z pozycji osoby podporządkowanej, nieszczęsnej i zniewolonej miało większą moc sprawczą niż głos białego mężczyzny opowiadającego się za swoim nieślubnym indiańskim dzieckiem. Przykład Franciski uważającej się za białą kobietę wskazuje na jeszcze jeden istotny element dotyczący strefy podporządkowania, a mianowicie, że nie była ona jednorodna, tak jak ją początkowo przedstawiał Antonio Gramsci czy Ranajit Guha, ale zróżnicowana pod względem rasowym, etnicznym i kulturowym zgodnie z teorią Gayatri Chakravorty Spivak i latynoamerykańską koncepcją grup podporządkowanych. Francisca Lopes de Sousa⁵⁵ i Tomás Almeida e Albuquerque⁵⁶, oboje będący niewolnikami, znajdowali się przecież w tej samej strefie podporządkowania, co reszta zniewolonych osób, a mimo to zdawali sobie sprawę, że różnią się od nich dzięki ja-

⁵⁴ *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*.

śniejшему odcieniowi skóry. Francisca określając siebie jako osoba biała, ale mająca indiańskich potomków, mówiła o sobie w sposób, w jaki postrzegały siebie białe córki bogatych portugalskich kolonizatorów. Petycja Tomása też wskazuje, że jego zdaniem jaśniejszy kolor skóry powinien być przepustką do wolności, a niewolnictwo kojarzył z afrykańskim wyglądem. W dodatku zasugerował, aby porównano go do innych niewolników, co mogło oznaczać, że w strefie podporządkowania również istniały formy dyskryminacji między nimi, co uniemożliwiało im „przemówienie” wspólnym głosem.

Jeżeli jaśniejszy kolor skóry mógł ułatwić wyjście ze strefy podporządkowania, to ciemniejszy kolor skóry z powrotem do niej spychał i utrudniał awans na różnych szczeblach. Gregório da Silva zdecydował się na opuszczenie portugalskich struktur wojskowych, zdając sobie sprawę, że bycie *Pardo* uniemożliwiłoby mu uzyskanie wyższych stanowisk⁵⁷. Jako *Pardo* był również określony Paulo Coelho, który także obawiał się, że jego kolor skóry stanowiłby przeszkodę w objęciu stanowisk urzędniczych, do których miał predyspozycje. Z tego powodu ojciec Cipriano Ferraz de Faria został przecież wykluczony z zakonu Hábito de São Pedro w stanie Pernambuco⁵⁸, a Custódio da Silva Almança wierzył, że to dlatego nie zezwolono mu na dostęp do broni⁵⁹. Bycie zaś czarnoskórym, nawet wolnym w świetle prawa, wciąż groziło utratą wolności, czego obawiał się były niewolnik Romão Gomes⁶⁰, a czego doświadczył czarnoskóry João José⁶¹.

Portugalczycy nie określali siebie przez pryzmat koloru skóry, ale przez zajmowane stanowiska polityczne, administracyjne lub inne sprawowane funkcje w koloniach, jak na przykład handlarze

⁵⁷ *Carta do vice-rei e capitão-general do Brasil, conde de Galveas, André de Melo e Castro*, 23.03.1747. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 88. D. 7232.

⁵⁸ *Requerimento do padre Cipriano Ferraz de Faria*, 29.11.1732. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 43. D. 3920.

⁵⁹ *Requerimento dos Pardos Custódio da Silva Almança e Vasconcelos, seu irmão João da Silva Almança Vasconcelos e seus pais João da Silva Guimarães D. Paula Maria de Almança Vasconcelos*.

⁶⁰ *Requerimento do Preto Romão Gomes*.

⁶¹ *Requerimento do homem Preto, João José*.

czy *senhores de engenho*, czyli właściciele plantacji. To w petycjach grup podporządkowanych zauważamy pojawiające się określenie „biały” zarówno w wyjaśnieniu własnej pozycji w społeczeństwie, tak jak to zrobili Francisca Lopes de Sousa⁶² i Tomás de Almeida e Albuquerque⁶³, jak i w określeniu Innego, co zaobserwujemy we wspólnej petycji wysłanej przez „Kreoli, czarnoskórych i Metysów”. W ich przypadku „białymi” nazywano skorumpowanych, nieuczciwych i mściwych mężczyzn, którzy wykorzystywali swoje kontakty do realizacji własnych zamierzeń⁶⁴.

Omówiona w tej pracy teoria Stuarta Schwartza, nawiązująca do klasyfikacji społecznej ze względu na stopień asymilacji, wydaje się nie mieć tutaj racji bytu⁶⁵. Rosa Preta, pochodząca z plemienia z obszaru Costa da Mina⁶⁶, oraz Mariana z zachodnioafrykańskiego plemienia Gwinei z „narodu Coriana”⁶⁷ zgodnie z klasyfikacją amerykańskiego historyka należałyby do kategorii *boçais*, czyli nowo przybyłych niewolników, nieznających języka portugalskiego i niezasymilowanych z kulturą narzuconą im przez kolonizatora, co powinno teoretycznie utrudniać im przemawianie ze strefy podporządkowania. Mimo to obie skarżyły się na wyrządzane im niesprawiedliwości i doświadczaną przemoc, w związku z czym Rosa Preta prosiła monarchę, aby ten nakazał wicekrólowi Brazylii, Vasco Fernandesowi Césarowi de Menesesowi, rozstrzygnąć o jej wolności na drodze prawnej⁶⁸, a Mariana zwróciła się z prośbą o wstawienictwo w jej sprawie i pozwolenie na wykupienie swojej wolności⁶⁹.

⁶² *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*.

⁶³ *Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque*.

⁶⁴ *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*, 14.10.1755. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 68. D. 5706; *Requerimento dos Crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas*, 7.01.1756. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 69. D. 5750.

⁶⁵ Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*, São Paulo 1998.

⁶⁶ *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*.

⁶⁷ *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana*.

⁶⁸ *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*.

⁶⁹ *Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana*.

Jak widzimy, grupy podporządkowane w kolonialnym imperium portugalskim były dalekie od bycia grupami homogenicznymi. Ich heterogeniczność wydaje się jednak po części rezultatem polityki portugalskiego kolonizatora, który aby rządzić tak ogromnym terytorium, musiał to społeczeństwo najpierw podzielić. Jedną z najbardziej zaskakujących kwestii jest brak nawiązania w petycjach do bezpośrednich i przyjaznych relacji indiańsko-afrykańskich. Wśród indywidualnych nadawców byli albo afrykańscy czarnoskórzy, albo Indianie, albo ich potomkowie będący owocem związków z białymi osobami. Czarnoskóry Manuel da Cruz był żonaty z białą kobietą⁷⁰, Francisca Lopes de Sousa była córką białego mężczyzny i indiańskiej kobiety⁷¹, Teodoro Gonçalves Santiago był synem białego mężczyzny i czarnoskórej kobiety⁷², czarnoskóra Antonia Coelha urodziła córkę „Mulatkę” najprawdopodobniej białemu mężczyźnie⁷³, *Mameluca* Apolônia była z kolei córką z europejsko-indiańskiego związku⁷⁴. Wśród petycji, które zostały wysłane wspólnie, znajdziemy albo wyłącznie nadawców indiańskich mieszkających w wioskach misjonarskich, albo petycje wysłane przez „Kreoli, czarnoskórych i Metysów”, a więc potomków osoby białej z osobą pochodzenia indiańskiego lub afrykańskiego⁷⁵. To tak, jakby ten europejski pierwiastek miał być elementem łączącym ze sobą różne grupy społeczne. W dokumentach przemilczano pochodzenie Rosy Cafusy, której „nazwisko” oznaczało potomka czarnoskórego⁷⁶ i Indiana, nie wyjaśniono też, dlaczego Indianin Lourenço był uznawany za czarnoskórego⁷⁷.

⁷⁰ *Requerimento de Manuel da Cruz.*

⁷¹ *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa.*

⁷² *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago.*

⁷³ *Requerimento de Antônia Coelha*, 15,11,1734. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 27, D. 2209.

⁷⁴ *Requerimento da Mameluca Apolônia em seu nome e de seus filhos*, 26.05.1751. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 32 D. 3047.

⁷⁵ *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes; Requerimento dos Crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas.*

⁷⁶ *Requerimento da Rosa Cafuza*, 12.02.1734. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 16. D. 1484.

⁷⁷ *Requerimento do Índio Lourenço da Gama.*

Polityka „dziel i rządź” widoczna jest również w petycjach obu grup społecznych, które za walkę z innymi podporządkowanymi domagali się przywilejów. „Kreole, czarnoskórzy i Metysi” skarżyli się bowiem na zbiegłych niewolników, Cyganów, przemytników i *Índios mansos* – wrogo nastawionych Indian, a wszystkich ich nazwali ludźmi o złym sumieniu i ludźmi chciwymi. W zamian za przyznanie im prawa do broni obiecali walczyć z nimi i chronić szlaków prowadzących do regionów górniczych⁷⁸. Czarnoskóry João dos Santos Bezerra przyznał zaś, że podczas odbywania służby wojskowej wyjeżdżał w głąb brazylijskiego *sertão*⁷⁹, gdzie pracowano wówczas przy poszukiwaniu złota, ustalaniu nowych granic politycznych czy chwytaniu wrogich Indian. Czarnoskóry António Fernandes Passos wyznał wprost, że podczas odbywania służby wojskowej napadał na wioski zbiegłych niewolników i ich chwycił⁸⁰. Wiemy również, że robili to Indianie, choćby ojciec Lázaro Coelho de Sá, który zaangażował się w najkrwawszą rewoltę przeciwko zbuntowanym niewolnikom, jaką było Quilombo dos Palmares⁸¹.

Można wywnioskować, że przyjazne relacje między Afrykanami i Afrobrazylijczykami a Indianami nie były pożądane przez metropolię lizbońską. Z petycji nie dowiemy się niestety, jakiego typu stosunki łączyły te grupy. Zaobserwujemy natomiast, że w myśl teorii o latynoamerykańskich grupach podporządkowanych istniały pewne mechanizmy skonstruowane odgórnie, które promowały politykę „dziel i rządź”, z tym jednak wyjątkiem, że niekoniecznie negowano działalność podmiotu podporządkowanego. Najważniejszym jej elementem był portugalski system sądownictwa w koloniach, który umożliwiał odwoływanie się od decyzji procesowych zarów-

⁷⁸ *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes; Requerimento dos Crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas.*

⁷⁹ *Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra ao ouvidor-geral do Maranhão, Francisco Raimundo de Moraes Pereira, 11.11.1744. AHU. Documentação Avulsa do Brasil-Geral. Cx. 9. D. 793.*

⁸⁰ *Requerimento de Antônio Passos, 17.01.1720. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 29. D. 2572.*

⁸¹ *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá.*

no Indianom, jak i Afrykańczykom. W przypadku tych pierwszych na północy Brazylii funkcjonował dobrze rozwinięty system jurydyczny z możliwością apelacji do Junta das Missões lub do Rady Zamorskiej. Afrykańczycy natomiast nawet jako niewolnicy podlegali tym samym instytucjom i sądom, co reszta „białego” społeczeństwa zamieszkującego w koloniach, jak mogliśmy zauważyć na przykładzie niewolników Ventury Gonçalvesa⁸² oraz José Moçambique⁸³, skazanych wyrokiem brazylijskiego sądu Relação da Bahia. Niemniej rozstrzyganie ich petycji przez różne instytucje zaprzecza teorii Agostinho Marquesa Perdigão Malheiro, który uważał, że niewolnik był zredukowany do rzeczy, uważany za „martwego” w świetle prawa i pozbawiony możliwości obrony i reprezentowania swoich interesów, a jego życie było własnością pana⁸⁴.

Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na rosnące poczucie solidarności wśród grup podporządkowanych w ramach danej grupy etniczno-rasowej i ich świadomości niższej pozycji wobec grup uprzywilejowanych, a także na ich rosnącą integrację ponadregionalną. Wolni „Kreole, czarnoskórzy i Metysi” czuli się wspólnie odrębną grupą ze względu na swój status społeczny, kolor skóry i grupę etniczną. Ich integracja wykraczała poza strefę jednego miasta i mogła obejmować kilka sąsiadujących dużych aglomeracji, tak jak to było w przypadku ich pierwszej petycji, bądź przybierała bardziej transatlantyczną integrację, gdy porównywali swoją sytuację do czarnoskórych mieszkających w innych regionach Brazylii, czyli w Pernambuco i w Bahii, a nawet w innych częściach kolonialnego imperium portugalskiego, jak Wyspy Świętego Tomasza⁸⁵. W tym ostatnim przypadku jest najbardziej prawdopodobne, że ich informatorami byli du-

⁸² *Requerimento do escravo Ventura Gonçalves*, 19.11.1740. AHU. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 69. D. 5839.

⁸³ *Requerimento de José Moçambique*, 17.07.1747. AHU. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 90. D. 7331.

⁸⁴ Agostinho Marques Perdigão Malheiro, *A Escravidão no Brasil. Ensaio Histórico-Jurídico-Social. Direito sobre os escravos e libertos*, Vol. 1, Rio de Janeiro 2008, s. 92–93.

⁸⁵ *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes; Requerimento dos Crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas*.

chowni pełniący swoje misje w różnych częściach imperium. Mniej możliwe jest to, że mogli uzyskać takie informacje bezpośrednio od czarnoskórych niewolników przywiezionych do przymusowej pracy w kopalniach na terenie ich miast. W XVIII w. Wyspy Świętego Tomasza straciły bowiem swoją pozycję w międzynarodowym handlu niewolnikami na rzecz Zatoki Gwinejskiej. Afrykańscy niewolnicy w Brazylii pochodzili w tym okresie z bardzo różnych grup etnicznych, które komunikowały się w przeróżnych językach, takich jak fon, bantu, edo, kikongo czy kimbundo.

Mimo wspomnianych różnic etnicznych, kulturowych, religijnych czy językowych zaczęło pojawiać się również swoiste przywiązanie do ziemi. Czarnoskóry niewolnik Teodoro Gonçalves Santiago nazwał północną część Brazylii swoją „ojczyzną”⁸⁶. Takiego samego sformułowania, ale w stosunku do Angoli, użył Jorge Inácio⁸⁷. Indianie natomiast mówili o ziemiach swoich przodków, ojców i dziadków, których byli „panami i właścicielami” i które zostały im legalnie przyznane na zasadzie portugalskiego prawa o ziemi.

Wymagającą rozważenia kwestią jest reprezentowanie grup podporządkowanych i przemawianie w ich imieniu, którą to praktykę Spivak uważała za niesprawiedliwą, twierdząc, że dochodzi przez to do zniekształcenia obrazu i potrzeb ich reprezentantów, a w efekcie do „przemocy epistemicznej”. Sara Castro-Klarén także zakładała, że pisanie o grupach marginalizowanych przez osoby trzecie, tak jak to zrobił wcześniej Francisco de Toledo o cywilizcji inkaskiej, mogło przybierać formę manipulacyjną⁸⁸. W omówionych petycjach zauważymy jednak dwie istotne kwestie. Po pierwsze, grupy podporządkowane domagały się kogoś, kto reprezentowałby ich interesy. António Freire z Wysp Zielonego Przylądka skarżył się bowiem, że brakowało tam osób wykształconych, potrafiących czytać i pisać, które by ich wspierały w procedurach administracyjno-sądowych⁸⁹.

⁸⁶ *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago*.

⁸⁷ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*.

⁸⁸ Sara Castro-Klarén, *Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guamán Poma*, w: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, s. 145–150.

⁸⁹ *Requerimento de António Freire*, 12.07.1725.

„Kreole, czarnoskórzy i Metysi” uważali z kolei, że są im wyrządzone krzywdy właśnie dlatego, że nikt ich nie reprezentował, a sami przecież nie potrafili czytać ani pisać, dlatego żądali kogoś, kto by przemawiał w ich imieniu oraz doradzał w kwestiach prawnych⁹⁰.

Drugą niezwykle istotną kwestią jest to, że osoby, które przemawiały w imieniu grup podporządkowanych, wcale nie musiały należeć do „białej elity”. Wiele lat później António Freire pojechał do Portugalii jako prokurator reprezentujący swoich czarnoskórych towarzyszy broni. Nie wiadomo co prawda, czy takie stanowisko zostało mu nadane, czy sam się tak określił, ale na dworze lizbońskim przemawiał w imieniu podporządkowanych Innych z pozycji podporządkowanego czarnoskórego i byłego niewolnika⁹¹. Następna petycja wysłana przez „czarnoskórych, Kreoli i Metysów” została już napisana przez czarnoskórego prokuratora José Inácio Marçala Coutinho. Być może był to nawet jego pomysł, aby prosić króla o dostęp do broni w celu sprawowania kontroli nad głównymi szlakami handlowymi, z racji tego, że sam przynależał do militarnych oddziałów czarnoskórych⁹².

Indian również mógł bronić ktoś z ich otoczenia albo przynajmniej ze społeczności indiańskiej. Prokuratorzy, którzy ich reprezentowali w XVIII w., to między innymi José Pereira dos Santos, występujący w imieniu plemion Potiguar i Tabajara⁹³, oraz Miguel Duarte, Indianin o „Prostych Włosach”, przemawiający za autochtonów mieszkających w Rio de Janeiro, a także pracujących w sąsiedujących południowych regionach Rio Grande do Sul, Santa Catarina

⁹⁰ *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes; Requerimento dos Crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas.*

⁹¹ *Requerimento de António Freire*, 26.05.1749.

⁹² *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes; Requerimento dos Crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas.*

⁹³ *Aviso do secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro ao governador de Pernambuco, José César de Menezes*, 25.06.1783. AHU. Documentação Avulsa de Brasil Geral. Cx. 25. D. 2128.

oraz Nova Colônia do Sacramento⁹⁴. Co ciekawe, Miguel Duarte miał prawo zabrać głos w imieniu wielu autochtonów rozproszonych po południowo-wschodniej Brazylii, gdy natomiast Indianin Lázaro Coelho de Sá zapragnął zarządzać kilkoma wioskami w regionie Pernambuco – jego prośba została odrzucona przez Radę Zamorską pod pretekstem koloru skóry. Przypuszczalnie mogło to być związane jednak ze zwiększeniem kontroli na południu Brazylii w celu zaludnienia tych ziem i wykorzystania pacyfistycznie nastawionych Indian w okresie niestabilnej sytuacji granicznej z imperium hiszpańskim⁹⁵. Plantacyjny region Pernambuco pozostawał zaś wciąż pod wpływem „elit cukrowych”, których mogła obawiać się administracja lizbońska, pamiętająca w dodatku o Quilombo dos Palmares, co mogło być powodem dążeń do zdecentralizowania tam władzy i skupisk grup podporządkowanych.

Bycie podporządkowanym ze względu na kolor skóry czy pochodzenie etniczne nie było jednak równoznaczne z brakiem wykształcenia. António Ferreira Castro, pełniący urząd prokuratora na dworze lizbońskim, mimo koloru skóry *pardo* ukończył studia na prestiżowym portugalskim Uniwersytecie w Coimbrze⁹⁶. Piśmiennikami byli także Francisco da Costa Chagas (wolny czarnoskóry pochodzący z Rio de Janeiro)⁹⁷, mieszkający w Minas Gerais Pedro Gomes de Albuquerque (czarnoskóry były niewolnik Manuela Gomesa de Lisboa, którego praca jako *escrevente* polegała na przepisywaniu dokumentów dla urzędnika sądowego w stanie Bahia)⁹⁸ oraz Paulo

⁹⁴ *Requerimento do Índio Miguel Duarte, por si e como procurador dos Índios aldeados no Rio de Janeiro*, 12.02.1740. AHU. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 32. D. 3398.

⁹⁵ *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá*.

⁹⁶ *Requerimento do procurador da Coroa e Fazenda da Capitania de Pernambuco, António Ferreira Castro*, 24.10.1747. AHU. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 66. D. 5626.

⁹⁷ *Requerimento de Francisco da Costa Chagas*, 17.01.1747. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 48. D. 4006.

⁹⁸ *Requerimento do Pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque*, 16.11.1747. AHU. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 92. D. 7459.

Coelho (też *escrivante* w stanie Pernambuco)⁹⁹. Pisać i czytać potrafili również dwaj Indianie z plemienia Sacaca oraz Abaitezes Moacaras z wioski Joanes znajdujące się na północy Brazylii¹⁰⁰.

Jak dowiedliśmy, strefa podporządkowana nie była równoznaczna z izolacją i brakiem interakcji społecznych. Podporządkowany Inny nie był całkowicie wyizolowany, a jego głos nie zawsze wyciszano. Istniało wiele czynników prawnych, politycznych i społecznych umożliwiających mu kontakt z aktorami społecznymi spoza strefy podporządkowania. Ich działalność jako podmiotu pozostawała jednak zależna od całej sieci powiązań istniejących w kolonialnym społeczeństwie.

Sieci społeczne jako działalność podmiotu i świadomość istnienia relacji

Filarami społeczeństwa sieci zdaniem Manuella Castellsa¹⁰¹ są „doświadczenie” oraz „stosunki doświadczenia”, które definiuje jako działania podjęte przez jednostkę w celu realizacji własnych celów. Według niego doświadczenie to „oddziaływanie ludzkich podmiotów na samych siebie, determinowanie przez interakcję między ich biologicznymi i kulturowymi tożsamościami”¹⁰². Twierdził bowiem, że ludzie mają wpływ na kształtowanie swojego życia przy wykorzystaniu różnych zasobów będących w ich zasięgu.

Sporządzone i wysłane petycje są niezbitym dowodem na oddolne próby podjęcia działania przez podmiot kolonialny, nawet jeżeli

⁹⁹ *Requerimento do Índio Gregório D. João*, 20.02.1729. AHU. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 17. D. 1722.

¹⁰⁰ *Requerimento dos Índios de nação sacaca, abaitezes moacaras, da aldeia de Joanes*, 9.03.1735. AHU. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 17. D. 1620.

¹⁰¹ Manuel Castells, *The Rise of the Network Society. The Information Age. Economy, Society and Culture*, Vol. 1, Oxford 1996; Idem, *The Power of Identity. The Information Age. Economy, Society and Culture*, Vol. 2, Oxford 1997; Ari-Veikko Anttiroiko, *Castells' Network Concept and its Connections to Social, Economic and Political Network Analyses*, „Journal of Social Structure” 2015, Vol. 16, No. 1, s. 11.

¹⁰² Felix Stadler, *Manuel Castells. Teoria społeczeństw sieci*, przeł. M. Król, Kraków 2012, s. 91.

akt pisania był realizowany przez osoby trzecie. Istotne jest przecież to, że podporządkowany Inny należący do afrykańskich i indiańskich społeczności starał się nawiązać kontakt z władzą niezależnie od swojej pozycji, statusu społecznego czy płci. Kobiety i mężczyźni w celu złożenia petycji opuszczali dotychczasowe miejsce zamieszkania, którym mogła być plantacja, *casas grandes* – dom swoich panów, *senzalas* – wioska niewolników plantacyjnych czy indiańska wioska jezuicka. Z omówionych przypadków dowiedzieliśmy się również, że niektórzy z nich osobiście pojawiali się u różnych urzędników kolonialnych, trzymając w ręku swoje dokumenty.

Najbardziej brawurowym przykładem przemieszczania się na terenie atlantyckiego imperium był Kubańczyk João José¹⁰³, który wypłynął z Karaibów i przemierzył Atlantyk, przebywał na Wyspach Świętego Tomasza, przedostał się do Francji, stamtąd do Londynu i ostatecznie do Lizbony, a jego obecność na dworze królewskim potwierdzał własnoręcznie złożony przez niego podpis na swojej petycji. Podobną trasę pokonał brazylijski marynarz Miguel de Sequeira¹⁰⁴, który kursował między oboma wybrzeżami Atlantyku do momentu, gdy wzięto go do niewoli w północnej Afryce, następnie został wykupiony i prawdopodobnie sprowadzony do Lizbony przez portugalskiego monarchę. To z jego petycji dowiadujemy się, że takie podróże międzykontynentalne były kosztowne.

Transatlantycką trasę z Afryki do Ameryki Południowej oraz ponownie do Afryki pokonali też Jorge Inácio¹⁰⁵ oraz Miguel de Sequeira¹⁰⁶. Pierwszy, urodzony w Angoli i tam zniewolony, został wysłany do Nova Colônia de Sacramento, a stamtąd ruszył do Rio de Janeiro i Bahii, skąd miał nadzieję powrócić do Afryki. Drugi zaś został przetransportowany z Luandy w Angoli na brazylijską wyspę Ilha das Cabras, skąd również zamierzał powrócić do Afryki. Do Lizbony przybyli natomiast czarnoskóry António Freire z Wysp

¹⁰³ *Requerimento do homem Preto, João José.*

¹⁰⁴ *Requerimento de Miguel de Sequeira, 14.12.1720. AHU. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 6. D. 574.*

¹⁰⁵ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola.*

¹⁰⁶ *Requerimento de Miguel de Sequeira.*

Zielonego Przylądka¹⁰⁷, Indianin Lázaro Coelho z północnego wschodu Brazylii¹⁰⁸ oraz Indianie: Inácio Coelho, Alberto Coelho, Luíz de Miranda, Gonçalves de Sousa Menezes, Francisco de Sousa Menezes¹⁰⁹ oraz Lourenço da Gama z północnej Brazylii¹¹⁰. Chęć wyjazdu do metropolii portugalskiej ze stanu Minas Gerais wyraziła również czarnoskóra Antónia Coelho¹¹¹, z Lizbony do Brazylii miał z kolei wyjechać czarnoskóry *forro* Romão Gomes¹¹².

Podporządkowany Inny przemieszczał się zarazem po obszarze jednej kolonii. Czarnoskóry wyzwoleniec, João de Távora, podróżował na trasie między Rio de Janeiro a Minas Gerais¹¹³, *forra* Sebastiana Pinta Correia – między Rio de Janeiro a São Pedro do Rio Grande do Sul¹¹⁴, a czarnoskóry żołnierz António Fernandes Passos potwierdził, że przemieszczał się po północno-wschodnim regionie Brazylii¹¹⁵.

Efektem takich wędrówek po obszarze kolonialnego imperium były nie tylko zmiany demograficzne, skutkowało to także przekazywaniem informacji między różnymi osobami. James H. Sweet, amerykański historyk i autor *Domingos Alvares – African Healing and the Intellectual History of the Atlantic World*, przestudiował życie wpływowego afrykańskiego kapłana voodoo Domingosa Alvaresa, który w latach 1730–1750 przemierzył Brazylię zarówno z własnej woli, jak i przymusowo, ostatecznie został postawiony przed sądem inkwizycyjnym w Portugalii¹¹⁶. Jego przykład dowodzi, że „rdzenny podmiot kolonialny” działał jako niewidzialny agent społeczny, który był nośnikiem informacji w strefie podporządkowania.

¹⁰⁷ *Requerimento de escravo Preto António Freire.*

¹⁰⁸ *Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá.*

¹⁰⁹ *Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho.*

¹¹⁰ *Requerimento do Índio Lourenço da Gama.*

¹¹¹ *Requerimento de Antónia Coelho.*

¹¹² *Requerimento do Preto Romão Gomes.*

¹¹³ *Requerimento de João de Távora, 12.02.1727.*

¹¹⁴ *Requerimento de Sebastiana Pinto Corria.*

¹¹⁵ *Requerimento de António Passos.*

¹¹⁶ James H. Sweet, *Domingos Alvares – African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, Chapel Hill 2011.

Na podstawie omówionych petycji zastanówmy się, jak przedstawione tu grupy podporządkowane informowały siebie nawzajem o tym, że ich głos mógł zostać „usłyszany” na dworze lisbońskim. Po pierwsze, możemy przypuszczać, że do przekazywania informacji mogło już dochodzić na plantacjach oraz na terenie posiadłości pana, w *casa grande* oraz w *senzala*. Czarnoskóry Jorge Inácio¹¹⁷ oraz Indianin Gregório¹¹⁸ wskazywali na nielegalną praktykę stosowaną przez ich białych panów do namawiania swoich niewolników do nawiązywania relacji z osobami wolnymi, w który to sposób zdobywali dodatkową osobę do pracy. Zezwalanie na zawieranie związków małżeńskich z osobami o dwóch różnych statusach społecznych powodowało, że informacje były przekazywane ze świata ludzi wolnych do świata ludzi zniewolonych. Nie wiemy natomiast, w jakim języku mogli się oni ze sobą komunikować, zważywszy na to, że właściciele plantacji nabywali niewolników z różnych plemion afrykańskich. Jeżeli jednak założymy, że językiem komunikacji faktycznie był język portugalski, zrozumiemy, że narzucanie na czarnoskórych niewolników portugalskiej kultury pozbawiało ich wprawdzie własnej tradycji, ale umożliwiało zarazem nawiązywanie relacji między nimi. W ten sposób na plantacjach mogło również dochodzić do przekazywania informacji między społecznościami afrykańskimi a indiańskimi, ponieważ obie grupy były zmuszone do pracy na tych samych terenach, szczególnie na północy Brazylii.

Tak samo zgubne dla białych kolonizatorów okazało się przymusowe chrzczenie niewolników. Kościół katolicki zezwalał, aby podczas chrztu rodzicami chrzestnymi czarnoskórego niewolnika byli niewolnicy należący do innych osób. Z księgi chrztu osób czarnoskórych należących do parafii w Irajá w Rio de Janeiro dowiadujemy się, że pewien niewolnik o imieniu Alexandre, należący do Manuela Vidala, otrzymał chrzest 8 marca 1705 r., a jego rodzicami chrzestnymi byli Simão, niewolnik João de Andrade Rega, oraz Mónica, niewolnica Alexandre Pereiry¹¹⁹.

¹¹⁷ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola.*

¹¹⁸ *Requerimento do Índio Gregório.*

¹¹⁹ Livro do batismo dos pretos da Paroquia de Irajá no Rio de Janeiro. BNB. II-32.10.17.

Jeszcze jednym sposobem umożliwiającym obieg informacji było publikowanie decyzji dotyczących przyznania wolności przez instytucje lokalne, tak jak to miało stać się w sprawie Teodoro Gonçalves Santiago¹²⁰. Nawet jeżeli takie decyzje były jedynie spisywane, a nie ogłaszane publicznie, pamiętajmy, że czarnoskóry podporządkowany Inny mógł obejmować stanowisko lokalnego skryby, jak w sytuacji Paulo Coelho¹²¹. Istotne informacje uzyskiwały również osoby pracujące jako portierzy w instytucjach kolonialnych, jak na przykład João dos Santos Bezerra, od lat piastujący to stanowisko w Radzie Miasta w São Luís de Maranhão¹²², czy ubiegający się o nie Francisco da Costa Chagas w Vila do Ribeirão do Carmo w stanie Minas Gerais¹²³. Ten ostatni zamierzał także objąć funkcję osoby odpowiedzialnej za przekazywanie ogłoszeń i prowadzenie aukcji, która zapewniłaby mu między innymi dostęp do różnych informacji. W przypadku Indian lokalny wódz (*principal*) miał współpracować z misjonarzami portugalskimi w sprawach związanych z administrowaniem wioską, dzięki czemu mogli mieć oni dostęp do królewskich rozporządzeń i portugalskiej legislacji¹²⁴. W ten sposób zapewne brazylijscy Indianie Sacaca z Joanes dowiedzieli się, że decyzje dotyczące ich sprawy znajdowały się u urzędników lisbońskich, od których domagali się udostępnienia im dokumentacji.

Innym miejscem, gdzie dochodziło do wymiany informacji, były porty, które umożliwiały kontakt ze światem zewnętrznym. Czarnoskóry Luis Mendes zamierzał pracować przy naprawie statków w luzo-afrykańskim porcie Cacheu¹²⁵, czarnoskórego André de Sousa z kolei zatrudniano w magazynach portowych w Rio de Janeiro¹²⁶. Kubańczyk João José towarzyszył swojemu panu w wy-

¹²⁰ *Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago*.

¹²¹ *Requerimento do Índio Gregório*.

¹²² *Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra*.

¹²³ *Requerimento de Francisco da Costa Chagas*.

¹²⁴ Marcia Eliane Alves de Souza e Mello, *Desvendando Outras Franciscas. Mulheres Cativas e as Ações de Liberdade na Amazônia Colonial Portuguesa*, „Portuguese Studies Review” 2005, Vol. 13, N.º 1–2, s. 343.

¹²⁵ *Requerimento de Luís Mendes*, 20.10.1755. AHU. Documentação Avulsa de Guiné. Cx. 8. D. 744.

¹²⁶ *Requerimento de André de Sousa, Preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro*.

prawach transatlantyckich, dzięki czemu miał możliwość poznania portów na Wyspie Świętego Tomasza oraz w Rio de Janeiro¹²⁷. Nie zapominajmy też o tym, że gdy przebywał on na statkach handlowych i pirackich należących do Anglików, Francuzów, Hiszpanów i Portugalczyków, nabył pewną wiedzę o praktykach handlowych czterech rywalizujących ze sobą imperiów kolonialnych. Został przecież poinformowany o możliwości ubiegania się o swoje prawa na dworze królewskim przez pozostałe czarnoskóre osoby przebywające we Francji, które także mogły się o tym dowiedzieć w podobny sposób.

Plantacje, więzienia, wioski jezuickie oraz wszelkie inne miejscowości, w których dochodziło do podporządkowania rdzennego podmiotu kolonialnego białym kolonizatorom, nie były wyizolowane. Dowodzą tego słowa czarnoskórego niewolnika André de Sousy pochodzącego z Zatoki Gwinejskiej, który jako argument do nadania mu wolności wykorzystał to, że monarcha miał w zwyczaju postępować w pewien określony sposób z osobami zniewolonymi w sprawach podobnych do jego¹²⁸.

Dostęp do informacji powodował, że grupy podporządkowane stawały się coraz bardziej świadome tego, jak istotne było nawiązywanie i dbanie o relacje z białą elitą. Każdy podporządkowany Inny reprezentował jeden węzeł, w którym przecinały się krzywe, a w połączeniu z innymi aktorami współtworzyły one kolonialną sieć imperium portugalskiego¹²⁹. Na grafie 3 (zob. s. 363) zobaczymy, jak wyglądały relacje etniczne między omówionymi w poprzednich rozdziałach podporządkowanymi Innymi. Na podstawie przedstawionych petycji zostały samodzielnie wyłonione wszystkie osoby, które były imiennie wspomniane przez nadawcę. Następnie zostały określone relacje rdzennego podmiotu kolonialnego ze społeczeństwem i jego etniczność/„rasa”. Mimo że osoby czarnoskóre były nazywane w bardzo różny sposób, postanowiłam zachować formę „czarnoskórzy” dla *Pardos*, *Negros*, *Pretos* oraz *Mulatów* itp. Wynika to z tego,

¹²⁷ *Requerimento do homem Preto, João José*, 23.07.1739. AHU. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 753.

¹²⁸ *Requerimento de André de Sousa, Preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro*.

¹²⁹ Felix Stadler, *Manuel Castells*, s. 195.

że – jak zauważyliśmy w poprzednim rozdziale – terminologia nie była jednolita.

Graf pokazuje łącznie 242 aktorów społecznych (*nodes*), których łączyły ze sobą 340 relacje (*edges*). Biali reprezentowali aż 73,14% wszystkich relacji wspomnianych przez czarnoskórych i Indian, którzy stanowili kolejno 18,18% i 8,68%. „Biali” odpowiadali więc za zdecydowaną większość oficjalnych relacji w kolonialnym społeczeństwie. W dodatku rzadko dochodziło do kontaktu między czarnoskórymi a Indianami, co potwierdzałoby strategię polityki „dziel i rządź”. Przypomnijmy jeszcze graf 1 odnoszący do sieci współwystępowania korespondencji dotyczącej Afrykańczyków i Indian w latach 1642–1833. Na jego podstawie można wywnioskować, że sieci korespondencji związane z obiema grupami „przecinały się” w wielu miejscach. Skoro istniały między nimi punkty styczne, wygląda na to, że owymi łącznikami byli urzędnicy kolonialni. Paul D. McLean, historyk zajmujący się teorią sieci, zwrócił uwagę na względny charakter wolności, którą można uzyskać jedynie przez interakcje z innymi, gdzie samodzielna jednostka nienawiązująca relacji społecznych pozostaje wyizolowana. Twierdził bowiem, że „możemy osiągnąć niezależność i własną koncepcję niezależności w stosunku do elementów tożsamości nakładanych na nas przez innych, przez akumulację wielu więzi i uczestnictwo w interakcjach społecznych w wielu sieciach i w różnych dziedzinach kultury”¹³⁰.

Działalność podporządkowanego Innego zależała bowiem od jego umiejętności nawiązywania i utrzymywania kontaktów z białymi kolonizatorami, którymi mogli być ich panowie, ale także wojskowi, duchowni, urzędnicy kolonialni i należący do elity, którzy mieli wpływ na ich dalsze losy. Niewolnicy pochodzenia indiańskiego i afrykańskiego wykazywali podobną świadomość otaczającej ich rzeczywistości i osób tworzących sieci, bez względu na to, czy byli niewolnikami nowo przybyłymi do Brazylii, czy ich potomkami. Kobiety i mężczyźni, czarnoskórzy, autochtoni, Mulaci, Metysi i inni podporządkowani byli świadomi, kto był ich właścicielem oraz jakie

¹³⁰ Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence, Politics, History, and Culture*, Durham 2007, s. 2.

funkcje spełniali ich panowie w społeczeństwie – administracyjne, religijne czy wojskowe. Określenie swojej pozycji przez stanowisko ich pana niekoniecznie dowodziło wyłącznie relacji paternalistycznych między obiema stronami, lecz pomagało w negocjowaniu ich miejsca w sieci. Taka wiedza mogła dotyczyć historii zarówno własnej rodziny, jak i rodziny ich właścicieli, co pokazuje przykład Franciski Lopes de Sousy, która wykazała się znajomością przeszłości swojej rodziny mieszkającej w brazylijskim *sertão*¹³¹. Niektórzy znali nawet nazwisko handlarza niewolników, który ich sprowadził do Brazylii, tak jak Rosa Preta¹³². Ich petycje dowodzą, że niewolnictwo nie oznaczało izolacji w rozumieniu polityczno-administracyjnym, bo ich życie nie zależało wyłącznie od dobrej woli Portugalczyka, a ich świat nie ograniczał się do mikrokosmosu, którym był dom białego pana i *senzala*. O ich dalszym losie mogli przecież decydować monarcha oraz przedstawiciele jego władzy w koloniach, jak wicekrólowie, gubernatorzy, *ouvidores*, *provedores* czy sędziowie. Nawet sprzedanie ich do innego stanu nie oznaczało zerwania kontaktów z osobami na różnych szczeblach, o czym świadczy przykład Teodoro Goncalvesa, sprzedanego jako niewolnika w Pernambuco, którego o wolności powiadomiła małżonka jego pana, posiłkująca się informacjami z listów otrzymanych od jezuitów.

Wolni Afrykańczycy i Indianie mieli większą swobodę, aby kształtować swoje życie, niemniej ich dalsze losy wciąż zależały od kontaktów nawiązywanych i utrzymywanych z białą elitą. Ich stosunki mogły być przyjazne albo wrogie, zawsze jednak pozostawali wobec Europejczyków w relacji podrzędności. Przekonali się o tym czarnoskórzy – João de Távora¹³³ oraz Manuel da Cruz¹³⁴ – których wpływowi mężczyźni zajmujący stanowiska administracyjne czy kościelne pozbawili ziemi, majątku, prawa do wykonywania zawodu i godności. Swoją pozycję mogli jednak negocjować z innymi ważnymi białymi mężczyznami, którzy zaświadczały o ich nienagannej postawie. O czarnoskórym Manuelu da Cruzie opinię wy-

¹³¹ *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*.

¹³² *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*.

¹³³ *Requerimento de João de Távora*, 12.02.1727.

¹³⁴ *Requerimento de Manuel da Cruz*.

stawili duchowni, a w przypadku czarnoskórego Pedro Gomesa de Albuquerque był to sędzia z Relação da Bahia¹³⁵. Podobnym procedurom podlegali Indianie, którzy również załączali zaświadczenia wystawiane przez duchownych, sędziów, gubernatorów i członków piechoty. Chwalono ich wówczas za posłuszeństwo, spełnianie rozkazów i wierną służbę. Służba wojskowa umożliwiała kontakt wolnych podporządkowanych Innych z najwyżej postawionymi urzędnikami kolonialnymi, jak wicekrólowie, arcybiskupi czy generalni gubernatorzy.

Omówiliśmy sposób nawiązywania kontaktów przez grupy podporządkowane z administracją portugalską, lecz przyjrzyjmy się teraz, jak zostało to zapamiętane przez drugą stronę i czy faktycznie urzędnicy kolonialni mogli stanowić swoisty łącznik między strefą podporządkowania a władzą. Na podstawie analizowanych petycji wiemy już, że przyjmowali oni u siebie podporządkowanego Innego, z którym utrzymywali bezpośrednie relacje. Z korespondencji Manuela da Fonseki, piastującego urząd *ouvidor-geral* w stanie Pará, do gubernatora tego stanu José da Serry dowiadujemy się, że w 1735 r. Fonseca rzeczywiście rozmawiał z niewolnikiem, o czym świadczą następujące słowa w liście:

pojawił się tu któregoś dnia jeden czarny o imieniu Paulo z załączoną petycją i przyznał słownie, że był on niewolnikiem jednego z tamtych winnych za fałszowanie pieniędzy, którzy przybyli z Rio de Janeiro i któremu wydaje się, że zapadła decyzja o konfiskacie mienia, z którego to powodu ten czarny powinien należeć do Câmara Real¹³⁶.

Niewolnicy byli przyjmowani przez urzędników kolonialnych, którym dostarczali swoje petycje osobiście. Wydaje się również, że niewolnik Paulo przybył tam bez wsparcia prywatnego prokuratora, adwokata czy innego „białego” przedstawiciela przemawiającego w jego imieniu. Może też zdumiewać jego wiedza o wyroku wyda-

¹³⁵ *Requerimento do Pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque.*

¹³⁶ *Ofício do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Antunes da Fonseca, para o governador e capitão-geral do Estado do Maranhão, José da Serra, 5.08.1735. AHU. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 18. D. 1646.*

nym na jego pana oraz to, że był świadomy konsekwencji, które dotyczyłyby także jego. Z dalszej części dokumentu dowiadujemy się, że nazywał się on Paulo da Costa, a jego panem był António dos Santos Branco. W swojej petycji prosił władzę o przekazanie go administracji portugalskiej, ponieważ w związku z konfiskatą dóbr jego pana miał być sprzedany pewnemu przedsiębiorcy nazywającemu się Plácido Tavares. Manuel Antunes da Fonseca przyznał: „wysłuchałem jednego i drugiego, i także czarnego”, po czym przychylił się do prośby Paulo, a następnie poinformował monarchę: „przekonałem się na jakiejś podstawie, że jego wypowiedzi były prawdziwe, i zdecydowałem się go przejąć”. W efekcie czarnoskóry Paulo da Costa został przekazany królewskiemu urzędowi skarbowemu Tesoureiro do Fiscal, a wszystkie dokumenty, włącznie z jego petycją, zostały wysłane na dwór królewski w Lizbonie¹³⁷. Tym samym podjęte przez czarnoskórego niewolnika działania na rzecz uniknięcia sprzedania go nowemu właścicielowi zakończyły się dla niego sukcesem.

Z drugiej strony nie mamy pewności, czy pojawienie się niewolnika u danego urzędnika wynikało z jego własnej inicjatywy i odzwierciedlało jego działalność podmiotu, czy dopiero aresztowanie jego pana dawało mu więcej swobody i było impulsem do podjęcia takiego działania. Powinniśmy mieć na uwadze, że taka pomoc prawna była niekiedy im celowo utrudniana, a adwokaci i prokuratorzy byli zastraszani i odsuwani od spraw¹³⁸.

Spójrzmy teraz na przykład innego niewolnika, który skarżył się na zniewolenie mimo bycia wolnym. Pewnego dnia stawiał się u sędziego głównego od spraw złota i diamentów (*desembargador intendente do ouro e diamante*) w towarzystwie swojego pana. Niestety urzędnik nakazał najpierw aresztować jego pana, którego jednak wypuścił później za kaucją, czemu sprzeciwił się *juiz ordinário* oraz *ouvidor*¹³⁹.

¹³⁷ *Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Antunes da Fonseca para o rei D. João V*, 1.10.1735. AHU. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 16. D. 1684.

¹³⁸ Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, s. 228–229.

¹³⁹ *Carta do ouvidor-geral do Serro Frio, Custódio Gomes Monteiro. D. João V*, 9.09.1746. AHU. Avulsos do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 39. D. 4065.

Wiadomo również, że w sprawach dotyczących swoich poddanych interweniował sam monarcha, niezależnie od ich koloru skóry czy statusu społecznego. W 1740 r. król poinformował urzędników w stanie Pará o tym, że pewien *Mameluco* Lourenço Amorim został wypuszczony z więzienia, w którym przetrzymywał go Antonio Dornelos, a dokumenty w tej sprawie przekazał w ręce Salvadora da Sousy Rebello, pełniącego urząd *ouvidor-geral* Pará¹⁴⁰. W 1759 r. z kolei nakazał wyegzekwowanie swojej decyzji dotyczącej pewnej petycji wysłanej przez Manuela de Souzê Porco, czarnoskórego mężczyznę. W odpowiedzi gubernator stanu Minas Gerais poinformował króla, że sprawą zajmie się osobiście podczas swojej wizyty w mieście Sabará¹⁴¹.

Nie zawsze i nie wszyscy gubernatorzy odpowiadali przychylnie na prośby wystosowane przez grupy podporządkowane. Niektórzy z nich podzielali krążące wówczas uprzedzenia względem społeczeństw afrykańskich, a wśród nich był między innymi Luís Cesar de Meneses, pełniący obowiązki gubernatora Rio de Janeiro (1690–1693), Angoli (1697–1701), a ostatecznie generalnego gubernatora Brazylii (1705–1710). Skrytykował on prośby kilku niewolników, twierdząc, że pieniądze na wykupienie swojej wolności uzyskiwali na drodze przestępstw, kradzieży i prostytucji. Podejrzewał, że praktykowali oni afrykańskie tradycje *calundu* i w ich trakcie rzucali urok na swoich panów. W dodatku tłumaczył, że niewolnicy, których petycje o wolność zostały odrzucone przez brazylijskie sądy, wykorzystywali czary, aby namówić „białych”, utrzymujących z nimi relacje seksualne, do reprezentowania ich interesów w Lizbonie. Meneses krytykował wykorzystywanie przez nich argumentów o swojej biedzie, złym traktowaniu czy niechęci ich panów do nadania im wolności, aby wzbudzić litość portugalskiego monarchy. W związku

¹⁴⁰ *Provisão (cópia) do rei D. João V para o escrivão da Ouvidoria-Geral da capitania do Pará, Manuel Pais de Andrade, 26.04.1750. AHU. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 23. D. 2178.*

¹⁴¹ *Carta de José Antônio Freire de Andrada, governador das Minas, 13.11.1759. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 74. D. 43.*

z tym żądał, by osoby z otoczenia niewolnika również mogły przedstawić swoją wersję zdarzeń¹⁴².

Zauważmy jednak, że synowie tego gubernatora, zwłaszcza Vasco Fernandes César de Meneses, sprawujący urząd wicekróla Brazylii w latach 1720–1735, poparł prośby omówionych w tej pracy podporządkowanych Innych, między innymi czarnoskórego António Fernandes, który skarżył się na „złe traktowanie”, czarnoskórego António Pereiry da Conceição, proszącego o stanowisko w ramach Ordenanças de Homens Pretos, a także Indian z wioski Santo António de Jaguaripe, którzy donosili na tych, co bezprawnie odebrali im ziemie. Tym samym możemy przypuszczać, że uprzedzenia ojca wobec społeczności afrykańskich nie wpłynęły na późniejsze decyzje podejmowane przez jego synów.

Jan V w liście do Vasco Fernandes de Meneses zalecił, aby w sprawie brazylijskich Indian decyzje były podejmowane „krótko i bez zbędnych formalności, które są wymagane w innych przypadkach, w celu uniknięcia kroków, których oni [Indianie] jako [osoby] biedne nie mogliby podjąć”. W odpowiedzi wicekról poinformował, że zazwyczaj tak czynił w kwestii petycji wysłanych przez Indian zamieszkujących wioski misjonarskie, ze względu na to, że „są godni politowania i [żyją] w niedoli”, ale w jednym przypadku zamierzał przeprowadzić dodatkowe dochodzenie¹⁴³.

Strategię, którą obrało Królestwo Portugalii w relacjach z brazylijskimi autochtonami, wyjaśniał również Filipe Luís de Almeida, prokurator ds. Indian przebywający wówczas w kolegium jezuitów w Lizbonie. W swojej opinii dotyczącej Indianina Lourenço da Gamy, którego, jak stwierdził, znał nie tylko z widzenia, ale także rozmawiał z nim wielokrotnie w ciągu ośmiu lat, wyjawiał, że powodem nadawania Indianom różnych przywilejów, tytułów i urzędów było „zakorzenienie wiary katolickiej w tych nowych roślinach, tak aby w nich rosła i wytrwała z przyjemnością, zbierając razem owoc posiadania więcej wasali, co dzięki tak delikatnemu sposobowi łatwo stają się sługami waszej Królewskiej Mości”. Drugą strategią było

¹⁴² Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, s. 216.

¹⁴³ Carta régia. II-31–3-19. N.1. BNB.

„zachęcanie więcej [Indian] do wytrwania w wierze katolickiej i do podjęcia działań [...] na rzecz stanu Maranhão, ponieważ jest pewne, że nie da się go ochronić bez pomocy Indian”¹⁴⁴.

Z listu anonimowego jezuitę dowiadujemy się, że brazylijscy Indianie, którzy dążyli do nawiązania „paktu” z Portugalczykami, również negocjowali własne warunki takiego sojuszu z urzędnikami kolonialnymi. W sierpniu 1720 r. w Maranhão pojawił się pewien Indianin Tapacor – pochodzący z wrogiego Portugalczynom plemienia Cahicahi, nazywanego przez nich Tapuia – w towarzystwie trzech Indian wyznaczonych przez wodza Horikirijú. Przybyli oni do miasta w celu nawiązania pokojowych relacji z Portugalczykami i zaproponowania im wspólnej walki przeciwko Aranhi, a także prosili o duchownego, który pomógłby im osiedlić się w wiosce misjonarskiej. Z dokumentu wynika, że to Cahicahi wyszli z inicjatywą nawiązania „przyjaźni” z Portugalczykami, którym taki sojusz pomagał w głoszeniu ewangelii oraz był sposobem na zdobycie „siłą lub łagodnie” wrogiego indiańskiego plemienia. Wiadomo również, że doszło do rozmowy między gubernatorem Maranhão Bernardem Pereirą de Berredo e Castro a Indianinem Tapacorá. Zdaniem jezuitę na Indian patrzono jak na „zagubionych synów”, którzy – w przeciwieństwie do Turków będących wrogami wiary chrześcijańskiej i Portugalczyków – byli wrogami jedynie Portugalczyków, a nie Kościoła, dlatego wierzone, że mogą się jeszcze nawrócić¹⁴⁵. O wsparcie króla mogli ubiegać się wyłącznie Indianie zamieszkujący wioski misjonarskie. Plemionom Cahicahi udało się co prawda zainicjować relacje z Portugalczykami, ale wciąż nie byli wysłuchiwni. Jezuita wyjawiał, że „nie mają ust do składania zażaleń, nie mają adwokata ani sędziego odpowiedzialnego za ich niewinność, a wielu [urzędników] potępia ich wbrew sprawiedliwości, prawu oraz swojemu sumieniu”¹⁴⁶.

Pozycja społeczna grup podporządkowanych, będących węzłami sieci, mogła być zatem konsekwencją tworzenia się powiązań

¹⁴⁴ *Requerimento do Índio Lourenço da Gama*.

¹⁴⁵ Carta de um jesuíta a Sua Majestade, 12.2.6. N.5. BNB.

¹⁴⁶ Ibidem.

z innymi aktorami, a nie na odwrót. Manuel Castells uważał bowiem, że to powiązania umożliwiają im tworzenie i definiowanie siebie nawzajem¹⁴⁷. Dlatego, niezależnie od pozycji społecznej, koloru skóry czy płci, grupy podporządkowane były „zakorzenione” w strukturze sieci. Koncepcja zakorzenienia, której prekursorem był Mark Granovetter, nawiązywała przede wszystkim do podmiotów gospodarczych, zakładając, że ich decyzje były podejmowane w zależności od istniejących sieci powiązań¹⁴⁸. Granovetter twierdził, że działania jednostki były zależne od relacji społecznych, a ich wybory były dokonywane w wyniku zmieniających się interakcji¹⁴⁹.

W istocie każdą pozycję omówionych w tej pracy petycji grup podporządkowanych można by analizować w perspektywie nie tylko ich bezpośrednich relacji z innymi aktorami, ale także każdych następnych powiązań, aby zrozumieć, jak struktura sieci wpływała na pojedynczą jednostkę. Kolonialne społeczeństwo nie opierało się jedynie na sztywnych hierarchiach, w których elementy pozbawione niezależnej tożsamości były definiowane przez całość, ale było kształtowane przez wzajemne definiowanie się aktorów społecznych, tworząc tym samym społeczeństwo sieci¹⁵⁰. Na powiązania między różnymi aktorami społecznymi zwrócili uwagę „Kreole, czarnoskórzy i Metysi” z regionu Minas Gerais, którzy pisali o swoistej sieci powiązań między białymi handlarzami a władzą lokalną, sędziami, gubernatorami i innymi urzędnikami, którzy wspierali siebie nawzajem¹⁵¹.

Przyjrzyjmy się teraz wybranym węzłom na przykładzie kilku podporządkowanych Innych. W swojej petycji Rosa Cafusa skarżyła się, że orzeczenia w jej sprawie były bardzo arbitralne, ponieważ różni gubernatorzy podejmowali sprzeczne decyzje¹⁵². Nie wiedziała

¹⁴⁷ Felix Stadler, *Manuel Castells*, s. 203.

¹⁴⁸ Anna Kołodziejczak, *Rolnictwo czy węgiel brunatny – użyteczność zasobów w rozwoju lokalnym gminy Krobi*, „Studia Obszarów Wiejskich” 2016, nr 44, s. 126.

¹⁴⁹ Mark Granovetter, *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*, „American Journal of Sociology” 1985, Vol. 91, No. 3, s. 481–510.

¹⁵⁰ Felix Stadler, *Manuel Castells*, s. 203–204.

¹⁵¹ *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*.

¹⁵² *Requerimento da Rosa Cafuza*.

jednak, że nękający ją João Severino Chaves był skonfliktowany z innymi ważnymi węzłami w sieci, chociażby z Domingosem Serrão de Castro, posłem z Câmara de Belém, którego oskarżał o kazirodczne relacje ze swoją córką i pozbawienie jej dziewictwa. Złożył na niego skargę u *ouvidor-geral* w Pará, który nazywał się Francisco de Andrade Ribeiro¹⁵³. Nie wiemy, jakie relacje Chaves utrzymywał z pozostałymi aktorami w sieci, czyli gubernatorami stanu Grão-Pará i sąsiadującego Maranhão, a także jakie ci gubernatorzy utrzymywali relacje z tymi, z którymi Chaves pozostawał w stanie konfliktu. Być może decyzja, która zapadła na korzyść Rosy Cafusy, nie była jedynie wynikiem aktu miłosierdzia, ale raczej politycznych powiązań między różnymi aktorami społecznymi. Mężczyzna, dla którego chciała dalej pracować, João Cordeiro Vilela, utrzymywał kontakty z gubernatorem Maranhão, João da Maia da Gamã, który zatwierdził jego ziemie. Co ciekawe, Cordeiro Vilela określał zniewolone osoby pracujące na jego plantacji *servos*, co w tłumaczeniu oznacza sług, a nie niewolników¹⁵⁴, co wyjaśniałoby, dlaczego Rosa Cafusa, mimo statusu niewolnika, uważała się za osobę wolną z natury i od wszelkiego rodzaju niewoli, a swojego pana i jego żonę darzyła miłością.

W przypadku wolnej czarnoskórej kobiety, Sebastiany Pinty Correia, decyzję o jej zesłaniu podjął José da Silva Pais, wieloletni gubernator południowych regionów Brazylii. Ona natomiast uznała to orzeczenie za bezpodstawne i będące rezultatem spisku¹⁵⁵. Zastanówmy się jednak, czy taki werdykt nie wynikał z innych relacji na poziomie następnych węzłów sieci. Po pierwsze, Silva Pais był przekonany, że Rio Grande de São Pedro, jako słabo zaludniony region Brazylii, było miejscem strategicznym dla Portugalii i niezwykle istotnym do utrzymania Colonia del Sacramento, będącej przedmiotem sporu z Hiszpanią aż do rozejmu w San Ildefonso w 1777 r.¹⁵⁶

¹⁵³ *Carta do ouvidor-geral da Capitania do Pará, Francisco de Andrade Ribeiro*, 20.09.1728. AHU. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 11. D. 986.

¹⁵⁴ *Requerimento de João Cordeiro Vilela*, 06.02.1729. AHU. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 11. D. 1018.

¹⁵⁵ *Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*.

¹⁵⁶ Moysés Vellinho, *Brigadeiro José da Silva Pais – Fundador do Rio Grande do Sul*, „Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros” 1969, N.º 7, s. 21.

Tym samym podkreślał, że niezbędne było promowanie osadnictwa w tym regionie, a chętnym do zamieszkania tam rodzinom gwarantował prawo do ziemi i do broni. Jego wizję poparła początkowo Rada Zamorska w Lizbonie, która widziała możliwość wyznaczenia granic między Hiszpanią a Portugalią w Ameryce Południowej. Do końca swojego pobytu w Brazylii, czyli do 1747 r., Silva Pais głęboko wierzył w swoją wizję promowania osadnictwa na południu kraju, aczkolwiek nie zawsze był popierany przez Lizbonę¹⁵⁷. Można więc przypuszczać, że zesłanie tam Sebastiany wpisywało się w jego politykę kolonizacji przez osadnictwo w Rio Grande de São Pedro. W dodatku romans Sebastiany z żonatym mężczyzną i pretensje zazdrosnej żony były pretekstem do zesłania jej tam za karę. Rada Zamorska rozstrzygnęła sprawę na korzyść czarnoskórej kobiety, ale nie wiemy, czy postanowiono tak, ponieważ kierowano się jej dobrem, czy opowiedziano się w ten sposób przeciwko polityce kolonizacyjnej Silvy Paisa. Ten był uwikłany w różne konflikty, między innymi zbrojne z Hiszpanami, w wojny dyplomatyczne i polityczne z różnymi urzędnikami, w tym zwłaszcza z Gomesem Freyre de Andrade cieszącym się dużym zaufaniem nawet u króla.

Bezprawnie zniewolony Kubańczyk João José¹⁵⁸ nie wiedział natomiast, że osobę, która odebrała mu wolność, Domingosa Luísa Coelho, łączyły relacje konfliktu z innymi duchownymi na wyspie São Tomé. Jego przeciwnicy gromadzili bowiem wokół siebie zbiegłych niewolników, czarnoskórych wyzwoleńców i żołnierzy dezertów, których mogliby wykorzystać do ewentualnego powstania przeciwko urzędnikom kolonialnym¹⁵⁹. Należałoby więc zastanowić się, czy zniewolenie João José było spowodowane wyłącznie uprzedzeniami na tle rasowym, czy wynikało ze sporów pojawiających się między innymi aktorami sieci.

Nieporozumienia między różnymi aktorami społecznymi zauważymy również na poziomie następnych węzłów sieci w przypadku czarnoskórego António Fernandes, niewolnika ojca karmelity

¹⁵⁷ Ibidem, s. 27–28.

¹⁵⁸ *Requerimento do homem Preto, João José.*

¹⁵⁹ *Carta do governador da ilha de São Tomé, D. José Caetano Souto Maior*, 20.03.1738. AHU. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 711.

Manuela de Madre de Deusa. Obaj zostali posądzeni o zabójstwo, a António skarżył się na złe traktowanie go w więzieniu¹⁶⁰. Okazuje się jednak, że wydarzenie to zbiegło się w czasie z ogólnymi oskarżeniami rzucanymi na mieszkających w Brazylii karmelitów o niemoralne zachowanie, brak dyscypliny, lekceważenie swoich przełożonych i uciekanie z jednego klasztoru do drugiego. Uważano, że działa się tak ze względu na zbyt dużą odległość do zakonu Karmelitów w Lizbonie, który oficjalnie sprawował nad nimi kontrolę. Petycja António Fernandesa była rozpatrywana przez Radę Zamorską w Lizbonie w 1723 r. Kilka lat później król Jan V wysłał do Brazylii ojca Boaventurę da Conceição w celu zdyscyplinowania duchownych, którzy byli przecież także jego urzędnikami państwowymi. W 1727 r. Manuel de Madre de Deus został oskarżony o czerpanie zysków z plantacji na Ilha das Fontes, życie w konkubinacie z wdową Heleną de Limą oraz wydanie rozkazu zabicia Manuela Guedesa de Brito i jego niewolnika. Przypomnijmy również, że czarnoskóry António Fernandes zobowiązał się wcześniej do wskazania miejsc pochówków zamordowanych niewolników. W rezultacie w 1730 r. Manuel de Madre de Deus został wykluczony z bractwa i skazany na dożywotnie więzienie. W międzyczasie swoją karierę duchownego w Brazylii rozpoczął Boaventura da Conceição, który w 1733 r. został wybrany na przeora zakonu Karmelitów w Bahii. Przez lata trwał jednak spór między sojusznikami Conceição i Manuela de Madre de Deusa. Co ciekawe, odwołanie złożone przez Madre de Deusa zostało ostatecznie przyjęte przez królewskiego sędziego w Lizbonie, za którego zgodą powrócił on do klasztoru, a rok później został uniewinniony. Tym samym Boaventura da Conceição został skazany na wygnanie. Analizujący ten przypadek brazylijski historyk Roberto da Silva Ribeiro dostrzegł tu szeroko rozwiniętą sieć intryg opartą na własnych interesach i osobistych porachunkach. Zastanawiał się też, dlaczego dwór portugalski tak bardzo zaangażował się w tę sprawę, a w dodatku wydał różne decyzje na przestrzeni kilku lat. Zwrócił również uwagę na absolutystyczną postawę portugalskiego

¹⁶⁰ *Parecer do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do escravo do ex-provincial carmelita Manuel de Madre de Deus queixando-se de maus tratos.*

monarchy, który miał wyłączne prawo do ingerowania w życie swoich poddanych¹⁶¹.

Zwolennicy teorii sieci twierdzą jednak, że żaden węzeł nie byłby zdolny do samodzielnego rozwiązywania konfliktów wynikających z interakcji wewnątrz sieci. Uważa się, że „są one rozstrzygane raczej w drodze negocjacji między uczestnikami sieci lub przez odniesienie do powszechnie akceptowanych autorytetów zewnętrznych”¹⁶². Tym samym wewnątrz sieci nie powinien istnieć żaden aktor społeczny, który jako jedyny byłby zdolny do narzucenia swojej woli innym aktorom społecznym. W związku z tym zastanowimy się, czy Jan V wykazywał cechy absolutystycznego monarchy, a także czy był w stanie samodzielnie podejmować działania i swoimi decyzjami wpływać na całą sieć. Z drugiej strony może prowadzona przez niego polityka była kształtowana przez wzajemne definiowanie i dopasowywanie się różnych elementów?

Mechanizmy podejmowania decyzji w okresie panowania Jana V

Na wstępie należy przytoczyć słowa Spivak, która sugerowała, że sposobem zgłębienia postkolonialnego społeczeństwa było poznanie mechanizmów dominacji obranych przez państwo kolonizujące. Istotą nie było więc tylko zrozumienie „marginesu kolonialnego czy praktyki marginalizacji, ale to, na czym te praktyki były budowane w szerszej perspektywie”¹⁶³.

¹⁶¹ Roberto da Silva Ribeiro, *O Caso do Frei Manuel da Madre de Deus Notas sobre um Processo Eclesiástico na Bahia do Século XVIII*, „Varia Hist” 2010, Vol. 26, N.º 43, s. 301–312.

¹⁶² Felix Stadler, *Manuel Castells*.

¹⁶³ Gayatri Chakravorty Spivak, *Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value*, w: *Literary Theory Today*, Peter Collier, Helga Geyer-Ryan (eds.), Ithaca 1990.

W historiografii zarówno portugalskiej, jak i brazylijskiej rządy króla Jana V przybrały wymiar karykaturalny¹⁶⁴. Zarzucano mu bowiem niekompetencję, trwonienie brazylijskiego złota, nadmierne katolicyzm oraz słabość do kobiet, szczególnie siostr zakonnych. Jego panowanie oceniano głównie z punktu widzenia udziału Portugalii w wojnie o sukcesję hiszpańską, przesadnych relacji dyplomatycznych z papieżem oraz nadmiernej kontroli fiskalnej Brazylii. Następne pokolenia nie szczędziły mu słów krytyki odnośnie do jego rozrzutności, a nawet marnotrawienia złota, oraz przesadnego inwestowania w budowlę o charakterze sakralnym czy politycznym. Jego rządy były postrzegane jako absolutystyczne, między innymi dlatego, że nigdy nie zwołał sesji Korteżów, a od lat 20. XVIII w. stopniowo ograniczał wpływy Rady Stanu. Obok ogólnych tendencji absolutystycznych w XVIII-wiecznej Europie to masowy napływ złota z Brazylii do Portugalii miał wpłynąć na większą niezależność Lizbony względem swoich peryferii. Uważa się, że polityka umacniania władzy królewskiej była jednak praktykowana już przez poprzedników Jana V, pierwsza oficjalna doktryna królewska została natomiast wydana dopiero przez jego następcę Józefa I¹⁶⁵.

Drugi zarzut stawiany Janowi V to jego polityczne uzależnienie od swoich doradców. Monarcha miał nie konsultować się z Radą Stanu, lecz współpracować tylko z tymi urzędnikami, których uznał za godnych zaufania, pochodzących z jego otoczenia, na przykład *cardeal* João da Motã, inkwizytorem Nuno da Cunha, ojcem Gasparem da Encarnação oraz sekretarzem Alexandre Gusmão. Często miał zasięgać również rad swojego najbardziej zaufanego doradcy, sekretarza stanu Diogo Mendoncy Corte Reala, z którym spotykał się aż dwa razy dziennie. Podczas każdego takiego spotkania trwającego do dwóch lub trzech godzin podejmowano decyzję na podstawie opinii innych doradców i członków Rady Zamorskiej¹⁶⁶. W dodatku trzy razy w tygodniu odbywały się audiencje królewskie,

¹⁶⁴ Rodrigo Bentes Monteiro, *O Rei no Espelho. A Monarquia Portuguesa e a Colonização da América 1640–1720*, São Paulo 2001, s. 314.

¹⁶⁵ Luís Ferrand de Almeida, *Motins Populares no Tempo de D. João V: Breves Notas e Alguns Documentos*, „Revista de História das Ideias” 1984, Vol. 6, s. 321–343.

¹⁶⁶ Maria Beatriz Nizza da Silva, *D. João V*, Lisboa 2009, s. 177–181.

podczas których Jan V miał przyjmować wszystkich, bez względu na ich status społeczny czy kolor skóry. Współcześni historycy twierdzą jednak, że król był samodzielny i niezależny oraz nie zawsze akceptował stanowisko przegłosowane podczas spotkań, Diogo Mendonça Corte Real był natomiast jedynie jego doradcą wykonawczym, bez możliwości znacznego wpływania na jego opinie.

Zdaniem Marii Beatriz Nizzi da Silvy, autorki biografii Jana V, XVIII-wieczni historycy byli wobec niego zdecydowanie mniej krytyczni niż ich pozytywistyczni następcy. Wśród tych, którzy mieli pochlebne opinie na temat króla, był brazylijski historyk i poeta, Sebastião da Rocha Pita, autor *Historii Ameryki Portugalskiej* (1730). Zwrócił on uwagę na pozytywne cechy charakteru Jana V, w tym szczególnie na jego ogromną pobożność i hojność, co XIX-wieczni historycy potraktowali jako wadę. Oliveira Martins, autor *Historii cywilizacji iberyjskiej* (1879), skrytykował zamiłowanie króla do przepychu oraz to, że „tracił głowę dla wszystkich kobiet”, Ribeiro Guimarães z kolei był zdania, że marnotrawstwo króla przyczyniło się do późniejszego kryzysu politycznego. Pod koniec XIX w. Manuel Fernandes Branco tłumaczył jednak, że wspomniane cechy były odzwierciedleniem XVIII-wiecznego społeczeństwa charakteryzującego się religijnym fanatyzmem, a więc wady króla były wadami epoki. Podobnego zdania był Teófilo Braga, polityk, pisarz i drugi prezydent Republiki Portugalii, który podkreślał, że mentalność tamtego społeczeństwa była kształtowana przez religię¹⁶⁷. W latach 30. XX w. Eduardo Brazão wyjaśniał, że budowanie negatywnego wizerunku Jana V było silnie związane ze sporami ideologicznymi między mo-

¹⁶⁷ Warto dodać, że niedługo po śmierci Jana V imperium portugalskie przeszło znaczące zmiany w sferze polityczno-społecznej i ideologicznej. Zaczęto powoli podawać w wątpliwość portugalskie rządy monarchiczne. Na początku XIX w., w 1808 r., Lizbona praktycznie przestała być stolicą imperium portugalskiego na rzecz brazylijskiego Rio de Janeiro, do którego uciekła przed Napoleonem portugalska rodzina królewska. W 1815 r. Brazylia miała stać się równoprawnym krajem w ramach imperium zwanego wówczas Imperium Portugalii, Algarve i Brazylii, a w końcu w 1822 r. ogłosiła swoją niepodległość. Po 1822 r. rozpoczął się burzliwy okres zarówno dla Portugalii, jak i Brazylii. Ostatecznie Brazylia zerwała monarchistyczne relacje dynastyczne z Portugalią w 1889 r., a w Portugalii upadła monarchia wraz z rewolucją 1910 r.

narchistami a republikanami, a krytyka jego rządów była krytyką monarchii jako systemu politycznego¹⁶⁸.

Porównajmy teraz omówioną wyżej wizję absolutystycznej postawy Jana V z siecią korespondencji, którą jesteśmy w stanie odtworzyć na podstawie naszej bazy danych (graf 4 i graf 5, s. 364–366). Obieg korespondencji administracyjnej między monarchą a jego koloniami może stanowić jeden z elementów oceny, jak monarcha mógł podejmować decyzje dotyczące jego imperium. Kolor czerwony oznacza bezpośrednie relacje typu ego łączące monarchę z innymi aktorami społecznym, kolor niebieski wskazuje natomiast na niebezpośrednie powiązania, które są możliwe za pośrednictwem najbliższego otoczenia. Po pierwsze, zauważmy, że wymiana korespondencji podczas panowania Jana V była intensywniejsza niż podczas rządów jego ojca Piotra II, a także bardziej scentralizowana niż w okresie panowania jego syna Józefa II.

Jan V pozostawał w centrum sieci korespondencji, nie możemy jednak mówić w tym przypadku o scentralizowanej sieci ego, w której główny aktor jest bezpośrednio powiązany ze wszystkimi znajdującymi się w niej elementami. Wszyscy trzej portugalscy monarchowie występowali w roli najbardziej aktywnego agenta społecznego, ale dostęp do następnych węzłów istniejących na obszarze atlantyckiego imperium był możliwy jedynie w sposób pośredni, przez swoich kolonialnych urzędników, co nie oznacza, że nie mogli oni wykorzystywać swojej pozycji do dalszego kształtowania sieci. Dokumenty były ponadto adresowane do sekretarzy Rady Zamorskiej, Manuela Caetano Lopesa de Lavre, André Lopesa de Lavre oraz António Guedesa Pereiry, a także do sekretarza stanu Diogo de Menondcy Corte Real.

Poniższa tabela wskazuje na podstawowe mierniki sieci społecznych, którymi są rozmiar, wielka spójna składowa, średnia oraz gęstość sieci. W przypadku sieci korespondencji rozmiar dotyczy łącznej liczby wysłanych (*out-degree*) oraz odebranych (*in-degree*) dokumentów. Wielka spójna składowa to liczba połączonych aktorów społecznych. Średnia służy do pomiaru liczby krawędzi (*edges*),

¹⁶⁸ Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, s. 11–16.

czyli relacji, w porównaniu z liczbą węzłów (*nodes*), czyli aktorów społecznych, gęstość to z kolei liczba wszystkich istniejących połączeń w stosunku do liczby możliwych połączeń.

Tabela 6. Podstawowe mierniki sieci korespondencji w okresie panowania Piotra II, Jana V oraz Józefa I

Król	Rozmiar	Wielka Spójna Składowa (<i>Largest Connected Component</i>)	Liczba odwzajemnienia powiązań (<i>average degree</i>)	Gęstość powiązań (<i>density</i>)
Piotr II	611	542 (89%)	2,14	0,0035
Jan V	8,279	8,150 (98%)	2,36	0,0003
Józef I	7,869	7,734 (98%)	2,57	0,0003

Źródło: opracowanie własne.

Powyższe mierniki wskazują na bardzo spójną sieć korespondencji w atlantyckim imperium portugalskim, która w okresie rządów Jana V wyniosła aż 98%. Bardzo stabilna jest również liczba odwzajemnienia powiązań, która tylko nieznacznie wzrasta w okresie panowania trzech królów. Gęstość sieci mówi jednak o tym, że liczba aktorów społecznych (*nodes*) wzrastała dużo szybciej niż liczba powiązań między nimi (*edges*).

W tabeli 7 (zob. s. 375) interesuje nas przede wszystkim wskaźnik korespondencji wysłanej (*out-degree*), który odzwierciedla zwiększającą się aktywność różnych aktorów społecznych na przełomie XVII i XVIII w. Może to dowodzić hipotezy, że portugalska polityka kolonialna dążyła do włączenia różnych aktorów do społeczeństwa, a nie jedynie do ich wykluczenia, sprawiając, że w niektórych sytuacjach nawet najbardziej marginalizowane grupy miałyby możliwość integracji przez komunikację w ramach systemu kolonialnego.

Zobaczmy zatem, jak wyglądało najbliższe otoczenie polityczne i administracyjne Jana V na obszarze jego imperium. W grafie 6 (zob. s. 367) został zastosowany filtr *out-degree* 25 oznaczający, że

dany aktor społeczny był nadawcą korespondencji przynajmniej 25 razy, co ułatwia nam wyodrębnienie najważniejszych węzłów sieci. Graf ten pokazuje, że Jan V utrzymywał częste kontakty ze swoimi gubernatorami i urzędnikami kolonialnymi, szczególnie z Gomesem Freire de Andrade, Rodrigo Césarem de Menesesem, Bartolomeu de Sequeirą Cordovilem, Francisco Cordovilem de Sequeirą e Melo, Sebastião Bravo Botelho oraz Luízem Vaią Monteiro, a większość z nich utrzymywała bezpośrednie relacje także z urzędującym w Lizbonie sekretarzem ds. marynarki i kolonii, Diogo Mendosą Corte Realem, bliskim doradcą Jana V. Jak zauważyliśmy w poprzedniej części, gubernatorzy, *ouvidores* czy *provedores* byli również istotni w relacjach z grupami podporządkowanymi, których bezpośrednio u siebie przyjmowali, wysłuchiwali i wystawiali na ich temat swoją opinię, a następnie sugerowali, jaką decyzję powinien podjąć monarcha.

Tabela 8. Aktorzy społeczni o największej liczbie wysłanej korespondencji

Osoba	Liczba wysłanej korespondencji <i>out-degree</i>	Funkcja
Gomes Freire de Andrade	93	Gubernator Rio de Janeiro (1733–1763) Gubernator Minas Gerais (1735–1736, 1737–1752, 1759–1763)
Rodrigo César de Meneses	61	Gubernator São Paulo (1721–1728) Gubernatora Królestwa Angoli (1732–1738)
Bartolomeu de Sequeira Cordovil	42	<i>Provedor da fazenda Real</i> w Rio de Janeiro (c. 1718–c. 1735)
Francisco Cordovil de Sequeira e Melo	39	<i>Provedor da fazenda Real</i> w Rio de Janeiro (c. 1735–c. 1770)
Sebastião Bravo Botelho	35	<i>Ouvidor-geral</i> na Wyspach Zielonego Przylądka (c. 1723–1728)
Luíz Vaia Monteiro	34	Gubernator Rio de Janeiro (1725–1732)

Źródło: opracowanie własne.

Zaobserwujemy również, że najważniejsze węzły w tych sieciach to urzędnicy rezydujący w częściach plantacyjnych i górniczych w Brazylii, a mianowicie w Rio de Janeiro, Minas Gerais, Bahii, São Paulo i Pernambuco. Potwierdza to także zamieszczona w Aneksie tabela 9 (zob. s. 376) ukazująca liczbę dokumentów przypadających na każdy region. Najwięcej korespondencji było wysyłanych ze stanów Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco, Minas Gerais czy Maranhão. Liczba wysłanej korespondencji z kolonii afrykańskich była niewielka, zwłaszcza z Wysp Zielonego Przylądka, Wysp Świętego Tomasza i Gwinei (Bissau). W przypadku Wysp Zielonego Przylądka zaskakująca jest większa aktywność urzędnika *ouvidor-geral*.

Fenomen ten może nam wyjaśnić korespondencja królewskiego urzędnika i prawnika pochodzenia luzo-brazylijskiego, José da Silvy Lisboi, do swojego dawnego wykładowcy na Uniwersytecie w Coimbrze niedługo po powrocie do Portugalii. W 1781 r. José da Silva Lisboa stwierdził, że „ogólnie rzecz biorąc, nie znajdzie się tak łatwo [innej] kolonii bardziej faworyzowanej przez metropolię niż nasza”. Nawet jeżeli odniósł się tu głównie do relacji gospodarczych i politycznych, dowodzi to, że w XVIII w. mieszkańcy Brazylii mogli mieć świadomość niebagatelnego znaczenia miejsca, w którym mieszkali, dla portugalskiej metropolii¹⁶⁹.

Polityka Jana V miała koncentrować się głównie wokół takich tematów, jak zawieranie sojuszy politycznych na arenie europejskiej, polityka kolonialna, nominowanie osób na wyższe stanowiska, wynagradzanie za służbę, podejmowanie ostatecznej decyzji w sprawie sporów o charakterze prawnym czy kwestie podatkowe¹⁷⁰. W toku tych badań zauważyliśmy, że również sprawy poruszane w petycjach przez grupy podporządkowane były tematem korespondencji mię-

¹⁶⁹ Tereza Cristina Kirschner, *Um Pouco de Historiografia a Representação do Passado Colonial Brasileiro a Partir da Independência*, „Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH” 2011, Julho, s. 1–4, http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307019610_ARQUIVO_Umpoucodehistoriografia.versaorevisada.pdf (dostęp: 20.07.2019).

¹⁷⁰ Nuno Gonçalves Monteiro, *A Consolidação da Dinastia de Bragança e o Apogeu do Portugal Barroco 1668–1750*, w: *História de Portugal. O Antigo Regime*, Nuno Gonçalves Monteiro (ed.), Vol. 8, Rio de Mouro 2002, s. 276–282.

dzy królem a jego gubernatorami i innymi urzędnikami. Ich prośby i skargi ukazywały bowiem królowi pewien obraz rzeczywistości kolonialnej z ich punktu widzenia oraz wyjawiały sekrety dotyczące powiązań politycznych i koligacji rodzinnych, o których monarcha mógłby nie dowiedzieć się od swoich urzędników. W obliczu piętrzących się wyzwań na tak wielu frontach królowi ukazała się niesubordynacja funkcjonariuszy kolonialnych. Dowiedział się, że dochodziło do zmywy między urzędnikami piastującymi różne stanowiska, którzy często nadużywali swojej władzy i nie przestrzegali praw ustanowionych przez Lizbonę. W ten sposób monarcha był również informowany o nieuczciwości i bezkarności wpływowych rodzin, które wykorzystywały swoje kontakty do realizacji własnych celów. Udzielanie odpowiedzi na petycje gwarantowało władcy wgląd w decyzje podejmowane na szczeblu lokalnym, które zawsze miał prawo podważyć. Do prośb dołączano korespondencję monarchy z urzędnikami kolonialnymi, którzy sugerując się opinią świadków, biegłych lekarzy, duchownych, żołnierzy czy innych urzędników, wystawiali opinię, na podstawie której podejmowano decyzję podczas sesji Rady Zamorskiej i którą później zatwierdzał król.

Dzięki petycjom król dowiadywał się również, że indywidualny podmiot kolonialny mógł paść ofiarą sporów rodzinnych. Właściciele niewolników uważali się za ich jedynych opiekunów prawnych i tym samym samodzielnie wymierzali im kary cielesne lub na przykład zamykali w „prywatnych więzieniach”. Okazuje się jednak, że niewolnik nabyty na drodze legalnej transakcji na zawsze pozostawał królewskim wasalem i w świetle prawa był osobą „nieszczęsną”. Zaobserwujemy to też wśród innych grup afrykańskich i autochtonicznych, których nadawcy często określali siebie właśnie w taki sposób.

Przez nadanie tytułu wasala jednostkom z wielu różnych grup społecznych różniących się od siebie przynależnością etniczną budowano poczucie ich równości wobec pozostałych grup podporządkowanych, często nawet w sposób niekoniecznie zamierzony. Tytuł wasala miał być ważniejszy od różnic etnicznych, rasowych i plemiennych. Z drugiej strony w sytuacji, gdy społeczeństwo kolonialne

pozostawało w relacji bezpośredniego podporządkowania królowi, miało to uniemożliwić dominację lokalnej elicie¹⁷¹.

Prawo jasno określało, kto i na jakich warunkach mógł zostać zniewolony, lecz zarówno urzędnicy kolonialni, jak i duchowni czy bracia zakonni nie przestrzegali zasad i stawiali siebie ponad prawem. W Afryce niewolnikiem zostawał jeńiec wojenny, którego zwycięskie plemię sprzedawało europejskim handlarzom, w Brazylii z kolei dziecko „dziedziczyło” swój status po zniewolonych rodzicach. Brazylijskich Indian chroniło natomiast *Lei de Missões*. Z petycji monarcha dowiadywał się, że często dochodziło do łamania tych zasad i wbrew obowiązującemu prawu zniewalano osobę ze względu na jej kolor skóry albo propagowano małżeństwa niewolników z osobami wolnymi, które chciano zatrzymać w swoim gospodarstwie.

W przypadku grup autochtonicznych porywano wolnych Indian i czyniono z nich niewolników. Ich petycje dostarczały Lizbonie cennych informacji na temat wiosek misyjnych zarządzanych przez zakony religijne, do których korespondencji monarcha nie miał wglądu. To brazylijski Kościół katolicki podlegał bezpośrednio królowi i był elementem polityki kolonizacyjnej, a obowiązkiem biskupów i księży była służba królowi. Jezuici prowadzili działalność misyjną, a ich zadaniem była chrystianizacja grup podporządkowanych¹⁷². Petycje Indian były dla monarchy interesujące, ponieważ ujawniały toczące się konflikty interesów między grupami autochtonicznymi a duchownymi oraz między różnymi bractwami interesującymi się niekiedy ziemiemi pod wycinkę lasów oraz sprzedaż drewna.

Dzięki tej korespondencji król dowiadywał się również, co przeszkadzało w sprawniejszym funkcjonowaniu jego imperium. W przypadku Afryki mogło to być spowodowane brakiem osób wykształconych, potrafiących czytać i pisać, a także niezbyt częstym kursowaniem statków, w związku z czym decyzja królewska docierała tam z dużym opóźnieniem. Brak odpowiednio przygotowanych

¹⁷¹ Bernardino Bravo Lima, *Poder y Respeto a las Personas en Iberoamerica. Siglos XVI a XX*, Valparaíso 1989, s. 28–29.

¹⁷² Frédéric Mauro, *O Império Luso-Brasileiro 1620–1750. Nova História da Expansão Portuguesa*, Joel Serrão, Antonio Henrique de Oliveira Marques (eds.), Vol. 7, Lisboa 1991, s. 371–373.

osób do udzielania wsparcia administracyjnego i sądowego stanowił ponadto problem w strategicznych miastach górniczych w Minas Gerais. Kłopoty sprawiał też brak komunikacji między zastępującymi siebie urzędnikami, którzy potrafili wydawać różne decyzje w tej samej sprawie. Portugalski system sądowniczy miał gwarantować mechanizm odwoławczy, poczynając od sądów kolonialnych, a kończąc na sądach lisbońskich, takich jak Casa de Suplicação de Lisboa lub Desembargo de Paço. Niestety pewne okoliczności mogły utrudniać funkcjonowanie kanałów prawnych, na przykład odległość, wysokie koszty, biurokracja, korupcja, nepotyzm, analfabetyzm czy brak dostępu do informacji o ostatecznej opinii monarchy. Procedury administracyjne i sądowe dotyczące grup podporządkowanych były jednak rejestrowane, a decyzje były podejmowane przez odpowiednie i kompetentne instytucje. Portugalski władca nie tylko nie stał ponad prawem, ale swój osąd wydawał, sugerując się konsultacjami z urzędnikami kolonialnymi, którzy weryfikowali autentyczność zdarzeń i dokumentów. W świetle prawa wyrok w sprawie przedstawicieli grup podporządkowanych powinien być podejmowany na podstawie popełnionego przestępstwa, a nie ze względu na kolor skóry czy przemawianie z pozycji Innego. Czarnoskórzy niewolnicy oskarżeni o zabójstwo bądź kradzież byli skazywani mocą prawomocnych decyzji sądowych, wysłuchiwani przez urzędników kolonialnych, w dodatku przysługiwało im prawo do odwołania się od decyzji sądu. Należy podkreślić raz jeszcze, że obowiązujące prawo nie zawsze było należycie przestrzegane, a czarnoskórzy niewolnicy mogli paść ofiarą pomówienia bądź spisku. Przestrzeganie prawa było także utrudnione z racji tego, że sąd Relação da Bahia znajdował się na północnym wschodzie Brazylii, a więc niewolnicy z innych części Brazylii mogli być pozbawieni takiej możliwości i najprawdopodobniej kary wymierzali im panowie. W afrykańskich koloniach nie powołano z kolei instytucji sądowej, a Sądem Najwyższym dla mieszkańców afrykańskich peryferii imperium była Relação de Lisboa.

Portugalski dwór nie pełnił jedynie funkcji ostatniej instancji, ale w wielu przypadkach król czy Rada Zamorska odgrywali również rolę mediatora w lokalnych konfliktach. Osoba zniewolona lub

wolna najpierw zwracała się o pomoc do prawnika (prokuratora), który zapewniał jej wsparcie prawne i sporządzał daną petycję. Taki dokument był następnie wysyłany do metropolii lizbońskiej, skąd decyzja była przekazywana z powrotem do kolonii i negocjowana z tamtejszą władzą. Co ciekawe, owe relacje zostaną zaobserwowane we wszystkich portugalskich koloniach atlantyckich. Maria Beatriz Nizza da Silva twierdziła, że taka praktyka odwoływania się bezpośrednio do króla była częsta w północno-wschodnim stanie Bahia, czyli tam, gdzie znajdowali się królewscy przedstawiciele w kolonii, mieszkańcy peryferyjnych rejonów Brazylii odwoływali się zaś głównie do władz lokalnych¹⁷³.

Petycje miały również łagodzić konflikty między panami a niewolnikami, Indianami a misjonarzami oraz ogólnie między grupami podporządkowanymi a administracją kolonialną i Kościołem. Zbuntowani niewolnicy zagrażali życiu białego kolonizatora oraz stabilności gospodarki, której tworzyli przecież fundament, wolni czarnoskórzy mogli natomiast propagować wywrotowe koncepcje. Czarnoskórzy w Brazylii stanowili bowiem większość wobec białej uprzywilejowanej mniejszości, w Afryce gwarantowali zaś przetrwanie portugalskich *presídios*, czyli placówek wojskowych. Konfrontacja z Indianami narażała z kolei na niebezpieczeństwo politykę chrystianizacji ludów tubylczych i groziła porzuceniem przez nich religii chrześcijańskiej. Administracja centralna zdawała sobie sprawę, że utrzymanie granic Brazylii na terenie Amazonii, oprócz motywów religijnych, było możliwe dzięki względnie przyjaznym relacjom z autochtonami.

Jan V w wyobrażeniu rdzennego podmiotu kolonialnego ukazywał się jako wielki i litościwy monarcha. Miał stawać w obronie biednych, pokrzywdzonych i „nieszczęsnych” oraz być gotowy do wystąpienia przeciwko postępowaniu swoich urzędników, gdyby okazało się, że ich praktyki były krzywdzące. Monarcha nie powinien także godzić się na krzywdy wyrządzane swoim wasalom, których za wierną służbę wynagradzał lub otaczał swoją protekcją. Wierzono też, że król podejmował sprawiedliwe decyzje, a w kwestiach sądowi-

¹⁷³ Maria Beatriz Nizza da Silva, *A Luta Pela Alforria*, s. 300.

czych był dla nich ostatnią instancją, dlatego nazywali go „Panem Najwyższym”. Widziano w nim również „dobrego ojca” oraz „Ojca, Króla, Suwerena”, który chronił uciskanych, chorych i pozbawionych prawa do sprawiedliwego procesu¹⁷⁴.

Według Russell-Wooda prawo do odwoływania się poszczególnych grup podporządkowanych ujawniało rodzaj umowy społecznej, w której król odgrywał rolę bezstronnego arbitra i obrońcy¹⁷⁵. Odpowiadając na prośby osób najbardziej potrzebujących, monarcha „ujawniał swoje uniwersalne cechy litości, współczucia, miłości i wielkoduszości”¹⁷⁶. Obserwacje takie wysnuł już wcześniej jeden z członków Rady Zamorskiej, António Rodrigues da Costa, który w 1732 r. utożsamiał postępowanie Jana V bardziej z cechami ojca niż monarchy¹⁷⁷.

Późnośredniowieczne i paternalistyczne relacje między panem a wasalem zostały zaimplementowane w portugalskich koloniach zamorskich, na co w przypadku Brazylii zwrócił uwagę meksykański historyk Luís Weckmann¹⁷⁸. Paternalistyczny stosunek króla do jego poddanych wpisywał się również w pewien nurt polityczny portugalskiej ekspansji zamorskiej. Dążono tak do umocnienia więzi władzy z Portugalczykami, mimo że początkowo dotyczyły one relacji wyłącznie między królem a szlachtą.

O paternalistycznym stosunku do poddanych świadczą już słowa wypowiedziane pod koniec XV w. przez króla Jana II Doskonałego do królowej Izabeli Kastylijskiej w okresie wzmożonego współzawodnictwa morskiego, które doprowadziło do wzajemnych roszczeń odnośnie do podziału świata na wpływy hiszpańskie i portugalskie. Jan II przyznał wówczas, że Portugalczycy byli synami, a nie wyłącznie wasalami swoich władców. Twierdził bowiem, że sukces ich polityki „dominacji świata” zależał od tego, „czy Portugalczycy szanują swoich królów jako rządzących i kochają ich jak swoich

¹⁷⁴ *Requerimento do escravo Ventura Gonçalves*.

¹⁷⁵ Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, s. 216.

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 233.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ Luís Weckmann, *La Herencia Medieval del Brasil*, Mexico City 1993.

ojców, a władcy traktują ich jak własnych synów”¹⁷⁹. W następnych stuleciach portugalskich monarchów zaczęła interesować sytuacja społeczności afrykańskich i autochtonicznych. Król Piotr II, ojciec Jana V, sprzeciwiał się bowiem brutalnym praktykom stosowanym przez panów wobec swoich niewolników. Miał o tym świadczyć list wysłany przez monarchę w maju 1698 r. do generalnego gubernatora Brazylii, Doma João de Lancastro Fidalgo, którego monarcha określił jako rządzącego „miłością ojcowską”. W liście Piotr II stwierdził, że:

Zostałem poinformowany, że w tej kapitanii [Brazylii] Panowie mający niewolników, których chcą ukarać bardzo rygorystycznie, mają w zwyczaju nakładać im na różne części ciała żelazne okowy, aby zapewnić im cierpienie i brutalność kary, które chcą im dać. I ponieważ taka procedura jest nieludzka i wbrew naturze i prawom, nakazuję Wam, abyście z większym rozsądkiem i ostrożnością sprawdzali, co się dzieje w tej kwestii, a jeśli uważacie, że tak jest, nakażecie zaprzestać tego takimi środkami, które wydadzą się Wam rozsądniejsze i skuteczniejsze¹⁸⁰.

Nakazywał również, aby panowie przestrzegali prawa i nie zmuszali swoich niewolników do wykonywania pracy w niedzielę:

Zostałem poinformowany, że nie wystarcza troska Prałatów ani decyzje administracyjne [...], żeby niektórzy z wpływowych osób z tej kapitanii [Brazylii] czcili dni święte Kościoła, tak jak to powinni [czynić] Chrześcijanie, a także że nie dają niewolnikom czasu, aby mogli chodzić do kościoła i uczyć się doktryny chrześcijańskiej. I mimo że ta sprawa należy do obowiązków Biskupów, rozkazuję Wam, abyście spróbowali im pomóc, aby Wasze rozkazy zostały wykonane w tej sprawie, i żebyście z Waszej strony zrobili wszystko, co możecie, aby uniknąć tego skandalu i uszczerbku na duszach biednych niewolników. I zrozumiałe jest, że jeżeli jakiś Minister czy Urzędnik ds. Wojny czy potężny człowiek nie wypełni tego chrześcijańskiego obowiązku, wezwiecie go i surowo

¹⁷⁹ *Projeto dirigido a El-Rei D. João V acerca dos meios de fazer servir no exército os fidalgos e de concorrerem os eclesiásticos para a guerra*, ca. 1676. BNP. Cod. 1552/6, f. 175–179.

¹⁸⁰ Jorge Benci Arimino, *Economia Christãa dos Senhores no Governo dos Escravos*, Roma 1705, s. 172–173.

upomnicie. A kiedy to ostrzeżenie nie spowoduje koniecznych poprawek, poinformujecie mnie, abym mógł przejść do demonstracji kary, która im się należy. Ta sprawa będzie wysoce zalecana i rozkażesz zarejestrować ten List w księgach tego Sekretariatu, aby wszyscy Wasi następcy mogli go należycie wykonywać¹⁸¹.

Podporządkowany Inny wiedział bowiem o istnieniu portugalskiego monarchy w Lizbonie, o czym świadczył choćby przykład wspomnianego tu byłego niewolnika Pedro Gomesa, który otworzył drzwi pewnemu mężczyźnie tylko dlatego, że wierzył, że odwiedził go król¹⁸². Grupy podporządkowane uzyskiwały informacje dotyczące dworu lizbońskiego choćby podczas obchodów ku czci koronacji lub śmierci władcy. Po śmierci Jana V w 1750 r. odbyły się majestatyczne ceremonie pogrzebowe w Portugalii i w brazylijskich miastach Salvador da Bahia, Vila Rica de Ouro Preto oraz São João d'El Rei¹⁸³. Jak podają źródła, w Ouro Preto w trakcie uroczystości pogrzebowych o Janie V mówiono jak o *Lusitanorum Regi*, podkreślając luzytańską koncepcję zjednoczonego królestwa, a także nazywano go Królem Europejskim, Afrykańskim, Azjatyckim i Amerykańskim¹⁸⁴. Zwyczaj portugalskiego dworu królewskiego celebrowania ważnych momentów politycznych w różnych częściach imperium odegrał ważną rolę w rozpowszechnianiu wizerunku monarchy wśród poddanych.

W związku z powyższym wydaje się zatem, że Jan V podejmował decyzje w wyniku konsultacji i mediacji, a nie autorytarnie, co odpowiadałoby jego pozycji monarchy absolutnego. Możemy sądzić, że nie był on zdolny do samodzielnego rozwiązywania konfliktów powstających z interakcji wewnątrz sieci, lecz rozstrzygał je w drodze negocjacji z innymi aktorami sieci.

Kończąc tę część, należy nawiązać do jeszcze jednej cechy rządów Jana V. Wyjaśniliśmy, że petycje dostarczały informacji na temat aktualnych wydarzeń w koloniach, a gwałtowne zwiększenie ich

¹⁸¹ Ibidem, s. 237–238.

¹⁸² *Requerimento do Pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque*.

¹⁸³ Robert C. Smith, *Os Mausoléus de D. João nas Quatro Partes do Mundo*, Lisboa 1995, s. 73–75.

¹⁸⁴ MSS/5 (fl.9). BNP.

liczby docierającej do Lizbony mogło wynikać z pragnienia dworu królewskiego do kontrolowania królestwa. Istnieje jeszcze jedna hipoteza oparta na aspekcie niekiedy ignorowanym w badaniach historycznych ze względu na trudności w jej udowodnieniu, a mianowicie dotycząca osobowości i charakteru Jana V, który miał wykazywać ogromne zainteresowanie otaczającym go światem. Świadczy o tym znajdujący się w Bibliotece Narodowej w Lizbonie dokument autorstwa Doma Manuela Caeatno de Sousy¹⁸⁵ *Peregrino Instruído*¹⁸⁶. Wynika z niego, że w pierwszych latach swojego panowania Jan V planował zrealizować wyprawę incognito po europejskich krajach, takich jak Hiszpania, Francja, Włochy, Niemcy, Holandia czy Anglia. Podróż została mu jednak uniemożliwiona z powodu niezadowolenia jego ministrów, dla których poza wysokimi kosztami podróży roczna nieobecność Jana V w Portugalii w okresie gorączki złota była nie do zaakceptowania¹⁸⁷. Pewne jest z kolei, że dokument został spisany przed 1716 r., czyli przed poważną chorobą Jana V, przez którą udał się na rekonwalescencję do Vila Viçosa¹⁸⁸. *Peregrino Instruído*, czyli „instrukcje dla pielgrzyma”, zawierały listę pytań spisanych zgodnie z jego zainteresowaniami, na które miał znaleźć odpowiedzi podczas swojej podróży. Pytania dotyczyły kwestii gospodarczych, architektonicznych, religijnych czy wojskowych. Portugalska historyk Ana Isabel Buescu dodaje do tego chęć odtworzenia przez Jana V „geografii społecznej” tych krajów, czyli zidentyfikowania wpływowych osób i ich powiązań¹⁸⁹. Dla Buescu dokument ten był

¹⁸⁵ Ana Isabel Buescu, *O Peregrino Instruído. Em Torno de um Projecto de Viagem Setecentista*, „Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas” 1988, s. 35–36.

¹⁸⁶ Pełna nazwa dokumentu: *Peregrino Instruído Modo com que se deve informar todo o sujeito, que fizer pela Europa, e mais partes do Mundo. Mandado fazer na Ocasão, que S. Majestade o Senhor Rei D. João o Quinto esteve para ir incógnito, ver as Cortes Estrangeiras*. Cod. 674, fls. 259–264. BNP. W Bibliotece Narodowej w Lizbonie znajdują się dwa dokumenty o podobnym tytule, lecz pierwszy jest ogólniejszy, anonimowy i niemożliwe jest określenie jego daty. Zob. Cod. 618. BNP.

¹⁸⁷ Ana Isabel Buescu, *O Peregrino Instruído*, s. 31–33.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 41.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 45.

świadcstwem jego świadomości jako króla i odpowiedzialności dotyczącej władzy. Jak stwierdza badaczka¹⁹⁰:

Ten dokładny zestaw pytań jest *de facto* próbą usystematyzowania pragnienia poznania i wiedzy, ale na podstawie konkretnej strategii – kontaktu monarchy, osoby dzierżącej najwyższy symbol władzy, z miejscem ucywilizowanym. Projektem tej europejskiej podróży nie jest zatem postrzeganie innego w kontekście tego, że jest inny, ale jego analiza oparta na analogiach i różnicach [...] ¹⁹¹.

Jan V mógł być świadomy istniejących relacji między odmiennymi grupami społecznymi, a swoją politykę kształtował na drodze negocjacji i wzajemnego dopasowywania się różnych elementów, utrzymując nad wszystkim swój autorytet jako monarchy. Włączył też do dialogu grupy podporządkowane, którym pozwolił przemawiać w ramach wyznaczonych przez niego zasad.

Czy każdy podporządkowany Inny mógł przemawiać?

Pod koniec XVIII w. mieszkający w Bahii czarnoskóry wyzwolieniec Francisco António da Costa miał przyznać, że w Amerykach ludzie jego stanu nie są wysłuchiwanymi¹⁹². Pamiętając o słowach wypowiedzianych przez grupę „Kreoli, czarnoskórych i Metysów” z miast górniczych, którzy skarżyli się na to, że „to niezwykle powszechne w tym kraju, w którym biedni wyzwoleni czarnoskórzy mężczyźni i kobiety nie mają nikogo, kto mógłby im pomóc, chyba że tylko boską wszechmoc, a kiedy skarżą się w organach sprawiedliwości, nie są przyjmowani”¹⁹³, trzeba zastanowić się nad tym, dlaczego, poza omówionymi przykładami, podporządkowani Inni żalili się, że ich głos nie był wysłuchiwany.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 46.

¹⁹¹ Ibidem, s. 47.

¹⁹² Anthony J. R. Russell-Wood, *Vassalo e Soberano*, s. 215.

¹⁹³ *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*.

W rozdziale pierwszym wyjaśniałam, jak Spivak rozróżniała grupy marginalizowane, uciskane i podporządkowane. Podążając tylko tym tropem, na podstawie przeanalizowanych w tej pracy petycji mogłoby się okazać, że afrykański i indiański „rdzenny podmiot kolonialny” nie był podporządkowany, w związku z tym, że udawało mu się sprawić, by jego głos miał realny wpływ na jego sytuację. Takie rozumowanie dawałoby błędny obraz strefy podporządkowania, w której znajdowałyby się jedynie grupy społeczne wyłączone z tego dialogu, a więc żydzi, chrześcijańscy konwertyci, Cyganie czy osoby prześladowane przez Świętą Inkwizycję. Sytuowałyoby się w niej także wiele innych grup z wyłączeniem społeczności afrykańskich i indiańskich. Czy jesteśmy w stanie ocenić, która grupa była marginalizowana, która uciskana, a która „tylko” podporządkowana?

Spivak podkreślała, że grupy podporządkowane były heterogeniczne i różniły się od siebie pod względem klasy społecznej, statusu, płci czy nawet wieku. Latin American Subaltern Studies Group zwróciło natomiast uwagę na współlistnienie różnych grup etnicznych, aczkolwiek w strefie podporządkowania widziano dla nich przestrzeń do podejmowania działania (*agency*). Dlatego właśnie nie uważam, że o grupach podporządkowanych zamieszkujących portugalskie *conquistas* należy myśleć przez teorię przecięć, która podkreśla nie tylko wielorakość indywidualnych tożsamości, ale i wskazuje, jak różne kategorie społeczne pozycjonowały podporządkowanych. Innych zarówno względem siebie, jak i dominującej elity. Zwolennicy tej koncepcji twierdzą bowiem, że nierówności społeczne rzadko są spowodowane tylko jednym czynnikiem, częściej są zaś wynikiem wzajemnego oddziaływania na siebie różnych kategorii społecznych¹⁹⁴.

W związku z powyższym portugalskie imperium nie powinno być zredukowane do struktury binarnej dzielącej świat Atlantyku na kolonie i peryferie oraz spychającej wszystkich nie-Portugalczyków na margines społeczeństwa kolonialnego. Jednoznaczne stwierdzenie, że Afrykańczycy i Indianie byli szczególnie faworyzowani przez Lizbonę, jest błędne w swoim założeniu. W rozdziale dotyczącym

¹⁹⁴ Patricia Hill Collins, Sirma Bilge, *Intersectionality*, Cambridge 2016, s. 25–30.

mozaiki kolonialnego imperium wskazałam na rozmaite kategorie, wedle których rozróżniano kolonialne grupy podporządkowane ze względu na ich religię, przynależność etniczną, kolor skóry, status społeczny, płeć i relacje z władzą. Analizowanie społeczności afrykańskich niewolników i indiańskich plemion wyłącznie ze względu na „rasę” czy etniczność jest wciąż zbyt powierzchowne i przybiera charakter europocentryczny, ponieważ – jak już wspominałam – Afrykańczycy czy brazylijscy Indianie również dzielili się wewnętrźnie zgodnie z ich kategoriami religijnymi, etnicznymi, językowymi i wieloma innymi, o których zachowana dokumentacja kolonialna milczy.

Zauważmy, że na obszarze atlantyckiego imperium portugalskiego nie wszyscy podporządkowani Inni byli deprecjonowani i nie zawsze „rdzenny podmiot kolonialny” musiał być spychany na społeczny margines. Rasa czy etniczność nie były przecież jedynymi czynnikami dyskryminującymi. Jeżeli przez „akt mowy” cały czas rozumiemy działanie polegające na wysłaniu petycji, zauważmy, że przemawianie z pozycji osób białych i wolnych, ale żydów, żydowskich konwertytów, homoseksualistów, piratów¹⁹⁵, Cyganów, było nawet niemożliwe. Tak samo wykluczeni byli przecież Portugalczycy, którzy zamieszkiwali Imperium Cienia po tym, jak zdezerterowali, i Portugalki oskarżone o czary i prostytucję. Możemy zatem sądzić, że bycie „białym” nie dawało gwarancji na to, że zostanie się usłyszanym.

W przypadku społeczności afrykańskich czy indiańskich należy podkreślić, że wszyscy, którzy wysłali swoją petycję, byli w podobnej sytuacji, a mianowicie przyjęli portugalskie imiona, byli ochrzczeni, dzięki czemu automatycznie stawali się „wasalami” króla. W dodat-

¹⁹⁵ Wrogiem dla Portugalczyków byli również piraci, których także postrzegano jako zagrożenie stabilności systemu kolonialnego. W momencie przejęcia wrogich statków i chwytania piratów wymierzano im najczęściej karę śmierci. W sierpniu 1719 r. skazano 39 osób złapanych nieopodal Rio de Janeiro, a w listopadzie wykonano wyrok przez powieszenie na 22 osobach – jednym Francuzie, jednym Genoweńczyku, jednym Holendrze, jednym Portugalczyku z wysp atlantyckich i 18 Anglikach. Co ciekawe, 17 piratów odwołało się do sądu Relação da Bahia, lecz nie wiadomo, czy udało im się uniknąć śmierci. Zob. José Freire de Monterroio, s.t., „Gazeta de Lisboa” 1719, N.º 47, 23 Novembro, s. 376.

ku zamieszkiwali obszary pozostające pod kontrolą Portugalczyków, a jako ludzie wolni pełnili różne funkcje urzędowe, religijne czy wojskowe. Żaden z autorów petycji nie zamieszkiwał oddalonych od miast *quilombos*, co mogłoby oznaczać, że porzucenie służby na rzecz portugalskich kolonizatorów i monarchy automatycznie pozbawiało podmiotu kolonialnego możliwości „przemawiania”. Zdarzało się natomiast, że na *quilombos* skarżyli się portugalscy osadnicy, duchowni czy inni urzędnicy kolonialni, którzy widzieli w nich zagrożenie¹⁹⁶. Ich mieszkańców często posądzano o liczne przestępstwa polegające na kradzieży i napaściach, dlatego traktowano ich jak wrogów Portugalczyków i skazywano na karę więzienia¹⁹⁷. *Quilombos* wywoływały szczególny strach na lizbońskim dworze, którego zdaniem należało je zniszczyć i zrównać z ziemią¹⁹⁸, mocą decyzji *Alvará* z 1741 r. czarnoskórych znalezionych w *quilombos* należało z kolei oznaczyć przez wypalenie im na ciele blizn¹⁹⁹. Pamiętajmy, że nie tylko afrykańscy niewolnicy często uciekali od swoich panów, zdarzało się to przecież również w plemionach autochtonicznych zamieszkujących wioski jezuickie²⁰⁰.

Wśród omówionych petycji nie znajdziemy też próśb czarnoskórych osób oskarżonych o magię czy wyznających *calundu*, a przecież Afrykańczycy praktykujący swoje wierzenia zamieszkiwali obie strony Atlantyku. Choćby w połowie XVII w. przed sądem inkwi-

¹⁹⁶ *Ofício do capitão-mor das ordenanças da vila de Jaguaribe, João de Sousa e Eça dirigido ao governador da Bahia cerca dos Negros fugidos e da queixa dos capitães de entradas*, 3.02.1769. BNB I-31,28,13, MS – 512(28). D. 340.

¹⁹⁷ *Ofício da Câmara da vila de Jaguaribe ao Governador de Bahia*, 14.09.1771. BNB. I-31,28,12. MS 512 (29). D. 352.

¹⁹⁸ *Parecer do Conselho Ultramarino ao rei a respeito da extinção de Palmares e informações dos governadores de Pernambuco*. BNB. I-34, 32, 30.

¹⁹⁹ João Pedro Ribeiro, *Índice Chronologico Remissivo da Legislação Portuguesa Posterior a Publicação do Código Fillipino com um Appendide, Parte i Desde a Mesma Publicação Até o Fim do Reinado do Senhor D. João V*, Lisboa 1808, s. 331.

²⁰⁰ Niekiedy indiańskim uciekinierom pomagali mieszkańcy kolonialnych miast. Okazywało się jednak, że dawali im schronienie po to, by ich sprzedać jako niewolników do pracy w kopalniach. Od 1729 r. Jan V zabronił przyjmowania ich do domów, aby zminimalizować handel Indianami. Zob. *D. João V proíbe aos moradores locais de abrigar os Índios ffugidos*, 10.03.1729. BNB. II-33,05,002.

zycyjnym w portugalskiej Coimbrze stanął 30-letni czarnoskóry wyzwoleniec Miguel Macedo pochodzący z północnej Portugalii z Lamego. Według Świętej Inkwizycji Miguel „był czarownikiem, który potrafił rzucać i odwoływać wszelkiego rodzaju czary, zgadywać, gdzie znajdowały się ukryte rzeczy, i wytwarzać środki lecznicze zmieniające ludzkie pragnienia”. Sam miał jednak wyznać, że jego moc tkwiła w pierścieniu, dzięki któremu udawało mu się skontaktować z demonem instruującym go, jak przyrządzić wywar, który uzdrawiał innych. Za karę Miguel został zesłany do Brazylii na trzy lata, gdzie jego głos całkowicie zanikł²⁰¹. Za to mieszkająca w Brazylii afrykańska niewolnica Luzia Pinta została sprowadzona do Lizbony w 1743 r., gdzie poddano ją licznym torturom. Dokumenty inkwizycyjne ujawniały, że Luzia została najpierw sprowadzona z Angoli do Brazylii przez handlarzy niewolników na początku XVIII w., gdzie przez wiele lat praktykowała *calundu* i w ramach tego udzielała wsparcia spirytualistycznego mieszkańcom regionu Minas Gerais. W związku z tym, że nie udało się zgromadzić wystarczających dowodów na rzekome przestępstwo, udało się jej uniknąć śmierci, ale wciąż oskarżano ją o odwrócenie się od religii katolickiej i zabroniono jej powrotu do brazylijskiego Sabará, a w dodatku skazano na wygnanie na południe Portugalii do regionu Algarve²⁰². Można stwierdzić, że Afrykańczycy przemawiali z pozycji podporządkowanego Innego, ich pozycja została jednak z góry wyznaczona przez Portugalczyków.

Podobna sytuacja występowała wśród brazylijskich autochtonów, spośród których również nie udało się nam usłyszeć w odpowiednio dużym stopniu głosów choćby wrogich Portugalczykom plemion Tapuia, czyli między innymi Goitacazes czy Aimorés, a także zbiegłych Indian oraz tych, którzy praktykowali lokalne tradycje i mieszkali poza wioskami jezuickimi w brazylijskim interiorze. Nie wiemy, jak z ich punktu widzenia wyglądało życie autochtonów w brazylijskim *sertão* i jak traktowali ich portugalscy osadnicy czy

²⁰¹ Geraldo Pieronim, *Os Excluídos do Reino. A Inquisição Portuguesa e o Degredo Para o Brasil Colônia*, São Paulo 2000, s. 169–170.

²⁰² Robert Daibert, *A Religião dos Bantos: Novas Leituras sobre o Calundu no Brasil Colonial*, „Estudos Históricos Rio de Janeiro” 2015, Vol. 28, N.º 55, s. 18.

nawet *bandeirantes*. Indiańskimi autorami petycji byli najczęściej indiańscy wodzowie lub inni mężczyźni piastujący ważne stanowiska w ramach własnych struktur plemiennych, ale także *aldeados*, czyli Indianie mieszkający w wioskach jezuickich, głos kobiet z kolei słyszalny jest wśród *Índios urbanos*, czyli Indian mieszkających w większych aglomeracjach.

Warto pokusić się o stwierdzenie, że Indianie mogli „przemawiać” nie wtedy, kiedy tego potrzebowali, ale dopiero wtedy, gdy zgadzali się przyjąć warunki stawiane przez Portugalczyków. Przykładem tego są ludy Muras zamieszkujące Amazonię. Pierwsze wzmianki o ich istnieniu pojawiają się w korespondencji między duchownymi Bartolomeu Rodriguesem a Jacinto de Carvalho. Ich głos usłyszymy nie prędzej niż w drugiej połowie XVIII w., kiedy rzekomo samodzielnie przystaną na warunki „pacyfikacji”²⁰³. Zbuntowani Indianie, tak jak zbuntowani czarnoskórzy, zostali pozbawieni głosu.

Oprócz kategorii etnicznych, rasowych czy religijnych pamiętajmy również o czynnikach ekonomicznych. Skorzystanie z usługi prokuratora, który sporządzał taką petycję, było najprawdopodobniej odpłatne, zatem nie każdy Indianin czy Afrykańczyk mógł sobie na to pozwolić. Dostęp do usług płatnych wykluczał wiele osób, które za swoją pracę nie otrzymywały wynagrodzenia. Spośród niewolników taką szansę mogli mieć *escravos de ganho*, którzy świadczyli usługi w ośrodkach miejskich i część zarobków odstępowali swoim panom, czy Indianie pracujący kilka miesięcy poza wioskami jezuickimi.

Spivak skupiła się również na nieuchwytej sytuacji kobiet wytworzonej przez kolonializm. Ich pozycję w kolonialnym imperium portugalskim można byłoby analizować pod względem wielu kryteriów, między innymi w perspektywie rasowej, etnicznej, kulturowej czy geograficznej. Zastanówmy się jednak nad tym, jaki obraz podporządkowanej Innej wyłania się z lektury omówionych w tej pracy petycji i z jakiej pozycji najczęściej ona przemawiała.

Graf 7 (zob. s. 368) został skonstruowany w ten sam sposób, co graf 3 ukazujący podział na przynależność etniczną i „rasową”

²⁰³ Francisco Jorge dos Santos, *Além da Conquista. Guerras e Rebeliões Indígenas na Amazônia Pombalina*, Manaus 2002, s. 67–86.

w sieci relacji wywiązujących się między rdzennymi podmiotami kolonialnymi. Na podstawie petycji zostały zidentyfikowane wszystkie osoby wspomniane przez grupy podporządkowane, tym razem z określeniem ich płci.

Pierwszą kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest to, że mężczyźni byli częścią aż 86,36% wszystkich oficjalnych relacji, kobiety natomiast uczestniczyły tylko w 13,22%. Występują tu one przede wszystkim jako indywidualne jednostki, rzadko tworzące liczniejsze grupy tak jak mężczyźni. W dodatku to mężczyźni w większości łączą różne elementy sieci i to oni są w posiadaniu informacji, których przepływ kontrolują. Na podstawie petycji zauważyliśmy, że w relacjach z mężczyznami podporządkowane Inne często pojawiały się jako żony czy matki i przemawiały najczęściej z pozycji słabej, nieszczęsnej kobiety, pozostawionej bez środków do życia, zniewolonej, doświadczającej przemocy fizycznej i niesprawiedliwości głównie ze strony mężczyzn oraz świadomej braku możliwości przeciwstawiania się elitom. Taka postawa nie ograniczała ich jednak w tym, by walczyć o swoje prawa nawet na drodze sądowej. Wysyłały przecież petycje, przeciwstawiały się decyzjom wpływowych panów i urzędników kolonialnych oraz dążyły do tego, aby ich głos liczył się także w Lizbonie. W relacjach z podporządkowanymi mężczyznami o podobnym statusie społecznym czy kolorze skóry wciąż jednak pozostawały w cieniu. Petycje podporządkowanej Innej nie dotyczyły, jak w przypadku mężczyzn, zajmowania stanowisk, podejmowania się pracy, ubiegania się o prestiżowe tytuły wojskowe, szlacheckie czy religijne. Nie mamy dowodów, że przemieszczały się po imperium, aby domagać się swoich praw. Żadna z nich nie została przyjęta na dworze lizbońskim, nie przemawiała w imieniu swojej grupy etnicznej, tym bardziej nie zajmowała stanowisk wodzów czy liderów. Nie wiemy też, czy którakolwiek z nich potrafiła czytać lub pisać. Spivak twierdziła, że nakładające się na siebie czynniki, między innymi kolor skóry czy płeć, dyskryminowały kobietę na wielu płaszczyznach jednocześnie. Paradoksalnie jednak siłę ich głosu w portugalskim imperium stanowiła ich słabość jako kobiety, którą ograniczały wartości chrześcijańskie.

Na przypadki przemocy wobec kobiet lub wykorzystywania ich przez innych mężczyzn skarżyli się zarówno „Kreole, Mulaci i Metysi”²⁰⁴, jak i Indianie mieszkający w wiosce Serra da Ibiapaba. Ci pierwsi wspominali o niesprawiedliwych oskarżeniach rzuconych na grupę kobiet pochodzących z sąsiadujących miast w Minas Gerais, które zostały postawione pod pręgierzem w celu chłosty, Indianie zaś żalili się, że wielu przyjezdnych uwiodło im kobiety. Różnica między obiema petycjami polegała na tym, że pierwsza z nich miała zostać wysłana również w imieniu kobiet. Zarówno jednak w pierwszej, jak i w drugiej petycji brakuje ich głosu jako podporządkowanej Innej. Nie znamy szczegółów dotyczących tych wydarzeń ani tym bardziej wersji zdarzeń prezentowanej przez kreolskie kobiety: Marię de Assumpção, Marię Cardim i Isabelę de Gouveię, oraz nie rozumiemy, czym kierowały się indiańskie kobiety, które uciekały z przyjezdnymi, i czy opuszczały wioskę dobrowolnie, czy może były uprowadzane z nich siłą. Spivak wspominała, że „biali mężczyźni ratują brązowe kobiety przed brązowymi mężczyznami”, ale w tych dwóch przypadkach to „brązowy mężczyzna” kreował się na tego, który chronił „brązowe” kobiety przed „białym” oprawcą. Niezależnie od tego, kto przemawiał w ich imieniu lub stawał w ich obronie, pewne jest, że podporządkowana Inna ciągle pozostawała w cieniu i była „uciszana” na wielu płaszczyznach.

Następną kwestią, na którą zwróciła uwagę Spivak, jest to, że głos podporządkowanej Innej mógł być uciszany także w ramach jednej grupy. Kobieta żyjąca w portugalskim społeczeństwie kolonialnym mogła być również dyskryminowana bądź marginalizowana przez drugą kobietę, zwłaszcza wtedy, gdy dzielił je status społeczny czy kolor skóry. Na złe relacje z białymi paniami skarżyły się w Brazylii indiańskie niewolnice Francisca Lopes de Sousa²⁰⁵, Mônica ze swoimi córkami, a także afrykańska niewolnica Rosa Preta²⁰⁶ oraz czarnoskó-

²⁰⁴ *Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes; Requerimento dos Crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas.*

²⁰⁵ *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa.*

²⁰⁶ *Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina.*

ra *forra* Sebastiana Pinta Correia²⁰⁷. W afrykańskiej Luandzie doszło do konfliktu między Franciscą, matką Jorge Inácio, a ich białą panią²⁰⁸. Jedynie mieszkająca na północy Brazylii indiańsko-afrykańska niewolnica Rosa Cafusa mówiła o przyjaznych relacjach ze swoją białą panią Margaridą, która rzekomo miała darzyć ją miłością²⁰⁹.

Zastanawiające jest również to, że z wyjątkiem wolnych czarnoskórych kobiet, Antónii Coelho²¹⁰ oraz Sebastiany Pinty Correii²¹¹, których prośby odnosiły się do pozwolenia na przemieszczanie się po obszarze imperium, niemy pozostaje głos wolnej czarnoskórej i wolnej indiańskiej kobiety w sprawach dotyczących między innymi ich pozycji, przywilejów czy doświadczanej przemocy. Być może dla tych kobiet w pierwszej połowie XVIII w. przemawianie z pozycji wolnej „brązowej” podporządkowanej Innej, w myśl teorii Spivak, nie dawało im możliwości bycia usłyszaną. Zmiana statusu społecznego z niewolnicy na *forra* nie gwarantowała im wyjścia ze strefy podporządkowanej, ponieważ w dalszym ciągu ograniczały je doktryna chrześcijańska i portugalskie ustawodawstwo.

Brazylijska feministka Djamila Ribeiro twierdzi, że przemawianie z pozycji kobiety czarnoskórej było niemożliwe, bo system (post)-kolonialny faworyzował osoby białe. Jeżeli porównamy omówione w tej pracy grafy sieci społecznych według przynależności rasowej (graf 3) oraz według podziału na płeć (graf 7), które zostały sporządzone w ten sam sposób i zachowują niezmienną pozycję w sieci każdego aktora społecznego, zauważymy, że wśród oficjalnych relacji wspomnianych przez grupy podporządkowane białe kobiety stanowią tutaj zdecydowaną mniejszość.

Kobieta żyjąca na obszarze atlantyckiego imperium portugalskiego, niezależnie od koloru skóry czy statusu społecznego, była kolonizowana podwójnie (*double colonization*), ponieważ podlegała jednocześnie regułom społecznym wyznaczonym przez kolonial-

²⁰⁷ *Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*.

²⁰⁸ *Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola*.

²⁰⁹ *Requerimento da Rosa Cafuza*.

²¹⁰ *Requerimento de Antónia Coelho*.

²¹¹ *Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*.

ną władzę oraz dominującym w sferze prywatnej mężczyznom²¹². Musiała być uległa, uczciwa i posłuszna, a w dodatku była stale kontrolowana przez swoich mężów, braci, wujów i innych mężczyzn, którzy obawiali się jej zbytnej wolności. Tak więc kobieta wyzwolona z niewolnictwa *de facto* wciąż nie cieszyła się wolnością, której granicę wyznaczali portugalscy kolonizatorzy.

Unikając jednostronności w kwestiach związanych z doktryną chrześcijańską, zauważymy, że wszyscy, którzy przemawiali z pozycji osoby podporządkowanej, byli katolikami. Oznacza to, że religia, która była odpowiedzialna za pozbawienie grup podporządkowanych elementów ich tożsamości, była również czynnikiem pozwalającym w perspektywie teorii przecieć łączyć ze sobą wielu różnych aktorów społecznych. Dialog i interakcja między rdzennym podmiotem kolonialnym a portugalską władzą były możliwe jedynie wtedy, kiedy wszyscy interlokutorzy byli chrześcijanami, przynajmniej oficjalnie. Nie oceniam jednak słuszności i efektów przymusowej chrystianizacji grup podporządkowanych, ale zwracam uwagę na to, że religia pozwalała na budowanie „przestrzeni kontaktu” (*contact zone*), w której spotykały i ścierały się interesy grup dominujących i podporządkowanych, nawet gdy relacje między nimi miały charakter asymetryczny²¹³. Pamiętajmy również, że przymusowa chrystianizacja ludów tubylczych to nie tylko narzucenie im religii chrześcijańskiej, ale także przekazanie/narzucenie różnych elementów kultury iberyjskiej, takich jak tradycje europejskie, konkretny styl życia, styl ubioru czy język²¹⁴. Ten ostatni element stał się użytecznym środkiem ukazywania potrzeb, a grupy podporządkowane mogły go sobie „przywłaszczyć” (*appropriation*) w celu wyrażenia własnych doświadczeń kulturowych w języku kolonizatora

²¹² Kirsten Holst-Petersen, Anna Rutherford, *A Double Colonization: Colonial and Postcolonial Women's Writing*, Aarhus 1985.

²¹³ Mary Louise Pratt, *Arts of the Contact Zone*, w: *Ways of Reading*, David Bartholomae, Anthony Petrosky (eds.), 5th Ed., New York 1999.

²¹⁴ Fabricio Lyrio Santos, *Entre a Catequese e o Cativo: Notas sobre a Administração das Aldeias Pelos Jesuítas no Século XVIII*, w: *Salvador da Bahia. Interações entre América e África (séculos XVI–XIX)*, Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf (eds.), Salvador 2017, s. 141–160.

i tym samym przyciągnąć jego uwagę i szerzej je rozpropagować²¹⁵. Grupy podporządkowane w kolonialnym imperium portugalskim „przywłaszczyły sobie” pewne elementy kultury portugalskiej oparte na wartościach chrześcijańskich i pewne koncepcje dotyczące słabej kobiety, osoby „nieszczęśnej” czy „wiernego wasala”, które wykorzystywali do tego, aby zostać usłyszanym i sprawić, żeby ten głos miał realny wpływ na ich sytuację.

Umożliwienie tym grupom przemawiania z pozycji podporządkowanego nie było równoznaczne z nadawaniem im jednakowych praw, tym bardziej nie dążono do społeczeństwa równych szans. Russell-Wood zwrócił uwagę na to, że w okresie brazylijskiej gorączki złota z powodu braku osób wykształconych mogących zajmować stanowiska administracyjne w stanie Minas Gerais początkowo zezwolono wielu czarnoskórym na pełnienie funkcji *juízes ordinários*. Ostatecznie sprzeciwił się temu Jan V, który w styczniu 1726 r. zakazał Mulatom „zabarwionym przez nieczystą krew” ubiegania się o stanowiska elekcyjne, zarządzając tym samym, że o urząd *verede-aodor* mogli ubiegać się jedynie biali mężczyźni, ponadto żonaci z białymi kobietami. Tym samym próbowano zwalczyć fenomen nielegalnych związków między białymi mężczyznami a czarnoskórymi kobietami czy Mulatkami²¹⁶. Czarnoskórzy, Indianie lub Mulaci, niezależnie od swojego statusu społecznego, nie mieli prawa wykonywać profesji złotnika, a taki zakaz miał obowiązywać na obszarze całego imperium atlantyckiego²¹⁷. Kolonialny świat imperium portugalskiego był pełen sprzeczności i choć niekiedy oferował poczucie większej autonomii, wszystko było kontrolowane i ustalone odgórnie.

Podporządkowany Inny nie pozostawał jednak bierny wobec polityki kolonizatora i również stawiał wobec niego „opór” (*resi-*

²¹⁵ William D. Aschcroft, *Is that Congo? Language as Metonymy in the Postcolonial Text*, „World Literature Written in English” 1986, Vol. 29, No. 2.

²¹⁶ Nelson dos Reis, *Documentos do Brasil Colonial*, São Paulo 1993, s. 139–140 (Dokument 70. Conselho Ultramarino. Representação ao Rei, 25.09.1725).

²¹⁷ Alvará de 20 de Outubro de 1621 que proíbe que o Ofício de ourives sea aprendido, ou exercitado, por Negros, Mulatos e Índios, w: *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1621–1627 por José Justino de Andrade e Silva*, Lisboa 1855, s. 55.

stance). Wspominając tutaj o oporze, nie mam na myśli walki zbrojnej²¹⁸ czy „literatury oporu”²¹⁹ (*resistance literature*), ale różne formy sprzeciwiania się władzy kolonialnej, które dostrzegłam w omówionych petycjach.

W brazylijskiej historiografii drugiej połowy XX w. kładziono szczególny nacisk na historię walki zbrojnej, której inicjatorami byli zbiegli niewolnicy. Décio Freitas, brazylijski historyk będący pod wpływem marksistowskiej ideologii, twierdził w swojej pracy *Palmares – wojna niewolników* opublikowanej w 1971 r., że żadna inna grupa społeczna nie walczyła o swoją wolność tak zaciekle, jak afrykańscy niewolnicy, a kolonizująca Portugalia miała przyznać, że obalenie rewolt afrykańskich i zrównanie z ziemią wiosek zbiegłych niewolników było porównywalnie istotne z wydaleniem z Brazylii Holendrów²²⁰. O zależnościach między panami i niewolnikami mówiła przywoływana już wielokrotnie w tej pracy Katia de Queirós Mattoso, dla której były one oparte na świadomości plantatorów, że dobrobyt ich gospodarstwa zależał od jakości pracy niewolników. Niewolnicy, którzy sprzeciwiali się kolonializmowi i eksploatacji, obierali jako formę buntu ucieczki, samobójstwa, *quilombos* czy powstania zbrojne. Polski historyk Marcin Kula również wspominał, że istotnymi reakcjami niewolników na swój zły los były ucieczki z plantacji, sabotaże i samobójstwa²²¹.

Amerykański socjolog James C. Scott twierdził jednak, że najefektywniejszą na przestrzeni czasu formą sprzeciwu wobec uprzywilejowanych elit nie były walki zbrojne, lecz codzienne formy oporu, które określił „bronią słabych” (*weapons of the weak*). Dodał, że w przypadku amerykańskich niewolników ich „bronią” mogły być pozorne stosowanie się do przepisów, ucieczka, ignorancja, sabotaż, kradzież czy manifestowanie swojego sprzeciwu przez kulturę. Ten

²¹⁸ Amílcar Cabral, *Return to the Sources: Selected Speeches*, New York–London 1973.

²¹⁹ Ghassan Kanafani, *Literature of Resistance in Occupied Palestine: 1948–1966*, Beirut 1995.

²²⁰ Décio Freitas, *Palmares: A Guerra dos Escravos*, 2^a Ed., Rio de Janeiro 1978, s. 11–14.

²²¹ Marcin Kula, *Historia Brazylii*, Warszawa 1978, s. 29.

rodzaj oporu polegał na unikaniu bezpośredniej konfrontacji z władzą, nie wymagał większego planowania i opierał się na wiedzy na temat danego zjawiska i nieformalnych powiązaniach. W związku z tym, że nigdy nie przybierał tak spektakularnego charakteru, jaki przypisywano powstaniom zbrojnym, osoby, które wykorzystywały „broń słabych”, zostały zapomniane²²².

Zastanówmy się więc nad tym, jaką „broń słabych” wybrały grupy podporządkowane zamieszkujące obszar imperium portugalskiego, na podstawie omówionych w tej pracy petycji. Pamiętajmy, że zgodnie z tym, co twierdzą zwolennicy teorii przecięć, stawiany opór wobec wielorakich form nierówności i marginalizacji społecznej powinien być analizowany przez pryzmat obustronnych relacji i oddolnych prób opartych na koalicji, dialogu i interakcji, jako że istnienie jednostki jest kształtowane przez wiele czynników wzajemnie na siebie wpływających²²³.

Po pierwsze, możemy stwierdzić, że walka na drodze sądowej i przeciwstawianie się decyzjom administracyjnym były jedną z najbardziej skutecznych form stawiania oporu i negocjowania swojego miejsca w kolonialnym społeczeństwie dla wielu grup społecznych, bez względu na kolor skóry czy płeć. W ten sposób uruchamiano maszynę biurokratyczną, która dostosowywała portugalskie prawo do rzeczywistości, w której zmuszone były żyć grupy podporządkowane. Wydanie decyzji w sprawie jednego podporządkowanego Innego obowiązywało na wszystkich obszarach pozostających pod jurysdykcją portugalską. W niektórych petycjach mogliśmy zauważyć przecieź, że autor powoływał się na rzekomą praktykę królewską, zgodnie z którą podejmowano w ten sam sposób decyzje dotyczące podporządkowanego Innego.

Odminną formą oporu mogła być integracja i asymilacja, tak jak rozumiała to wspomniana już w tej pracy Josefina Saldaña-Portillo z Latin American Subaltern Studies Group, która twierdziła, że Indianie podjęli się próby asymilacji przy zachowaniu włas-

²²² James C. Scott, *Weapons of the Weak*, New Haven–London 1985, s. 28–37.

²²³ Patricia Hill Collins, Sirma Bilge, *Intersectionality*, s. 25–30.

nych wartości²²⁴. W przypadku brazylijskich autochtonów możemy sądzić, że dla portugalskich monarchów ich asymilacja była jednym z fundamentów budowania kolonialnego imperium. Stanowili oni nie tylko siłę roboczą w regionie i dostarczali niezbędne surowce mieszkańcom pobliskich osad, ale także odpowiadali za bezpieczeństwo kolonii, a w razie potrzeby byli włączani do armii. Dlatego właśnie nadawano im ziemie i przyznano prawo do rzekomo odpowiedniego wynagrodzenia za wykonywaną pracę²²⁵. Oferowanie różnych stanowisk administracyjnych, wojskowych, a nawet szlacheckich afrykańskim i indiańskim grupom podporządkowanym było odgórną praktyką budowania poczucia ich przynależności do struktur kolonialnych. Z drugiej strony polityka asymilacji przynosiła korzyści nie tylko metropolii lizbońskiej, ale także grupom autochtonicznym. Indianie dzięki kontaktom z Europejczykami przyswoili sobie ich sposób sprawowania władzy i ideę hierarchii społecznej, a w konsekwencji otrzymywanych od nich tytułów i przywilejów umacniali własną pozycję wewnątrz swoich plemion indiańskich²²⁶.

Sposobem na zachowanie swoich tradycji i przetrwanie na płaszczyźnie społeczno-kulturowej mogły być również negocjacje i sojusze z Portugalczykami. Portugalskie prawo mówiło o „pakcie” zawieranym między administracją królewską a Indianami, którym obiecano wolność, ziemię, godne traktowanie (*bons tratos*) i wynagrodzenie za wykonywaną pracę. Brazylijscy autochtoni otrzymywali chrzest i przyjmowali religię katolicką, w następstwie czego stawiali się „użytecznymi wasalami” króla. Dla Portugalczyków zawarcie takiego sojuszu z autochtonami było niezwykle istotne, bo to oni brali udział w następnych wyprawach w głąb *sertão* w poszukiwaniu innych plemion indiańskich, ponieważ znali język i teren. To oni zasilali szeregi kolonialnej armii w walce z europejskim wrogiem

²²⁴ Josefina Saldaña-Portillo, *Who's the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón*, w: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, s. 412–419.

²²⁵ Ângela Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relação do Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Lisboa 2000, s. 26–27.

²²⁶ Ibidem, s. 15–21.

i wrogo nastawionymi Indianami. Świadczy o tym dekret królewski z 24 lutego 1686 r., zgodnie z którym „bezpieczeństwo w głębi lądu i w wioskach Maranhão oraz całej Ameryki opiera się na przyjaźni z Indianami”²²⁷.

Fernando Cacciatore de Garcia, zajmujący się historią brazylijskich granic, uważał, że zawieranie sojuszy portugalsko-indiańskich pozwoliło przetrwać wielu plemionom i uciec od eksterminacji oraz uniemożliwiało rozproszenie się ich po terytorium brazylijskim. Tym samym Garcia twierdził, że „sprzymierzeni Indianie na przestrzeni wieków zniknęli przez metysaż [biologiczny]”²²⁸.

Następne pokolenia podporządkowanych Innych mogły zostać włączone do społeczeństwa kolonialnego. Owa integracja polegała na tym, że określanie osoby przez kolor skóry (*preto/pardo*) czy status społeczny (niewolnik/*forro*) odnosiło się do pierwszego pokolenia potomków niewolników, a nazywanie ich w ten sposób wskazywało na ich bliskie powiązanie z tym stanem. Społeczny stygmat niewolnictwa miał ciążyć na wyzwoleniach i na ich potomstwie z pierwszego pokolenia. Jedną z metod pozbycia się takiego określania było zawarcie związku małżeńskiego z osobą białą, o czym świadczy przykład Emerenciany Meneses, córki wolnych osób o kolorze skóry *pardos*, która wyszła za mąż za białego Portugalczyka, António Francisco Castro. W świadectwach chrztu ich pięciorga dzieci nie było już wzmianki o tym, że były one potomkami czarnoskórej kobiety. Niekoniecznie miało to jednak związek z procesem „wybielania”, ponieważ jeśli znane były powiązania rodzinne, urzędnicy nie powielali referencji dotyczących koloru skóry²²⁹. Element ten odzwierciedlał status społeczny, dlatego w dokumentacjach urzędowych raczej nie wspomniano o kolorze skóry potomków po-

²²⁷ Beatriz Perone-Moisés, *Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Séculos XVI a XVIII)*, w: *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha (ed.), São Paulo 1992, s. 117–121.

²²⁸ Fernando Cacciatore de Garcia, *Como Escrever a História do Brasil*. Miséria e Grandeza, Porto Alegre 2004, s. 568–573.

²²⁹ Sheila de Castro Faria, *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*, 2ª Ed., Rio de Janeiro 1998, s. 135–139.

chodzących ze związku wysoko postawionych portugalskich urzędników i afrykańskich niewolnic²³⁰.

„Zniknięcie” mogło być zaś strategią tych wszystkich grup, o których pisałam w rozdziale dotyczącym mozaiki kolonialnego społeczeństwa, a których nie udało się zidentyfikować w bazie danych. Wiele grup zniknęło w wyniku prowadzonej polityki kolonizacyjnej, ponieważ przemawianie z ich pozycji nie było możliwe. Zwróćmy uwagę na strategię obraną przez żydowskich konwertytów, którzy świadomi braku możliwości awansu społecznego w Portugalii, uciekali do portugalskich kolonii zamorskich, gdzie próbowali zataić swoje pochodzenie i swoją wiarę²³¹. Anita Novinsky wskazywała na to, że wielu z nich oficjalnie miało być wyłączonych z życia społecznego z powodu religii, z drugiej jednak strony przez wykonywane zawody stanowili integralną część kolonialnego społeczeństwa²³². Henryk Szlajfer wykazał, jak aktywni gospodarczo byli oni w okresie ekspansji handlowej na obszarze imperium portugalskiego. Migracja do Ameryki Łacińskiej miała z kolei umożliwić awans społeczny i przyłączenie się do białej uprzywilejowanej elity. Po drugiej stronie Atlantyku nie byli już postrzegani jako religijna mniejszość, ale jako przedstawiciele portugalskiego narodu. Migracja przesądziła o tym, że ich pochodzenie odgrywało większą rolę aniżeli wyznanie²³³. Tym samym możemy sądzić, że wielu żydowskich konwertytów przemawiało właśnie z pozycji właścicieli plantacji czy handlarzy, a nie z perspektywy swojej religii²³⁴. W efekcie brak korespondencji urzędowej wysłanej przez osobę określającą siebie żydowskim konwertytą nie oznacza, że był on wykluczony ze społeczeństwa kolonialnego.

²³⁰ *Requerimento do coronel Manuel de Azevedo*, 29.11.1740. AHU. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 40. D. 24.

²³¹ Laima Mesgravis, *História do Brasil Colônia*, São Paulo 2017, s. 114–115.

²³² Anita Novinsky et al., *Os Judeus que Construíram o Brasil. Fontes Inéditas Para uma Nova Visão da História*, São Paulo 2016, s. 98.

²³³ Henryk Szlajfer, *Współtwórcy atlantyckiego świata. Nowi chrześcijanie i Żydzi w gospodarce kolonialnej Ameryki Łacińskiej XVI–XVII wieku. Zarys problematyki*, Warszawa 2018.

²³⁴ *Ibidem*, s. 113.

I tak wracamy do teorii Spivak omawianych w rozdziale pierwszym dotyczących grup marginalizowanych, uciskanych i podporządkowanych. Żydowscy konwertyci byli marginalizowali ze względu na swoje wyznanie zarówno na Półwyspie Iberyjskim, jak i w Ameryce Południowej. W Portugalii stanowili część grupy podporządkowanej Portugalczykom, ale w Brazylii stali się częścią dominującej elity. Widzimy więc, że koncepcje te mogą się na siebie nakładać, ale wciąż pozostają samodzielne.

Taką formę „zniknięcia” mogły wybrać te grupy, których nie udało się odnaleźć: mniejszości religijne, ludzie żyjący na granicy prawa czy prześladowani przez Świętą Inkwizycję. Brak ich głosu nie oznacza jedynie ich biologicznej eksterminacji, ale ukazuje nieemożność przemawiania z takiej pozycji. W petycjach kilkakrotnie pojawiała się informacja o osobach anonimowych, które pożyczaly pieniądze niewolnikom lub okazywały współczucie w związku z ich sytuacją społeczną. Jest wątpliwe, aby w kolonialnym świecie imperium portugalskiego, który był tak bardzo zbiurokratyzowany, nie było wiadomo, kim mogli być bezimienni agenci. Może wśród nich znajdowali się właśnie żydowscy konwertyci, żydzi, Cyganie, prostytutki lub inni, których głos był celowo wyciszany. „Znikali” również czarnoskórzy i Indianie, którzy pełniąc konkretne funkcje społeczne, jak między innymi czarnoskóry prokurator José Inácio Marçal Coutinho, nie byli określani przez pryzmat koloru skóry. Zauważyliśmy także na przykładzie mężczyzn, którzy ubiegali się o stanowiska wojskowe w ramach Ordenanças, że zaświadczały o ich zasługach urzędnicy kolonialni nie wspominali więcej, że byli oni czarnoskórzy.

Zniknęli oni również w tygodniku „Gazeta de Lisboa”. Szukałam w nim informacji, czy pisano o grupie Indian lub zniewolonych czarnoskórych, którzy dobrowolnie przybyli na dwór królewski²³⁵. Niestety nie udało się znaleźć żadnego potwierdzenia ich wizyty u króla i początkowo uważałam, że wynikało to wyłącznie z polity-

²³⁵ Oryginalne numery „Gazeta de Lisboa” w wersji zdigitalizowanej znajdują się na stronie: <http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/GazetadeLisboa/GazetadeLisboa.htm>.

ki dworu królewskiego nierozpowszechniania wieści na ten temat. Okazało się jednak, że potrafiących wówczas czytać Portugalczyków fascynowały raczej wielkie cywilizacje Wschodu, a najchętniej czytany przez nich opowieściami były dzienniki z podróży pokładowych²³⁶. Zniknięcie nie musiało więc wynikać z odgórnie zaplanowanego zatajania informacji, ale powstawało w wyniku rosnącej konkurencji na rozwijającym się rynku prasowym.

Celem tego rozdziału nie była bynajmniej dekonstrukcja kolonialnego świata i zasad nim rządzących, ale spojrzenie na pozycje osób podporządkowanych z innej perspektywy. Tym samym została tu połączona teoria o *lugar de fala* – miejscu, z którego się przemawia, z perspektywą sieci. *Lugar de fala* podzieliło społeczeństwo na osoby należące do elity i osoby podporządkowane, osoby białe i czarnoskóre, a także na mężczyzn i kobiety. Zgodnie z perspektywą sieci osoby o podobnych cechach mogą zajmować taką samą pozycję w strukturze sieci, ale ich wpływ na współtworzenie otaczającego ich świata może być zróżnicowany. Zostało tu ukazane, że społeczności afrykańskie i indiańskie znajdowały się w strefie podporządkowania, istniało jednak wiele czynników wykraczających poza płeć, kolor skóry czy pochodzenie etniczne, które decydowały o ich pozycji w społeczeństwie. Żyły bowiem wolne osoby czarnoskóre, które pozostawały w strefie podporządkowania razem z metyskimi wolnymi kobietami oraz żydowskimi konwertytami, a ich głos został uciszony. W tej samej strefie sytuowali się również afrykańscy niewolnicy i afrykańskie niewolnice oraz indiańscy wodzowie płci męskiej, którzy mogli „przemawiać”, byli słuchani, a w dodatku negocjowali swoje miejsce w przestrzeni, oczywiście pozostając w relacjach asymetrycznych z portugalską władzą. Tym samym, mimo wspólnych cech etnicznych czy „rasowych”, ich możliwości wynikały z miejsca w sieci, w której zakorzenione było zachowanie aktorów społecznych. Ponadto, jak zaobserwowaliśmy na wybranych przykładach, działalność podmiotu nie wiązała się jedynie z przynależnością do określonej „klasy społecznej” tudzież „klasy niewolników”, „Indian

²³⁶ Ronald Raminelli, *Imagens da Colonização. A Representação do Índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro 1996, s. 147–148.

przyjaciół”, „Indian wrogów”, ale i ze wzajemnym oddziaływaniem. Ich poczucie tożsamości, pozycja społeczna, postrzeganie swojego koloru skóry były zależne od istniejących relacji w ich otoczeniu. Tak więc czarnoskóra niewolnica Rosa Cafusa nie traktowała siebie jako osoby zniewolonej²³⁷, a Indianka Francisca Lopes de Sousa widziała siebie jako osobę białą²³⁸. Nie oceniam przy tym słuszności tego procesu społecznego, pokazuję jedynie, że *lugar de fala* jest koncepcją dużo bardziej złożoną i nie jest możliwe jednoznaczne określenie pozycji osoby jedynie przez jej kolor skóry, etniczność czy płeć. Zauważyliśmy również, że nie istniał tylko jeden aktor społeczny zdolny do narzucenia swojej woli całej sieci, mimo że autorytet portugalskiego monarchy był szanowany przez wszystkich jej uczestników. Społeczeństwo kolonialne nie było jedynie hierarchiczną strukturą opartą na zależności jednej warstwy od drugiej, ale było społeczeństwem sieci, którego elementy wpływały na siebie i wzajemnie się definiowały.

²³⁷ *Requerimento da Rosa Cafuza.*

²³⁸ *Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa.*

Podsumowanie

Celem tej pracy była analiza grup podporządkowanych zamieszkujących kolonialne imperium portugalskie na obszarze Atlantyku. Badania przeprowadzono na kilku poziomach: technologicznym z użyciem narzędzi informatycznych, źródłowym z wykorzystaniem dokumentów w ujęciu egodokumentalnym, teoretycznym z zastosowaniem koncepcji postkolonialnych – szczególnie debaty wokół podporządkowanego Innego – a wszystko w myśl współczesnych teorii dotyczących monarchii wielokontynentalnej wzbogaconych przede mną o perspektywę sieciową.

Przywołując słowa Izaskun Álvarez Cuartero, hiszpańskiej badaczki specjalizującej się w historii grup podporządkowanych, należy podkreślić, że jedynie interdyscyplinarne podejście umożliwia odтворzenie historii tychże grup:

Trudności ze znalezieniem źródeł pozwalających na opracowanie historii grup podporządkowanych wymagają od badaczy niewiarygodnego wysiłku archiwalnego i multidyscyplinarnego podejścia, aby zgromadzić dane, które dostarczają nam inne nauki, takie jak lingwistyka, antropologia czy archeologia [...]. Wymaga to z kolei szczególnej dyscypliny w podejściu do źródeł i ich odczytywaniu, która musi być wykorzystywana z najwyższą starannością i uwagą¹.

Narzędzia informatyczne stanowiły punkt wyjścia przeprowadzonych badań, a grafy dotyczące współwystępowania, wysłanej korespondencji czy najbliższego otoczenia politycznego portugalskiego monarchy umożliwiły zobaczenie pewnych tendencji, których nie byłibyśmy w stanie dostrzec przy tak ogromnej i heterogenicznej ba-

¹ *Visiones y Revisiones de la Independencia Americana. Subalternidad e Independencia*, Izaskun Álvarez Cuartero, Julio Sánchez Gómez (eds.), Salamanca 2012, s. 26.

zie danych. W toku badań można było zauważyć, że relacje ukazane w postaci grafów sieci społecznych były odzwierciedlone w rzeczywistości kolonialnej. Niemniej jednak przy zastosowaniu narzędzi informatycznych do prowadzenia analiz w zakresie historii powinniśmy pamiętać o zastosowaniu metody łączonej (*mix-method approach*)², szczególnie w ujęciu proponowanym przez Alejandrę Martinez³, polegającym na przeprowadzeniu w pierwszej kolejności analizy ilościowej, podczas której ukazują się najważniejsze elementy traktowane „jakościowo” w dalszej części badań.

Nie pozwoliłam, aby to „maszyna” formułowała moje wnioski, lecz aby jedynie pomogła mi zbudować hipotezę do dalszej analizy. Oznaczało to jednak wydłużenie okresu prowadzonych badań, ponieważ opisanie wstępnych rezultatów było możliwe dopiero po zakończeniu pierwszego etapu tworzenia bazy danych, czyli w momencie, kiedy osiągnęła ona ponad 70% dokładności. Niemniej w kwestii zastosowania narzędzi informatycznych do studiów historycznych skłaniam się ku stwierdzeniom formułowanym przez Claire Lemerrier oraz Claire Zalc, które uważają, że „badania ilościowe są cennym uzupełnieniem naszego zestawu narzędzi badawczych – o randze równorzędnej z innymi metodami, ani bardziej, ani mniej”. Ich zdaniem liczby stymulują wyobraźnię historyka, pozwalają przygotować nowy zestaw pytań, lecz w przypadku, gdyby rezultaty takich prac obalały pewne historycznie utarte konwencje, nie powinniśmy na tym się zatrzymać, ale potraktować to jako następny etap analizy⁴.

Przez bazę danych udało mi się określić źródła, których nadawcami były grupy podporządkowane, oraz wskazać te „mniejszości”, które nie mogły „przemawiać”. Istotna do omówienia wydaje się kwestia tego, co wspomniany w tej pracy Hugo Achugar określił jako

² Gemma Edwards, *Mixed-Method Approaches to Social Network Analysis*, „ESRC National Centre for Research Method Review Paper” 2010, No. 15, s. 1–30.

³ Alejandra Martinez-Monés et al., *Combining Qualitative Evaluation and Social Network Analysis for the Study of Classroom Social Interactions*, „Computers and Education” 2003, No. 41, s. 353–368.

⁴ Claire Lemerrier, Claire Zalc, *Quantitative Methods in the Humanities*, Charlottesville–London 2019, s. 25–27.

„inną historię” lub „historię alternatywną”, która miała być możliwa w momencie włączenia do oficjalnego dyskursu historiograficznego świadectwa osób z niego wykluczonych⁵. Bardziej rewolucyjny w swoich poglądach był Ranajit Guha, który wierzył, że odtworzenie historii z punktu widzenia biednych mas pomoże ją zdekonstruować. Powracając do pytania postawionego w pierwszym rozdziale, należy się zastanowić, w jakim stopniu punkt widzenia rdzennego podmiotu kolonialnego zmienił kolonialną historię imperium portugalskiego. Petycje stanowiły najbardziej osobisty rodzaj dokumentu spisany z własnej i nieprzymuszonej woli, którego nadawcą była osoba pochodzenia afrykańskiego lub indiańskiego w XVIII-wiecznym imperium portugalskim. Czy możemy mówić mimo to o dekonstrukcji narracji historiograficznej? Dokumenty te z pewnością wzbogaciły historię polityczną o najbardziej osobiste przeżycia grup podporządkowanych i odzwierciedlały ich dążenia i aspiracje do realizacji własnych celów. Dodały pierwiastek ludzki do pewnych istotnych momentów historycznych i ukazały, jak te momenty były postrzegane przez grupy podporządkowane oraz jakie korzyści w tym dostrzegali. Żaden z dokumentów nie przedstawiał wizji, która byłaby całkowicie odmienna od współczesnej narracji historiograficznej. Zmiana władzy, ataki francuskich korsarzy, wojna o wyzwolenie Pernambuco, konflikty społeczne i inne ważne momenty historyczne dla wielu grup marginalizowanych były szansą na zmianę sytuacji społecznej. Omówione petycje poświadczają to, czego szukają współcześni badacze zajmujący się Ameryką Łacińską, a mianowicie, że społeczności afrolatynoamerykańskie i autochtoniczne były aktywnymi agentami budującymi nie tylko swoją własną przeszłość, ale także historię Ameryki Południowej⁶.

Oddając więc głos grupom podporządkowanym, widzimy, że ich wizja niekoniecznie jest sprzeczna z narracją pisaną odgórnie, ale dowodzi, że były one integralną częścią wspólnej przeszłości.

⁵ Hugo Achugar, *Historias Paralelas/Ejemplares. La Historia y la Voz del Otro*, w: *La Voz del Otro. Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa*, John Beverley, Hugo Achugar (eds.), Gwatemala 2017, s. 66.

⁶ George Reid Andrews, *Afro-Latin America: Five Questions*, „Latin American and Caribbean Ethnic Studies” 2009, Vol. 4, No. 2.

Z tego powodu trzeba rozważyć, czy brak ich głosu w narracji historiograficznej był spowodowany wyłącznie praktykami stosowanymi w okresie kolonialnym przez tzw. kreolskie elity w celu zanegowania działalności podporządkowanego Innego, czy były swoistym błędem historyków w ostatnich dekadach w poszukiwaniu „głosów” grup podporządkowanych w historii Ameryki Łacińskiej.

W rozdziale drugim omówiłam wyzwania, z którymi musieli zmierzyć się brazylijscy i portugalscy historycy w okresie autorytarnych rządów po obu stronach Atlantyku. Badania historyczne dotyczące grup podporządkowanych stały się tematem debaty dopiero od lat 70. i 80. wraz z zakończeniem dyktatur w Portugalii i w Brazylii. Ich „głosy” wciąż jednak są ukryte w różnego rodzaju pismach, takich jak petycje, testamenty, zeznania sądowe, dokumenty inkwizycyjne, a także pod postacią innych, niekoniecznie pisanych źródeł – jak muzyka, kultura, sztuka czy zachowane tradycje – do których współcześni historycy przykładają coraz więcej wagi. Perspektywa egodokumentalna ma pomóc szukać w tego typu pozostałościach osobistych doświadczeń podporządkowanego Innego. Brak jego „głosu” w narracji historiograficznej nie oznaczał więc, że go nie było lub że był celowo uciszany, lecz że być może nieumiejętnie szukano dowodów na podmiotowość grup podporządkowanych.

Drugim istotnym założeniem dotyczącym badania źródeł w prezentowanej pracy jest to, że petycje społeczności afrykańskich i indiańskich analizowałam wspólnie, a punktem łączącym obie grupy społeczne była podobna tematyka przedstawiona w danym liście. Tym samym odeszłam od postrzegania tych grup w perspektywie klasowej, a skoncentrowałam się na ich wspólnych doświadczeniach kolonialnych. Jak słusznie zaobserwował Peter Wade, amerykański historyk badający afrykańsko-indiańskie interakcje społeczne, obie grupy były traktowane przez badaczy jako dwie odrębne kategorie społeczne. Jak twierdził, wynikało to przede wszystkim z tego, że polityka kolonialna tworzyła odrębne przepisy prawne, instytucje i inne formy administracyjno-prawne dla obu grup społecznych,

co następnie wpłynęło na prowadzenie badań przez historyków w ostatnich dekadach⁷.

Na podstawie omówionych petycji mogliśmy zauważyć, że *de facto* istniały oddzielne instytucje, sądy, organizacje wojskowe dla obu grup społecznych, a ich petycje nie zdradzały szczegółów dotyczących nieformalnych relacji nawiązujących się między nimi. Mimo to możemy dojść do wniosku, że łączyły je podobne doświadczenia kolonialne, na przykład działania dążące do nadania im statusu człowieka wolnego, aspiracje wojskowe i przywódcze, argumentacja dotycząca rodziny, stanu zdrowia czy statusu wasala, działania administracyjno-sądowe, ich poczucie podrzędności względem białych i wyższości względem od siebie ciemniejszych w zakresie koloru skóry, bardziej „dzikich” czy „mniej ucywilizowanych”.

Innym z moich celów było włączenie się do dyskusji wokół koncepcji grup podporządkowanych proponowanej przez Gayatri Spivak oraz Latin American Subaltern Studies Group z Ileoną Rodríguez na czele. Prowadzone przeze mnie badania ukazały grupy podporządkowane zamieszkujące kolonialne imperium portugalskie jako niezwykle heterogeniczne, o różnym stopniu podrzędności względem elity oraz samych siebie. W rozdziale piątym zostało szczegółowo omówione, który podmiot podporządkowany mógł przemawiać. Jak można wywnioskować, nie każdego marginalizowano i nie zawsze podporządkowany Inny był spychany na margines społeczny.

Zgodnie z teoriami Spivak grupa marginalizowana, uciskana a podporządkowana są to trzy dość niezależne koncepcje, które mogą się na siebie nakładać, ale pozostają samodzielne. Czarnoskóry niewolnik był uciskany, będąc elementem kolonialnego społeczeństwa opartego na wyzysku i niewolniczej pracy. Był również marginalizowany ze względu na swoje pochodzenie czy praktykowanie wierzeń niechrześcijańskich. Analogicznie uciskane i marginalizowane były społeczności autochtoniczne. Stopień podporządkowania jednak, zarówno społeczności indiańskich, jak i afrykańskich, różnił się, gdy

⁷ Peter Wade, *Interações, Relações e Comparações Afro-Indígenas*, w: *Estudos Afro-Latino-Americanos: Uma Introdução*, Buenos Aires 2018, s. 119–131.

weźmiemy pod uwagę przecinające się takie czynniki, jak płeć, stopień asymilacji, ich relacje z panem oraz miejsce w strukturze sieci.

W przeciwieństwie jednak do tego, co twierdziła Spivak, pewne grupy podporządkowane mogły przemawiać, a strefa podporządkowania nie była, jak konstatowała, jedynie miejscem, w którym ich głos był wyciszany. Skłaniam się bardziej ku latynoamerykańskiej koncepcji, zgodnie z którą strefa podporządkowania stanowiła dla wielu marginalizowanych jednostek wspólną przestrzeń do reprezentowania siebie i swoich interesów. Za niezwykle istotne uważam również postrzeganie przez tę grupę badawczą „narodu” bardziej przestrzennie niż instytucjonalnie i rozszerzenie obszaru geograficznego poza polityczne granice państwa.

W zrealizowanych przeze mnie badaniach grupy podporządkowane, reprezentowane w większości przez społeczności afrobrazylijskie i indiańskie oraz w dużo mniejszym stopniu przez społeczności afrykańskie, zaczęły wykazywać podobne aspiracje, strategie i mechanizmy działania po obu stronach Atlantyku. Ich doświadczenia kolonialne wykraczały poza dany obszar geograficzny, a w kolonialnym świecie, w którym zmuszeni byli funkcjonować, doświadczali różnych form tożsamości opartych na kategoriach językowych, płciowych i etnicznych. Zdaniem twórcy teorii „czarnego Atlantyku”, Paula Gilroya, Afroamerykanie nie tyle odrzucali kulturę białej elity, ile aktywnie angażowali się w tworzenie nowej rzeczywistości. W tych badaniach mogliśmy zaobserwować, że wielorakość podjętych działań przez podporządkowanych Innnych wywierała pewien wpływ na różne obszary kolonialnej polityki⁸. Przykładem tego było choćby ich skarżenie się na „złe traktowanie” przez swoich panów, w konsekwencji czego monarcha nakazywał bardziej „humanitarne” zachowanie wobec niewolników. Aspiracje polityczne, administracyjne i wojskowe grup podporządkowanych przekładały się na politykę asymilacji ich wewnątrz struktur administracyjno-militarnych, pamiętając jednak o ich niższej pozycji względem białej uprzywilejowanej elity. W następnych badaniach można byłoby sprawdzić,

⁸ Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Modern Consciousness*, New York 1993.

w jakim stopniu petycje tych grup zmieniały ustawodawstwo portugalskie, tak jak w przypadku hiszpańskiego imperium analizował to Adrian Masters⁹.

Kwestionuję natomiast kładziony przez Latin American Subaltern Studies Group nacisk na odgórne praktyki elity do spychania ich na marginesy społeczny. Podporządkowany Inny, zamieszkujący peryferie portugalskiego imperium, wykazywał świadomość swojego miejsca w społeczeństwie i konsekwentnie próbował je zmienić, nie tylko przez walkę zbrojną, ale przez omawianą tutaj praktykę „broni słabych” (*weapons of the weak*)¹⁰. Zapewne istniały różne mechanizmy stosowane przez elitę do utrzymywania społeczeństwa nierównych szans, ale problemem była także heterogeniczna natura tych grup, co sprawiało, że były one od siebie odizolowane i nie zawsze potrafiły przemówić wspólnym głosem. Możemy przypuszczać, że była to konsekwencja kolonialnej polityki „dziel i rządź”. Jak jednak zauważyliśmy, przemawianie z pozycji podporządkowanego w kolonialnym społeczeństwie było możliwe, zwłaszcza wtedy, gdy pozycja danej jednostki była podstawą utrzymania pokoju i stabilności struktur kolonialnych. W rozdziale trzecim poświęconym mozaice kolonialnego społeczeństwa mogliśmy zaobserwować, że zgodnie z twierdzeniem Spivak Zachód stworzył swoje własne wyobrażenie na temat peryferyjnych i pozaeuropejskich społeczeństw, w toku prowadzonych tu badań dostrzegłam jednak, że niektórym grupom społecznym w określonej sytuacji społeczno-politycznej udało się wyjść poza utarte schematy, co więcej, niekiedy korzystały z pewnych ich elementów, co szczególnie widoczne było w prowadzonym przez nie dla własnych celów dyskursie.

Djamila Ribeiro patrzyła na (post)kolonialne społeczeństwo jak na swoistą piramidę, na szczycie której stali biali mężczyźni, a u jej podnóża znajdowały się czarnoskóre kobiety. Jak pokazałam, propagowana przez brazylijską feministkę teoria o *lugar de fala* – czyli

⁹ Adrian Masters, *A Thousand Invisible Architects: Vassals, the Petition and Response System, and the Creation of Spanish Imperial Caste Legislation*, „Hispanic American Historical Review” 2018, Vol. 98, No. 3, s. 377–406.

¹⁰ James C. Scott, *Weapons of the Weak*, New Haven–London 1985.

„miejscu, z którego się przemawiało”¹¹ – nie była sztywną, lecz negocjowaną strukturą. Pozycja społeczna była nieustannie kształtowana przez wzajemne określanie się aktorów społecznych. Co więcej, dzielenie tej samej pozycji społecznej nie było gwarantem wzmocnienia poczucia solidarności w ramach jednej grupy opartej na kategoriach rasowych czy płciowych. Działania podjęte przez „rdzenny podmiot kolonialny” były zakorzenione w strukturze sieci i zależne od interakcji i powiązań z pozostałymi jej uczestnikami, co oznacza, że otoczenie społeczne mogło wpływać na indywidualne działania. W dodatku były one zależne od tych relacji, a wyborów dokonywano w wyniku zmieniających się interakcji. Pozycji społecznej nie określały więc jedynie sztywne zasady, ale była ona konsekwencją tworzenia się powiązań z innymi aktorami społecznymi. Ribeiro twierdziła również, że głos podporządkowanych był wyciszany, ponieważ powodował dyskomfort, lecz jak starałam się wykazać, głos podporządkowanego Innego był przeciwwagą dla rosnącej w siłę elity brazylijskiej. Nie wykluczam, że podczas przygotowania takich petycji mogło dochodzić do „epistemicznej przemocy” i być może wykorzystywano pozycję Innych do propagowania kolonialnych aspiracji Lizbony, tak jak zauważyliśmy na przykładzie wspomnianym przez Granta Parkera, a dotyczącym Jacobusa Elisya Johannaesa¹².

Należy również poddać refleksji słusność zastosowania teorii postkolonialnych w badaniach historycznych. Uważam, że możemy aplikować pewne koncepcje do analizy nowożytnych społeczeństw kolonialnych, o ile pamiętamy, że stanowią one jedynie narzędzie badawcze i niekoniecznie dają gotowe rezultaty. Jak wykazywałam w rozdziale drugim, społeczności afrykańskie i indiańskie były analizowane holistycznie jako swoista „klasa” społeczna. Debata wokół grup podporządkowanych pozwoliła mi spojrzeć na nie i na ich doświadczenia indywidualnie.

¹¹ Djamilia Ribeiro, *Lugar de Fala. Feminismos Plurais*, São Paulo 2017.

¹² Grant Parker, *Can the Subaltern Speak Latin? The Case of Capitein in Yasmin Haskell*, w: *Latinity and Alterity in the Early Modern Period. Medieval and Renaissance Texts and Studies*, Juanita Feros Ruys (ed.), Vol. 360, Arizona 2010, s. 242–244.

Ostatnim celem moich badań było włączenie się do dyskusji toczącej się wokół koncepcji monarchii wielokontynentalnej, wzbogacając ją o perspektywę sieciową. Po pierwsze, jak zostało wyjaśnione, koncepcja ta przewiduje pakt między różnymi aktorami społecznymi, zwłaszcza między lokalną elitą (*nobreza da terra*), urzędnikami kolonialnymi oraz metropolią lizbońską¹³. Zakłada przede wszystkim różnorodność tych stosunków i pomija wielopłaszczyznowe relacje między władzą lizbońską a grupami podporządkowanymi zamieszkującymi kolonialne peryferia. W toku prowadzonych badań zaobserwowałam, że normy współżycia społecznego były tworzone przez obie strony – zarówno grupy podporządkowane, jak i metropolię lizbońską, aczkolwiek istnienie sieci między nimi wynikało z pewnych strategii politycznych, przedsięwziętych przez monarchę w celu stworzenia nowych zasad dla utrzymania starego ładu politycznego. Z tych relacji rodziły się trwałe zobowiązania grup podporządkowanych wobec portugalskiego króla – odczuwalne subiektywnie, jak poczucie wdzięczności, lojalności, przynależności do struktur kolonialnych – a także na poziomie instytucji, które umożliwiały im pewne działania administracyjno-prawne, jak na przykład możliwość ubiegania się o *carta de alforria*, udział w procesach sądowych czy składanie apelacji. Być może w przypadku kolonialnych społeczeństw portugalskich doszło do tego, co wydarzyło się w Peru, a co zaobserwował Gareth William, a mianowicie, że kolonialna polityka zakładała budowanie wspólnej tożsamości i poczucia jedności w przeciwieństwie do polityki postkolonialnej, która powróciła do antagonistycznych relacji między kolonizatorem a kolonizowanym¹⁴.

W pracy nie podjęłam się jednak zdefiniowania, czym było nowożytne kolonialne imperium portugalskie w basenie Oceanu Atlantyckiego. Jak mogliśmy zaobserwować na kolejnych stronach

¹³ João Fragoso, Maria de Fátima Gouvêa, *Monarquia Pluricontinental e Repúblicas: Algumas Reflexões sobre a América Lusa nos Séculos XVI–XVIII*, „Revista Tempo” 2009, Vol. 14, N.º 27, s. 36–50.

¹⁴ Gareth Williams, *Death in the Andes: Ungovernability and the Birth of Tragedy in Peru*, w: *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Ileana Rodríguez (ed.), Durham 2002, s. 260–287.

tej książki, koncepcji tych jest wiele: w tradycyjnej narracji historiograficznej mówiono o ekspansji zamorskiej, w brazylijskiej zaś o Brazylii kolonialnej lub *ancien régime*. Koncepcja „imperium” została zaczerpnięta z anglosaskich tradycji historiograficznych. Polscy historycy z kolei pisali o „imperium zrodzonym z morza” w późnym średniowieczu. Dzisiaj mówi się o monarchii wielokontynentalnej lub policentrycznej¹⁵, która zakłada różnorodność relacji władzy. Żadna z tych koncepcji nie okazała się na tyle wystarczająca, aby zrozumieć późnokolonialne, XVIII-wieczne imperium portugalskie w Afryce Zachodniej i Ameryce Południowej w okresie, który Jan Kieniewicz określa jako „utrwalenie”. W pierwszej fazie badań peryferie kolonialne postrzegałam jako miejsce na mapie zlokalizowane daleko od politycznego centrum¹⁶. Później „peryferiami” stało się dla mnie miejsce w strukturze społecznej, z której przemawiał podporządkowany Inny.

Temu właśnie poświęciłam rozdział piąty, w którym zostały szczegółowo omówione strategie przedsięwzięte przez portugalskiego monarchę mające na celu włączenie wybranych grup podporządkowanych do polityczno-administracyjnych struktur kolonialnych. Kieniewicz słusznie określa ten moment „zespołem działań zmierzających do zapewnienia trwałości rezultatów ekspansji”¹⁷. Zauważyliśmy również, że Lizbona nie była jedynym centrum decyzyjnym, a inicjatorami wielu zmian były kolonie, co daje przewagę teorii o monarchii wielokontynentalnej. Mówimy nie tylko o pakcie czy o współzależności „centrum” i „peryferii”, ale o współkształtowaniu zasad i norm rządzących kolonialnym światem Atlantyku. Tym samym możemy stwierdzić, że indywidualne działania i uwarunkowania społeczne nie były jedynym wyjaśnieniem rodzących się relacji między politycznym centrum a jego koloniami, ale odzwierciedlały świadomą

¹⁵ *Polycentric Monarchies: How Did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Pedro Cardim, Tamar Herzog, Gaetano Sabatini (eds.), Brighton–Portland 2012.

¹⁶ Anthony J. R. Russell-Wood, *Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro, 1500–1808*, „Revista Brasileira de História” 1998, Vol. 18, N.º 36, s. 187–250.

¹⁷ Jan Kieniewicz, *Od ekspansji do dominacji: próba teorii kolonializmu*, Warszawa 1986.

politykę budowania trwałych relacji przez Lizbonę. Co ważne, taka polityka nie wykluczała praktyk dyskryminacyjnych, które wielokrotnie zostały tu opisane.

W toku prowadzonych badań nie tylko odeszłam od antagonicznych relacji i walki klas, ale także odrzuciłam hipotezę stawianą przez hinduskich badaczy sugerujących, że udział grup podporządkowanych w tworzeniu narracji historycznej był niezależny od elit, wobec których miały stawiać opór. Uważam, że jednostki o podobnych cechach społecznych (przynależność etniczna, kolor skóry czy płci) mogły zajmować taką samą pozycję w strukturze kolonialnego społeczeństwa, ale ich wpływ na jego budowanie mógł być zróżnicowany. Nie wynikało to jednak z przynależności do klasy społecznej, ale z ich pozycji, sieci kontaktów oraz konfliktów pojawiających się na kolejnych węzłach sieci, niekoniecznie bezpośrednio połączonych z podporządkowanym Innym, co zauważyliśmy na przykładzie Rosy Cafusy, Sebastiana Pinty Correia, João José oraz António Fernandes. Podobieństwa w działaniach podejmowanych przez grupy podporządkowane w celu bycia wysłuchanym nie wynikały ze wspólnych cech charakterystycznych dla społeczności indiańskich czy afrykańskich, ale z ich pozycji w sieci, w której zakorzenione było zachowanie aktorów społecznych wspólnie na siebie oddziałujących.

Kolonialne społeczeństwo nie opierało się jedynie na sztywnych hierarchiach, ale funkcjonowało jako społeczeństwo sieci, które było kształtowane przez wzajemne definiowanie się różnych elementów. W obawie przed utratą swoich kolonii z powodu ataków korsarzy lub wybuchających powstań, a też w wyniku innych czynników socjopolitycznych, Lizbona zdała sobie sprawę, że utrzymanie systemu kolonialnego zależało od relatywnie dobrych relacji także z indiańskimi i afrykańskimi kobietami i mężczyznami zarówno wolnymi, jak i zniewolonymi. Portugalska metropolia i wskazane grupy podporządkowane potrzebowały siebie nawzajem, a elementem łączącym je ze sobą był wspólny cel: dla metropolii to większa asymilacja i integracja społeczności peryferyjnych, które z kolei chciały realizować własne dążenia, takie jak awans społeczny, kariera wojskowa czy administracyjna.

Jak słusznie zauważył Paul D. McLean, wolność miała charakter względny, to znaczy, że można było ją wywalczyć jedynie przez wchodzenie w interakcje z innymi aktorami społecznymi, dlatego jednostka musiała uczestniczyć w tych interakcjach, aby uzyskać zamierzony efekt¹⁸. Tym samym działalność podmiotu podporządkowanego Innego zależała od jego kontaktów, które udawało mu się nawiązać i utrzymać z białymi kolonizatorami, którymi mogli być członkowie elit, ich panowie, wojskowi, duchowni, urzędnicy kolonialni i pozostali mający wpływ na ich dalsze losy i *vice versa*. Wzajemne definiowanie się aktorów społecznych i dopasowywanie się do nowych okoliczności polityczno-społecznych stanowiły istotną formę funkcjonowania kolonialnego środowiska, które nie było budowane albo tylko z „góry” przez „kreolskie elity”, albo tylko z „dołu” za pomocą stawiania oporu przez grupy uciskane. Perspektywa sieciowa zakłada również, że powiązania między jednostkami są elementami je definiującymi, a nie na odwrót. W toku badań mogliśmy dostrzec, jak podporządkowany Inny budował swoją pozycję w XVIII-wiecznym społeczeństwie, w którym jeszcze nie było określonych kategorii rasowych. Zdaniem George’a Reida Andrews’a tożsamości rasowe nie były stałe i zdefiniowane, ale miały charakter relacyjny, płynny i sytuacyjny, a także zmieniały się w czasie i zależały od różnych środowisk społecznych. Tożsamość rasowa wchodziła w interakcje z innymi kategoriami społecznymi, jak płeć, wyznanie czy pochodzenie etniczne, wzajemnie się przy tym wypełniając¹⁹.

Omawiane przeze mnie schematy funkcjonowania kolonialnego społeczeństwa są oparte na oficjalnych relacjach między władzą a grupami podporządkowanymi, dlatego wskazuję na pewne elementy oficjalnej polityki kolonialnej. Badacze zajmujący się mikrohistorią mogliby porównać, w jakim stopniu taka praktyka kolonialna była stosowana w wybranych regionach, w których dominowały

¹⁸ Paul D. McLean, *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence. Politics, History, and Culture*, Durham 2007, s. 2.

¹⁹ George Reid Andrews, *Afro-Latin America*, s. 192–193.

relacje nieformalne²⁰. Inaczej być może kształtowały się też relacje w azjatyckiej części imperium portugalskiego²¹.

²⁰ Więcej na ten temat: Felipe Garcia de Oliveira, *Cultura Jurídica da Liberdade: Autos Cíveis e Petições Envolvendo Escravos e Forros na Cidade de São Paulo, Século XVIII*, Guarulhos 2020.

²¹ Sanjay Subrahmanyam, *Empires Between Islam and Christianity, 1500–1800*, Albany 2018.

Podziękowania

Pisanie jest niezwykle trudnym pocesem, gdyż jesteśmy zdani tylko na siebie, lecz na ostateczny kształt naszej książki ma wpływ wiele osób. Pragnę podziękować tym, bez których prezentowana publikacja prawdopodobnie nigdy by nie powstała.

Podziękowania należą się profesorowi Tomaszowi Wiśliczowi, promotorowi tej pracy, bo na początku mojej akademickiej ścieżki dostrzegł w tym projekcie potencjał i zachęcił mnie do włączenia do prowadzonych badań teorii postkolonialnych i podejścia egodokumentalnego.

Dziękuję również profesorowi João Paulo Oliveirze e Coście, drugiemu promotorowi, za lata współpracy i towarzyszenie mi podczas moich akademickich odkryć w zakresie historii imperium portugalskiego.

Słowa podziękowania i wdzięczności kieruję też w stronę doktorów Michała Bojanowskiego, promotora pomocniczego, i Demivala Vasquesa Filho za wspólne badania, które – mam nadzieję – będą kontynuowane. Bez ich wsparcia prezentowana książka nie miałaby takiego kształtu. Ogromne podziękowania należą się również Monice Pawluczuk i Bartoszowi Lemcowi za podjęcie pierwszych działań związanych z przygotowaniem regestów, co pozwoliło na zautomatyzowanie procesu, Jessice Joii i studentom Lino Matoso z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz wielu przyjaciółom z Polski, Brazylii i Portugalii, którzy pomagali przy ręcznym kodowaniu ponad 6 tysięcy regestów.

Za wszystkie cenne uwagi dziękuję recenzentom: profesorowi Janowi Kieniewiczowi oraz profesor Marii de Deus Manso, a także dwóm Anonimowym Recenzentom wyznaczonym przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej.

Dziękuję profesorowi Bartłomiejowi Zdaniukowi za pokierowanie mnie na brazylijską ścieżkę naukową wiele lat temu.

Dziękuję doktor Teresie Lacerdzie za cierpliwość, przyjaźń i współpracę, gdy stawiałam pierwsze kroki w badaniach nad imperium portugalskim.

Dziękuję redaktorowi tej książki, Patrykowi Chłopkowi, za jego trafne obserwacje redakcyjne i nieoceniony wkład w jej wykończenie.

Na podziękowania zasługują również przyjaciele historycy za dyskusje i komentarze na różnych etapach prowadzonych przeze mnie badań: Marjolaine Carles, Judit Gutiérrez de Armas, Łukasz Lipiński, Alexandre Bittencourt Leite Marques, Larissa Patron, Fabricio Lyrio Santos, Carlos Benitez Trinidad, Marcia Amantino, Alcione Nawroski, Marieta Carvalho, Edgar da Silva Gomes, Fabio Maza, Hylo Nader, Alvaro Delgado Martinez, Marco Vallada Lemonte oraz James Almeida.

Dziękuję doktorom Janinie Petelczyc, Monice Sawickiej i Magdalenie Walczuk za lata współpracy nad kulturą, społeczeństwem i historią Brazylii.

Dziękuję Instytutowi Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk za umożliwienie prowadzenia badań oraz Pracownikom Działu Badań, Sekretariatu i Biblioteki IH PAN im. Profesora Janusza Tazbira za życzliwość i wsparcie administracyjne. Szczególne podziękowania kieruję w stronę doktor Aleksandry Czapelskiej, Magdaleny Rege, Jolanty Epsztein i Emilii Switat.

Dziękuję Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Narodowemu Centrum Nauki oraz Fundacji Calouste Gulbenkiana w Lizbonie za możliwość realizacji i publikacji moich badań.

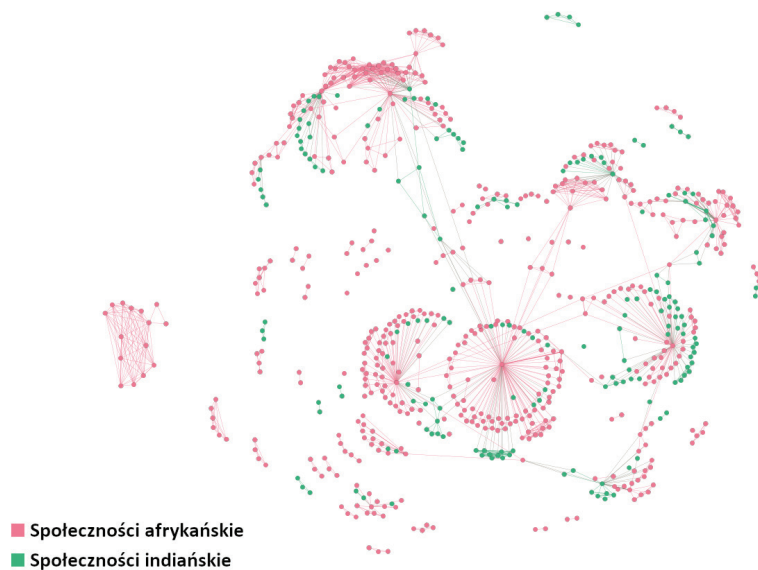
Dziękuję pracownikom Zamorskiego Archiwum Historycznego w Lizbonie oraz Biblioteki Vitorino Magalhães Godinho Uniwersytetu Nova w Lizbonie za cierpliwość i współpracę.

Dziękuję osobom w Portugalii i Brazylii, które umożliwiły i ułatwiły mi pobyt badawczy: Barbarze Iarze Hugo, Marco Valladzie Lemonte, Gory i Carlosowi Cardoso, Anie Rigato, Marcelo Tulio, Valerii Fonsece de Carvalho, Luizowi Carvalho, Laurze Fonsece, Glaucio Lopesowi, Nuno Luizowi Júniorowi oraz Lucasowi Fonsece.

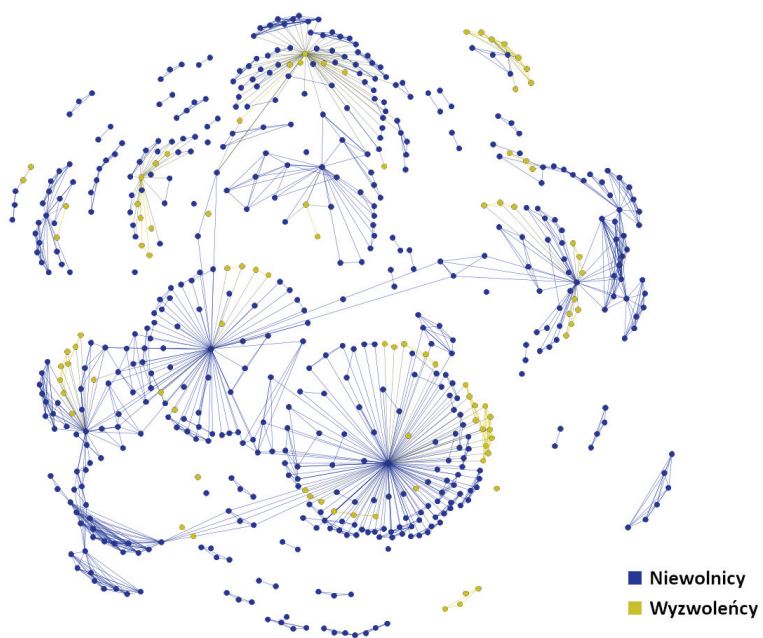
Za wsparcie emocjonalne dziękuję Rodzicom – Jolancie i Sławomirovi, Rodzeństwu Aleksandrze i Michałowi oraz Przyjaciółom Aleksandrze Chołuj, Marioli Landowskiej, Raissie Mendes, Paulinie Piotrowskiej, Ricardo Piresowi, Marcie Radziach, Annie Stefańskiej, Tomaszowi Smukowskiemu i Dagmarze Szczepańskiej.

Badania są rezultatem dofinansowania przyznanego w ramach dwóch konkursów wewnętrznych Instytutu Historii im. Tadeusza Manteuffla Polskiej Akademii Nauk, międzynarodowego grantu portugalskiej Fundacji Calouste Gulbenkiana (2016–2017) oraz grantu realizowanego w ramach „Preludium” Narodowego Centrum Nauki pt. „Portugalska tożsamość zamorska w kontekście analizy sieci społecznych”, nr 2017/27/N/HS3/01104 (2018–2021). Wstępne wyniki badań na poszczególnych etapach były prezentowane i omawiane na krajowych i zagranicznych seminariach i konferencjach naukowych, między innymi w Polskiej Akademii Nauk, na Uniwersytecie Warszawskim, w London School of Economics, na Uniwersytecie w Cambridge, Uniwersytecie Nova w Lizbonie, Uniwersytecie w Lizbonie, Uniwersytecie w Evorze, Uniwersytecie Salgado de Oliveira w Rio de Janeiro, Uniwersytecie Bayreuth, Uniwersytecie George Mason, Uniwersytecie w Makau, Uniwersytecie w Pekinie, Uniwersytecie Europejskim Viadrina, Uniwersytecie Londyńskim, Uniwersytecie w Utrechcie, Uniwersytecie Stanowym w São Paulo oraz Uniwersytecie Freie w Berlinie, a także w ramach zajęć on-line prowadzonych przez Afro-Latin American Research Institute/ / Hutchins Center Uniwersytetu Harvarda w ramach „Certificado en Estudios Afrolatinoamericanos”.

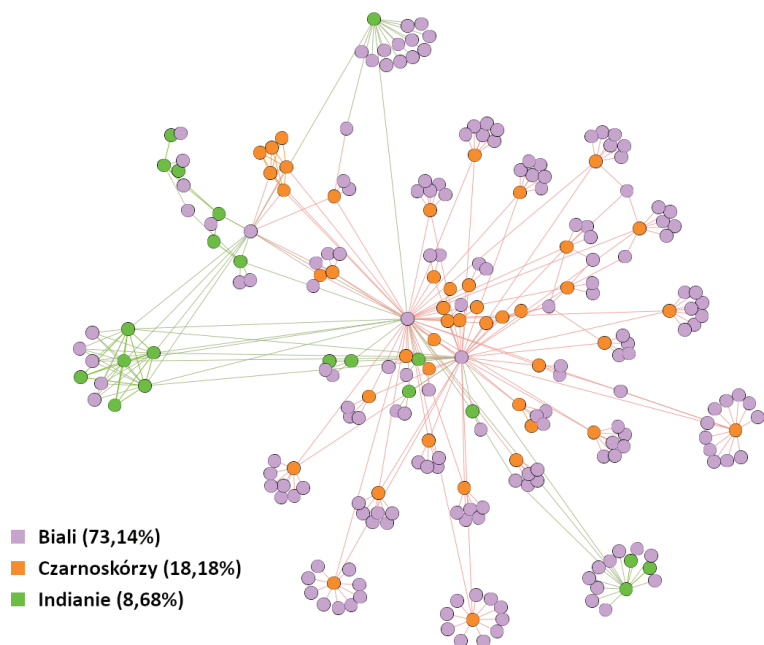
Aneks



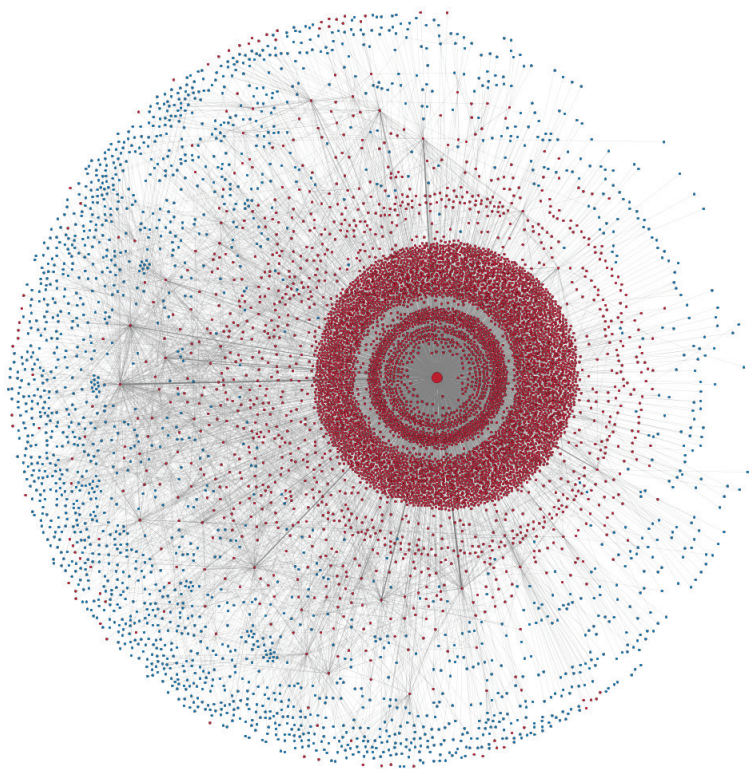
Graf 1. Sieci współwystępowania korespondencji dotyczącej społeczności afrykańskich i indiańskich w latach 1642–1833



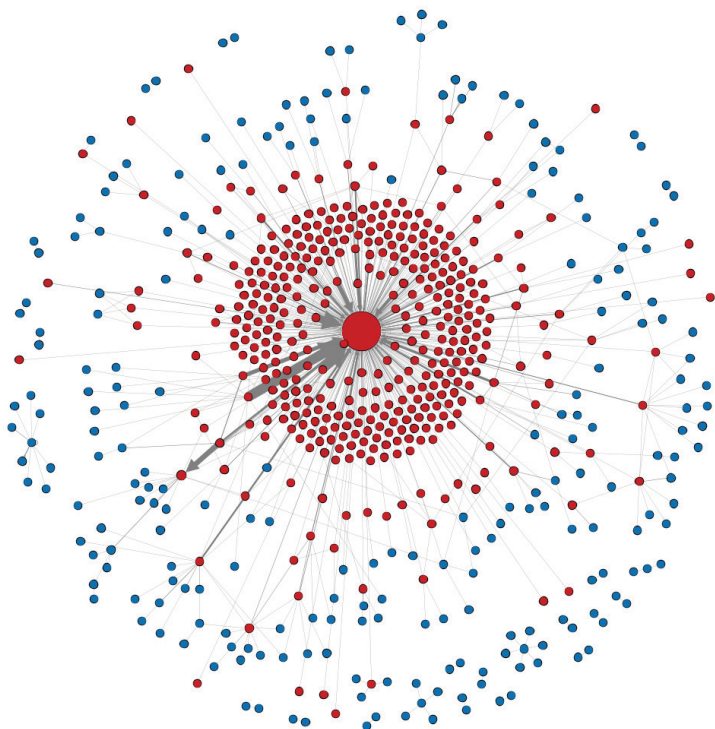
Graf 2. Sieci współwystępowania korespondencji dotyczącej wyzwolenców (*forro*) i niewolników w latach 1642–1833



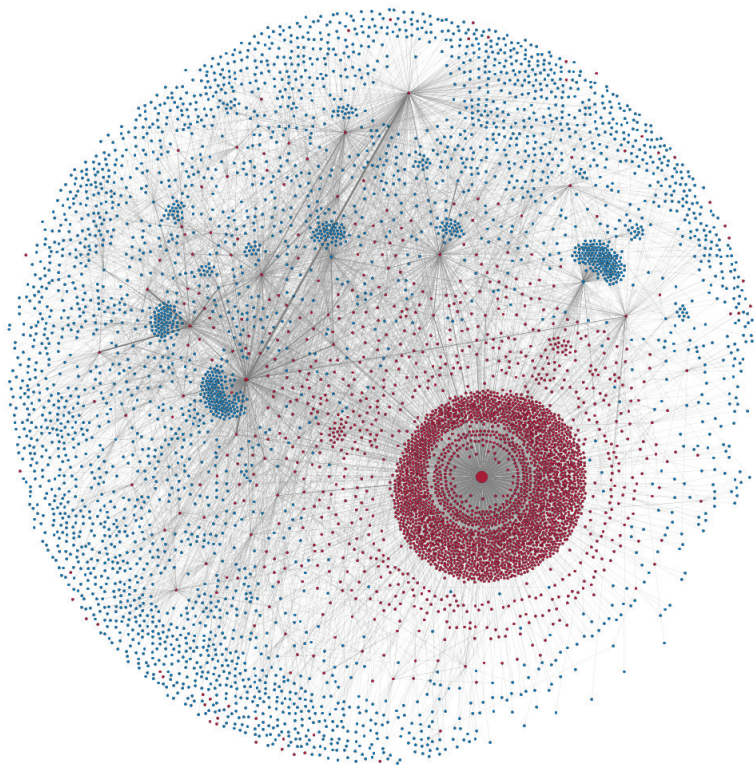
Graf 3. Podział według przynależności „rasowej” w sieciach społecznych grup podporządkowanych w okresie 1706–1755



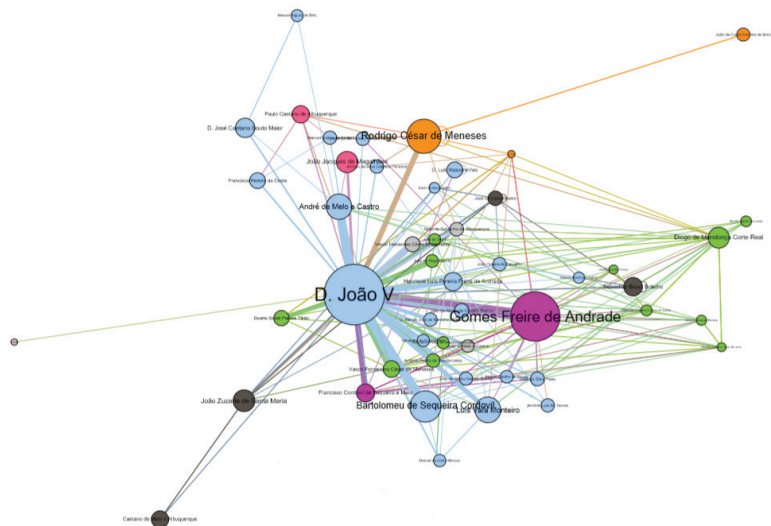
Graf 4. Sieć korespondencji w okresie rządów Jana V i pierwsze lata rządów Józefa I
(1706–1755)



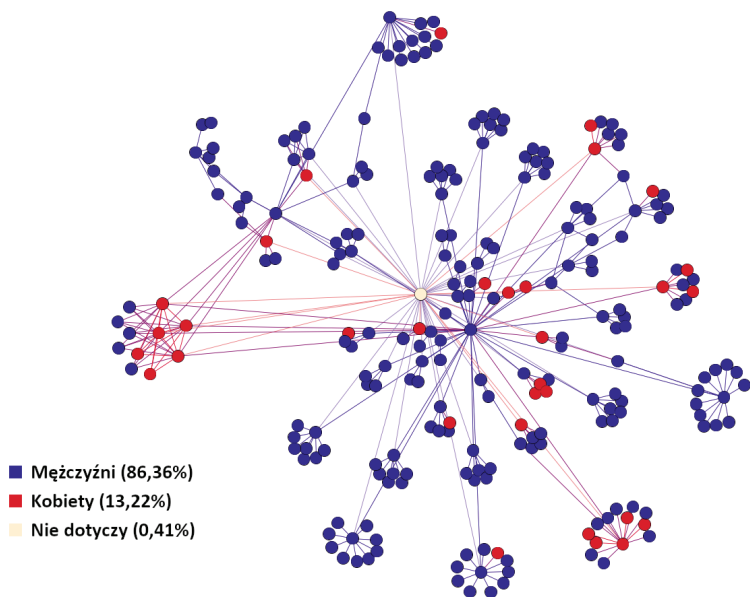
Graf 5a. Wymiana korespondencji w okresie rządów Piotra II oraz Józefa II



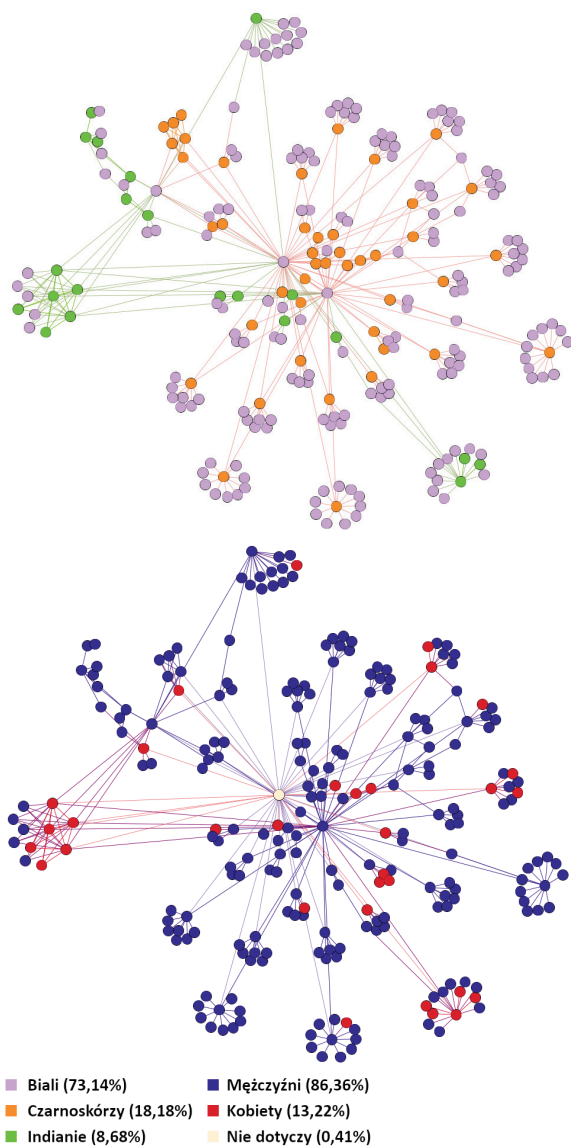
Graf 5b. Wymiana korespondencji w okresie rządów Piotra II oraz Józefa II (ciąg dalszy)



Graf 6. Korespondencja atlantyckich kolonii z królem Janem V w skali stopnia wyjściowego (*out-degree*) 25



Graf 7. Podział na płeć grup podporządkowanych w okresie 1706–1755



Graf 8. Porównanie pozycji ze względu na przynależność etniczną, „rasową” oraz różnice płci

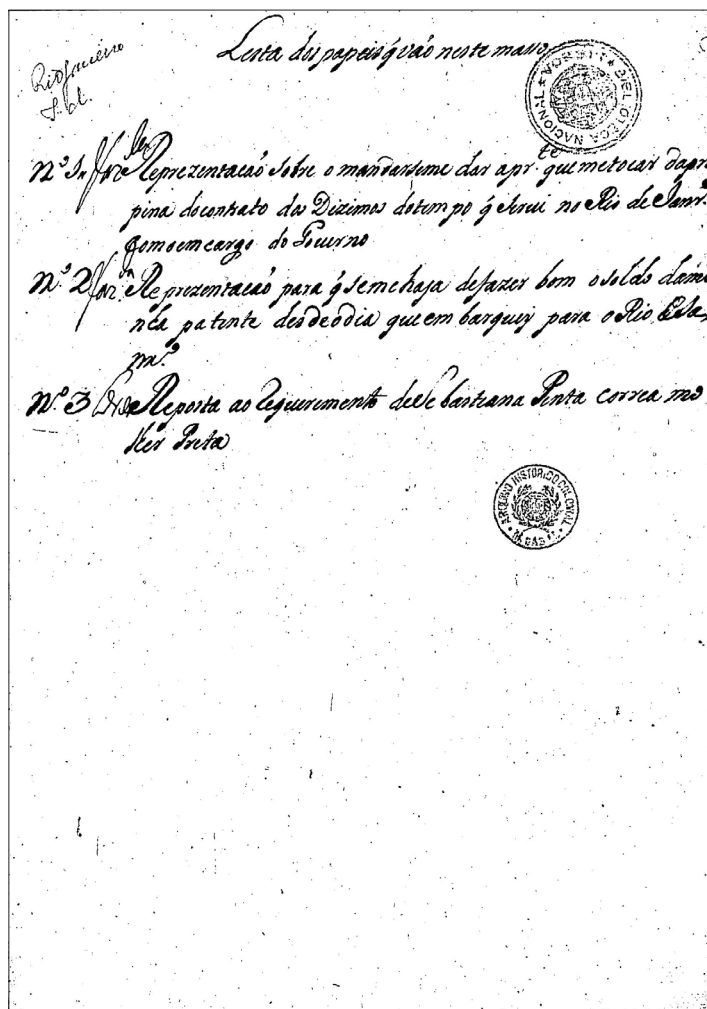


Ilustração 2. Lista de temas discutidos durante as reuniões do Conselho Municipal. Fonte:
Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 42. D. 4375. AHU.


 O V. Mag. Seja servido dar-lhe a providen-
 cia neste Recurso, o qual p. maior gloria do Serviço
 do R. e de V. Mag. e do Regim. das suas Aldeas,
 Conveniencia dos seus Vassallos, e paz Entre os
 Indios Milicianarios. e de tudo o Devido sendo V.
 Mag. servido se poderá mandadas Confirmar
 de outras Antigas, e de novo a R. e de Capacita-
 ções, porq. tudo se faz para o bem da Pátria e do
 Indio.

Joseph Do Costa.
 José Costeiras
 Pedro + Mallica.
 Pedro + Cabral.
 Martinho + Velho
 Fernando + Rodriguez
 O filho de Moisés abaxo a signado, e os outros dois signa-

Bayeal + de Seg. E. R. M.
 Felizardo Montenegro.
 Cipriano + de Almeida
 Jorge + Manoel.
 João + Goncalves.
 La Sylva //

Ilustração 3. Własnoręcznie złożone podpisy przez Indian z plemion Sacaca, Abaites Moacaras z wioski Joanes. Źródło: Documentação Avulsa do Pará. Cx. 17. D. 1620. AHU.

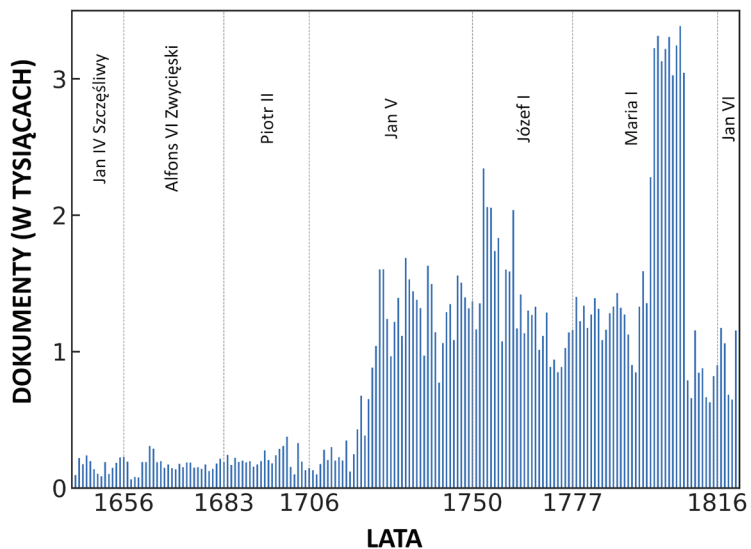


Tabela 2. Obieg korespondencji na obszarze atlantyckiego imperium portugalskiego w latach 1642–1822

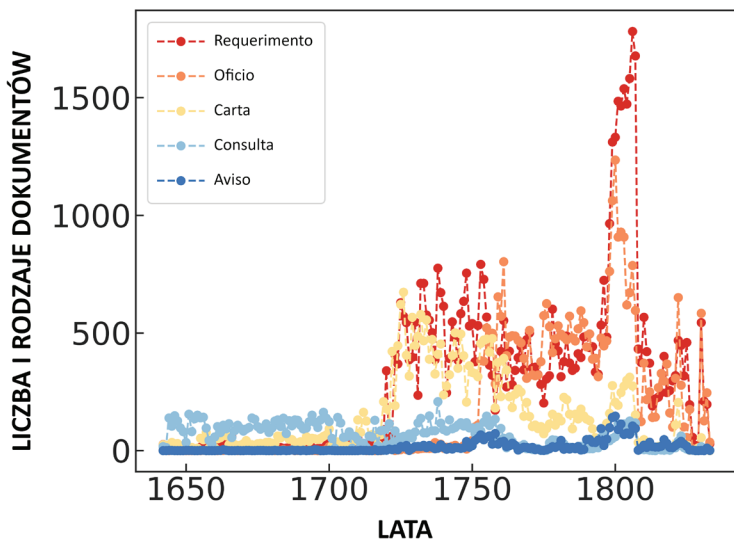


Tabela 3. Najczęstsze rodzaje dokumentów w obiegu administracyjnym na obszarze kolonialnego imperium portugalskiego w latach 1642–1822

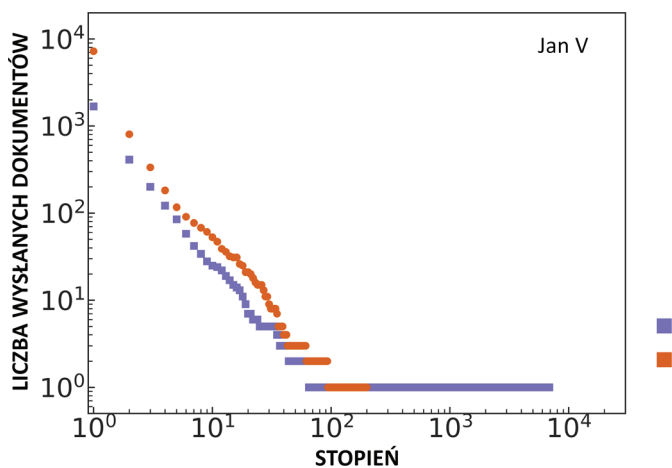
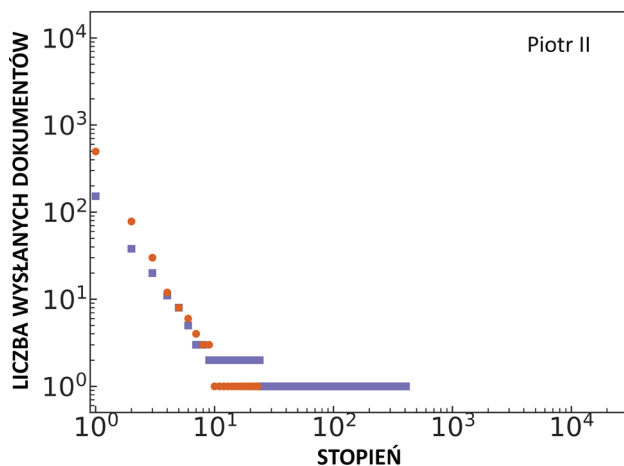


Tabela 7. Liczba korespondencji wysłanej (*out-degree*) oraz liczba korespondencji otrzymanej (*in-degree*) podczas rządów Piotra II (1698–1706) oraz Jana V (1706–1750)

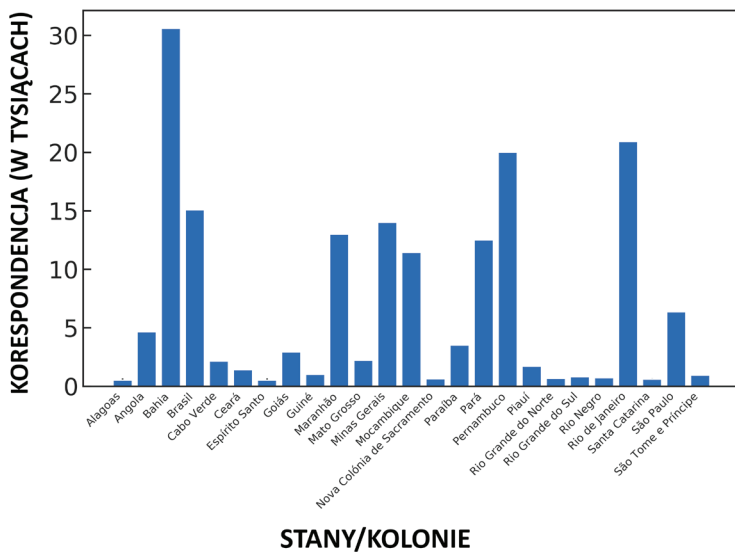


Tabela 9. Liczba dokumentów (w tysiącach) przypadająca na każdą kolonię w okresie 1642–1818

Słownik portugalsko-polski

A

- aldeamentos** – wioska indiańska pozostająca pod zwierzchnictwem misjonarzy, najczęściej jezuickich
- alforria** – wolność nadana niewolnikowi; inaczej: **carta de alforria** lub **manumissão**
- alforriado** – niewolnik, który otrzymał wolność; inaczej: **liberto**, **livre**, **forro**, **manumisso**; czasownik: **alforriar**
- alvará** – dekret królewski ważny przez rok, ale najczęściej przedłużany
- auto-da-fé** – akt wiary; publiczne przyznanie się do winy odrzucenia religii chrześcijańskiej

B

- bandeira** – spontaniczne ekspedycje w głąb Brazylii w poszukiwaniu złota lub Indian; termin ten stosuje się wyłącznie do ekspedycji wyruszających z São Paulo, oficjalne ekspedycje królewskie nazywały się zaś **entradas**
- bandeirante** – osoba, która wchodziła w skład ekspedycji określanej jako **bandeira**
- bexigas** – nowożytny termin określający ospę
- boçal** – niewolnik urodzony w Afryce, niezasymilowany

C

- capitão-general** – tytuł przyznawany głównemu gubernatorowi w regionie/kolonii
- calundu** – szamańskie tradycje afrykańskie
- cafuzo** – osoba pochodząca ze związku afrykańsko-indiańskiego, o prawie czarnej skórze i kręconych włosach; inaczej: **caboré**, **cafre**
- capitão-mor** – tytuł przyznawany gubernatorowi obejmującemu swoje stanowisko w mniejszym regionie, jak na przykład w Sergipe
- Casa da Suplicação** – Sąd Apelacyjny w Lizbonie
- casa grande** – posiadłość właściciela plantacji trzciny cukrowej
- cativo** – jeniec, osoba zmuszana do pracy, niewolnik

- coartado** – niewolnik, któremu pozwolono gromadzić pieniądze w celu wykupienia własnej wolności
- conquista** – podbite przez Portugalczyków zamorskie terytoria
- contador** – urzędnik sądowy, który wylicza wynagrodzenia i koszty
- corregedor** – sędzia wyższej rangi, który nadzoruje proces wymierzania sprawiedliwości, nadzoruje postępy w zakresie postępowania sądowego i przestrzegania prawa
- Costa da Mina** – teren na wybrzeżu Afryki Wschodniej w Zatoce Gwinejskiej
- Crioulo** – Kreol, osoba pochodzenia afrykańskiego urodzona w Brazylii
- cristão-novo** – żydowski konwertyta

D

- de nação** – osoba pochodząca z Afryki; antonim: **natural**, czyli miejscowy urodzony w Brazylii
- degradado** – osoba zesłana do kolonii, skazana decyzją sądów królewskich lub inkwizycyjnych
- descimento** – przesiedlanie Indian z **sertão** do innych miejsc, zwykle wzdłuż wybrzeża Brazylii, gdzie powstawały wioski misjonarskie
- Desembargo do Paço** – jeden z najważniejszych organów systemu sądowniczego w Portugalii, którego głównym zadaniem było doradztwo w sprawach dotyczących wymiaru sprawiedliwości, a także w kwestiach administracyjnych i prawnych

E

- emboaba** – termin indiańskiego pochodzenia (*amô-abá*) oznaczający cudzoziemca
- escravo de ganho** – niewolnik wykonujący odpłatne usługi
- escrivão** – skryba
- Estado do Maranhão e Grão-Pará** – do 1751 r. Brazylia była podzielona na Estado do Brasil ze stolicą w Salvadorze da Bahia oraz Estado do Maranhão e Grão-Pará ze stolicą w São Luís, a od 1737 r. w Belém; gubernatorzy tego stanu podlegali wyłącznie Lizbonie i nie odpowiadali za swoje decyzje przed głównym gubernatorem lub wicekrólem Brazylii

F

- forro** – wyzwoleniec, czarnoskóry były niewolnik, ale także wolny Indianin pozostający pod portugalskim zwierzchnictwem
- fugitivo** – zbiegły niewolnik

G

governador-geral – generalny gubernator pełniący funkcje administracyjne, sądowe oraz wojskowe jako głównodowodzący oddziałami wojskowymi; sprawował nadzór nad sądami w kolonii, a także miał prawo mianować biskupów i arcybiskupów

guerra justa – sprawiedliwa wojna, podczas której można było zniewolić Indian

H

Hábito da Ordem de Cristo – tytuł rycerski Zakonu Rycerzy Chrystusa

Í

Índios aldeados – Indianie przebywający w wioskach misjonarskich

I

infantaria – wojsko walczące pieszo, od 1706 r. nazywane także **regimentos**
inquiridor – urzędnik odpowiedzialny za przesłuchiwanie świadków

J

juiz de fora – sędzia przydzielony do danego regionu, mający te same uprawnienia co **juiz ordinário**

juiz ordinário – przewodniczący Izby, mający uprawnienia administracyjne i sądowe

K

Kodeks Filipiński (Código Filipino, Ordenações Filipinas) – zbiór praw obowiązujący w Portugalii i jej zamorskich koloniach przez cały okres nowożytny od momentu jego ratyfikacji w 1603 r.

L

ladino – niewolnik zasymilowany, znający język portugalski

liberto – niewolnik wyzwolony

M

Mameluco – Metys pochodzący ze związku Indianki/Indianina z Europejczykiem

mercê – świadczenia przyznawane przez Koronę swoim wasalom w zamian za świadczone usługi; inaczej: **benefícios, donativos, favores, tenças, graças**

Mesa de Consciência e Ordens – organ, w którym podejmowano decyzje dotyczące „sumienia” monarchy

Misericórdia – instytucja mająca na celu pomagać najbardziej potrzebującym w Portugalii i jej zamorskich koloniach

mocambo – wioska zamieszkała przez zbiegłych niewolników; inaczej: **quilombo**

N

Negro/Negra – czarnoskóry mężczyzna/czarnoskóra kobieta, zwyczajowo niewolnik lub niewolnica

Negra de ganho – czarnoskóra zniewolona kobieta sprzedająca jedzenie na ulicy, wykonująca odpłatne usługi

O

ordens terceiras – zakony, których członkami były osoby świeckie

ouvidor-geral – sędzia w **ouvidoria**, urzędnik zajmujący się sprawami wymiaru sprawiedliwości w danym regionie, nominowany z ramienia generalnego gubernatora

ouvidoria – sąd drugiej instancji rozpatrujący odwołania, prowadzący sprawy sądowe i przekazujący apelacje i skargi do **Relação da Bahia** i **Mesa de Consciência e Ordens**

Q

quilombo – wioska zamieszkała przez zbiegłych niewolników

quilombola – czarnoskóry mieszkaniec w **quilombo**

quinto – podatek w wysokości 1/5 wartości złota, diamentów i innych szlachetnych kruszców

P

Padroado – prawo do administrowania sprawami religijnymi w zamorskich posiadłościach przez portugalskiego monarchę

pardo – dziecko ze związku osoby białej z osobą czarnoskórą; w niektórych częściach imperium słowo to było synonimem Mulata

pelourinho – pręgierz

pena de galé – rodzaj kary, który początkowo był odbywany na statkach, później oznaczał pracę publiczną, na przykład w portach; na afrykańskich niewolników nakładano **galés perpétuas** – dożywotnią karę bądź **anos de galés** – karę o określonym czasie trwania

Preto/Negro de nação – czarnoskóry mieszkający w Brazylii, ale urodzony w Afryce

procurador – prawnik, do którego docierały skargi i roszczenia ludności
procurador dos Índios – urząd do spraw ochrony praw Indian
provedor – urzędnik odpowiedzialny za nadzorowanie działalności finansowej i podatkowej na obszarze jurysdykcji, do której został przydzielony

R

recolhimento – żeński konwent religijny

Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará – akt ustanowiony w 1686 r., regulujący stosunki prawne między władzą kolonialną a Indianami przebywającymi w wioskach misjonarskich na północy Brazylii

Relação da Bahia – Sąd II instancji w Brazylii zlokalizowany w Salvadorze da Bahia. Do 1751 r. był jedynym tego rodzaju sądem w Brazylii. Od 1751 r., wraz z utworzeniem **Relação do Rio de Janeiro**, orzekał jedynie w kwestiach dotyczących północnej i północno-wschodniej części kolonii

Relação do Rio de Janeiro – Sąd II instancji w Brazylii zlokalizowany w Rio de Janeiro od 1751 r. który orzekał jedynie w kwestiach dotyczących południowej części kolonii

requerimento – petycja

S

senhor de engenho – właściciel plantacji trzciny cukrowej, dosłownie: właściciel młyna cukrowniczego

senzala – część posiadłości pana, gdzie mieszkali niewolnicy

sertão – tereny położone w głąb kraju, z daleka od terenów uprawnych; kiedyś określano tak brazylijską selwę oraz lasy położone daleko od wybrzeża; dzisiaj termin ten oznacza bardzo suche tereny

servo – indiańscy niewolnicy zwłaszcza w regionie São Vicente w XVIII w.

sesmaria – dokument legalizujący własność ziemi i sporządzony przez Koronę na rzecz osoby otrzymującej ziemię zwanej **sesmeiro**

T

tabelião de notas – osoba odpowiedzialna za wszystkie instrumenty pozasądowe, które musiały zostać podane do publicznej wiadomości, tj. testamenty, spisy inwentarza, umowy, pełnomocnictwa, zwolnienia z obowiązków itp.

tabelião do judicial – osoba przygotowująca wszystkie dokumenty sądowe

Tapuia – w języku tupi słowo oznaczało „barbarzyńcę”, Portugalczycy nazywali tak wszystkich wrogo nastawionych Indian; w rzeczywistości **Tapuia** reprezentowało plemiona Goitacazes, które zamieszkiwały rejon Rio Paraíba, a także ludy Aimorés, które osiedliły się na południu stanu Bahia i w północnych częściach Ceará i Maranhão

Bibliografia:

- BARBOSA Maria do Socorro Ferraz & ACIOLI Vera Lucia Almoêdo & ASSIS Virgínia Maria Almoêdo de. *Fontes repatriadas. Anotações de História Colonial. Referências para pesquisa. Índices do Catálogo da Capitania de Pernambuco*. Recife 2006: Ed. Universitária da UFPE.
- SCISINIO Alaôr Eduardo. *Dicionário da escravidão*. Rio de Janeiro 1997: L. Christiano Editorial.
- SILVA Maria Beatriz Nizza da. *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa–São Paulo 1994: Verbo.

Bibliografia

Źródła pisane rękopiśmienne

Zamorskie Archiwum Historyczne w Lizbonie (AHU)

Alvará régio qual se mandou dar a cada Missão uma légua de terras, em quadra, para a sustentação dos Índios e Missionários, 23.11.1700. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 26. D. 6042–6043.

Aviso do secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro ao governador de Pernambuco, José César de Menezes, 25.06.1783. Documentação Avulsa de Brasil Geral. Cx. 25. D. 2128.

Carta da Junta Governativa interina da Bahia, José Carvalho de Andrade e Gonçalo Xavier de Barros e Alvim, 4.05.1763. Documentação Avulsa de Bahia. Cx. 151. D. 11527.

Carta de José Antônio Freire de Andrada, governador das Minas, 13.11.1759. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 74. D. 43.

Carta de Ouvidor Geral de Cabo Verde, Sebastião Bravo Botelho, 18.11.1724. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 95.

Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão ao rei D. João V, 15.03.1732. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 42. D. 3803.

Carta do governador da ilha de São Tomé, D. José Caetano Souto Maior, 20.03.1738. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 711.

Carta do governador do Maranhão, Alexandre de Sousa Freire ao rei D. João V, 12.09.1728. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 16. D. 1674.

Carta do governador do Rio de Janeiro, Luís Vaia Monteiro, 5.08.1729. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 20. D. 2186.

Carta do Governador e Capitão-General do Estado do Maranhão, João da Maia da Gama, 24.01.1724. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 8. D. 747.

Carta do ouvidor-geral da Capitania do Pará, Francisco de Andrade Ribeiro, 20.09.1728. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 11. D. 986.

Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Antunes da Fonseca para o rei D. João V, 1.10.1735. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 16. D. 1684.

- Carta do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Timóteo Pinto de Carvalho*, 11.02.1743. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 25. D. 2367.
- Carta do ouvidor-geral do Serro Frio, Custódio Gomes Monteiro. D. João V*, 9.09.1746. Avulsos do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 39. D. 4065.
- Carta do ouvidor-geral e superintendente da Casa da Moeda do Rio de Janeiro, Fernando Pereira de Vasconcelos, ao rei D. João V*, 4.03.1718. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 10. D. 1070.
- Carta do vice-rei e capitão-general do Brasil, conde de Galveas, André de Melo e Castro*, 23.03.1747. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 88. D. 7232.
- Certidão do tabelião do público judicial e notas, João Pinto de Sequeira*, 3.08.1747. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 30. D. 3045.
- Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. Afonso VI, sobre a necessidade de consultar o pedido do sacerdote de missa, Pero de Lar de Moraes, natural de São Paulo do Brasil, intérprete do índio Jorge*, 1.08.1659. Documentação Avulsa de Angola. Cx. 6. D. 736.
- Consulta do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do Pardo Antônio Pereira da Conceição*, 15.06.1745. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 83. D. 6804.
- Consultas de Mercês Gerais*. Cód. 87, fl. 148v.
- Código 478. Consulta*, 4.02.1709, fl.s 168v-169.
- Decreto de D. José I, fazendo mercê a José Inácio Marçal Coutinho, homem Preto, do posto de capitão do mato, para ter exercício nas Minas Gerais*, 2.01.1765. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 85 D. 1.
- Lista referente aos papéis do contrato dos dízimos, do pagamento do soldo e do requerimento da Preta Sebastiana Pinto Correia*, 1750. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 42. D. 4375.
- Ofício do ouvidor-geral da capitania do Pará, Manuel Antunes da Fonseca, para o governador e capitão-geral do Estado do Maranhão, José da Serra*, 5.08.1735. Cx. 18. D. 1646.
- Parecer do Conselho Ultramarino sobre o requerimento do escravo do ex-provincial carmelita Manuel de Madre de Deus queixando-se de maus tratos*, 2.01.1723. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 16. D. 1385.
- Provisão (cópia) do rei D. João V para o escrivão da Ouvidoria Geral da capitania do Pará, Manuel Pais de Andrade*, 26.04.1750. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 23. D. 2178.
- Requerimento da escrava Francisca Lopes de Sousa*, 26.03.1732. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1965.
- Requerimento da escrava Mulata Cecília*, 20.06.1744. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 28. D. 2849.

- Requerimento da Inácia Carneira, Marcelina Carneira e Maria Carneira*, 7.08.1753. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 34. D. 3420.
- Requerimento da Mameluca Apolônia em seu nome e de seus filhos*, 26.05.1751. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 32. D. 3047.
- Requerimento da Preta do gentio da Guiné da nação corana, Mariana*. 1738. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 21. D. 1948.
- Requerimento da Rosa Cafuza*, 12.02.1734. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 16. D. 1484.
- Requerimento das Índias Mônica e suas filhas Maria e Inácia Marcelina Carneira, descendentes do gentio do rio Amazonas no Grão-Pará e atualmente assistentes na cidade de São Luís do Maranhão*, 13.04.1742. Documentação Avulsa de Brasil-Geral. Cx. 8. D. 734.
- Requerimento de André de Sousa, Preto de Guiné, residente no Rio de Janeiro*, 3.07.1728. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25. D. 5778.
- Requerimento de Antônia Coelho*, 15.11.1734. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 27. D. 2209.
- Requerimento de Antônio Freire*, 12.07.1725. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 11. D. 17.
- Requerimento de Antônio Freire*, 26.05.1749. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 22. D. 57.
- Requerimento de Antônio Passos*, 17.01.1720. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 29. D. 2572.
- Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.02.1740. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 67. D. 5670.
- Requerimento de Domingos Aguiar*, 23.10.1762. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 149. D. 11466.
- Requerimento de escravo Francisco Angola*, 5.12.1746. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 87. D. 7170.
- Requerimento de escravo Preto Antônio Freire*, 10.04.1723. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 44.
- Requerimento de escravo Preto Antônio Freire*, 1723. Documentação avulsa de Cabo Verde. Cx. 10. D. 47.
- Requerimento de Francisco Barbosa Lima*, 21.06.1733. Documentação Avulsa da Bahia. Cx. 46. D. 4056.
- Requerimento de Francisco da Costa Chagas*, 17.01.1747. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 48. D. 4006.
- Requerimento de Isabel Caetana, escrava parda de José Gomes e degradada na capitania de Pernambuco. Documentação Avulsa de Pernambuco*, 6.09.1791. Cx. 178. D. 12456.

- Requerimento de Jeronimo de Sousa Lopes*, 27.09.1728. Documentação Avulsa de São Tomé e Príncipe. Cx. 6. D. 604.
- Requerimento de João Cordeiro Vilela*, 6.02.1729. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 11. D. 1018.
- Requerimento de João de Távora*, 13.01.1723. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 19. D. 4227.
- Requerimento de João de Távora*, 12.02.1727. Documentação Avulsa de Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 25. D. 5654.
- Requerimento de João Francisco de Almeida*, 23.03.1739. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 766.
- Requerimento de José Lopes de Sousa*, 2.03.1730. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 17. D. 1789.
- Requerimento de José Moçambique*, 17.07.1747. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 90. D. 7331.
- Requerimento de Lázaro Coelho de Eça, índio natural de Oruçú, presídio de Palmares*, 26.10.1756. Documentação Avulsa de Alagoas. Cx. 2. D. 145.
- Requerimento de Luís Mendes*, 20.10.1755. Documentação Avulsa de Guiné. Cx. 8. D. 744.
- Requerimento de Manuel da Cruz*, 27.03.1728. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 12. D. 24.
- Requerimento de Manuel Gomes Baptista e de seu escravo Lourenço Bento de Oliveira Lima*, 13.01.1736. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 31. D. 44.
- Requerimento de Miguel de Sequeira*, 14.12.1720. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 6. D. 574.
- Requerimento de Paulo Coelho*, 29.07.1754. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 76. D. 6377.
- Requerimento de Rosa Preta do gentio da Costa da Mina*, 9.11.1725. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 24. D. 2193.
- Requerimento de Sebastiana Pinto Correia*. 1743. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 52. D. 12096.
- Requerimento do capitão-mor do Terço dos Homens Pardos, Domingos Aguiar*, 14.11.1765. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 155. D. 11867.
- Requerimento do coronel Manuel de Azevedo*, 29.11.1740. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 40. D. 24.
- Requerimento do desembargador João Barboza Teixeira Maciel*, 7.11.1724. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 20. D. 1778.

- Requerimento do escravo Silvestre, por seu procurador Manoel José Correia Cané, ao príncipe regente D. João. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos.* 1807. Cx. 251. D. 17065.
- Requerimento do escravo Tomás de Almeida e Albuquerque,* 4.08.1753. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 74. D. 6215.
- Requerimento do homem Pardo, Manuel de Sequeira.* Marchar 1744. Documentação Avulsa de Angola. Cx. 36. D. 3458.
- Requerimento do homem Preto, João José,* 23.07.1739. Documentação Avulsa de São Tomé. Cx. 7. D. 753.
- Requerimento do Índio da nação Aruwã, Inácio Coelho,* 15.03.1755. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 38. D. 3525.
- Requerimento do Índio forro Salvador de Moraes,* 7.05.1746. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 29. D. 2967.
- Requerimento do Índio Gregório D. João,* 20.02.1729. Documentação Avulsa do Maranhão. Cx. 17. D. 1722.
- Requerimento do Índio Lázaro,* 12.08.1755. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 79. D. 6608.
- Requerimento do Índio Lázaro Coelho de Sá,* 27.09.1755. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 80. D. 6632.
- Requerimento do Índio Lourenço da Gama,* 14.01.1723. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 13. D. 1356.
- Requerimento do Índio Miguel Duarte, por si e como procurador dos Índios aldeados no Rio de Janeiro,* 12.02.1740. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Avulsos. Cx. 32. D. 3398.
- Requerimento do padre Cipriano Ferraz de Faria,* 29.11.1732. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 43. D. 3920.
- Requerimento do Pardo João dos Santos Bezerra ao ouvidor-geral do Maranhão, Francisco Raimundo de Moraes Pereira,* 11.11.1744. Documentação Avulsa do Brasil-Geral. Cx. 9. D. 793.
- Requerimento do Pardo liberto Pedro Gomes de Albuquerque,* 16.11.1747. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 92. D. 7459.
- Requerimento do Preto forro Jorge Inácio, natural de Angola,* 21.04.1723. Documentação Avulsa de Cabo Verde. Cx. 33. D. 3188.
- Requerimento do Preto Romão Gomes,* 24.11.1746. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 87. D. 7164.
- Requerimento do príncipe Negro do reino das Pedras Negras, D. Lourenço da Silva,* 20.07.1720. Documentação Avulsa de Angola. Cx. 22. D. 2206.
- Requerimento do procurador da Coroa e Fazenda da Capitania de Pernambuco, Antônio Ferreira Castro,* 24.10.1747. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 66. D. 5626.

- Requerimento do sargento-mor Vitoriano Pinheiro Meireles*, 7.02.1732. Documentação Avulsa de Maranhão. Cx. 19. D. 1955.
- Requerimento do Teodoro Gonçalves Santiago*, 4.05.1733. Documentação Avulsa de São Paulo-MGouveia. Cx. 8. D. 898.
- Requerimento dos clérigos do Bispado de Pernambuco*, 6.06.1742. Documentação Avulsa de Pernambuco. Cx. 57. D. 4943.
- Requerimento dos Crioulos Pretos das minas de Vila Real do Sabará, Vila Rica, Serro do Frio, São José e São João do Rio das Mortes*, 14.10.1755. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 68. D. 5706.
- Requerimento dos Crioulos Pretos e mestiços forros, moradores em Minas*, 7.01.1756. Documentação Avulsa de Minas Gerais. Cx. 69. D. 5750.
- Requerimento dos Índios da aldeia de Santo Antônio de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia*, 17.01.1725. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 20. D. 1829.
- Requerimento dos Índios da aldeia de Santo Antônio de Jaguaribe, no Recôncavo da Bahia*, 26.03.1743. Documentação Avulsa de Bahia Avulsos. Cx. 75. D. 6254.
- Requerimento dos Índios da Aldeia de Santo Antônio dos Campos dos Goytacazes, capitania do Rio de Janeiro*. 1729. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro Eduardo de Castro e Almeida. Cx. 26. D. 6042–6043.
- Requerimento dos Índios da Aldeia de São Bernabé do Rio de Janeiro*, 13.11.1754. Documentação Avulsa do Rio de Janeiro. Cx. 76. D. 17743–17745.
- Requerimento dos Índios da serra da Ibiapaba*, 12.10.1720 Ceará. Documentação Avulsa de Ceará, Cx. 1. D. 65.
- Requerimento dos Índios de nação sacaca, abaitezes moacaras, da aldeia de Joanes*, 9.03.1735. Documentação Avulsa do Pará. Cx. 17. D. 1620.
- Requerimento dos Índios sacaca da aldeia de Joanes*, 23.02.1743. Documentação Avulsa de Pará. Cx. 25. D. 2383.
- Requerimento dos Pardos Custódio da Silva Almança e Vasconcelos, seu irmão João da Silva Almança Vasconcelos e seus pais João da Silva Guimarães D. Paula Maria de Almança Vasconcelos*, 15.05.1750. Documentação Avulsa da Bahia Avulsos. Cx. 102. D. 8030.

Archiwum Narodowe Portugalii w Lizbonie (ANTT)

- Chancelaria de D. João V. Livro 48 (247–248).
- Chancelaria de D. João V. Livro 48 (305).
- Chancelaria de D. João V. Livro 101 (1).
- Chancelaria de D. João V. Livro 111 (70V).
- Chancelaria de D. José I. Livro 28 (332).

Narodowa Biblioteka Brazylji w Rio de Janeiro

CAETANO, António de Sãe. *A imagem do sol felizmente nascido na maior das esferas Lusitanas & obsequiosamente celebrado na melhor parte do mundo*. Lisboa 1712: Na Officina de António Pedroso Galvão. Livros Raros – 023, 001, 003, 12–15.

Carta régia. II-31–3–19.N.1.

Casa dos contos. Arquivo Público Mineiro. MS 108 (Ro5), 205–210v.

D. João V proíbe aos moradores locais de abrigar os Índios fugidos. 10.03.1729. II-33,05,002.

Documentos históricos. Consultas do Conselho Ultramarino, Rio de Janeiro – Bahia (1721–1725). Pernambuco e outras capitanias (1712–1716). Divisão de Obras Raras e Publicações.

I-12,03,031.

Livro do batismo dos pretos da Paroquia de Irajá no Rio de Janeiro. II-32.10.17.

MSS 04/02/005.

MSS 247/127.

Ofício do capitão-mor das ordenanças da vila de Jaguaribe, João de Sousa e Eça dirigido ao governador da Bahia cerca dos Negros fugidos e da queixa dos capitães de entradas, 3.02.1769. I-31,28,13. MS 512(28). D. 340.

Ofício da Câmara da vila de Jaguaribe ao Governador de Bahia. 14.09.1771. I-31,28,12. MS 512 (29). D. 352.

Parecer do Conselho Ultramarino ao rei a respeito da extinção de Palmares e informações dos governadores de Pernambuco. I-34, 32, 30.

Biblioteka Narodowa Portugalii w Lizbonie

Cód. 618.

MSS/5 (fl.9).

Peregrino Instruído Modo com que se deve informar todo o sujeito, que fizer pela Europa, e mais partes do Mundo. Mandado fazer na Ocasão, que S. Majestade o Senhor Rei D. João o Quinto esteve para ir incógnito, ver as Cortes Estrangeiras. Cód. 674, fls. 259–264.

Projeto dirigido a El-Rei D. João V acerca dos meios de fazer servir no exército os fidalgos e de concorrerem os eclesiásticos para a guerra, ca. 1676. Cód. 1552/6, fls. 175–179.

Relacam do resgate que por ordem del-Rey nosso Senhor, Dom Joam V Rey de Portugal se fez na cidade de Argel pelos padres redentores. Lisboa 1720: Officina de Miguel Manescal. Cota Hg.4552.75.a, 14.

Relação dos cativos que por ordem do fidelíssimo Rei Dom Joseph i nosso senhor, resgataram na cidade de Argel os religiosos da Santíssima Trin-

dade da Província de Portugal. Lisboa 1754: Officina. de Francisco da Silva. F.G. 1198.

Relação dos cativos, que por ordem fidelíssima rainha D. Maria i nossa senhora trouxeraõ resgatados da cidade de Argel os religiosos da Santíssima Trindade da Província de Portugal. Lisboa 1778: Officina de Antônio Rodrigues Galhardo, impressor da Real Meza Censória. F.G. 1198.

Źródła pisane drukowane

a) José Freire de Monterroio, „Gazeta de Lisboa”. Na Officina Pascoal da Sylva

- N.º 7, 15.02.1716
- N.º 50, 12.12.1716
- N.º 5, 23.12.1717
- N.º 10, 10.03.1718
- N.º 15, 7.04.1719
- N.º 47, 23.11.1719
- N.º 4, 27.01.1720
- N.º 15, 7.04.1720
- N.º 16, 11.04.1720
- N.º 17, 25.04.1720
- N.º 25, 20.06.1720
- N.º 36, 5.09.1720
- N.º 39, 26.09.1720
- N.º 50, 12.12.1720
- N.º 34, 21.08.1721
- N.º 43, 26.10.1724

b) Słowniki

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico, brasilico, comico, critico, chimico, dogmatico, dialectico, dendrologico, ecclesiastico, etymologico, economico, florifero, forense, fructifero... autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos*. Vol. 10. 2^a Ed. Coimbra 1720–1728: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus.

Diccionario geografico das Colonias Portuguezas no qual se descrevem todas as ilhas, e porções de continentes que Portugal possue no Ultramar, suas

- produções naturais, rios, Povações, Commercio por Um flaviense.* Porto 1842: Typographia Commercial Portuense.
- Diccionario geographico, historico e descriptivo do Imperio do Brazil.* Vol. 2. Paris 1845: Em Casa de J.P. Aillaud.
- Esboço de hum diccionario juridico, theoretico, e practico, remissivo ás leis compiladas, e extravagantes por Joaquim José Caetano Pereira e Sousa, advogado na Casa da Supplicação. Obra posthuma.* Lisboa 1827: Na typographia Rollandiana.
- SILVA, Antônio de Morais & BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e accrescentado por Antônio de Morais Silva natural do Rio de Janeiro.* Vol. 1–2. Lisboa 1789: Na Officina de Simao Thaddeo Ferreira.

b) Kolonialne ustawodawstwo portugalskie

- Codigo Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal.* Livro V por Candido Mendes de Almeida, ed. 14, Rio de Janeiro 1870: Typographia do Instituto Philomathcio
- *Título XIV. Do Infel que dorme com alguma Cristã, e do Cristão que dorme com Infel*
 - *Título LXIX. Que não entrem no Reino Ciganos, Arménios, Arábios, Persas, nem Mouriscos de Granada*
 - *Título XCIV. Dos Mouros e Judeus, que andam sem Sinal (1603)*
 - *Título CVIII. Que nenhuma Pessoa vá a Terra de Mouros sem Licença do Rei.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1621–1627 por José Justino de Andrade e Silva.* Lisboa 1855: Imprensa de J. J. A. Silva
- *Alvará de 20 de Outubro de 1621 que proíbe que o Officio de ourives sea aprendido, ou exercitado, por negros, mulatos e Índios.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1634–1640 por José Justino de Andrade e Silva,* Lisboa 1855: Imprensa de F.X de Souza
- *Carta Régia de 30 de junho de 1639. Condenem-se os ciganos para Galés. Participada em Port. De 8 de Agosto deste ano*
 - *Portaria de 13 de Agosto de 1639. Manda prender vadios para o serviço das galés*
 - *Portaria de 23 de maio de 1639. a casa da Suplicação não conheça de requerimentos de ciganos, mas só o Governo. Liv IX da Supplicação, fol. 247.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1640–1647 por José Justino de Andrade e Silva,* Lisboa 1856: Imprensa de F.X de Souza

- *Provisão de 13 de dezembro de 1647. Supplem. De Côrtes. M. 3 n.3 fol 39.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1648–1656 por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1856: Imprensa de F.X de Souza*
 - *Alvará de 5 de fevereiro de 1649. Providências contra os ciganos*
 - *Decreto de 14 de julho de 1654. In Liv. X da Supplicação.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa 1657–1674 por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1856: Imprensa de F. X. de Souza*
 - *Decreto de 11 de abril de 1673. Prisão dos vadios.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva. Bacharel formado em Direito. 1675–1683 e Suplemento a Segunda Série 1641–1685, Lisboa 1857: Imprensa de D. F. de Souza*
 - *Alvará de 20 de Outubro de 1621.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva. Bacharel Formado em Direito 1683–1700, Lisboa 1859: Imprensa Nacional*
 - *Provisão de 28 de Fevereiro de 1689. Manda que os Religiosos da Companhia de Jesus do Colégio da Baía Admitam a Estudar nas Suas Escolas os Moços Pardos.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada por José Justino de Andrade e Silva, Lisboa 1854: Imprensa de J. J. A. Silva*
 - *Alvará de 7 de janeiro de 1606 contra os ciganos.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa compilada e anotada por José de Andrade e Silva, 1613–1619, Lisboa 1885: Imprensa de J.J.A Silva*
 - *Carta de Lei de 13 de setembro de 1613. Manda observar o Alvará de 7 de janeiro de 1606 sobre Ciganos*
 - *Carta Régia de 3 de fevereiro de 1615. Letrados que forem servir ao Brasil levem consigo suas mulheres In Liv. De Correspondência do Desembargo do Paço, fol. 26*
 - *Carta Régia de 7 de junho e 1616. Providências para evitar o trato desonesto de mulheres portuguesas com hereges estrangeiros, e que estes levem para as terras os filhos que daquelas tiverem*
 - *Cartas régias de 3 de dezembro de 1614. Ind. Cronológico tom i, pag. 40, e tom II, pag. 288*
 - *Cartas Régias de 3 de dezembro de 1614. Livro de Corresp. Do Desembargo do Paço, fol. 210.*
- Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa Compilada e Anotada por José Justino de Andrade e Silva. Bacharel formado em Direito. 1620–1627, Lisboa 1855: Imprensa de J.J.A Silva*

- *Alvará de 20 de Outubro de 1621. Proíbe que o Ofício de Ourives Seja Aprendo, ou Exercitada, por Negros, Mulatos e Índios.*
Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa por José Justino Andrade e Silva 1641–1683, Lisboa 1857: Imprensa de F. X de Souza
- *Alvará de 22 de maio de 1654. Não se consintam ciganos e formigueiros sem licença registrada. Liv. XXVII da Chancellaria fol. 5.*
Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa por José Justino Andrade e Silva 1683–1700, Lisboa 1859: Imprensa de F. X de Souza
- *Decreto de 27 de agosto de 1686. Providências para execução da Lei de expulsão dos ciganos e ciganas. Liv. X da Supplicação fol 276.*
Collecção Chronologica de Leis Extravagantes, Posteriores à Nova Compilação das Ordenações do Reino, Publicadas em 1603, Tomo 1., Coimbra 1819: Na real Imprensa da Universidade
- *Carta Régia de 20 de outubro de 1620, em que se ordenoi, que o degredo do Brasil se comutasse às mulheres para Cabo Verde e S. Tomé. Liv. 9 da Supplicação, fol. 97 ves*
- *Decreto de 28 de fevereiro de 1718. Liv 12 da Supplicação, fol. 14*
- *Decreto de 30 de setembro de 1693 em que se ordena que aos escravos se não ponham ferros, nem metam em cadeia mais apertada por mandado de seu senhor (1693)*
- *Decreto de 1701 em que se mandaram compreender nas penas dos vadios os que vivessem com escândalo e prejuízo da República. Ord. Liv. 5. Tit. 68 á Rubr*
- *Decreto de 1755 em que se estabelece a forma dos Processos dos Vadios e Ociosos, determinando-lhe juntamente o castigo.*
Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das ordenações, redigida por Antônio Delgado da Silva. Legislação de 1750–1762, Lisboa 1830: Na Typographia Maigrense
- *Alvará de 14 de Novembro de 1757. Ampliando os Parágrafos 5,6 e 7 do Capítulo XVII dos Estatutos da Junta do Comércio sobre os Contrabandistas*
- *Alvará de 20 de setembro de 1760. Registrado na Chancellaria Mór da Corte, e Reino no Livro das Leis, fol.153; e impr. na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo.*
Legislação Antiga, Vol. 1, 1446 a 1754, Lisboa 1867: Imprensa Nacional
- *Parágrafo VI. Direitos de mulher sobre o marido*
- *Parágrafo XLIX. Dos Alcoviteiros, Sacrilégios, Incestuosos, etc.*
- *Título VIII. Do poder do marido sobre a mulher.*
Legislação Portuguesa 1620–1627 compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva. Lisboa 1855: Imprensa de J. J. A. Silva

- *Carta Régia de 3 de Junho de 1620. Livro de Correspondência do Desembargo do Paço*, fol. 252.
- Legislação Portuguesa compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva*, 1648–1656, Lisboa 1856: Imprensa de F.X de Souza
- *Carta de Lei de 15 de janeiro de 1562. Devasse-se dos assassinos, e dos que dão bofetadas, e açoutes em mulheres. Liv. X da Supplicação*, fol. 54
 - *Decreto de 1 de abril de 1648. Falar com mulheres nas Igrejas ou às portas delas. Ind. Chronologico tomo 1*, pag. 175.
- Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva* 1627–1633, Lisboa 1856: Imprensa de F.X de Souza
- *Carta Régia de 5 de outubro de 1628. Providências a bem da liberdade dos índios no Brasil*
 - *Decreto de 18 de Setembro de 1628. Providências contra os que cativavam e vendiam Índios no Brasil.*
- Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva* 1648–1656. Lisboa 1856: Imprensa de F. X de Souza
- *Provisão de 17 de outubro de 1653. Liberdade dos Índios do Maranhão.*
- Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva* 1675–1683 e *Suplemento à Segunda Série* 1641–1683, Lisboa 1857: Imprensa de F.X de Souza
- *Alvará de 11 de Outubro de 1666.*
- Legislação Portuguesa por José Justino de Andrade e Silva* 1683–1700, Lisboa 1859: Imprensa Nacional
- *Alvará de 6 de fevereiro de 1691. Regimento e Leis sobre as Missões do Maranhão*, p. 36
 - *Carta de Lei de 4 de março de 1697. Providências para evitar que sejam corridos e vexados os Índios do Ceará.*
- Leis Extravagantes collegidas e relatadas pelo licenciado Duarte Nunez do Liam per mandado do muito alto e muito poderoso Rei D. Sebastiao nosso Senhor*, Lisboa 1569: Antonio Gonçalves
- *Título XIX. Das mulheres solteiras que ganham por seus corpos.*
- Livro V, Codigo Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro 1870: Tipografia do Instituto Filomático
- *Título LXIX. Que não entrem no Reino Ciganos, Arménios, Arábios, Persas, nem Mouriscos de Granada.*
- Ordenações do Senhor Rey D. Affonso V. Livro 1*, Coimbra 1786: Real Imprensa da Universidade

- *Título XVIII. Dos Procuradores e dos que não podem fazer Procuradores.*
- Ordenações do Senhor Rei D. Affonso V. Livro II, Coimbra 1787: Real Imprensa da Universidade*
- *Título LXXXVI. Que os Judeus tragam sinais vermelhos.*
- Supplemento á Collecção de Legislação Portuguesa do Desembargador António Delgado da Silva 1750–1762, Lisboa 1842: Na Typ. De Luiz Correa Da Cunha*
- *Officio de 12 de julho de 1761 providenciando acerca os Ciganos no Brasil. Na Collecção do Desembargador Gamboa*
- *Provisão de 8 de fevereiro de 1761 para se executar no Brasil a Lei acerca dos Ciganos. Na Collec. Do Mons. Gordo.*
- Supplemento á Legislação Portuguesa do Desembargador Antonio Delgado da Silva Pelo Mesmo Ano de 1765–1790, Lisboa 1844: Na Typ. de Luiz Correa da Cunha*
- *Aviso de 2 de Janeiro de 1767. Favorecendo a Liberdade dos Mulatos e Mulatas Vindos da América, Ásia, e África.*

c) Literatura nowożytna drukowana

- ARIMINO, Jorge Benci. *Economia Christãa dos Senhores no Governo dos Escravos*. Roma 1705: Officina de Antonio de Roffi.
- D'ALMADA, André Alvares. *Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo-Verde desde o Rio do Sanagá até aos Baixos de Sant'anna*. Porto 1841: Typographia Commercial Portuense.
- „Mémoires Instructifs pour un voyageur dans les divers États de l'Europe – Contenant des Anecdotes curieuses très propres à éclaircir l'Histoire Naturelle – Amsterdam sur le Commerce et l'Histoire Naturelle – Amsterdam Chez H. du Sauzet” (1738). *O Portugal de D. João V Visto por Três Forasteiros. Tradução, Prefácio e Notas de Castelo Branco Chaves*. Lisboa 1984: Série Portugal e os Estrangeiros Biblioteca Nacional.
- O Subalterno*. Liverpool 1830: Impresso por F. B. Wright.
- PEREIRA, Nuno Marques. *Compendio narrativo do Peregrino da América em que se tratam vários discursos Espirituais, e morais, com muitas advertências, e documentos contra os abusos, que se acham introduzidos pela malicia diabólica no Estado do Brasil. Dedicado à Virgem da Victoria, Emperatriz do Ceo, Rainha do Ceo, Rainha do Mundo, e Senhora da Piedade, Mãe de Deos*. Lisboa 1728: Na Officina de Manoel Fernandes da Costa.

- PRAULT, Pierre. „Description de la Ville de Lisbonne où l'on traite de la Cour, de Portugal, de la Langue Portugaise, & des Moeurs des Habitans; du Gouvernement, des Revenus du Roi, & e de les Forces par Mar & par Terre; des Colonies Portugaises & du Commerce de cette Capitale – à Paris – Chez Pierre Prault. Quay de Gesfres, au Paradis de Paris 1730”. *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*. Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves. Lisboa 1984: Série Portugal e os Estrangeiros Biblioteca Nacional.
- RIBEIRO, João Pedro. *Índice Chronologico Remissivo da Legislação Portuguesa Posterior a Publicação do Código Phillipino com um Appendice, Parte i desde a mesma publicação até o fim do reinado do Senhor D. João V*. Lisboa 1808: Na Typografia da Mesma Academia.
- SOUSA, Manuel de Faria e. *África Portuguesa, História desde as conquistas de D. João i até o ano de 1562*. Lisboa 1681.
- SOUSA, Manuel de Faria e. *Ásia Portuguesa, História da Índia, desde o seu descobrimento até o ano de 1538*. Vol. 1. Henrique Valente de Oliveira (ed.). Lisboa 1666.
- SOUSA, Manuel de Faria e. *Ásia Portuguesa, História da Índia, durante a dominação castelhana (1581–1640)*. Vol. 3. Antônio Cresbeeck de Mello (ed.). Lisboa 1675.
- SOUSA, Manuel de Faria e. *Europa Portuguesa, Do diluvio universal ao Portugal com rei Próprio*. Antônio Craesbeeck de Mello (ed.). Vol. 1. Lisboa 1678.
- SOUSA, Manuel de Faria e. *Europa Portuguesa Do rei D. Sebastião até Filipe III de Portugal*. Vol. 3. Lisboa 1680: Na Oficina de Antônio Craesbeeck de Mello.
- Viagens de um piloto português do século XVI à costa de África e a São Tomé, Introdução, tradução e notas de Arlindo Manuel Caldeira*. Lisboa 2000: C.N.C.D.P.
- „Voyage de Monsieur César de Saussure em Portugal. Lettres de Lisbonne. Edité par le Vicomte de Faria aves Préface” (1909). *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*. Tradução, prefácio e notas de Castelo Branco Chaves. Lisboa 1984: Série Portugal e os Estrangeiros Biblioteca Nacional.

Literatura:

- A Report for the British Council by Data Popular Institute Learning English in Brazil. Understanding the Aims and Expectations of the Brazilian Emerging Middle Classes.* São Paulo 2014: British Council Brazil.
- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial.* Rio de Janeiro 1907: M. Orosco.
- ABREU, Jean Luiz Neves. „Peregrinação e Alegoria: uma Leitura do Compendio Narrativo do Peregrino da América”. *Topoi: Revista de História* 2004. Vol. 5. N.º 9 (82–101).
- ACHUGAR, Hugo. „Historias Paralelas/Ejemplares. La Historia y la Voz del Otro”. *La Voz del Otro. Testimonio, Subalternidad y Verdad Narrativa.* John Beverley, Hugo Achugar (ed.). Guatemala 2017: Ediciones Papiro.
- AHNERT, Ruth & AHNERT, Sebastian E. „Protestant Letter Networks in the Reign of Mary I: A Quantitative Approach”. *ELH* 2015. Vol. 82. No. 1 (1–33).
- ALBERTO, Edite Martins. „Corsários Argelinos na Lisboa do Século XVIII: um Perigo Iminente”. *Cadernos do Arquivo Municipal* 2015. 2ª Série. N.º 3 (127–147).
- ALCOFF, Linda. „The Problem of Speaking for Others”. *Cultural Critique* 1991–1992. N.º 20 (5–32).
- ALENCASTRO Luiz Felipe de. „A Rede Económica do Mundo Atlântico Português”. *A Expansão Marítima Portuguesa, 1400–1800.* Francisco Bethencourt, Diogo Ramada Curto (eds.). Lisboa 2010: Edições 70.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia; Condição Feminina nos Conventos e Recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750–1822.* Rio de Janeiro 1993: Livr. José Olympio Ed.
- ALMBJÄR, Martin. „The Problem with Early-Modern Petitions: Safety Value or Powder Keg?”. *European Review of History* 2009. Vol. 26. N.º 6 (1013–1039).
- ALMEIDA, Luís Ferrand de. „Motins Populares no Tempo de D. João V: Breves Notas e Alguns Documentos”. *Revista de História das Ideias* 1984. Vol. 6 (321–343).
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro 2013: Editora FGV.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. „Os Índios no Rio de Janeiro Colonial e nas Fontes Históricas no AHU”. *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à História Indígena no Brasil Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino.* Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Edupeb.

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. „Portuguese Indigenous Policy and Indigenous Politics in the Age of the Enlightenment: Assimilationist Ideals and the Preservation of Nature Identities”. *Enlightened Colonialism. Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*. Damien Tricoire (ed.). Halle 2017: Palgrave MacMillian (73–92).
- AMANTINO, Marcia. *O Mundo das Feras. Os Moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII*, São Paulo 2008: Annablume.
- AMARAL, Rodrigo. *Cativeiro, Desigualdade e Brutalidade uma História das Relações Sociais Entre Elite e Subalternos no Rio de Janeiro e em São Tomé e Príncipe (c. 1750–c. 1850)*. Rio de Janeiro 2018: Aurografia.
- ANDREWS, George Reid. „Afro-Latin America: Five Questions”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 2009. Vol. 4. No. 2 (191–210).
- ANGIUS, Fernanda. „Presença da Mulher na Legislação da Expansão”. *Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*. Lisboa 1995: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.
- ANTTIROIKO, Ari-Veikko. „Castells’ Network Concept and its Connections to Social, Economic and Political Network Analyses”. *Journal of Social Structure*. Vol. 16. No. 1 (1–18.).
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. „Instrumentos de Pesquisa e a Visibilidade das Memórias Indígenas nos Registros Documentais uma Reflexão”. *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à História Indígena no Brasil Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.
- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte & QUEIROZ, Josinaldo Sousa de. „Reflexões Sobre o Tema Escravidão Negra no Brasil. Historiografia e Documentação”. *Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil, Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.
- ARAÚJO, Emanuel. „A Arte de Sedução. Sexualidade Feminina na Colônia”. *História das Mulheres no Brasil*. Mary del Priore, Carla Bassanezi (eds.). São Paulo 1997: Contexto.
- ARRUDA, José Jobson de Andrade. „Fernando Novais: um marxista pascaliano?”. *Economia e Sociedade, Campinas* 2015. Vol. 24. N.º 1 (53) (201–214).
- ASHCROFT, William D. „Is that Congo? Language as Metonymy in the Postcolonial Text”. *World Literature Written in English* 1986. Vol. 29. No. 2.
- ASHCROFT, Bill & GRIFFITHS, Gareth & TIFFIN, Helen. *Postcolonial Studies. The Key Concept*. 3rd Ed. London–New York 2013: Routledge.

- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma Historiografia Comparada: Século XIX*. São Paulo 2003: Anna-blume.
- BARABÁSI, Albert-László. *Linked. The New Science of Networks*. Cambridge (MA) 2012: Perseus Publishing.
- BARBOSA, Benedito Carlos Costa. „Tráfico de Escravos Africanos para a Amazônia Colonial (1707–1750)”. 8º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Porto Alegre (UFRGS) 2017. Disponível: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/>. Consultado em 11.10.2019.
- BARBOSA, Maria do Socorro Ferraz & ALMOÊDO, Vera Lucia Acioli & ASSIS, Virginia Maria Almoêdo de. *Fontes repatriadas. Anotações de História Colonial. Referências para pesquisa. Índices do Catálogo da Capitania de Pernambuco*. Recife 2006: Editora Universitária UFPE.
- BELLOTTTO, Heloísa Liberalli. *Arquivos Permanentes. Tratamento Documental*. Rio de Janeiro 2006: FGV Editora.
- BERTOLETTI, Esther Caldas. „Novas Para as Histórias Indígenas e da Escravidão Negra no Brasil Através do Subprojeto Advindo do Projeto Resgate Barão do Rio Branco”. *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil, Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduerp.
- BETHELL, Leslie. *Colonial Brazil*. Cambridge 1987: Cambridge University Press.
- BETHENCOURT, Francisco. *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton–Oxford 2013: Princeton University Press.
- BETHENCOURT, Francisco & CHAUDHURI, Kirti Narayan. *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa 1998–2000: Temas e Debates e Autores.
- BEVERLEY, John. „The Im/possibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony Recognition”. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.
- BICALHO, Maria Fernanda Baptista. „Pacto Colonial, Autoridades Negociadas e o Império Ultramarino Português”. *Culturas Políticas. Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História*. Rachel Soihet, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.), Rio de Janeiro 2005: Mauad.
- BICALHO, Maria Fernanda Baptista. „Da Colônia ao Império. Um Percorso Historiográfico”. *O Governo dos Povos. Relações de Poder no Mundo Ibérico na Época Moderna*. Maria Fernanda Baptista Bicalho, Laura de Mello e Souza, Júnia Ferreira Furtado (eds.). São Paulo 2009: Editora Alameda.

- BIRLA, Ritu. „Postcolonial Studies. Now that's History”. *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*. Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press.
- BLANCO, Jorge Polo. „Colonialidad Múltiple en América Latina: Estructuras de Dependencia, Relatos de Subalternidad”. *Latin American Research Review* 2018. Vol. 53. No. 1.
- BŁOCH, Agata. *Cabo Verde – o Paraíso do Atlântico Colonial*. Curitiba 2019: Editora Fi.
- BŁOCH, Agata. „Lojalni portugalskim monarchom – militarne oddziały czarnoskórych w kolonialnej Brazylii”. *Studia Historica Gedanensia* 2021. Nr 12 (158–176).
- BŁOCH, Agata. „Portraying Womanhood in the Portuguese Atlantic”. *Distributive Struggle and the Self in the Early Modern Iberian World*. Nikolaus Böttcher, Stefan Rinke, Nino Vallen (eds.). Stuttgart 2019: Akademischer Verlag Stuttgart.
- BŁOCH, Agata. „Um Frei Carmelita no Mundo de Intrigas Eclesiásticas – uma Tentativa de Reconstruir o Crime de Assassinato Cometido pelo Padre Manuel da Madre de Deus e Seu Escravo António Fernandes”. *Cordis. Dossiê: Religião e Sociedade* 2021. Vol. 1. No. 26 (88–114).
- BŁOCH, Agata & VASQUES FILHO, Demival & BOJANOWSKI, Michał. „Networks from Archives: Reconstructing Networks of Official Correspondence in the Early Modern Portuguese Empire”. *Social Networks* 2020. Sep 24 (1–13).
- BŁOCH, Agata & VASQUES FILHO, Demival & BOJANOWSKI, Michał. „Slaves, Freedmen, Mulattos, Pardos, and Indigenous Peoples. The Early Modern Social Networks of the Population of Color in the Atlantic Portuguese Empire”. *The Digital Black Atlantic*. Minnesota 2021: Minnesota University Press.
- Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 1903. N.º 8, Agosto.
- BOREK, Piotr. „Europejskie źródła indyjskiego projektu. Charakterystyka grupy Subaltern Studies”. *Źródła Humanistyki Europejskiej* 2014. T. 8 (135–145).
- BOTELHO, Tarcísio R. & ANDRADE, Mateus Resende de & LEMOS, Gustavo. „Redes Sociais e História”. *Bele Horizonte* 2013: Veredas & Cenários.
- BOXER, Charles R. *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica 1415–1815, Alguns Factos, Ideias e Personalidades*. Lisboa 1975: Livros Horizonte.
- BOXER, Charles R. *O Império Colonial Português*. Lisboa 1969: Edições 70.
- BOXER, Charles R. *O Império Marítimo Português 1415–1825*. Lisboa 2011: Edições 70.

- BOXER, Charles R. *Relações Raciais no Império Colonial Português 1415–1825*. Porto 1997: Afrontamento.
- BUESCU, Ana Isabel. „O Peregrino Instruído. Em Torno de um Projecto de Viagem Setecentista”. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 1998 (27–58).
- BURKHOLDER, Mark A. & JOHNSON, Lyman L. *Colonial Latin America*. New York–Oxford 1990: Oxford University Press.
- BUTTIGIEG, Joseph A. „Subaltern Social Groups in Antonio Gramsci’s Prison Notebooks”. *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B.R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and Subalterns*. Routledge Advances in South Asian Studies. Cosimo Zene (ed.). Abingdon 2013: Routledge.
- CABRAL, Amílcar. *Return to the Sources: Selected Speeches*. New York–London 1973: Monthly Review Press.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Escravos em Portugal. Das Origens ao Século XIX*. Lisboa 2017: A Esfera dos Livros.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. „Mestiçagem, Estratégias de Casamento e Propriedade Feminina no Arquipélago de São Tomé e Príncipe nos Séculos XVI, XVII e XVIII em Arquipélago”. *Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores* 2007–2008. 2ª Série. Vol. 11–12 (49–71).
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Mulheres, Sexualidade e Casamento no Arquipélago de S. Tomé e Príncipe (Séculos XV a XVIII)*. Lisboa 1997: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação pra as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- CANINDÉ, Francisco. *História do Município de Curuçá no Estado do Pará. Período Pré-Colonial*. Curuçá-PA 2015: Edição do Autor.
- CARDIM, Pedro. „António Manuel Hespanha”. *História e Historiadores no ICS*. Isabel Corrêa da Silva, Nuno Gonçalo Monteiro (eds.). Lisboa 2017: Imprensa de Ciências Sociais.
- CARDIM, Pedro. „As Cortes de Portugal e o Governo dos Territórios Ultramarinos (Séculos XVI–XVII)”. *Governo dos Outros*. Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: Imprensa de Ciências Sociais.
- CARREIRA, António. „O Primeiro Censo de População da Capitania das Ilhas de Cabo Verde (1731)”. *Revista de história Económica e social* 1984. N.º 13 (51–66).
- CASTELLS, Manuel. *The Power of Identity. The Information Age. Economy, Society and Culture*. Vol. 2. Oxford 1997: Blackwell.
- CASTELLS, Manuel. *The Rise of the Network Society. The Information Age. Economy, Society and Culture*. Vol. 1. Oxford 1996: Blackwell.

- CASTRO-KLARÉN, Sara. „Historiography on the Ground: The Toledo Circle and Guamán Poma”. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.
- CAVIGNAC, Julie A. „A Etnicidade Encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte”. *Mneme Revista de Humanidades* 2003. Vol. 4. N.º 8 (1–79).
- CHAKRABARTY, Dipesh. „Subaltern Studies and Postcolonial Historiography”. *Nepantla: Views from South*. Vol. 1. N.º 1 (9–32).
- CHATTERJEE, Partha. „Reflections on *Can the Subaltern Speak?* Subaltern Studies After Spivak”. *Reflections on the history of an idea. Can the Subaltern Speak*. Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press.
- CHORAŹYCZEWSKI, Waldemar & ROSA, Agnieszka. „Egodokumenty – egodokumentalność – analiza egodokumentalna – spuścizna egodokumentalna”. *Tradycje historiograficzne i perspektywy badawcze*. Waldemar Chorażyczewski, Arvydas Pacevičius, Stanisław Roszak (red.). Toruń 2015: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- COLLINS, Patricia Hill & BILGE, Sirma Bilge. *Intersectionality*. Cambridge 2016: Polity Press.
- CORIA, Laura Garballido & CRUZ, César Torres. „Las Identidades Sexo-Genéricas Diversas Como Categoría de Subalternidad”. *Studies de Asia y Africa* 2014. Vol. 49. N.º 3 (155) (723–754).
- CORRÊA, Helidacy Maria Muniz & ATALLAH, Claudia Cristina Azeredo. *Estratégias de Poder na América Portuguesa. Dimensões da Cultura Política (Séculos XVII–XIX)*. Niterói–Rio de Janeiro–São Luís–Imperatriz, MA 2010: PPGH-UFF–UEMA–Ética.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. 4ª Ed. São Paulo 1997: Editora UNESP.
- COSTA, Henrique Rafael a. *Poder Feminino: Mulheres Brancas, Negras e Mestiças nas Minas Gerais do Século do Ouro*, 2017. Disponível: http://www.fafich.ufmg.br/pae/colonia/orientacoes/mulheres_mg.pdf. Consultado em 1.02.2019.
- COSTA, Joaquim Luís. „Novo Contributo para a Compreensão da Vida e Obra de Manuel de Faria e Sousa”. *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI-ISCAP* 2017. N.º 5 (1–15).
- COSTA, João Paulo Oliveira de & LACERDA, Teresa. *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa (Séculos XV–XVIII)*. Alto Comissário para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME). Lisboa 2007: Artipol.

- COSTA, João Paulo Oliveira & RODRIGUES, José Damião & OLIVEIRA, Pedro Aires. *História da Expansão e do Império Português*. Lisboa 2014: a Esfera dos Livros.
- COUTINHO, Rosário Sá, *Mulheres Aventureiras. Portuguesas Espalhadas Pelos Quatro Cantos do Mundo*. Lisboa 2009: Esfera dos Livros.
- COUTO, Jorge. *A Construção do Brasil*. Lisboa 1998: Edições Cosmos.
- CROSSLEY, Nick. „The Social World of the Network. Combining Qualitative and Quantitative Elements in Social Network Analysis”. *Sociologica* 2010. N.º 1 (1–34).
- CUARTERO, Izaskun Álvares & GÓMES, Julio Sánchez (eds.). *Visiones y Revisiones de la Independencia Americana. Subalternidad e Independencia*. Salamanca 2012: Ediciones Universidad de Salamanca.
- DAIBERT, Robert. „A Religião dos Bantos: Novas Leituras Sobre o Calundu no Brasil Colonial”. *Estudos Históricos Rio de Janeiro* 2015. Vol. 28. N.º 55 (7–25).
- DÁVILA, Maria Barreto. *A Mulher dos Descobrimentos. D. Beatriz – Infanta de Portugal*. Lisboa 2019: A Esfera dos Livros.
- DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. Unesp, São Paulo 2004.
- DEMARET, Mathieu Mogo. „Portugueses e Africanos em Angola no Século XVII Problemas de Representação e de Comunicação a Partir da História Geral das Guerras Angolanas”. *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*. José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.). Ponta Delgada 2011: CHAM.
- DIAS, Jill. „África”. *Vinte anos de historiografia ultramarina portuguesa 1972–1992*. Artur Teodoro de Matos, Luís Filipe Ferreira Reis Thomaz (eds.). Lisboa 1993: Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses.
- DIAS, Maria Odila. „Resistir e Sobreviver”. *Nova História das Mulheres*. Carla Bassanezi Pinsky, Joana Maria Pedro (eds.). São Paulo 2012: Contexto.
- Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*. Porto 2003–2020: Porto Editora. Disponível: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/conquistar>. Consultado em 11.02.2019.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os Índios Eram Vassalos. Colonização e Relação do Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*. Lisboa 2000: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

- EDWARDS, Gemma. „Mixed-Method Approaches to Social Network Analysis”. *ESRC National Centre for Research Method Review paper* 2010. No. 15 (1–30).
- ELLIOT, John. „A Europe of Composite Monarchies”. *Past and Present* 1992. Vol. 137. No. 1 (48–71).
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento. Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*. 2ª Ed. Rio de Janeiro 1998: Editora Nova Fronteira.
- FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. São Paulo 2001: EDUSP.
- FERNANDES, Florestan. „Beyond Poverty: The Negro and the Mulatto in Brazil”. *Journal de La Société Des Américanistes* 1969. No. 58 (121–137).
- FIABANI, Adelmir. „Refletindo Sobre Escravidão Negra, a Escrita Sobre o Tema e as Fontes Documentais do Arquivo Histórico Ultramarino”. *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à Escravidão Negra no Brasil, Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.
- FONSECA, Jorge. *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa 2010: Edições Colibri.
- FRAGOSO, João. „Modelos Explicativos da Chamada Economia Colonial e a Ideia de Monarquia Pluricontinental Notas de um Ensaio”. *História. São Paulo* 2012. Vol. 31. N.º 2 (106–145).
- FRAGOSO, João. „Prefácio”. *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*. Rio de Janeiro 2011: Mauad Editora.
- FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima. „Monarquia Pluricontinental e Repúblicas: Algumas Reflexões Sobre a América Lusa nos Séculos XVI–XVIII”. *Revista Tempo* 2009. Vol. 14. N.º 27 (49–6).
- FRAGOSO, João & MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *Um Reino e Suas Repúblicas no Atlântico. Comunicações Políticas Entre Portugal, Brasil e Angola nos Séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro 2017: Civilização Brasileira.
- FRAGOSO, João & SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (eds.). *Monarquia Pluriconinental e a Governança da Terra no Ultramar Atlântico Luso*. Rio de Janeiro 2012: Mauad Editora.
- FRANCO, Jean. „Moving on from Subalternity. Indigenous Women in Guatemala and Mexico”. *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*. Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press.
- FREIRE, José Ribamar Bessa & MALHEIROS, Márcia Fernanda. „Os Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro”. *Educação Pública em 8 de maio de 2007*. Disponível: http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/historia/0039_10.html. Consultado em 2.02.2019.

- FREITAS, Décio. *Palmares: A Guerra dos Escravos*. 2ª Ed. Rio de Janeiro 1978: Edições Graal.
- FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva. A Brazilian Slave of the Eighteenth Century*. New York 2009: Cambridge University Press.
- GANDELMAN, Luciana Mendes. *Órfãs e Caridade nos Recolhimentos Femininos da Santa Casa da Misericórdia, Salvador, Rio de Janeiro e Porto, Sec. XVIII*. São Paulo 2005: UNICAMP/Programa de Pós-Graduação em História.
- GARCIA, Fernando Cacciatore de. *Como Escrever a História do Brasil. Miséria e Grandeza*. Porto Alegre 2014: Editora Sulina.
- GARCIA, Rodolfo. *Ensaio Sobre a História Política e Administrativa do Brasil (1500–1810)*. Rio de Janeiro 1956: Livraria José Olympio Editora.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Modern Consciousness*. New York 1993: Verso.
- GOMES, Ângela de Castro. „História, historiografia e cultura política no Brasil”. *Culturas Políticas. Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História*. Rachel Soihet, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.). Rio de Janeiro 2005: Mauad Editora.
- GOSK, Hanna & KOŁODZIEJCZYK, Dorota (red.). *Historie, społeczeństwa, przestrzeń dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*. Kraków 2014: Universitas.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. „Diálogos Historiográficos e Cultura Política na Formação da América Ibérica”. *Culturas Políticas. Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História*. Rachel Soihet, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.). Rio de Janeiro 2005: Mauad Editora.
- GÓES, Camila Massaro. *Existe um Pensamento Político Subalterno? Um Estudo Sobre os Subaltern Studies: 1982–2000*. São Paulo 2014: Universidade de São Paulo. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de Mestre em Ciências.
- GRANOVETTER, Mark. „Economic Action and Social Structure. The Problem of Embeddedness”. *The American Journal of Sociology* 1985. No. 3 (481–510).
- GREENE, Jack. *Negotiated Authorities. Essays in Colonial Political and Constitutional History*. Charlottesville–London 1994: University Press of Virginia.
- GUEDES, Roberto. „Branco Africano: Notas de Pesquisa Sobre Escravidão, Tráfico de Cativos e Qualidades de cor no Reino de Angola (Ambaca

- e Novo Redondo, Finais do Século XVIII)". *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português*. Roberto Guedes (ed.). Rio de Janeiro 2011: Mauad Editora.
- GUEDES, Roberto (ed.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*. Rio de Janeiro 2011: Mauad Editora.
- HANCHARD, Michael. „Fazendo a Exceção: Narrativas de Igualdade Racial no Brasil, no México e em Cuba". *Estudos Afro-Asiáticos* 1995. No. 28 (203–217).
- HENRIQUES, Isabel Castro. „Os Africanos na Sociedade Portuguesa Formas de Interação e Construção e Imaginários Séculos XV–XX. Inventário de Problemáticas". *Representações de África e dos Africanos na História e Cultura – Séculos XV a XXI*. José Damião Rodrigues, Casimiro Rodrigues (eds.). Ponta Delgada 2011: CHAM.
- HESPANHA, António Manuel. „Ancien Régime in the Tropics? A Debate Concerning the Political Model of the Portuguese Colonial Empire". *Citizenship and Empire in Europe 200–1900*. Stuttgart 2016: Franz Steiner Verlag.
- HESPANHA, António Manuel. „Fazer um Império com Palavras". *Governo dos Outros*. Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: Imprensa de Ciências Sociais.
- HESPANHA, António Manuel. *Filhos da Terra. Identidades Mestiças nos Confins da Expansão Portuguesa*. Lisboa 2019: Tinta da China.
- HESPANHA, António Manuel & SANTOS, Maria Catarina. „Os Poderes num Império Oceânico". *História de Portugal. O Antigo Regime*. Vol. 8. António Manuel Hespanha (ed.). Rio de Mouro 2002: Lexocultural.
- HOLST-PETERSEN, Kirsten & RUTHERFORD, Anna. *A Double Colonization: Colonial and Postcolonial Women's Writing*. Aarhus 1985: Dan-garoo.
- HRYNIEWICZ, Janusz T. „Teoria »centrum-peryferie« w epoce globalizacji". *Studia Regionalne i Lokalne* 2010. T. 40. Nr 2 (5–27).
- Internetowa Encyklopedia PWN. <https://encyklopedia.pwn.pl/>. Dostęp 15.02.2019.
- IRWIN, Graham W. *Africans Abroad*. New York 1977: Columbia University Press.
- JAGŁOWSKI, Mieczysław. „Szkic o związkach portugalskiej etnologii i antropologii z polityką". *Entografia Polska* 2018. T. 62. Z. 1–2 (233–254).
- JECUPÉ, Kaka Werá. *A Terra dos Mil Povos. História Indígena do Brasil Contada por um Índio*. São Paulo 1998: Peirópolis.

- JESUS, Carolina Maria de. *Meu Estranho Diário*. Rio de Janeiro 1997: Editora Xamã.
- KANAFANI, Ghassan. *Literature of Resistance in Occupied Palestine: 1948–1966*. Beirut 1995: Institute for Arabic Research.
- KARASCH, Mary. „Minha Nação: Identidades Escravas no Fim do Brasil Colonial”. *Brasil – Colonização e Escravidão*. Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.). Rio de Janeiro 2000: Ed. Nova Fronteira.
- KIENIEWICZ, Jan. „Contact and Transformation. The European Pre-Colonial Expansion in the Indian Ocean world-system in the 16th–17th Centuries”. *Itinerario* 1984. Vol. 8. No. 2 (45–58).
- KIENIEWICZ, Jan. *Historia Indii*. Miejsce wydania 1985: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- KIENIEWICZ, Jan. *Od ekspansji do dominacji: próba teorii kolonializmu*. Warszawa 1986: Czytelnik.
- KIENIEWICZ, Jan. „The Portuguese Factory and Trade in Pepper in Malabar during the 16th century”. *The Indian Economic & Social History Review* 1969. Vol. 6. N.º 1 (61–84).
- KIRSCHNER, Tereza Cristina. „Um Pouco de Historiografia a Representação do Passado Colonial Brasileiro a Partir da Independência”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo 2011 (1–33). Disponível: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1307019610_ARQUIVO_Umpoucodehistoriografia.versao-revisada.pdf. Consultado em 15.06.2020.
- KOŁODZIEJCZAK, Anna. „Rolnictwo czy węgiel brunatny – użyteczność zasobów w rozwoju lokalnym gminy Krobi”. *Studia Obszarów Wiejskich* 2016. Nr. 44 (125–136).
- KUBIACZYK, Filip. *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latynoamerykańska*. Poznań 2013: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- KULA, Marcin. *Historia Brazylii*. Warszawa 1987: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- KULA, Marcin. *Początki czarnego niewolnictwa w Brazylii*. Wrocław 1970: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN.
- Latin American Subaltern Studies Group. „Founding Statement”. *Boundary* 2 1993. Vol. 20. No. 3 (110–121).
- LEVI, Joseph Abraham. „*Compromisso e Solução. Escravidão e as Irmandades Afro-Brasileiras. Origem e Formação das Confrarias Religiosas no Brasil Colonial (1552–1822)*”. Berlin 2006: Lit Verlag.
- LEGRAS, Horacio. „The Latin American Subaltern Studies Reader (review)”. *The Americas* 2004. Vol. 61. No. 1. (125–127).

- LEMERCIER, Claire & ZARC, Claire. *Quantitative Methods in the Humanities*. Charlottesville–London 2019: University of Virginia Press.
- LIMA, Bernardino Bravo. *Poder y Respeto a las Personas en Iberoamérica. Siglos XVI a XX*. Valparaíso 1989: Ediciones Universitarias del Valparaíso.
- LOPES, Fátima Martins. „E os Índios Saíram das Prateleiras dos Arquivos”. *Catálogo Geral dos Manuscritos Avulsos e em Códices Referentes à História Indígena no Brasil Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino*. Juciene Cardoso et al. (eds.). Campina Grande 2016: Eduepb.
- LUDDEN, David. „Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia. London: Anthem South Asian Studies”, 2002. Available : <https://socialhistoryportal.org/news/articles/109790>. Access day 10.01.2019.
- MAIA, Lício José de Oliveira. *Serras de Ibiapaba. De Aldeia à Vila de Índios. Vassalagem e Identidade no Ceará Colonial – Século XVIII*. Niterói 2010: Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal Fluminense para obtenção do Grau de Doutor em História.
- MAJEWSKA, Ewa. „Czy podporządkowani inni mogą przemówić?”. *Krytyka Polityczna* 2011. T. 24–25 (194–239).
- MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A Escravidão no Brasil. Ensaio Histórico-Jurídico-Social. Direito Sobre os Escravos e Libertos*. Vol. 1. Rio de Janeiro 2008: Ebook Brasil. Digitalização de edição em papel de 1866: Typografia Nacional – Rua da Guarda Velha.
- MALHEIRO, Perdigão. *A Escravidão Africana no Brasil*. São Paulo 1964: Ed. Obelisco.
- MAŁOWIST, Marian. *Konkwistadorzy portugalscy*. Warszawa 1992: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- MANSO, Maria de Deus. „Filhas Esquecidas do Império Português: Memória de Mulheres na América”. *Naveg@mérica. Revista Electrónica Editada por la Asociación Española de Americanistas* 2015. N.º 15 (1–21).
- MANSO, Maria de Deus. „Santa Casa de la Misericordia da Bahia Atraves de la Depositada Teresa de Jesus. Religiosidad y Reclusion Feminina en España, Portugal y América. Siglos XV–XIX”. *Histórias compartilhadas*. Rosalva Loreto e López, María Isabel Viforcós Marinas (eds.). León–Puebla 2007: Universidade de León: Instituto de Ciências Sociais y Humanidades Alfonso Vélez Pliego; Benemérita Universidade Autónoma de Puebla (339–367).
- MARCOCCI, Giuseppe. „Império e Escravidão: Nexos, Tensões, Controvérsias ca. 1450–1600”. *O Governo dos Outros: Poder e Diferença no*

- Império Português*. Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: Imprensa de Ciências Sociais.
- MARGARIDO, Alfredo. „As Mulheres Outras nas Ilhas Atlânticas e na Costa Ocidental Africana nos Séculos XV a XVII”. *Rosto Feminino da Expansão Portuguesa*. Lisboa 1995: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.
- MARQUES, Alfredo Pinheiro. *A Historiografia dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa*. Coimbra 1991: Livraria Minerva.
- MARQUES, Alfredo Pinheiro. „A Historiografia dos Descobrimentos e Expansão Ultramarina Portuguesa”. *Revista de História das Ideias* 1992. N.º 14 (439–458).
- MARQUES, António Henrique Rodrigo de Oliveira. *Breve História de Portugal*. 9ª Ed. Lisboa 2015: Editorial Presença.
- MARQUES, Carolina. „Notas Sobre o Degredo no Império Português: A Colônia Americana”. *Texto Integrante dos Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 8 a 12 de setembro de 2008 (1–11).
- MARTINEZ-MONÉS, Alejandra & DIMITRIADIS, Yannis & AVI, Bartolomé Rubia & GÓMES-SÁNCHEZ, Eduardo. „Combining Qualitative Evaluation and Social Network Analysis for the Study of Classroom Social Interactions”. *Computers and Education* 2003. No. 41 (353–368).
- MASTERS, Adrian. „A Thousand Invisible Architects: Vassals, the Petition and Response System, and the Creation of Spanish Imperial Caste Legislation”. *Hispanic American Historical Review* 2018. Vol. 98. No. 3 (377–406).
- MATOS, Artur Teodoro de. „Obras Gerais”. *Vinte Anos de Historiografia Ultramarina Portuguesa 1972–1992*. Artur Teodoro de Matos, Luís Filipe Ferreira Reis Thomaz (eds.). Lisboa 1993: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- MATTOS, Yllan de. „Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de Dezembro de 1686”. *Revista 7* 2012. Mares. N.º 1 (112–122).
- MATTOSO, Kátia. *Ser Escravo no Brasil*. 3ª Ed. São Paulo 1990: Brasiliense.
- MAURO, Frédéric (ed.). *O Império Luso-Brasileiro 1620–1750. Nova História da Expansão Portuguesa*. Lisboa 1991: Editorial Estampa.
- MCLEAN, Paul D. *The Art of the Network. Strategic Interaction and Patronage in Renaissance Florence*. Durham 2007: Duke University Press.
- MCLEAN, Paul D. & GONDAL, Nega. „The Circulation of Interpersonal Credit in Renaissance Florence”. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 2014. Vol. 55. No. 2 (135–176).

- MCSHANE, Ann Bronagh. „Visualising the Reception and Circulation of Early Modern Nuns’ Letters”. *Journal of Historical Network Research* 2018. Vol. 2. No. 1 (1–25).
- MEINIG, Donald William. *The Shaping of America. A Geographical Perspective on 500 Years of History. Atlantic America, 1492–1800*. Vol. 1. New Haven–London 1986: Yale University.
- MESGRAVIS, Laima. *História do Brasil Colônia*. São Paulo 2017: Contexto.
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „Apelações de Liberdade dos Índios na Amazônia Portuguesa (1726–1777)”. *Senhores e Escravos nas Sociedades Ibero-Atlântica*. Maria do Rosário Pimentel, Maria Rosário Pericao Costa, Maria do Rosário Monteiro (eds.). Lisboa 2019: CHAM.
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „As Juntas das Missões Ultramarinas na América Portuguesa (1681–1757)”. *Anais da V Jornada Setecentista*. Curitiba 2003. Disponível: <http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/As-Juntas-das-Miss%C3%B5es-Ultramarinas-na-Am%C3%A9rica-Portuguesa-1681-1757-Marcia-Eliane-Alves-de-Souza-e-Mello.pdf>. Consultado em 15.10.2019.
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „Desvendando Outras Franciscas. Mulheres Cativas e as Ações de Liberdade na Amazônia Colonial Portuguesa”. *Portuguese Studies Review* 2005. Vol. 13. N.º 1–2 (331–346).
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „O regimento do Procurador dos Índios do Estado do Maranhão”. *Outros Tempos* 2012. Vol. 9. N.º 14 (222–231).
- MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. „Pela Propagação da fé e Conservação das Conquistas: As Juntas das Missões Ultramarinas (1681–1757)”. *ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História*. João Pessoa 2003.
- MIGNOLO, Walter D. „Coloniality of Power and Subalternity”. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalves. „A Circulação das Elites no Império dos Bragança (1640–1808): Algumas Notas”. *Tempo* 2009. Vol. 27 (51–67).
- MONTEIRO, Nuno Gonçalves. „A Consolidação da Dinastia de Bragança e o Apogeu do Portugal Barroco 1668–1750”. *História de Portugal. O Antigo Regime*. Nuno Gonçalves Monteiro (ed.). Vol. 8. Rio de Moura 2002: Lexocultural.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalves. *Elites e poder. Entre o Antigo Regime e o Liberalismo*. Lisboa 2012: ICS Imprensa de Ciências Sociais.
- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *O Rei no Espelho. A Monarquia Portuguesa e a Colonização da América 1640–1720*. São Paulo 2001: Editora Hucitec.

- MONTERO, Bernal Herrera. „Estudios Subalternos en América latina”. *Diálogos: Revista electrónica de historia* 2009. Vol. 10. No. 2.
- MORRIS, Rosalind C. „Introduction”. *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?* Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press.
- MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo 2004: Editora da Universidade de São Paulo.
- MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. *O Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo 2004: Global Editora.
- Museu do Judiciário Mineiro. *Fato do Mês – pena de Gales no Brasil*. Disponível: <http://museudojudiciariomineiro.com.br/fato-do-mes-pena-de-gales-no-brasil/>. Consultado em 30.01.2019.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro 1978: Editora Paz e Terra.
- NESS, Imanuel & COPE, Zak (eds.). *The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism*. Vol. 1. Palgrave Macmillan 2016: New York.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial 1777-1808*. 6º Ed. São Paulo 1995: Editora Hucitec.
- NOVINSKY, Anita & LEVY, Daniela & RIBEIRO, Eneida & GORENSTEIN, Lina. *Os Judeus que Construíram o Brasil. Fontes Inéditas Para Uma Nova Visão da História*. São Paulo 2016: Editora Planeta do Brasil.
- OLIVEIRA, Felipe Garcia de Oliveira. *Cultura jurídica da liberdade: autos cíveis e petições envolvendo escravos e forros na cidade de São Paulo, século XVIII*. Guarulhos 2020: Universidade Federal de São Paulo.
- OLIVEIRA, Saulo Veiga & ODA, Ana Maria Galdini. „O Suicídio de Escravos em São Paulo nas Últimas Duas Décadas da Escravidão”. *História, cienc. saúde-Manguinhos* 2008. Vol. 15. N.º 2 (371-388).
- OMEGNA, Nélson. *Diabolização dos Judeus. Martírio e Presença dos Sefardins no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro-São Paulo 1969: Distribuidora Record.
- ORSI, Carlos. „Peregrino da América Leva Alegoria Medieval ao Brasil do Século XVIII”. *Campinas Jornas da Unicamp* 2013. N.º 572 (1).
- PACHECO, Luís & COSTA, Paulo & TAVARES, Fernando Oliveira. „História Económico-Social de Angola de Período Pré-colonial à Independência. População e Sociedade”. *CEPESE* 2018. Vol. 29 (82-98).
- PADGETT, John F., ANSELL, Christopher K. „Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434”. *American Journal of Sociology* 1993. Vol. 98. No. 6 (1259-1319).
- PARKER, Grant. „Can the Subaltern Speak Latin? The Case of Capitein in Yasmin Haskell”. *Latinity and Alterity in the Early Modern Period. Me-*

- dieval and Renaissance Texts and Studies*. Juanita Feros Ruys (ed.). Vol. 360. Arizona 2010: Brepols.
- PEREIRA, Daniel A. (ed.). *A Situação da Ilha de Santiago no Primeiro Quarter do Século XVIII Gráfica do Mindelo*. S. Vicente 1984: Ilha de São Vicente da República de Cabo Verde.
- PEREIRA, Margarida Portela Costa. *A Correspondência Jesuítica e a Imagem da Mulher Indígena no Brasil Quinhentista*. Lisboa 2002/2006: Universidade Nova de Lisboa.
- PERONE-MOISÉS Beatriz. „Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista do Período Colonial (Séculos XVI a XVIII)”. *História dos Índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha (ed.). São Paulo 1992: Companhia das Letras.
- PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino. A Inquisição Portuguesa e o Degredo Para o Brasil Colônia*. São Paulo 2000: Imprensa Oficial do Estado.
- PIERONI, Geraldo (ed.) & MARTINS, Alexandre & SABEH, Luiz. *Boca Maldita. Blasfêmias e Sacrilégios em Portugal e no Brasil nos Tempos da Inquisição*. Jundiá 2012: Paco Editorial.
- PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das Consciências. A Escravidura na Época Moderna*. Lisboa 1995: Colibri.
- PRAKASH, Gyan. „Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”. *The American Historical Review* 1994. Vol. 99. No. 5 (1475–1490).
- PRATT, Mary Louise. „Arts of the Contact Zone”. *Ways of Reading*. David Bartholomae, Anthony Petrosky (eds.). 5th Ed. New York 1999: Bedford/St. Martin's.
- PRIORE, Mary del. *Histórias da Gente Brasileira. Colônia*. Vol. 1. São Paulo 2016: Leya.
- QUEIROZ, Suely Robles Reis de. „Escravidão Negra em Debate”. *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. Marcos Cezar Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.). São Paulo 1998: Contexto.
- RAMINELLI, Ronald. „Eva Tupinambá”. *História das Mulheres no Brasil*. Carla Bassanezi Pinsky, Joana Maria Pedro (eds.). São Paulo 1997: Contexto.
- RAMINELLI, Ronald. *Imagens da Colonização. A Representação do Índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro 1996: Jorge Zahar Editor.
- RAMINELLI, Ronald & BICALHO, Maria Fernanda Baptista. „Nobreza e Cidadania dos Brasis. Hierarquias, Impedimentos e Privilégios na América Portuguesa”. *O Governo dos Outros Poder e Diferença no Império Português*. Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: ICS. Imprensa de Ciências Sociais.
- RAMOS, Arthur. *A Mestiçagem no Brasil*. Maceió 2004: Edufal.

- „Reflecting on 30 Years of Subaltern Studies: Conversations with Profs. Gyanendra Pandey and Partha Chatterjee”. Curated Collections, Cultural Anthropology. Available: https://culanth.org/curated_collections/6-subaltern-studies/discussions/14-reflecting-on-30-years-of-subaltern-studies-conversations-with-profs-gyanendra-pandey-and-partha-chatterjee. Access day 20.01.2019.
- REIS, Nelson dos. *Documentos do Brasil Colonial*. São Paulo 1993: Editora Ática.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de. *Mundos Nativos: Culturas e História dos Povos Indígenas*. Belo Horizonte 2015: Fino Traço.
- RIACH, Graham K. *An Analysis of Gayatri Chakravorty Spivak's Can the Subaltern Speak?*, London 2017: Routledge.
- RIBEIRA, Francisco Aimara Carvalho & BANDEIRA, Maria. „Cabo Verde e São Tomé na Construção do Atlântico Português, Séculos XVI e XVIII”. *Monarquia Pluricontinental e a Governança da Terra no Ultramar Atlântico Luso*. João Fragoso, Antônio Carlos Jucá de Sampaio (eds.). Rio de Janeiro 2012: Mauad.
- RIBEIRO, Djamila. *Lugar de Fala. Feminismos Plurais*. São Paulo 2017: Grupo Editorial Letramento.
- RIBEIRO, Roberto da Silva. „O Caso do Frei Manuel da Madre de Deus Notas Sobre um Processo Eclesiástico na Bahia do Século XVIII”. *Varia Hist* 2010. Vol. 26. N.º 43 (301–312).
- RIJO, Delminda Miguéns. „Memórias da Casa Pia das Convertidas: Instituição, Espaços e Agentes Face ao Problema da Prostituição em Lisboa (Séculos XVI–XX)”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 2017. No. 17 (129–153).
- RISÉRIO, Antonio. *Uma História da Cidade da Bahia*. Rio de Janeiro 2004: Versal Editores. Capítulos. Estaleiros Porto e Mares.
- ROBINS, Garry. *Doing Social Network Research. Network-Based Research Design For Social Scientists*. Los Angeles 2015: Sage.
- RODRÍGUEZ, Ileana. „Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition”. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.
- ROSS, Eleanor. „In ‘Can the Subaltern Speak’ Spivak Offers the Sentence ‘White men are saving the brown woman, from brown men’ as One Interpretation of the Relationship Between Colonizer and Colonized. How Far does the Sentence Reflect the Representations of British Dealing with India in the Text you have Studied?”. *Leading Undergraduate Work in English Studies* 2009–2010. Vol. 2 (385–391).

- ROWLAND, Robert. „Antropologia e História: A Propósito da Primeira Pessoa do Plural”. *Historiografia e Memórias (Séculos XIX–XXI)*. Sérgio Campos Matos, Maria Isabel João (eds.). Lisboa 2012: CEMBRI & UAB.
- RUSSELL-WOOD, Anthony John R. „Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro, 1500–1808”. *Revista Brasileira de História* 1998. Vol. 18. No. 36 (187–250).
- RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *O Império Português 1415–1808. O Mundo em Movimento*. Lisboa 2016: Clube do Autor Portugal.
- RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Vassalo e Soberano. Apelos Extrajudiciais de Africanos e de Indivíduos de Origem Africana na América Portuguesa. *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.). Lisboa 1995: Editorial Estampa.
- SALDAÑA-PORTILLO, Josefina. „Who’s the Indian in Aztlán? Re-Writing Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacandón”. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.
- SANDOVAL, Pablo. *Repensando la Subalternidad: Miradas Críticas Desde/Sobre América Latina*. Miejsce wydania 2010: Instituto de Estudios Peruanos.
- SANTOS, Corcino Medeiros (ed.). *História Digital*. Brasília 2007: UnB.
- SANTOS, Fabricio Lyrio. „Entre a Catequese e o Cativo: Notas Sobre a Administração das Aldeias Pelos Jesuítas no Século XVIII”. *Salvador da Bahia. Interações entre América e África (séculos XVI–XIX)*. Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf (eds.). Salvador 2017: EDUFBA, CHAM.
- SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da Conquista. Guerras e Rebeliões Indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus 2002: Editora da Universidade do Amazonas.
- SANTOS, Maria Emília Madeira & TORRÃO, Maria Manuel Ferraz & SOARES, Maria João. *História Concisa de Cabo Verde*. Lisboa–Praia 2007: Instituto de Investigação Científica Tropical. Instituto de Investigação e do Património Culturais.
- SARMENTO, Clara & MANSO, Maria de Deus. „Mulheres na Expansão Colonial Portuguesa”. *A Expansão: Quando o Mundo foi Português. Da Conquista de Ceuta (1415) à Atribuição da Soberania de Timor Leste (2002)*. Évora 2014: Repositório Universidade de Évora.
- SCHAUB, Jean-Frédéric. „Reflexões para uma História Política das Categorias Raciais no Ocidente”. *Governo dos Outros*. Ângela Barreto Xavier, Cristina Nogueira da Silva (eds.). Lisboa 2016: Imprensa de Ciências Sociais.

- SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial*. São Paulo 2011: Companhia das Letras.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos. Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial*. São Paulo 1988: Companhia de Letras.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, Bahia, 1550–1835*. Cambridge 1985: Cambridge University Press.
- SCISINIO, Alaôr Eduardo. *Dicionário da Escravidão*. Rio de Janeiro 1997: Léo Christiano Editorial.
- SCOTT, James C. *Weapons of the Weak*. New Haven–London 1985: Yale University.
- SEABRA, Leonor Diaz de & MANSO, Maria de Deus Beites. „Escravidão, Concubinação e Casamento em Macau: Séculos XVI–XVIII”. *Afro-Ásia* 2014. Vol. 49 (105–133).
- SEED, Patricia. „No Perfect World: Aboriginal Communities’ Contemporary Resource Rights”. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.
- SERAFIM, Cristina Maria Seuanes. *As ilhas de São Tomé no século XVII*. Lisboa 2000: Centro de História de Além-Mar. Universidade Nova de Lisboa.
- SIEWIERSKI, Tomasz. *Marian Małowski i krąg jego uczniów. Z dziejów historiografii gospodarczej w Polsce*. Warszawa 2016: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- SILVA, Denise Ferreira da. „Bahia Pêlo Negro. Can the Subaltern (Subject of Raciality) Speak?”. *Ethnicities* 2005. Vol. 5. N.º 3 (321–342).
- SILVA, Fernanda Ribeiro da. „Trans-Imperial and Cross-Cultural Networks for the Slave Trade, 1580s–1800s”. Cátia Antunes, Amélia Polónia (eds.). *Beyond Empires. Global Self-Organizing, Cross-Imperial Networks, 1500–1800*. Brill 2018.
- SILVA, Filipa Ribeiro da. *Dutch and Portuguese in Western Africa Empires, Merchants and the Atlantic System 1580–1674*. Leiden 2011: Koninklijke Brill NV.
- SILVA, Kalina Vanderlei. „A Plebe do Açúcar: a População Livre na Retomada da Jurisdição Portuguesa na Capitania de Pernambuco (Séc. XVII–XVIII)”. *História* 2009. Vol. 28. N.º 1 (215–241).
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. „A Luta Pela Alforria”. *Brasil – Colonização e Escravidão*. Maria Beatriz Nizza da Silva (ed.). Rio de Janeiro 2000: Ed. Nova Fronteira.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *D. João V*. Lisboa 2009: Temas e Debates.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa–São Paulo 1994: VERBO.

- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas Mineiras: do Período Colonial*. São Paulo 2017: SciELO-Editora UNESP.
- SMITH, Robert C. *Os Mausoléus de D. João nas Quatro Partes do Mundo*. Lisboa 1995: Universidade de Lisboa.
- SOARES, Márcio de Sousa. „A Promessa da Alforria e os Alicerces da Escravidão na América Portuguesa”. *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português: Escravidão, Governos, Fronteiras, Poderes, Legados*. Roberto Guedes (ed.). Rio de Janeiro 2011: Mauad Editora.
- SOIHET, Rachel & BICALHO, Maria Fernanda Baptista & GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. „Apresentação”. *Culturas Políticas. Ensaios de História Cultural, História Política e Ensino de História*. Rachel Soite, Maria Fernanda Baptista Bicalho, Maria de Fátima Silva Gouvêa (eds.). Rio de Janeiro 2005: Mauad Editora.
- SOUZA, Daniele Santos de. „Preto Cativo Nada é Seu? Escravos Senhores de Escravos na Cidade da Bahia no Século XVIII”. *Salvador da Bahia. Interações Entre América e África (séculos XVI–XIX)*. Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf (eds.). Salvador da Bahia 2017: EDUFBA, CHAM.
- SOUZA, Evergton Sales & MARQUES, Guida & SILVA, Hugo R. (eds.). *Salvador da Bahia: Retratos de Uma Cidade Atlântica*. Salvador–Lisboa 2016: EDUFBA, CHAM.
- SOUZA, Laura de Mello e. „Aspectos da Historiografia da Cultura Sobre o Brasil Bolonial”. *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. Marcos Cezar de Freitas, Laura de Mello e Souza (eds.). São Paulo 1998: Contexto.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. „Can the Subaltern Speak?”. *Reflections on the History of an Idea. Can the Subaltern Speak?*. Rosalind C. Morris (ed.). New York 2010: Columbia University Press (237–291).
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno falar?*. Belo Horizonte 2010: UFMG.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. „Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value”. *Literary Theory Today*. Peter Collier, Helga Geyer-Ryan (eds.). Ithaca 1990: Cornell University Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. „The New Subaltern. A Silent Interview”. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. Vinayak Chaturvedi (ed.). London–New York 2000: Verso.
- STADLER, Felix. *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci*. Przeł. M. Król. Kraków 2012: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Empires Between Islam and Christianity, 1500–1800*. Albany 2018: Suny Press.

- SWEET, David G. „Francisca: Indian Slave”. *Struggle and Survival in Colonial America*. David G. Sweet, Gary B. Nash (eds.). Berkeley 1981: University of California Press.
- SWEET, James H. *Domingos Álvares – African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill 2011: The University of North Carolina Press.
- SWEET, James H. *Recreating Africa. Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World, 1441–1770*. Chapel Hill–London 2003: The University of North Carolina Press.
- SZLAJFER, Henryk. *Współtwórcy atlantyckiego świata. Nowi chrześcijanie i Żydzi w gospodarce kolonialnej Ameryki Łacińskiej XVI–XVII wieku. Zarys problematyki*. Warszawa 2018: Wydawnictwo Scholar.
- TEIXEIRA, Marli Geralda. „Notas Sobre o Reino do Congo no Século XVI”. *Afro-Ásia* 1967. N.º 4–5 (77–87).
- THOMAZ, Luíz Filipe. *De Ceuta a Timor*. 2ª Ed. Lisboa 1994: Difel.
- TYMOWSKI, Michał. „Czy w historiografii polskiej istnieje Szkoła Małowiśta?”. *Kwartalnik Historyczny* 2017. T. 124. Nr 1 (86–88).
- TYMOWSKI, Michał. *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*. Toruń 2017: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- TYMOWSKI, Michał. *Państwa Afryki przedkolonialnej*. Wrocław 1999: Wydawnictwo Leopoldinum.
- TYMOWSKI, Michał. „State and Tribe in the History of Medieval Europe and Black Africa-a Comparative Approach”. *Social Evolution & History* 2008. Vol. 7. No. 1 (171–196).
- VELLINHO, Moysés. „Brigadeiro José da Silva Pais – Fundador do Rio Grande do Sul”. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros* 1969. N.º 7 (3–29).
- VIEIRA, Else Ribeiro Pires. „Can Another Subaltern Speak/Write?”. *Renaissance and Modern Studies. Minority and Minority Discourse* 1995. Vol. 38 (96–125).
- WADE, Peter. „Interações, Relações e Comparações Afro-Indígenas”. *Estudos Afro-Latino-Americanos: Uma Introdução*. Buenos Aires 2018: CLASCO.
- WECKMANN, Luís. *La Herencia Medieval del Brasil*. Mexico City 1993: Fondo de Cultura Económica.
- WHEELER, Douglas & PÉLISSIER, René. *História de Angola*. Lisboa 2009: Tinta da China.

- WILLIAMS, Gareth. „Death in the Andes: Ungovernability and the Birth of Tragedy in Peru”. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Ileana Rodríguez (ed.). Durham 2002: Duke University Press.
- WŁODARCZYK, Matylda. *Genre and Literacies: Historical (Socio)pragmatics of the 1820 Settler Petition*. Poznań 2016: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. „As Redes Clientelares”. *História de Portugal. O Antigo Regime*. José Mattoso (ed.). Vol. 8. Rio de Mouro 2002: LexiCultur.

Spis tabel

- Tabela 1. Określenia dotyczące czarnoskórych osób w kolonialnej Brazylii.
- Tabela 2. Obieg korespondencji na obszarze atlantyckiego imperium portugalskiego w latach 1642–1822.
- Tabela 3. Najczęstsze rodzaje dokumentów w obiegu administracyjnym na obszarze kolonialnego imperium portugalskiego w latach 1642–1822.
- Tabela 4. Liczba korespondencji, która dotyczyła grup podporządkowanych w okresie 1642–1833.
- Tabela 5. Szacunkowa korespondencja, która dotyczyła grup podporządkowanych w okresie 1642–1833 z podziałem na aktorów społecznych.
- Tabela 6. Podstawowe mierniki sieci korespondencji w okresie panowania Piotra II, Jana V oraz Józefa I.
- Tabela 7. Liczba korespondencji wysłanej (*out-degree*) oraz liczba korespondencji otrzymanej (*in-degree*) podczas rządów Piotra II (1698–1706) oraz Jana V (1706–1750).
- Tabela 8. Aktorzy społeczni o największej liczbie wysłanej korespondencji.
- Tabela 9. Liczba dokumentów (w tysiącach) przypadająca na każdą kolonię w okresie 1642–1818.

Spis ilustracji

Ilustracja 1. Podpis czarnoskórego zniewolonego mężczyzny.

Ilustracja 2. Lista tematów poruszanych podczas obrad Rady Zamorskiej.

Ilustracja 3. Własnoręcznie złożone podpisy przez Indian z plemion Sacaca, Abaitezes Moacaras z wioski Joanes.

Spis grafów sieci społecznych

- Graf 1. Sieci współwystępowania korespondencji dotyczącej społeczności afrykańskich i indiańskich w latach 1642–1833.
- Graf 2. Sieci współwystępowania korespondencji dotyczącej wyzwoleńców (*forro*) i niewolników w latach 1642–1833.
- Graf 3. Podział według przynależności „rasowej” w sieciach społecznych grup podporządkowanych w okresie 1706–1755.
- Graf 4. Sieć korespondencji w okresie rządów Jana V i pierwsze lata rządów Józefa I (1706–1755).
- Graf 5. Wymiana korespondencji w okresie rządów Piotra II oraz Józefa II.
- Graf 6. Korespondencja atlantyckich kolonii z królem Janem V w skali stopnia wyjściowego (*out-degree*) 25.
- Graf 7. Podział na płeć grup podporządkowanych w okresie 1706–1755.
- Graf 8. Porównanie pozycji ze względu na przynależność etniczną, „rasową” oraz różnice płci.

Summary

The presented book aims to analyze the agency of the subalterns from the network perspective in the eighteenth-century Portuguese Colonial Empire. The studies were conducted on several levels: technological one, which made use of IT tools, source-based, which analyzed documents from the egodocumentary perspective, theoretical, which used postcolonial concepts – especially the debate concerning the subaltern – and all that in the light of contemporary theories on pluricontinental monarchies supplemented with the network perspective.

The research hypothesis assumed that societies living on the outskirts of the Portuguese Empire were conscious social actors, demonstrating their strategies towards the Lisbon metropolis. Portugal's colonial policies united individuals rather than merely excluded them, making some marginalized groups consciously seek integration within the colonial system. This volume analyzes how the individuals shaped their relations with the authorities from below. The actions taken by the subalterns were embedded in the network structure and dependent on interactions and connections with its other members, which means that the social environment could influence individual actions. The social position was not determined by rigid rules, but was a consequence of networking. Sharing the same social position did not guarantee more solidarity based on racial or gender categories within a single group. Nor were their actions the result of belonging to a particular “social class” of slaves or Indigenous, but rather resulted from their interaction with one another.

We subsequently discover how subalterns perceived the administrative and legal mechanisms, the freedom, subalternity, everyday struggle, Christian culture, own origins and skin color, relations with their masters or between each other. Their social networks reflected their agency and awareness of their existence and need to build diverse relationships. As Paul McLean pointed out, the freedom was relative, which means that it could be achieved by establishing diverse interactions with other social actors, which is why the individual had to participate in it to achieve the desired effect.

We can observe that the multiplicity of actions taken by the subaltern had a significant impact on some aspects of colonial policy. The Lisbon

metropolis was not the only decision-making center, as the Atlantic colonies themselves initiated many changes, proving the theory of pluricontinental monarchy. We are not just talking about a pact or interdependence between the “center” and “periphery”, but about the co-creation of rules and norms governing the Atlantic world. Thus, we can conclude that individual actions and social conditioning were not the only explanation for the emerging relationship between the political center and its colonies, but reflected a conscious policy of building lasting relationships by the metropolis. Afraid of losing its colonies, Lisbon realized that the maintenance of the colonial system depended on relatively good relations with Indigenous and African men and women, free and enslaved. Both the Portuguese court and the subalterns needed each other, and the element that united them was a common goal: greater assimilation to carry out their plans and actions.

Letting the subalterns speak for themselves shows that their narrative is not necessarily contrary to the top-down history, but proves that they constituted an integral part of the same history. We also discover that not every subaltern was belittled and did not always have to be pushed to the margins of society. We can see colonial society not as a social pyramid in which one layer is dependent on another, but as a network structure whose elements define one another. The reciprocal alignment of different elements continually shapes networks, thus constituting a basic form of organization and a leading social process in the Portuguese Empire.

The book is divided into five problematically related and complementary chapters. The first chapter is dedicated to concepts, theories, and research concerning the subalterns. The first step is to establish the postcolonial terminology. It is followed by a discussion around the Subaltern Studies Collective formed by Ranajita Guha and the theoretical contribution of Gayatri Chakravorty Spivak. It also refers to subaltern groups in Latin American realities, developed by Spanish and Portuguese-speaking academics in the United States, England, and Canada. This section concludes with a broader discussion around the concept of the subalternity proposed by the Brazilian feminist Djamila Ribeiro and the ongoing debate on this subject in Brazil.

In the second chapter, to better understand our investigation, we discuss the central research orientations towards subalterns in the Atlantic Portuguese Empire. First, we outline the theoretical challenges that Portuguese and Brazilian historiographical narratives have faced over the last decades. Although the official language of both countries is Portuguese, it has hardly resulted in collaborative studies before the twenty-first century. Next, we present the main discussions taken up in Portuguese and Brazilian

historiographical narratives. The latter is also divided into the social history of slavery and the history of the Indigenous people. This is followed by a discussion of the changes that occurred in the historiographical narrative of the Portuguese Colonial Empire, to which the Portuguese historian António Manuel Hespanha contributed. He was the founder of the theory of administrative pluralism, based on which emerged the concept of a pluricontinental monarchy, now under debate in Luso-Brazilian academies.

The third chapter is dedicated to the early modern colonial society. It aims to develop a vocabulary concerning the subaltern groups living in the Atlantic Portuguese colonies. We first review how the Portuguese pictured their empire by analyzing the volumes written by the seventeenth-century historian Manuel de Faria e Sousa. This allows us to understand what terms were used at the time to describe the Portuguese overseas possessions. Then we discuss subaltern groups, which we divided, conventionally, into: “religious minorities” (represented by infidels, Jews, and Jewish converts), “ethnic minorities” (which included Gypsies and Brazilian Native Indians), racial divisions, social status, gender divisions, and the last group presented by the “miserables”, the “Shadow Empire” and those persecuted for their crimes. The political, cultural, and linguistic factors that kept an individual in the subalternity are presented, as well as those factors that allowed it to leave that zone.

Chapter four presents the subaltern voices from the peripheries and discusses their role in constructing the Portuguese Colonial Empire. First, we analyze the administrative correspondence circulating between 1642 and 1822, which allows us to see the communication patterns between the Lisbon center and its colonies. Next, using an egodocumental approach, we discuss selected petitions grouped thematically rather than by ethnic, racial, or geographical criteria. Then we explain how the official relationships emerged between subaltern groups and the Lisbon political center, colonial authority, and other social actors. The first petitions we present are those dealing with the freedom, whether obtained upon a manumission act or in consequence of disease or other physical limitations, or upon the defense of one's skin color. This is followed by the petitions of those who have been illegally enslaved and those seeking royal protection. Petitions involving civil and criminal law and those discussing access to public offices are presented next. Also important are documents addressing migration within the Portuguese Empire, whether within a single colony or transatlantic journey. The last group of petitions handles the land disputes. Their authors are Brazilian Indigenous living in missionary villages in different parts of

Brazil. All those petitions provide insight into how the colonial agents built their interactions and relations with others within the empire.

The fifth and the last chapter presents issues concerning the subalterns, their place in colonial society, and the position from which they spoke to the authorities. We first discuss the colonial reality as the subaltern perceived it. We further analyze their social networks understood as the agency and their awareness of the relationship. We reflect on how they informed one another of the many legal opportunities in the colonial system. We also consider the point of view of colonial officials and clerics who established different relations with the subalterns. Besides discussing the royal decision-making mechanisms theoretically, the politics of John V are also illustrated graphically and through the critical measures of the correspondence network. The final section answers whether the subaltern could speak in the colonial world of the Portuguese Empire using intersectional theory and other relevant postcolonial concepts.

Indeks osób

A

- Abreu Capistrano de 220, 259
Abreu Jean Luiz Neves 95
Abreu Manuel Correia de 189
Abreu Marian de 231
Achugar Hugo 172, 342–343
Aguiar Domingos de 244–246, 273
Aguiaro Manuel Gonçalves de 198
Ahnert Ruth 159
Ahnert Sebastian E. 159
Alberto Edite Martins 253–254
Albuquerque Aires
de Saldanha e 210
Albuquerque Álvaro
da Silveira e 261
Albuquerque Gonçalves Rarano
Cavalcante e 248
Albuquerque Pedro Gomes de 228–
–229, 288, 297, 319
Albuquerque Tomás de Almeida de
180, 188, 190–192, 273–274,
276–277, 280–282
Alcoff Linda 17
Alegre Maria Sylvia Porto 68
Aleksander Wielki,
król Macedonii 82
Alencastro Luiz Felipe de 175
Alexandre Martins 97, 153
Alexandre, niewolnik indiańskiego
pochodzenia 219, 292
Alfama José, żołnierz 225
Alfons VI Zwycięski, król
Portugalii 160
Algranti Leila Mezan 22, 137
Almança João de 249
Almbjär Martin 161–162, 270
Almeida Ângela Mendes de 137
Almeida Antonio Gouvea de 113,
181
Almeida Eduardo de Castro e 187,
216, 261, 273, 275, 278
Almeida Filipe Luís de 244, 300
Almeida Francisco de 191
Almeida João Francisco de 117
Almeida Luís Ferrand de 307
Almeida Maria Regina Celestino de
67–70, 168, 237
Almeida Pedro de 209
Almeida Sandra Regina Goulart 27
Almeida Suely Creusa de 137
Alvares António Teixeira 206
Álvares Domingos 291
Álvares Filipa 143
Alvim José Carvalho de Andrade
e Gonçalo Xavier de Barros
e 245
Amaral Rodrigo 189, 196
Amorim Lourenço 299
Anchiety Jose de 84
Andai Leonardo 76
Ando Clifford 73
Andrada Amaro Nogueira 248
Andrade Antonio de 255
Andrade Bernardim Freire de 114
Andrade Diogo Paiva de 138

- Andrade Gomes Freire de 216, 237, 304, 311
 Andrade José Antônio Freire de 299
 Andrade José Carvalho de 245
 Andrade Manuel Pais de 211, 299
 Andrade Mateus Resende de 14–15
 Andrews George Reid 343, 352
 Andreza, Indianka 189
 Angius Fernanda 142
 Angola Francisco, niewolnik 225–226, 228
 Angola Pedro 124
 Anjos Frei Luís dos 138
 Ansell Christopher K. 159
 Antonil André João 125
 Anttiroiko Ari-Veikko 289
 Antunes Cátia 13
 Apolinário Juciene Ricarte 64–65, 68, 276
 Apolônia, Indianka 220–221, 283
 Aransado Francisco de 231
 Araribóia, wódz plemienia Tupi 109
 Araújo Antônio Pereira de 84, 226
 Araújo Emanuel 138–139
 Araujo Jeronimo Velho de 247
 Arimino Jorge Benci 125, 134–135, 318
 Arruda José Jobson de Andrade 268
 Ashcroft William D. 331
 Ashcroft Bill 176, 188, 200
 Assumpção Maria de, Kreolka 222, 328
 Atallah Claudia Cristina Azeredo 14
 Aubin Jean 58
 Azevedo Celia Maria Marinho de 64
 Azevedo João de Araújo de 246
 Azevedo Manuel de 336
 Azevedo Diogo Manuel
 Aires de 138
- B**
 Babilônia Paulo Álvares 174
 Bairros Teófilo de 190
 Bandeira Maria 122
 Baptista Manuel Gomes 215
 Barabási Albert-László 171
 Barbosa Antônio Frocha 238
 Barbosa Benedito Carlos Costa 185
 Barbosa Duarte zob. Barros
 Antônio Duarte de
 Barbosa Manuel Gomes 199–200
 Barbuda Francisco Tavares de 230
 Barreto Francisco 209
 Barros Antônio Duarte de (Duarte
 Barbosa) 84, 184
 Barros João de 55, 84, 138
 Barrosa Francisco Gonçalves 226–227
 Barrosa Gonçalo Xaviera de 245
 Bartholomae David 330
 Bassanezi Carla 137–138
 Bastide Roger 65
 Batista Francisco 226, 228
 Bellotto Heloísa Liberalli 161
 Ben Jorge 252
 Benedict Ruth 59
 Bengala Antônio 124
 Bensáude Joaquim 56
 Bertoletti Esther Caldas 62
 Bessanezi Carli 137
 Bethell Leslie 226
 Bethencourt Francisco 21, 57, 175
 Beverley John 38, 43–44, 172, 343
 Bezerra Gaspar do Reis 248
 Bezerra João dos Santos 230–231, 284, 293
 Bezerra Luise dos Santos 230
 Bicalho Maria Fernanda Baptista
 57, 62, 70, 72, 74, 109, 112–114, 124, 161, 200

- Bilge Sirma 322, 333
 Birla Ritu 31
 Blanco Jorge Polo 39
 Bloch Agata 13, 145, 175, 199, 232
 Bluteau Rafael 80–82, 99, 113, 234–
 –235
 Boas Caetano Lopes Villas 229
 Bojanowski Michał 13
 Borek Piotr 28–30
 Botelho Sebastião Bravo 119, 311
 Botelho Tarcísio R. 14–15
 Böttcher Nikolaus 145
 Bouchon Geneviève 58
 Boxer Charles Ralph 11, 21, 57, 85,
 137, 141–144
 Braga Fabião Francisco 215
 Braga Manuel Pereira 227
 Braga Teófilo 59, 308
 Bragansowie, dynastia 80, 312
 Branco Antônio dos Santos 298
 Branco João de Abreu Castelo 263
 Branco Manuel Bernandes 308
 Brandão João de Sousie 215
 Brandão Manuel da Fonseca 235
 Bravo Francisco Pereira 203
 Bravo Manoel Jacome 141
 Brazão Eduardo 308
 Brito Manuel Guedes de 305
 Britto Agostinho de 238
 Brontë Charlotte 51
 Brooks George E. 150
 Buescu Ana Isabel 320
 Burkholder Mark A. 95, 116, 125, 145
 Buttigieg Joseph Anthony 28

 C
 Cabral Amílcar 332
 Cabral Pedro Álvares 56
 Cadornega Antônio de Oliveira de
 120
 Caetano Antonio de São 83, 252
 Caetano Isabela 174
 Cafuza Rosa 184, 274, 283, 302,
 329, 339
 Caldeira Arlindo Manuel de 60,
 117, 137, 143, 196
 Camarão Antônio Felipe 109
 Caminha Álvaro, kapitan 94
 Cancela Francisco 67
 Cané Manoel José Carneira 174
 Canindé Francisco 219
 Capitein Jacobus Elisa Johannes
 49–52, 348
 Cardim Maria 222, 328
 Cardim Pedro 72–73, 86, 350
 Cardoso Ciro 71
 Cardoso Fernando Henrique 65, 268
 Cardoso Juciene Ricarte 62, 67, 276
 Carilha Dona Francisca 203
 Carneira Inácia 220
 Carneira Marcelina 219–220
 Carneira Maria 220
 Carreira Antônio 118
 Carvalho Antônio Coelho de 199,
 219
 Carvalho Henrique Moreira de 212
 Carvalho Jacinto de 326
 Carvalho José Pires de 246
 Carvalho Manuel Timóteo Pinto
 de 224
 Castells Manuel 14, 289, 294, 302,
 306
 Castro André de Melo e, wicekról
 Brazylii 246–247, 251, 256, 281
 Castro Antônio Ferreira 173–174,
 288
 Castro Antônio Francisco 335
 Castro Baltazar Gonçalves 173
 Castro Bernardo Pereira de
 Berredo e 301

- Castro Domingos Serrão de 303
 Castro Martinho de Melo e 175, 287
 Castro-Klarén Sara 40, 286
 Catarina Acandaia 244
 Cavalcanti Nireu 114
 Cavalgante Fulano 198
 Cavnignac Julie A. 183
 Cecília, niewolnica Mulatka 179,
 186, 192, 218, 274, 276, 278
 Chagas Francisco da Costa 233–
 –234, 288, 293
 Chagas Manuel Pinheiro 56
 Chakrabarty Dipesh 29
 Chamorro Graciela 67
 Chatterjee Partha 36
 Chaturvedi Vinayak 31
 Chaudhuri Kirti Narayan 57
 Chaves Castelo Branco 85, 195
 Chaves João Severino 183, 303
 Chaves Margarida de Siqueira 183
 Chica da Silva zob. Silva Francisca da
 Chorążyczewski Waldemar 172
 Coates Timothy 137
 Coelho Antónia 243, 251, 257, 283,
 291, 329
 Coelho Adolfo 59
 Coelho Alberto, Indianin 241, 278,
 291
 Coelho Antonio Luis 230
 Coelho Domingos Luíse 194, 196, 304
 Coelho Inácio, Indianin 241, 243,
 279, 291
 Coelho Luís Lancerote 190
 Coelho Manuel Luís 194
 Coelho Paulo 234–236, 281, 278, 293
 Collier Peter 306
 Collins Hill Patricia 322, 333
 Compelly João Baptista 248
 Conceição António Pereira da 246,
 300
 Conceição Boaventura da 305
 Conceição Nossa Senhora de 186
 Congo Luís 124
 Cope Zak 31
 Cordeiro João Verissimo da Silva
 Torres 232
 Cordovil Bartolomeu de Sequeira
 187, 311
 Coria Laura Garballido 33–34, 37
 Corrêa Helidacy Maria Muniz 14
 Correia Sebastiana Pinta 215–217,
 273, 291, 303–304, 329, 351
 Cortes C. 98
 Costa Abel Fontana da 56
 Costa António Rodrigues da 317
 Costa Emília Viotti da 65, 276
 Costa Francisco António da 233,
 267, 321
 Costa Henrique Rafael A. 251
 Costa João Paulo Oliveira e 11, 61,
 85, 162, 165, 199, 221
 Costa Joaquim Luís 80
 Costa Luzia Rodrigues da 230
 Costa Manuela da 181
 Costa Maria da 252
 Costa Maria Rosario Pericao 179
 Costa Paulo 126
 Costa Paulo da 297–298
 Costa Paulo Luis da 227
 Costa Rodrigues da 248
 Coutinho André Ribeiro 215–216
 Coutinho Diogo de Azevedo 264
 Coutinho Gerald de Sousa 212
 Coutinho José Inácio Marçal 223,
 287, 337
 Coutinho Lopo de Sousa 194
 Coutinho Rosário Sá 22
 Couto Francisco de 230
 Couto Jorge 60
 Crasto João de 247

Crioula Josefa 124
 Crossley Nick 159
 Cruz César Torres 33–34, 37
 Cruz Manuel da 201, 210–211, 212,
 275, 278, 283, 296
 Cuartero Izaskun Álvares 38, 341
 Cunaeu Peter 50
 Cunha Mafalda Soares da 74
 Cunha Manuela Carneiro da 67,
 106, 238, 335
 Cunha Nuno da 307
 Cunha Rosa da, Mulatka 225
 Curto Diogo Ramada 175
 Custódio da Silva Almança e 279,
 281

D

D'almada André Alvares 151
 D'Armada Fina 137
 D'Intino Raffaella 58
 Daibert Robert 134, 325
 Dantas Audálio 47
 Dantas Beatriz Góis 68
 Dávila Maria Barreto 137
 Deman Anthony van 85
 Demaret Mathieu Mogo 121, 202
 Deus Manuel de Madre de 231–
 –232, 276, 305–306
 Dias Jill 54
 Dias Jorge 59
 Dias Manuel 189
 Dias Maria Odila 136–137, 144, 154
 Domingues Ângela 60, 67, 106,
 110, 147, 241–242, 261, 334
 Dona Catalina 143
 Dória Manuel Gonçalves 124
 Dornelos Antonio 299
 Duarte Barbosa zob. Barros
 António Duarte de
 Duarte Miguel 236–238, 287–288

E

Eça João de Sousa e 324
 Eça Lázaro Coelho de 239–240, 273
 Edwards Gemma 170, 342
 Elliott John H. 71
 Encarnação Gaspar da 307
 Estrela Bernardo de Sousa 232, 246

F

Falcão João Manuel 238
 Faria Cipriano Ferraza de 236, 281
 Faria Pedro Gonçalves de 238, 275
 Faria Sheila de Castro 335
 Fátima Maria de zob. Gouvêa
 Maria de Fátima Silva
 Fausto Boris 90, 104, 124, 130, 133
 Feitosa André Pereira 27
 Feitosa Marcos Pereira 27
 Felipa, zona Manuela Diasa 189
 Fernand II Aragoński, król
 Aragonii, Sardynii i Korsyki 90
 Fernandes António 231–232
 Fernandes António 276, 300, 304–
 –305, 351
 Fernandes Florestan 16, 23, 65
 Fernandes José 252
 Ferrão Bernardo Gomes 238
 Ferrão Lázaro Gomes 238
 Ferreira João 151
 Ferreira Manuel Pereira 247
 Fiabani Adelmir 66
 Figueiro Luís 84
 Figueirôa-Rego João 276, 330
 Filho Demival Vasques 13
 Filho Luciano Mendonça de Lima
 67
 Filip II Habsburg, król Hiszpanii
 i Portugalii 121
 Filip III (Felipe III de España), król
 Portugalii 80, 105, 124

- Filip V (Felipe V de España), król Hiszpanii 164
 Fonseca Jorge 60
 Fonseca Manuel Antunes da 297–299
 Fonseca Quirino da 56
 Fragoso João 13, 74–75, 77, 122, 269, 349
 Francisca, Indianka 178, 189–190, 203, 329
 Francisco André 190
 Francisco Antonio 230
 Franco António da Silva 227
 Franco Jean 44
 Frazão Manuela Cubasa 238
 Freire Alexandre de Sousa 189–190, 197
 Freire António 201, 205–208, 273, 277, 286–287, 290–291
 Freire Cristóvão da Costa 215
 Freire Diogo 218
 Freire Francisco Martines 205
 Freire José Ribamar Bessa 68, 220
 Freire Pascoal José de Melo 107
 Freire Paulo 46
 Freitas Décio 332
 Freitas Inácio de 174
 Freitas Marcos Cezar de 65, 94, 168
 Freitas Maria de Siqueira 183
 Freitas Matias da Silva e 190
 Freyre Gilberto 64–65, 67, 76, 168, 276
 Froger François 94
 Fronteira Marquez de 83
 Furtado Júnia Ferreira 57, 124, 252
- G**
 Gaia Manuel de 183
 Galhardo Antônio Rodrigues 103
 Galvão António 55
 Gama Gaspar de 84
 Gama João da Maia da 183, 243, 303
 Gama Lourenço da, Indianin 244, 279, 283, 291, 300–301
 Gama Vasco da 56, 82
 Gandelmen Luciana Mendes 22, 137
 Garcia Fernando Cacciatore de 92–94, 335
 Garcia Rodolfo 126
 Geyer-Ryan Helga 306
 Gilroy Paul 346
 Goch Jacob van 50
 Godinho Miguel Pereira 246
 Godinho Vitorino Magalhães 23, 56, 59
 Góes Camila Massaro de 26, 46
 Góis Damião de 90–91
 Gomes Ângela de Castro 63
 Gomes António 205
 Gomes Francisco Xavier 227
 Gomes João 238
 Gomes José 174
 Gómes Julio Sánchez 38, 341
 Gomes Nilma Lino 136
 Gomes Pedro 229, 288, 319
 Gomes Romão 256–257, 272, 281, 291, 297
 Gomes Simão 156
 Gonçalves Pedro 219, 238
 Gonçalves Santiago Teodoro 275, 277, 283, 286, 293, 296
 Gonçalves Ventura, niewolnik 225–226, 285, 317
 Gonzaga João Bernardo 239
 Gorjão Francisco Pedro de Mendonça 242
 Gosk Hanna 26
 Gouvêa Maria de Fátima Silva 62, 70–71, 161, 349
 Gouveia Isabela de 222, 328

Gramsci Antonio 28, 43, 280
 Granovetter Mark 171, 302
 Greene Jack P. 75, 165
 Gregório, Indianin 180, 197, 278,
 289, 292–293
 Griffiths Gareth 176, 188, 200
 Guedes Roberto 74, 114, 120, 131,
 166
 Guerra João Araújo 225
 Guha Ranajit 30, 35, 37, 39, 51–52,
 280, 343, 424
 Guimaraes Custódio da Silva 249
 Guimaraes João da Silva 249, 279,
 281
 Guimaraes Ribeiro 308
 Gusmão Alexandre 307

H

Hanchard Michael 45
 Henriques Antônio Freire de
 Andrade 256
 Henriques Isabel Castro 256
 Henriques João da Mota 143
 Herzog Tamar 350
 Hespanha Antônio Manuel 12, 54,
 72–76, 81, 87–88, 107–108,
 122, 128, 131, 147–148, 152,
 176, 425
 Holandy Sérgio Buarque de 76
 Holst-Petersen Kirsten 330
 Horikirijú, Indianin 301
 Hryniewicz Janusz T. 268

I

Ianni Octávio 46, 65
 Inácia, Indianka 218
 Inácio Jorge 201–204, 272, 275,
 277–278, 286, 290, 292, 329
 Irwin Graham W. 165

Isabela I Kastylijska, królowa
 Kastylii, Leónu, Aragonii, żona
 Ferdynanda II Aragońskiego 90
 Isabela, hiszpańska księżniczka,
 córka Fernanda II
 Aragońskiego i Isabeli I
 Kastylijskiej 90

J

Jagłowski Mieczysław 59
 Jan II Doskonały (João II de
 Portugal), król Portugalii 317
 Jan III Aviz (João III de Portugal),
 król Portugalii 98, 101
 Jan IV Szczęśliwy (João IV de
 Portugal, Restaurador), król
 Portugalii 105, 109, 124, 160
 Jan V Wielkoduszny (João V,
 o Magnânimo), król Portugalii
 12, 83, 85, 96–97, 101, 107,
 119, 122, 160–162, 164, 171,
 173, 180, 182–183, 186–187,
 190, 195–196, 198, 211, 216,
 218, 227–228, 235–237, 245–
 –246, 249, 251, 253, 255, 264,
 270, 298–300, 305–321, 324,
 331, 364, 367, 375, 426
 Jan VI Bragança (João VI de
 Portugal), król Portugalii 160
 Jecupé Kaká Werá 104, 240
 Jesus Carolina Maria de 46–47
 Jesus José de Santa Maria de,
 biskup 118, 207
 Jesus Tereza Maria de 22, 219–220
 João José, kubański niewolnik 12,
 65, 180, 193–196, 270, 272,
 275, 277, 281, 290, 293–294,
 304, 351
 João Maria Isabel 58
 Johnson Lyman L. 95, 116, 125, 145

Jorge Francisco 224
 José Moçambique 225–228, 285
 Josephs Baker Kelly 13
 Józef I Reformator (José I de Portugal, o Reformador), król Portugalii 107, 120, 127, 160–161, 171, 220, 222–223, 234–235, 239, 245, 249, 255, 264, 266, 307, 310, 364–366
 Józef II, syn Piotra II 309
 Júnior Prado Caio 70

K

Kanafani Ghassan 332
 Karasch Mary 123
 Kirschner Tereza Cristina 312
 Klemens VIII, papież 156
 Kołodziejczak Anna 302
 Kołodziejczyk Dorota 26
 Kubiacyk Filip 25
 Kula Marcin 107, 133, 135, 163, 200, 332

L

Lancastro Dom João de 318
 Lancia Giulio 58
 Lara Silvia Hunold 65–66, 168
 Lavre André Lopes de 244
 Lavres Manuel Caetano Lopes de 256, 309
 Lázaro, brazylijski Indianin 12
 Leão Duarte Nune de 84, 138
 Leão João Lopes de 198
 Legras Horacio 39
 Leite Francisco da Motta 210
 Leite João da Motta 208–210
 Lemercier Claire 342
 Lemos Guthavo 14–15
 Lencastre Dom Antônio de 120
 Lencastre João de 248, 259

Levi Joseph Abraham 126, 137
 Lima Antônio de 231
 Lima Bento de Oliveira 215
 Lima Bernardino Bravo 314
 Lima Caetano Graças 260
 Lima Francisco Barbosa 232–233, 277
 Lima Helena de 305
 Lima Lourenço Bento de Oliveira 215
 Lira Bernardino Bravo 108, 241
 Lisboa Balthazar 64
 Lisboa Francisco de 229
 Lisboa José da Silva 228, 312
 Lisboa Manuel Gomes de 228, 256, 288
 Lobo Fernando Leite 232
 Lobo João 209
 Lopes Fátima Martins 69
 Lopes Jeronimo de Sousa 117
 López Rosalva Loreto e 22
 Lourenço, Mulat, niewolnik 215, 283
 Filho Luciano Mendonça de Lima 67
 Ludden David 37
 Ludwik X, król Francji 197

M

Macedo Miguel 327
 Maciel João Barbosa Teixeira 214–215
 Magalhães João Joaquim Jacques de 253
 Maia Légio José de Oliveira 258
 Maior José Caetano Souto 194, 304
 Majewska Ewa 25, 27, 32–36
 Malagrida Gabriel 154
 Malheiro Agostinho Marques Perdigão 123, 213–214, 224, 285
 Malheiros Márcia Fernanda 220

- Małowist Marian 18–20, 81, 134
 Manajaboca Inácio 243
 Manger Johann Philipp 50
 Manheé Diogo 263
 Manso Maria de Deus 22, 38–39,
 137, 142, 145, 147
 Manuel I Szczęśliwy (Manuel I de
 Portugal, Afortunado), król
 Portugalii 90
 Marcelina, Indianka 218–219
 Marcocci Giuseppe 111
 Mardarida, żona João Cordeiro
 Vilely 184
 Margarida, Mameluca, potomkini
 Indian i Europejczyków 189,
 329
 Margarido Alfredo 143
 Maria I Franciszka Pobożna (Maria
 I Francisca a Piedosa), królowa
 Portugalii 160, 255
 Maria, Indianka 218
 Mariana, niewolnica 179, 184–186,
 274, 276, 278, 282
 Marinas Maria Isabel Viforcós 22
 Mariz Marlene da Silva 68
 Marques Alfredo Pinheiro 55–56, 58
 Marques António Henrique
 Rodrigo de Oliveira 27, 314
 Marques Carolina 90
 Marques Guida 77
 Marreiros António 183
 Martines António Henrique de
 Oliveira 61
 Martinez-Monés Alejandra 170, 342
 Martins Alexandre 97, 153
 Martins Oliveira 308
 Masters Adrian 347
 Matos Artur Teodoro de 54, 60
 Matos Sérgio Campos 58
 Matosa José Botelho de 229
 Mattos Yllan de 107, 127
 Mattoso José 59, 148
 Mattoso Kátia de Queirós 65–66,
 168, 177, 332
 Mauro Frédéric 58, 130, 182, 314
 McLean Paul D. 15, 18, 159, 295,
 352, 423
 McShane Ann Bronagh 159
 Meinig Donald William 53, 86, 104
 Meireles Vitoriano Pinheiro de 186
 Mello Bonifácio Pereira de 230
 Mello Marcia Eliane Alves de Souza
 e 105, 175, 178, 217, 220, 293
 Melo Antão José de Carvalho e 241
 Melo Francisco Cordovil de
 Sequeira e 237, 311
 Melo Francisco Manuel de 138
 Melo Sebastião José de Carvalho
 e (Markiz de Pombal) 127
 Menchú Rigoberta 44
 Mendes Luís de Oliveira, były
 niewolnik 64, 234–235, 293
 Mendonça Bernarda Evangelho de
 186
 Mendonça Francisco Xavier de 241,
 243
 Mendonça Henrique Lopes de 56
 Mendonça Josef de Argolo 259
 Meneses Artur de Sá 261
 Meneses Emerenciana 335
 Meneses Luís Cesar de 299
 Meneses Rodrigo César de 311
 Meneses Vasco Fernandes César de,
 wicekról Brazylii 182, 231, 246,
 259, 282, 300
 Menezes Francisco de Sousa,
 Indianin 241–242, 279, 291
 Menezes Gonçalo de Sousa, Indianin
 241–242, 278–279, 291
 Menezes José César de 175, 287

Menezes Pedro César de 149
 Merveilleux Charles Frédéric de 96,
 140
 Mesgravis Laima 92, 336
 Mignolo Walter D. 51–52
 Mina Francisco 124
 Miranda Diogo Filipe de 143
 Miranda Luíz de, Indianin 241,
 243, 279, 291
 Moçambique Bernardo 124
 Moçambique José, niewolnik 225–
 –228, 285
 Molinos Miguel de 93
 Mônica, Indianka, niewolnica 218–
 –220, 292, 328
 Monteiro Custódio Gomes 298
 Monteiro John Manuel 67–68
 Monteiro José de Souza 219
 Monteiro Luíz Vaia 187–188, 266,
 311
 Monteiro Maria do Rosário 179
 Monteiro Nuno Gonçalo 13, 72, 74,
 77, 312
 Monteiro Rodrigo Bentes 163, 165,
 307
 Montero Bernal Herrera 38
 Monterroio José Freire de 83, 93,
 101–102, 111, 202, 250–251,
 254, 323
 Morais Francisco de Castro 199
 Morais Salvador de 264
 Moreira João Antunes 248
 Morris Rosalind C. 16, 29, 33
 Motto Antonio Teixeira de 235
 Moura Clóvis 13, 150, 152
 Moura Cristovam Pontes de 174
 Mulato Paulo 124
 Munanga Kabengele 136
 Musso Pierre 15
 Myrup Erik 57

N

Nascimento Abdias do 16
 Nash Gary B. 178
 Negra Lucrécia 124
 Negreiros André Vidal de 124
 Negreiros Matias Vidal de 124
 Ness Imanuel 31
 Netta Inês 198, 277
 Novais Fernando Antonio 70, 268
 Novinsky Anita 92–93, 95, 139, 336
 Nunes Dona Maria 226

O

Oda Ana Maria Galdini 224
 Oliveira Felipe Garcia de Oliveira 353
 Oliveira Fernando de 84
 Oliveira João Brás de 56
 Oliveira José da Fonseca de 190, 192
 Oliveira José Fernandes de 252
 Oliveira Pedro Aires 61, 162, 165,
 199, 221
 Oliveira Saulo Veiga 224
 Omegna Nelson 93
 Orsi Carlos 95, 111

P

Pacevičius Arvydas 172
 Pacheco Luís 126
 Padgett John F. 159
 Pais José da Silva 216–217, 303–304
 Paraíso Maria Hilda 67
 Parente Bento Maciel 124
 Parker Grant 50, 348
 Passos António Fernandes 247–249,
 284, 291
 Pedro Joana Maria 137
 Péliissier René 205
 Pereira Alexandre 292
 Pereira António 264, 309
 Pereira Caetano 181

Pereira Daniel A. 119–120
 Pereira Francisco Raimundo de
 Morais 186, 230, 284
 Pereira Margarida Portela Costa 144
 Pereira Miguel Cerveira 126
 Pereira Nuno Marques 95–96, 133–134
 Perim Damião de Froes 138
 Perone-Moisés Beatriz 106, 237, 335
 Pessoa João 217
 Pestana Pedro 230
 Petrosky Anthony 330
 Picchio Luciane Stegagno 58
 Pieroni Geraldo 90–92, 97, 138,
 153–155, 325
 Pimentel Maria do Rosário 127, 179
 Pimentel Maria Gomes 142
 Pina Rui de 55
 Pinheiro Fernando 132
 Pinsky Carla Bassanezi 137
 Pinta Lucia 325
 Pinto Pedro 198
 Piotr II Spokojny (Pedro II de
 Portugal, o Pacífico), król
 Portugali 110, 160, 189, 243,
 309–310, 318, 365–366, 375
 Pires Jorge Dias, ksiądz 114
 Pita Sebastião da Rocha 308
 Polónia Amelia 13
 Pombal Markiz de 127, 235, 237,
 241, 261–262
 Ponte Paulo de Sousa da 194
 Porco Manuel de Sousa 299
 Prakash Gyan 28, 30
 Pratt Mary Louise 200, 330
 Proult Chez Pierre 195
 Proult Pierre 85, 96, 117, 131, 133,
 140, 195
 Prebisch Raul 267–268
 Preta Rosa 179–182, 185, 270, 276,
 282, 296, 328

Priore Mary del 22, 137–138, 146
 Pugo Gabriel Barbosa 246

Q

Queiroz Josinaldo de Sousa de 64–
 –65, 276
 Queiroz Suely Robles Reis de 65–
 –66, 168
 Quitena, Mulatka 251

R

Raggi Giuseppina 276, 330
 Raminelli Ronald 72, 74, 109, 112–
 –114, 124, 137, 144, 200, 338
 Ramos Arthur 183, 189
 Ramos Manuel Carneiro 206
 Raposo Manuel Dias 114
 Real Diogo Mendonça Corte 307–
 –309, 311
 Real Tomé Joaquim da Corte 256
 Rebello José de Sousa 238–239
 Rebello Salvador da Sousa 299
 Rega João de Andrade, niewolnik 292
 Reis João José 65
 Reis Nelson dos 331
 Reis Pascoal José de Melo Freire
 dos 126
 Resende Maria Leônia Chaves de 104
 Resurreção Manuel da 248
 Riach Graham K. 31–33, 37, 51
 Ribeira Francisco Aimara Carvalho
 122
 Ribeiro Darcy 46
 Ribeiro Djamila 17, 48–49, 329,
 347–348, 424
 Ribeiro Domingos 230
 Ribeiro Francisco de Andrade 303
 Ribeiro João Pedro 324
 Ribeiro Manuel 211
 Ribeiro Maurício 245

- Ribeiro Roberto da Silva 305–306
 Rijo Delminda Miguéns 147
 Rinke Stefan 145
 Rio Antônio Berques del 211
 Risam Roopika 13
 Risério Antonio 228
 Robins Garry 170
 Rocha Manoel Ribeiro 64
 Rodrigues Bartolomeo 326
 Rodrigues Casimiro 121, 202, 256
 Rodrigues Isabel 143
 Rodrigues Tomé 143
 Rodríguez Ileana 17, 38–39, 286,
 334–335, 349
 Rodriques José Damião 61, 84, 121,
 162, 165, 199, 202, 221, 256
 Rosa Agnieszka 172
 Ross Eleanor 35
 Roszak Stanisław 172
 Rowland Robert 58–59
 Russell-Wood Anthony John R. 57,
 177, 182, 188, 196–197, 256,
 267, 270, 298, 300, 317, 321,
 331, 350
 Rutherford Anna 330
 Ruys Juanita Feros 50, 348
- S**
- Sá Lázaro Coelho de, Indianin 12,
 238–240, 273, 279, 284, 288, 291
 Sá Luís José Correia de 192
 Sá Martim de, niewolnik 69
 Sá Mem de 109
 Sá Sebastião Barbosa de 215
 Sabatini Gaetano 350
 Sabeh Luiz 97, 153
 Sabina, Indianka 219–220
 Salazar Antônio de Oliveira 53–55,
 58–59
- Saldaña-Portillo Josefina 42–43,
 333–334
 Sampaio Antônio Carlos Jucá de
 74, 122
 Sanceau Elaine 137
 Sandoval Pablo 38
 Santa Teresa Frei Luís de, biskup
 Pernambuco 236
 Santiago Antônio Roiz 216
 Santiago Manuel Gonçalves 198
 Santiago Teodoro Gonçalves de 197,
 200, 275–277, 283, 286, 293
 Santos Corcino Medeiros dos 62
 Santos Fabricio Lyrio 330
 Santos Felipe dos 164, 211
 Santos Francisco Jorge dos 326
 Santos José Pereira dos 175, 287
 Santos Manuel dos 206–207
 Santos Maria Catarina 72
 Santos Maria Emília Madeira 206,
 208
 Sarmento Clara 137, 142, 145
 Saussure César de 96
 Schaub Jean-Frédéric 91, 113
 Schulz Winfried 172
 Schwartz Stuart B. 57, 66, 127, 132,
 181, 191, 225–226, 282
 Scott James C. 43, 332–333, 347
 Seabra Leonor Diaz de 38, 137
 Sebão Duarte Sodra Pereira 238
 Sebastian I Aviz (Sebastián I de
 Portugal el Deseado), król
 Portugalii 91, 105, 109, 152
 Sebastian, niewolnik 226–227
 Seed Patricia 40–41
 Sequeira August Domingues de 185
 Sequeira João Pinto de 231
 Sequeira Manuel de 253
 Sequeira Miguel de 253–254, 290

- Serafim Cristina Maria Seuanes
121–122, 136
- Serra José da 297
- Serrão Joel 61, 314
- Siewierski Tomasz 20
- Silva António Baldaque da 56
- Silva António de Moraes 80, 99,
234–235
- Silva António Delgado da 116, 150
- Silva António Pereira da 246
- Silva Carlos António da 227
- Silva Cristina Nogueira da 72–73,
81, 86, 91, 109, 111, 200
- Silva Denise Ferreira da 26, 45, 47–
–48
- Silva Filipa Ribeiro da 13, 151
- Silva Francisca da (Chica da Silva)
124, 252
- Silva Gregório da 246, 281
- Silva Hugo R. 77
- Silva Isabel Corrêa da 72
- Silva José de Andrade e 98
- Silva José Justino de Andrade e 92,
98–102, 105, 108, 110–111,
115–116, 129, 139–142, 149,
173, 189, 331
- Silva Kalina Vanderlei 116
- Silva Lourenço da 200–202
- Silva Luis Mendes da 238
- Silva Luíse Teixeira da 215
- Silva Manoel da 218
- Silva Maria Beatriz Nizza da 22,
123, 130–131, 137, 177, 267,
274, 307–309, 316
- Silva Venceslau Pereira da 181
- Silveira António Rodrigues da 227–
–228
- Silveira Paula da 141, 238
- Siqueira Domingos Leitão 238
- Siqueira Manuel de 212
- Siqueira Miguel de 255
- Siqueiri Dona Inês Ribeiri de 203,
212
- Soares Márcio de Sousa 131
- Soares Maria João 206, 208
- Soeiro Miguel 181–182
- Soihet Rachel 62, 161
- Sousa André de, czarnoskóry
niewolnik 179, 187, 278, 293–
–294
- Sousa Antonio Ferreira de 259–260
- Sousa António Lopes de 189
- Sousa Francisca Lopes de 56, 179,
188, 190, 272–273, 278, 280,
282–283, 296, 328, 339
- Sousa Jerônima de, wdowa po
Manuelu Correii de Abreu
189–190
- Sousa João Coelho de 194–195
- Sousa Joaquim José Caetano
Pereira e 99
- Sousa José Anadeto de 189, 230
- Sousa José Lopes de 189
- Sousa Manuel Caetano de 320
- Sousa Manuel de Faria e 20, 79–
–84, 425
- Sousa Martim Afonso de 109
- Souza Daniele Santos de 275
- Souza Evergton Sales 77
- Souza Keli Carvalho Nobre de 15
- Souza Laura de Mello e 57, 65, 94,
168, 269
- Spivak Gayatri Chakravorty 16–17,
23, 25, 27, 29–39, 44–49, 51–
–52, 87, 104, 157, 166, 168,
280, 286, 306, 322, 326–329,
337, 345–347, 424
- Stadler Felix 14, 289, 294, 302, 306
- Stumpf Roberta 276, 330
- Subrahmanyam Sanjay 353

Sweet David G. 177–178
 Sweet James H. 66, 137, 291
 Szlajfer Henryk 336

T

Tapacor, Indianin 301
 Tavares Fernando Oliveira 126
 Távares Gonçalo 205
 Tavares Plácido 298
 Távora João de 201, 208–210, 275,
 277, 291, 296
 Teixeira Anastácio Maciel,
 niewolnik 214
 Teixeira José 218
 Teixeira Marli Geralda 152
 Teresa Inácio de Santa, arcybiskup
 181
 Theiss Maria 14
 Thomaz Luís Filipe Ferreira Reis
 54, 60, 70, 76
 Thompson Edward Palmer 63
 Tiffin Helen 176, 188, 200
 Toledo Francisco de 40, 286
 Tomé Lucas São 124,
 Torrão Maria Manuel Ferraz 206, 208
 Torres Francisco Teixeira 201
 Tricoire Damien 70
 Tymowski Michał 18–20, 150

V

Vainfas Ronaldo 137
 Valla Lorenzo 84
 Vallen Nino 145
 Vansconcelos Pedro de 163
 Vargas Getúlio 64
 Varjão José dos Santos 232
 Vasconcelos Bartolomeu Lires de 238
 Vasconcelos Custódio da Silva
 Almança e 249, 279, 281
 Vasconcelos Fernando Pereira de 225

Vasconcelos João da Silva Almança
 249, 279, 281
 Vasconcelos Paula Maria de
 Almança 249, 279, 281
 Vaz Maria 143
 Velho Domingos Jorge 136
 Vellino Moysés 216, 303
 Viana José 235
 Viana Manuel Araújo 228
 Vicente Gil 101
 Viegas Ribeiro Damaso 219
 Vieira António 64
 Vieira Else Ribeiro Pires 26, 45–47
 Vilela João Cordeiro 183–184, 303
 Visitação Maria da 154
 Viterbo Francisco Marques de
 Sousa 56

W

Wade Peter 344–345
 Weckmann Luís 317
 Wheeler Douglas 204–205
 Williams Gareth 41–42, 349
 Winius George 76
 Włodarczyk Matylda 177

X

Xavier Ângela Barreto 72–73, 81,
 86, 91, 109, 111, 148, 200
 Xavier Gomes Francisco 227
 Xavier Inácio 232–233, 277

Z

Zacuto Abraham 90
 Zarc Claire 342
 Zene Cosimo 28
 Zurara Gomes Eanes de 55

Ż

Żeglarz Henryk 58

Indeks rzeczy

Afrykańczycy

Angolas 133
Ambundainha 120
Bantu 133–134, 226, 286
Bengalas 133
Dahomejczycy 133
Dembo 120
Edo 286
Fon 286
Fulas 226
Hausa 133
Jejes 226
Joruba 133
Kikongo 286
Kimbundo 286
Mandingas 226
Mbundu 120, 152
Mixilunda 120
Moçambique 133
Monjolos 133
Nação Mina 123
Nagôs 226
Nambios 121
Owimbundu, plemię 136
Plemiona gwinejsko-sudańskie
133
Quimbares 121
Quimbundo 120
Soba 201–202
Sudańczyńczycy 133

Dyskryminacja

marginalizacja 34–35, 37, 39–
–40, 42, 44, 47–48, 51, 53,

63, 65, 95, 98, 132, 170,
179, 223, 286, 306, 310,
322, 328, 333, 337, 343,
345–346
margines społeczny 12, 17, 25,
29, 39, 41, 47, 76, 88, 93–
–94, 97, 112, 125, 267,
306, 322–323, 345, 347
podwójna marginalizacja 12,
34, 329
rasa 51, 63, 92, 113–115, 119,
124–125, 128, 144, 188,
294, 323
ucisk 33, 37, 46, 141, 260, 317,
322, 337, 345, 352
wielopłaszczyznowa
dyskryminacja 34, 188
wyzysk 33, 48–49, 77, 177, 252,
268–269, 345

Elita

brancos da terra 119
filhos da terra 121–122
nobreza da terra 75, 349

Grupy podporządkowane

alfonsi 152, 156
bezdomni 149
bluźniercy 152–153
bigamiści 88, 93, 139, 155
caboclos 239
cristãos-novos 11, 88, 90–96,
112–113, 115, 138, 146,
167, 173, 322–323, 336–338

cudzołożnicy 152
 Cyganie 11, 97–103, 112, 121,
 141, 143, 167, 223, 284,
 322–323, 337
 czarownice 11–12, 88, 152–
 –154, 167, 325
 dezertarzy 150
 heretycy 88, 92, 131, 140, 152,
 194
 homoseksualiści 155–156, 167,
 323
 kazirodztwo 153, 167
 lançados 117, 150–152, 167
 Luzytanie, starożytny lud
 indoeuropejski 83–84
 Ormianie, lud indoeuropejski
 100
 órfãs d'el Rei 142
 Maurowie 100, 167
 Muzułmanie 11, 88–89, 167, 253
 niewierni 88, 167
 piraci 150, 164, 167, 199, 253–
 –254, 323
 poganie 87–88, 106, 108
 pombeiros 152, 167
 prostytutki 125, 131, 139, 142,
 147, 155, 167, 222, 251,
 299, 323, 337
 sodomici 88, 156
 sutenerstwo 155
 świętokradcy 152–153
 świętokupcy 152, 167
 tangomãos 152
 vadios 101, 119, 120, 149, 150
 wizjonerzy 88

Indianie

abaitezes 261, 263, 289
 Aimorés 105, 325, 382

autochtoniczny 11, 40–42, 44,
 60, 68, 88, 97–98, 103–
 –106, 109–110, 127, 176,
 183, 240, 258, 261–262,
 265, 279–280, 313–314,
 318, 324, 334, 343, 345
 Cahicahi 301
 Caiapós 112
 Goitacazes 104, 326, 382
 Inkowie 40, 286
 Índios aldeados 105, 326, 379
 Índios de Pazes 106
 Índios Amigos 106
 Moacaras 261, 289
 Orizes 111
 Pitagarès 109
 Potiguar 175, 287
 Sacaca 261, 263, 289, 293
 Tabajara 175, 287
 Tapuia 104, 167, 197, 220, 244,
 301, 325, 382
 Tupí 104, 110, 259, 382
 Tupí-Guaraní 104
 Tupinambá 104, 259

Instytucje

Alfândega 129
 Kościół 69, 85, 88, 90, 111,
 113, 122, 131, 140, 144,
 147, 194, 212, 233, 251,
 278, 292, 296, 301, 314,
 316, 318
 Mesa de Consciência 110, 380
 Rada Zamorska 129, 136, 169,
 178, 184, 186, 190, 195–
 –196, 201, 207, 216–217,
 222–223, 228, 231–233,
 237–239, 241, 244, 246,
 248–249, 251, 256, 263–
 –264, 271, 277, 285, 288,

304–305, 307, 309, 313,
315, 317–318
Rada Miasta 71, 122, 303
Real Fazenda 129
Recolhimento 147, 381
Secretaria do Estado 263

Kobiety

Afrykanki 123, 132, 141, 143,
145–146, 179, 328, 336,
338
białe kobiety 49, 137, 142, 188,
211, 222, 252, 280, 283,
328–329, 331
brązowe kobiety 35, 328–329
cafusa (cafuza) 167, 231
córkę 90, 142–145, 151, 182,
189–190, 219–220, 222,
244, 251–254, 281, 283,
303, 328, 335
Cyganki 102, 141, 143
Czarnoskóre 115, 117, 142–
–144, 146, 181, 203, 209,
215–216, 222, 252, 255,
257, 283, 294, 303–304,
329, 335, 347
czarownice 11–12, 88, 152–
–154, 167, 325
degradadas 142
forra 251–252, 293, 329
iberyjskie kobiety 139
indiańskie księżniczki 144
Indianki 141, 144, 146, 178,
189–191, 218–220, 231,
241, 272, 280, 283, 329,
339
kobiety samotne 46, 142, 144
konkubiny 144, 252, 305
Kreolki 328
mieszkanki Lizbony 140

mameluca 189, 220, 283
Metyski 17, 143, 338
mężatki 139, 142
mucama 120, 132
mulatki 179, 186, 211, 225,
251, 275, 283, 331
Negra 124, 251, 380
niewolnica 60, 63, 115, 126,
128, 179–185, 189, 197,
203, 211, 218–220, 225,
276, 278, 292, 325, 328–
–329, 339, 380
Parda 255
Portugalki 140–141, 143, 146,
323
Prostytutki 125, 131, 139, 142,
146, 155, 167, 222, 251,
299, 323, 337
przestępczynię 142
wdowy 34–35, 138–139, 142–
–143, 145–148, 167, 174,
189, 198, 203, 258, 305
wizjonerki 138, 154
Żydówki 138–139, 141, 144

Mężczyźni

afrykańscy książęta 201
bandeirante 108, 136, 163–164,
326, 377
biali mężczyźni 35, 48–49, 132,
134, 137, 144, 191, 198,
214–215, 224, 246, 276,
292, 296, 331, 347
brązowi mężczyźni 35, 220
cabra 115, 124, 167
cafuso (cafuzo) 115, 183, 230
Cyganie 102, 167
czarnoskórzy 49, 119, 193,
204–207, 211–212, 221,
228–229, 232–233, 244,

246–247, 254–256, 283,
296, 316, 321
dezerterzy 150, 304
forro 115, 118, 123, 129, 195,
203, 211, 213, 215, 248,
264, 269, 276, 335
Indianie 12, 43, 69, 104, 107–
–108, 115, 127, 175, 180,
182, 197, 233, 236, 238,
244, 257–266, 271, 278–
–280, 283–284, 286–289,
291–293, 296–297, 300–
–301, 322–323, 326, 328,
331, 333–335, 378–379
kolonizatorzy 21, 29–30, 32,
35, 39, 42, 60, 64, 69, 72,
81, 88, 98, 104, 106, 111–
–112, 125, 133, 142, 157,
172, 183, 193, 200, 205,
233, 258, 278–279, 281–
–283, 291, 294–295, 316,
324, 330–331, 349, 352
Kreole 117, 124, 132, 221, 223,
284–285, 287, 302, 328
mameluco 124, 183, 299, 379
Metysi 221, 223, 284–285, 287,
295, 302, 328
Mulaci 328, 331
niewolnik 180, 187, 190–199,
203–209, 211, 213–215,
220, 225–228, 230–234,
240, 272–273, 275–279,
281–282, 284–288, 290,
292–293, 297–298, 304–
–305, 318–319
Pardo 115, 167, 173, 197, 230–
–232, 234–236, 246, 249,
253, 281, 288, 294, 380
pombeiro 121, 152, 167
wyzwoleńcy 291, 321, 325

Niewolnictwo

alforria por substituição 276
akt wyzwolenia (carta de
alforria) 130, 180, 182,
194, 205, 228, 274–275,
349, 377
boçal (boçais) 132, 180, 185,
226, 282, 377
escravo-senhor 275
escravos de ganho 131, 326,
378, 380
ladino 132, 181
mocambo 242, 247, 380
Negra de tabuleiro 251
quilombolas 136
Quilombo dos Palmares 136,
239, 284
Quilombos 66, 135, 177, 324,
332
senzala 290, 292, 296, 381
tumbeiros 180

Stanowiska

arcybiskup Goa 181–182
artylheiro 207
capitão do mato 223
capitão-mor 109, 238, 244–
–247, 277
cirurgião-mor 227
comendante 235
coronel 229
desembargador 227, 298
escrevente 229, 235, 288
governador dos Índios 110
juiz de coroa e fazenda 181
juiz de correição 256
juiz de Índia e Mina 206
juiz de fora 235, 279
juiz dos órfãos 181
juiz ordinário 190, 218, 298, 379

pregoeiro público 234
 prezbiter 212
 principal 237, 240–241, 243,
 293
 procurador dos Índios 107,
 175, 217–218, 236–237,
 244, 300, 381
 prokurator osób wyzwolonych
 222
 prokurator 71, 173–174, 206,
 208, 210, 223, 229, 273,
 287–288, 297–298, 316,
 326, 337
 procurador da coroa 229
 provedor da fazenda 187, 211,
 311
 provedor da fazenda real das
 Minas 211
 provedor dos ausentes 230
 provedor e contador da
 fazenda real 237
 ouvidor 206, 211, 218, 221,
 271, 296, 311, 380
 ouvidor-geral 119, 181, 186,
 190, 192, 194–195, 206,
 219, 230, 232, 235, 239,
 259, 297, 299, 303, 311,
 312, 380
 ouvidor-geral do crime 227–
 –229
 sargento-mor 109, 124, 198,
 235, 241–242, 247–248,
 260
 sekretarz stanu 97, 160, 228,
 307, 309
 sędzia ds. osób zmarłych
 i nieobecnych 194
 sędzia ds. wolności 217
 sędzia główny od spraw złota
 i diamentów 298

tabelião 198, 231
 vigário-geral 194
 wikariusz 181, 212

Organizacje militarne

Companhia do Terço dos
 Homens Pretos 245
 Infantaria da Companhia de
 Ordenanças dos Homens
 Pardos da Praça de Santos
 199
 Infantaria de Homens Pretos 247
 Infantaria de Ordenança 216
 Ordenanças dos Homens
 Pardos 246
 Regimento dos Homens
 Pardos 235
 Zapatystowska Armia
 Wyzwolenia Narodowego
 25

Ustawodawstwo

alvará 102, 128–129, 189, 324,
 377
 brytyjskie ustawodawstwo
 kolonialne 30, 34, 41
 Código Afonsino 153
 Código Filipino (Kodeks
 Filipiński, Ordynacje
 Filipińskie) 98, 139, 213,
 279
 Código Manuelino 139, 154
 Dekret 83, 91, 98, 101, 210,
 224, 245, 261, 335
 Dekret Antonino Pio 135
 Diretório dos Índios 262
 Konstytucja Republiki
 Federacyjnej Brazylii 41
 Lei Áurea 127
 Lei das Missões 218

Lei dos Dízimos 262
 Regimento das Missões do
 Estado do Maranhão
 e Grão-Pará 105, 179, 218,
 381

Procesy społeczne

adaptacja 59, 69
 akomodacja 66
 akulturacja 20, 132
 asymilacja 38, 43–44, 60, 66,
 86, 102, 157, 185, 192,
 262, 282, 333–334, 346,
 351
 dialog 16, 18–19, 34, 42, 46,
 48, 58, 66, 68, 77, 164–
 –165, 170, 207, 321–322,
 330, 333
 katechizacja 69, 127
 metysaż 21, 42–44, 64, 113,
 117, 144, 335
 negocjacje 60, 63, 66, 75, 77,
 86, 166, 196, 253, 258,
 266, 269, 306, 319, 321,
 334
 sojusz 14, 61, 69, 109, 280, 301,
 312, 334–335
 transkultuacja 44
 zderzenie kultur 20

Ideologie, religie i wyznania

antysemityzm 95
 Calundu 134, 299, 324–325,
 377
 chrześcijaństwo 50, 82, 85, 88–
 –93, 96, 106, 108, 111–114,
 120, 127, 134, 138–141,
 145–148, 190, 201, 244,
 278, 301, 316, 318, 322,
 327, 329–331, 345

cristãos-novos 11, 88, 90–96,
 112–113, 115, 138, 146,
 167, 173, 322–323, 336–
 –338
 judaizm 91–93, 95–96, 146,
 155
 Muzułmanie 11, 88–89, 167,
 253
 poganie 87–88, 106, 108
 protestanci 96–97
 sekta Miguela de Molinosa 93
 Żydzi 88, 90, 93, 96, 167, 322,
 337

Teorie postkolonialne

broń słabych 43, 332–333, 347
 contact zone 200, 330
 cultural appropriation 176
 dekolonializm 25
 double colonization 329
 epistemiczna przemoc 35, 40,
 104, 286, 348
 lugar de fala 16–17, 48–49,
 338–339, 347
 peryferyjność 27
 resistance 333
 strefa kontaktu 200
 subalterns 26–29
 teoria przecięć 22, 24, 34, 271,
 322, 330, 333
 theory of whiteness 188
 whiteness privilege 188
 wybielanie 335
 zniknięcie 336–338

Tradycje

Bailos 128
 Calundu 134, 299, 324–325, 377
 Girigonca 100
 Quigilla 134

Sądy

- Casa de Suplicação 181, 206, 315
- Desembargo de Paço 315
- Junta das Missões 217–220, 263, 285
- Junta Geral do Reino 217
- Ouvidoria Geral do Cível da Relação da Bahia 215, 219
- Relação da Bahia 181, 215, 226–227, 229, 232, 256, 285, 297, 315, 323, 380
- Relação de Lisboa 228, 315
- Relação do Rio de Janeiro 226, 381
- Święta Inkwizycja 11, 66, 69, 88, 90–94, 96–97, 108, 114, 134, 138, 154–156, 167, 257, 293, 309, 322, 325, 337, 344, 378

Sieci

- elementy sieci 15, 169
- embedded 171
- gęstość powiązań 309–310
- grafy sieci 13, 329
- małe światy 14
- perspektywa sieci 13, 15, 338, 352
- społeczeństwo sieci 302, 351
- struktura sieci 15
- social world 159
- świat sieci 171

Systemy kolonialne

- ekspansja przedkolonialna 19
- imperium zrodzone z oceanu 18, 57

- kolonializm 18, 30, 32–34, 69, 86, 168, 326, 332
- królestwo różnorodności 72
- monarchia wielokontynentalna 74–76, 165, 269, 349–350
- negotiated authorities 75

Wojny

- Emboabas 163
- Guerra dos Mascates 164
- Kwata-Kwata 126
- Revolta de Vila Rica 164
- „wojna i nędza” 205

Zakony religijne

- franciszkanie 106, 110
- hábito de São Pedro 236, 238, 281
- jezuici 64, 79, 84, 95, 106–108, 110–111, 116, 125–126, 144, 183, 198, 219–220, 244, 257, 259, 261, 264, 266, 280, 290, 294, 296, 300–301, 314, 324–326, 377
- karmelici 106, 110, 203, 231, 304–305
- mercedariusze 106
- Zakon Rycerzy Chrystusa 109

Ziemia

- conquistas 81, 83, 322
- sertão 107, 111–112, 127, 151, 189, 230, 259–260, 266, 280, 284, 296, 325, 334
- sesmaria 263–264, 381

Indeks geograficzny

- Afryka 11, 14, 20, 53–54, 59–60,
77, 81, 84, 86, 94, 102, 117,
122, 124, 136, 152–154, 169,
175, 185, 188, 253, 290, 314,
316, 350
Aldeia de São Bernabé 264, 266
Algarve 325
Algier 253
Amazonas 106, 219, 242, 262
Amazonia 67, 100, 106, 169, 185,
316, 326
Ameryka Łacińska 25, 38–39, 41,
108, 267, 336, 343–344
Anglia 41, 96, 193, 195, 294, 320
Angola 11, 53, 55, 100, 102, 109,
117, 120, 124, 126, 128–129,
133, 136, 142–143, 150–156,
162, 201–202, 204–205, 225–
–226, 228, 253, 255, 272, 286,
290, 299, 311, 325
Arraial do Tijuco 252
Aveiro 154
Azja 11, 30, 37, 51, 72–73, 83–85,
162, 191
Azory 164, 253, 255
Bahia 47, 66, 77, 94–95, 105, 111,
116, 124, 134, 162, 180–182,
191, 203, 215, 225–227, 232,
245–247, 249, 255–256, 259–
–260, 265, 267, 272, 285, 288,
297, 312, 315–316, 319
Belém (Belém de Pará) 105, 181–182,
184–185, 218, 242, 303, 378
Benguela 126, 253
Benin 180
Cacheu 185, 234, 293
Caeté 244, 251
Castro Marim 154
Ceará 68, 105, 382
Coimbra 92, 100, 115–116, 154–
–155, 173–174, 269, 288, 312,
325
Costa da Mina 129, 180, 185, 226,
255, 282, 378
Cuanza 120
Elmina 123
Estado do Maranhão 105–106, 127,
182, 185, 378
Évora 92, 101, 116, 155, 357
Francja 164, 195, 290, 294, 320
Freguesia de Nossa Senhora dos
Remédios 120
Gambia 151–152
Ghana 180
Goa 142
Guarda 154
Gwatemala 44
Gwinea (Gwinea Bissau) 53, 81,
117, 122, 129–130, 133, 152–
–153, 185, 282, 312
Hiszpania 42, 62, 79, 102, 164,
303–304, 320
Holandia 50, 62, 96, 156, 164, 320
Ibiapaba 258, 265, 328
Iguará 189
Ilha das Cabras 253, 290

- Joanes 12, 261, 263, 289, 293
 Królestwa Gran-Fulo 151
 Królestwo Fez 89, 138
 Królestwo Kongo 134, 152
 Królestwo Ndongo 120, 152
 Lamego 325
 Lamengo 154
 Leira 100, 154
 Lizbona 12–15, 20, 22–23, 27, 60,
 62, 68, 71–72, 76, 91–92, 95,
 102, 117, 121, 129, 133, 136–
 –137, 140–141, 147, 154–156,
 161, 163, 165, 170–171, 176,
 178, 182–183, 186, 193–195,
 206–208, 210, 214–216, 228–
 –230, 239, 241–242, 244–245,
 248–251, 253, 256–257, 263–
 –265, 269, 271, 273, 277, 279,
 290–291, 298–300, 304–305,
 307–308, 311, 313–314, 319–
 –320, 322, 325, 327, 348, 350–
 –351
 Luanda 120, 126, 142, 201–202,
 253, 291, 329
 Makao 85
 Maracanã 219, 241–242
 Maroko 153, 253, 255
 Mazagão 153
 Mearim 186
 Meknes 255
 Meksyk 42, 44
 Minas de Caeté 251
 Minas Gerais 46, 67, 95, 111–112,
 124, 134, 163, 199, 209, 221–
 –222, 226, 233–234, 251–252,
 288, 291, 293, 299, 302, 311–
 –312, 325, 331
 Miranda 154
 Mozambik 55, 133, 152
 Nigeria 180
 Nova Colônia de Sacramento
 (Colônia de Sacramento) 203,
 237, 288, 290, 303
 Nowa Zelandia 41
 Orucú 238
 Paraíba 105, 198
 Pernambuco 66, 109, 110, 124, 129,
 164, 173, 190, 192, 198, 219,
 223, 232, 234–236, 238–240,
 248, 255, 265, 274–275, 281,
 285, 288–289, 296, 312, 343
 Peru 40–42, 349
 Pesqueiro Real 262–263
 Porto 255
 Portugalia 11, 20, 23, 27, 53–56,
 58–60, 62, 70–72, 75, 79–80,
 83, 85–87, 89–91, 93, 96–98,
 100–102, 105, 111, 115, 118–
 –119, 127–128, 142, 147–148,
 150–151, 153–154, 156–157,
 163–165, 170, 181, 196, 198,
 202, 208, 229, 235, 239, 244,
 250–252, 254, 256–257, 266,
 269, 272, 287, 291, 300, 303,
 307–308, 312, 317, 320, 325,
 332, 336–337, 344
 Półwysep Iberyjski 11, 79, 100, 128,
 337
 Pungo-Andongo 201
 Recife 164, 190–192, 199
 Reino das Pedras 201
 Ribeirão do Carmo 212, 234, 293
 Rio das Mortes 212, 222
 Rio de Janeiro 22–23, 46, 62, 69,
 74, 94, 109, 123, 129, 164, 187,
 194, 199, 201, 203, 208–209,
 210, 212, 215–217, 225–226,
 232–234, 236–237, 260–261,
 264–266, 287–288, 291–292,
 294, 297, 299, 311–312, 357

- Rio Grande do Norte 68
Rio Negro 68
Salvador (Salvador da Bahia) 47,
71, 77, 94, 111, 116, 162–163,
181–182, 203, 226–227, 232,
236, 248–249, 256, 260, 264,
272, 299, 319
Santiago 118–119, 130, 164, 205
Santa Luzia de Chale 111
Santo António de Jaguaripe 259–
–260, 300
Santo António de Campos de
Goytecazes 260
São Cristovão de la Habana 193
São Gião 149
São João del Rei (São João d'El Rei)
222, 319
São José de Encôge 201
São Luís do Maranhão 105, 182,
189, 217–219, 230, 254, 293
São Pedro de Muritiba 226
São Pedro do Rio Grande do Sul
216
Senegal 122
Sergipe 68
Serra do Frio 221
Togo 180
Vila Real de Sabará 221–222, 299,
325
Vila Rica 164, 201, 210–212, 221–
–222, 319
Viseu 154
Wielka Brytania 27, 30, 62, 164–
–165
Wybrzeże Gwinejskie 127, 180
Wyspy Świętego Tomasza
i Książęce 11, 53, 102–103, 114,
117, 121–122, 129, 135–136,
143, 151, 153–154, 156, 164,
175, 193–195, 223, 270, 285–
–286, 290, 293, 312
Wyspy Zielonego Przylądka 11, 53,
100, 102, 117–118, 130, 143,
151, 153, 164, 175, 201, 205–
–208, 255, 273, 285, 290, 312
Zatoka Guanabará 109
Zatoka Gwinejska 133, 185, 187,
286, 294

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP”, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP” oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym.

Wniosek wypełniany jest w bazie <https://wnioski.fnp.org/>, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej <http://monografie.fnp.org.pl/> w formule Open Access

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie
<http://monografie.fnp.org.pl/>



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Soin**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*



1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady*
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczółowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.*
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne*
Mistrza Wincentego Kadłubka

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.*
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*
Ryszard Zajączkowski, „Głos prawdy i sumienie”.
Kościół w pismach Cypriana Norwida
Piotr Żbikowski, „...bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...”
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805*

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*
Henryk Domański, *Prestiż*
Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej
(Boliwia w XX wieku)*
Wojciech Tomasiak, „Inżynieria dusz”. *Literatura realizmu
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*
Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*
Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*
Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie
III Rzeczypospolitej Polskiej*
Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny
w życiu kobiety*
Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*
Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*
Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość.
Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*

Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*

Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*

Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*

Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*

okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*

we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*

Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli
wczesnochrześcijańskiej*

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
Krzysztof Lewalski, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*
wobec Żydów w latach 1855–1915

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyszek, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*
o psychoanalizie

Marek Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda.*
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności.*
Kant, Fichte, Hegel

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt.*
Wprowadzenie do lektury Heideggera

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu.*
O pismach Karola Ludwika Konińskiego

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło.*
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń.*
Układy klientalne w perspektywie historycznej

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Brier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, „*Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli*”.

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górka, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku

Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki
powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie.
Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim
Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce
do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości.
Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX
i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości
Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego
w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna
w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej
skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi.
O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-
-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej.
Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną.
Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce.
Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą.
O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza.
Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności.
Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli.
Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza.
Pamiętki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela.
Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*



2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*
Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*
Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*
Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*
Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy*
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce*
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy*
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*
Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybyśławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*
Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*
Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudski, *Władca i wojownicy.*
Narracje o wodzach, drużynach i wojnach w najdawniejszej
historiografii Polski i Rusi

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*



Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowski

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki*
w Polsce międzywojennej



Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy:
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.
Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna.
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy.
Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów
nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii.
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium
tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grygień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów.
O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej
formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród.
Polak i katolik w Żmijce*

Anna Markowska, *Dwa przełomy.
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata.
Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności.
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*



Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*
Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość.*

Modele, gradacje, eksperymenty

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani.*

Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością.*

Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny.*

Obrazy w pamiętającym spojrzeniu

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość.*

Filozofia historii Hannah Arendt

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski.*

Polityki rządowe w latach 1918–2004

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów.*

Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku.

Studium porównawcze

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą.*

Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje

Łukasz Wróbel, *„Hylé” i „noesis”.*

Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu.*

W poszukiwaniu spójności

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle*

„Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera



Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie.*
Studium filozoficzne i metodologiczne

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii.*
Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie
pamięci kulturowej

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo*
holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć.*
Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą*
reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata.*
Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa

Paweł Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia.*
Studia o piśmiennictwie greckim

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego.*
Refleksja teoretyczna Haydena White'a

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń*
migracyjnych robotnic 1989–2010

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo.*
Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych
i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji.*
Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach
pseudonimowych Sorena Kierkegaarda

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii.*
Braudel, Wallerstein, Deleuze

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk.*
Młyn i młynarz w kulturze Zachodu



2016

Filip Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów w parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*

Anna Kordasiewicz, *U/ługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*

Anna Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera. Badania polskich archeologów w Sakkarze*

Małgorzata Pawłowska, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony*

Józef Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

Wojciech Ryzek, *Antystrofa dialektyki*
Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

Beata Śniecikowska, *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*

2017

Karol Kłodziński, *„Officium a rationibus”. Studium z dziejów administracji rzymskiej w okresie pryncypatu*

Jacek Kubera, *Francuzi, Algierczycy? Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*

Urszula Lisowska, *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*

Agata Lubowicka, *W sercu „Ultima Thule”. Reprezentacje Grenlandii Północnej w relacjach z ekspedycji Knuda Rasmussena*



Agnieszka Rejniak-Majewska, *Polityka doświadczenia.*
Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki

Anna Markwart, *Bogactwo uczuć moralnych.*
Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach
w perspektywie filozofii Adama Smitha

Nicole Dołowy-Rybińska, *„Nikt za nas tego nie zrobi...”*
Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów
mniejszości językowych Europy

Joanna Szewczyk, *Historiografia i mitologia kobiecości.*
Powieściopisarstwo Teodora Parnickiego

Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie.*
Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty

Przemysław Urbańczyk, *Bolesław Chrobry – lew ryczący*

Przemysław Wewiór, *Wstępując w ślady Salomona.*
Religia i nauka w myśli Francisca Bacona

Tymoteusz Zych, *W poszukiwaniu pewności prawa. Precedens*
a przewidywalność orzeczeń sądowych w tradycji prawa
anglosaskiego

2018

Radosław Bugowski, *Miasto w ruchu.*
Studium z dziejów przemieszczania na przykładzie społeczeństwa
Torunia 1891–1939

Waldemar Bulira, *Teoria krytyczna szkoły budapeszteńskiej.*
Od totalitaryzmu do postmodernizmu

Anna Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny*
Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Pojęcia i idee

Katarzyna Kalinowska-Sinkowska, *Praktyki flirtu i podrywu.*
Studium z mikrosocjologii emocji

Marek Węcowski, *Dylemat więźnia.*
Ostracyzm ateński i jego pierwotne cele
Przemysław Wiatr, *W cieniu posthistorii.*
Wprowadzenie do filozofii Viléma Flussera

2019

Michał Kaczmarczyk, *Aporia wolności. Krytyka teorii społecznej*
Maciej Kassner, *Pragmatyzm i radykalny liberalizm.*
Studium filozofii politycznej Johna Deweya
Michał Mokrzan, *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego*
kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego urządzania
Maciej Mycielski, *W „naszym pogrobowym położeniu”.*
Kajetan Koźmian po powstaniu listopadowym
Kamil Pietrowiak, *Świat po omacku.*
Etnograficzne studium (nie)widzenia i (nie)sprawności
Rafał Rutkowski, *Norweska kronika Mnicha Teodoryka.*
Północna tradycja historyczna wprowadzona w nurt dziejów
powszechnych (koniec XII wieku)
Agata Stasik, *Współwytwarzanie wiedzy o technologii.*
Gaz łupkowy jako wyzwanie dla zbiorowości
Magdalena Wnuk, *Kierunek Zachód, przystanek emigracja.*
Adaptacja polskich emigrantów w Austrii, Szwecji
i we Włoszech od lat 80. XX w. do współczesności

2020

Ewa Brzeska, *Recepcja twórczości Samuela Becketta w Polsce*
Aleksandra Grzemska, *Matki i córki. Relacje rodzinne*
i artystyczne w autobiografiach kobiet po 1989 roku
Jacek Jarocki, *Świadomość, wolna wola, jaźń.*
Metafizyka Galena Strawsona



Sabina Macioszek, *Opera, ciało, technologie.*

Strategie współdziałania w XXI wieku

Wojciech Sawala, *Ekstaza, horror, solidarność. Wymiary bezosobowości w prozie Clarice Lispector*

Katarzyna Setkowicz, *Romans rycerski a początki zawodu pisarza w Hiszpanii*

Miłosz Stelmach, *Przecucie końca. Modernizm, późność i polskie kino*

2021

Patrycja Bąkowska, *Formy ekspresji podmiotowości nowoczesnej. Tożsamość indywidualna i zbiorowa w poezji polskiej schyłku XVIII i początku XIX wieku*

Aldona Kobus, *Autorstwo. Urynkowanie literatury i fantazmat podmiotu autorskiego*

Jaśmina Korczak-Siedlecka, *Przemoc i honor w życiu społecznym wsi na Mierzei Wiślanej w XVI–XVII wieku*

Bartłomiej Krzysztan, *Pamięć, polityczność, władza. Reprezentacje pamięci zbiorowej w Gruzji, Armenii, Górskim Karabachu i Abchazji*

Łukasz Moll, *Nomadyczna Europa. Poststrukturalistyczne granice europejskiego uniwersalizmu*

Damian Winczewski, *Filozofia społeczna Róży Luksemburg*

Anna Winkler, *Konieczność rewolucji? Marksieści francuscy wobec wydarzeń maja i czerwca 1968*

2022

Agata Błoch, *Wolni i zniewoleni. Głosy grup podporządkowanych w historii imperium portugalskiego*



Kamil Frejlich, *Pod przysądem horodnictwa wileńskiego.
O jurydyce i jej mieszkańcach w XVII wieku*

W PRZYGOTOWANIU

Marek Hermann, *Prawdopodobieństwo w retoryce antycznej*