

DINÂMICAS DE MISTIÇAGENS NO MUNDO MODERNO:
sociedades, culturas e trabalho



Governo do
Estado da Bahia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

Reitor

Prof. Dr. Paulo Roberto Pinto Santos

Vice-Reitor

Prof. Dr. Fábio Félix Ferreira

Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários

Profª Me. Maria Madalena Souza dos Anjos Neta

Diretora da Edições Uesb

Maria Dalva Rosa Silva

Editor

Jacinto Braz David Filho

Coordenador Administrativo-Financeiro

Romildo Pereira Chaves

COMITÊ EDITORIAL

Profª Drª Almiralva Ferraz Gomes (DCSA/VC)

Prof. Dr. César Augusto Casotti (DS/Jequié)

Prof. Dr. Cláudio Lúcio Fernandes Amaral (DCB/Jequié)

Adm. Jacinto Braz David Filho (Edições UESB/VC)

Prof. Dr. Joaquim Perfeito da Silva (DFCH/VC)

Prof. Me. Jorge Luiz Santos Fernandes (DCSA/VC)

Profª Me. Lídia Nunes Cunha (DH/VC)

Profª Maria Dalva Rosa Silva (Edições UESB/VC)

Profª Me. Maria Madalena Souza dos Anjos Neta (PROEX/VC)

Profª Drª Patrícia Anjos Bittencourt Barreto (DEAS/VC)

PRODUÇÃO EDITORIAL

Coordenação Editorial e Normalização Técnica

Jacinto Braz David Filho

Capa

Arte gráfica: Warley Souza dos Reis

Editoração Eletrônica

Ana Cristina Novais Menezes (DRT-BA 1613)

Revisão de linguagem

Thaís dos Santos

egba

Impressão e acabamento: Empresa Gráfica da Bahia

Rua Mello Moraes Filho, nº 189, Fazenda Grande do Retiro – Salvador - Bahia. CEP: 40352-000

Telefones: (71) 3116-2837/2838/2820 – Fax: (71) 3116-2902 – E-mail: encomendas@egba.ba.gov.br

Tipologia: Garamond 11/15/papel Offset Imune 90g/m²

Em setembro de 2016.

Isnara Pereira Ivo
Eduardo França Paiua
(Organizadores)

**DINÂMICAS DE MISTIÇAÇENS NO MUNDO MODERNO:
sociedades, culturas e trabalho**



Vitória da Conquista
2016

Copyright © 2016 by Organizadores.
Todos os direitos desta edição são reservados a Edições UESB.
A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte,
constitui violação de direitos autorais (Lei 9.610/98).

Fonte das imagens utilizadas na capa: Aimé-Adrien Taunay – Anastasia, Née de Deux Métiss, Aieule (avó) des Deux Jeunes Filles Sebatiana et Marcellina, Guimarães (Vila de Guimarães, Rio de Janeiro), 1827 (Aquarela e lápis sobre papel – Arquivo da Academia de Ciências da Rússia, Moscou).

Aimé-Adrien Taunay – Francisca de Salles, Née de la Précédente et d'un Métis, Guimarães (Vila de Guimarães, Rio de Janeiro), 1827 (Aquarela sobre papel – Arquivo da Academia de Ciências da Rússia, Moscou).

Aimé-Adrien Taunay – Marcellina, Soeur de la Précédente de la Mème Mère et du Mème Père, Guimarães (Vila de Guimarães, Rio de Janeiro), 1827 (Aquarela e lápis sobre papel – Arquivo da Academia de Ciências da Rússia, Moscou)

Aimé-Adrien Taunay – Sebastiana, Née de la Métis Francisca de Salles et d'un Blanc, Guimarães (Vila de Guimarães, Rio de Janeiro), 1827 (Aquarela e lápis sobre papel – Arquivo da Academia de Ciências da Rússia, Moscou).

D589

Dinâmicas de mestiçagens no mundo moderno: sociedade, culturas e trabalho /
Isnara Pereira Ivo, Eduardo França Paiva (Org). --Vitória da Conquista:
Edições UESB, 2016.

174 p.

Livro selecionado pelo edital UESB Nº 149/2014.

ISBN 978-85-7985-105-6

1. Mestiçagens. 2. Escravidão. 3. História cultural. 4. Ibero-América.
4. I. Ivo, Isnara Pereira. II. Paiva, Eduardo França. III. Universidade
Estadual do Sudoeste da Bahia. T. IV.

CDD: 980

Catálogo na fonte: Cristiane Cardoso Sousa – CRB 5/1043 – Biblioteca Universitária
Professor Antonio de Moura Pereira UESB – Campus de Vitória da Conquista.



Campus Universitário – Caixa Postal 95 – Fone/fax: 77 3424-8716
Estrada do Bem-Querer, s/n – Módulo da Biblioteca, 1º andar
45031-900 – Vitória da Conquista-BA
www2.uesb.br/editora - editorauesb@yahoo.com.br

SUMÁRIO

Sobre os autores.....7

Apresentação – 10 anos de indagações

Eduardo França Paiva, Isnara Pereira Ivo e Marcia Amantino.....11

Capítulo 1 – Seria a cor, a *qualidade*, a condição ou o fenótipo?

Uma proposta de revisão dos critérios de distinção, classificação e hierarquização nas sociedades ibero-americanas

Isnara Pereira Ivo.....19

Capítulo 2 – Senhores “pretos”, filhos “crioulos”, escravos “negros”: por uma problematização histórica da “qualidade”, da “cor” e das dinâmicas de mestiçagens na Ibero-América

Eduardo França Paiva.....45

Capítulo 3 – Gerações de cativos: escravos africanos e crioulos no sudeste brasileiro do século XIX

Carlos Engemann.....71

Capítulo 4 – Martín de Porres, mulato, santo: um “perro mulato” entre os domine cane no Vice-Reino do Peru

Eliane Garcindo de Sá.....91

Capítulo 5 – Histórias, Cores e mestiçagens: A América Portuguesa vista a partir do Pernambuco (séculos XVII-XIX)	
<i>Gian Carlo de Melo Silva</i>	111
Capítulo 6 – Libertas, ricas e bem relacionadas: notas sobre produção e reprodução de hierarquias diante da pia batismal. Goiás. Séculos XVIII-XIX	
<i>Maria Lemke</i>	133
Referências	153

SOBRE OS AUTORES

CARLOS ENGEMANN

Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006). Atualmente é professor titular da Faculdade São Bento do Rio de Janeiro e professor pesquisador da Universidade Salgado de Oliveira, onde desenvolve o projeto “A Imagem da fé: imagética, catequese e antroponímia nas fazendas da Companhia de Jesus no Cone Sul (século XVIII)”. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Colônia, atuando principalmente nos seguintes temas: escravidão, sociabilidade escrava, práticas sociais, escravos do clero e catequese colonial. Participa dos grupos de pesquisa (CNPq): História Ambiental da Mata Atlântica, Jesuítas nas Américas e Sociedades escravistas nas Américas (filiação à Rede de Grupos de Pesquisa Escravidão e mestiçagens – RGPEM), além de participar do Grupo de Estudos de História de Brasil e Portugal da Universidad de Buenos Aires (GEHBP-UBA). Recentemente participou na organização dos livros: *Santa Cruz: de legado dos jesuítas a pérola da coroa*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013. v. 1; e *A Companhia de Jesus na América por seus colégios e fazendas: aproximações entre Brasil e Argentina, século XVIII*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015. v. 1.

EDUARDO FRANÇA PAIVA

Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP), com estágios pós-doutorais realizados na École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris e na Escuela de Estudios Hispano-Americanos-CSIC, Sevilla. É professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais e diretor do Centro de Estudos sobre a Presença Africana no Mundo Moderno (CEPAMM-UFMG). É pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico; bolsista do Programa Pesquisador Mineiro da FAPEMIG; líder de grupo de pesquisa UFMG-CNPq Escravidão, mestiçagem, trânsito de culturas e globalização – séculos XV a XIX, coordenador da Rede de Grupos de Pesquisa Escravidão e Mestiçagens;

co-coordenador do Fórum Permanente Universitário Portugal e Brasil: conexões e problemáticas dos mundos moderno e contemporâneo-FórumPB (Universidade de Évora-UFMG) Foi professor visitante na Katholieke Universiteit Leuven (2006), na Universidad Pablo Olavide-Sevilla (2009 e 2010), na Universidad de Sevilla (2013) e Pesquisador Visitante na Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla (2007, 2009 e 2010). É Investigador Associado ao Centro de História da Universidade de Lisboa. É autor de *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)* (Belo Horizonte: Autêntica, 2015).

ELIANE GARCINDO DE SÁ

Doutora em História Social pela USP, com estágio de pós-doutorado na Universidade de Sevilha. Aposentada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro é atualmente professora associada, vinculada ao Departamento de História/ PPGHIST da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Lidera o Grupo de Pesquisa CNPq/UERJ Mundo Ibérico em perspectiva: conexões históricas e culturais. É autora de *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história – reflexões sobre a mestiçagem*. Rio de Janeiro, Quartet/FAPERJ, 2013.

GIAN CARLO DE MELO SILVA

Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco, atualmente é professor de História do Brasil na Universidade Federal de Alagoas (UFAL). É líder do Núcleo de Estudos Sociedade, Escravidão e Mestiçagens (NESEM). É autor da obra *Um só corpo, uma só carne: casamento, cotidiano e mestiçagens no Recife colonial* (Maceió: Edufal, 2014). É pesquisador do Núcleo de Estudos Impérios Coloniais (UFRPE), Mundo Atlântico (UFPE) e da Rede de Grupos de Pesquisa Escravidão e Mestiçagens.

ISNARA PEREIRA IVO

Doutora e Pós-doutora em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. É professora no Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. Dirige o Laboratório de Estudos da Escravidão e das Mestiçagens – UESB. Membro do Centro de Estudos sobre a Presença Africana no Mundo Moderno-(CEPAMM-UFMG); e do Grupo de Pesquisa CNPq-UFMG Escravidão, mestiçagem, trânsito de culturas e globalização – séculos XV a XIX, e faz parte da coordenação da Rede de Grupos de Pesquisa Escravidão e Mestiçagens, juntamente com os professores

Marcia Amantino e Eduardo França Paiva. Líder do Grupo de Pesquisa Escravidão e Mestiçagens: Escravidão, comércio e trânsitos culturais nos sertões da Bahia e de Minas Gerais. Século XVIII. Coordena a Rede de Grupos de Pesquisa Escravidão e mestiçagens, juntamente com Eduardo França Paiva e Marcia Amantino e tem se dedicado aos estudos relativos à história dos sertões, da escravidão e das mestiçagens no Brasil, é autora de vários livros, capítulos e artigos sobre a temática. Fórum Permanente Universitário Portugal e Brasil: conexões e problemáticas dos mundos moderno e contemporâneo-FórumPB (Universidade de Évora-UFMG)

MARCIA AMANTINO

Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, atualmente é professora do Mestrado em História da Universidade Salgado de Oliveira. Lidera o Grupo de Pesquisa “Sociedades escravistas nas Américas” e coordena a Rede de Grupos de Pesquisa Escravidão e mestiçagens, juntamente com Eduardo França Paiva e Isnara Pereira Ivo e é pesquisadora do Centro de Estudos da presença africana no Mundo Moderno, ambos liderados pelo prof. Eduardo França Paiva (UFMG). É membro pesquisador também do Grupo de Pesquisa “Jesuítas nas Américas”, liderado pela prof. Maria Cristina Bohn Martins (UNISINOS) e da Rede de Grupos de Pesquisa Escravidão e Mestiçagens. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Escravidão e Mestiçagens: comércio e trânsitos culturais nos sertões da Bahia e de Minas Gerais, século XVIII, liderado por Isnara Pereira Ivo (UESB).

MARIA LEMKE

Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás. É professora do Curso de História na Universidade Federal de Goiás. Lidera o Grupo de Pesquisa “Famílias, mestiçagens e fortunas em Goiás, séculos XVIII-XIX” – CNPq-UFG. Integrante da Rede de Grupos de Pesquisa Escravidão e Mestiçagens, coordenado pelos professores Eduardo França Paiva, Marcia Amantino e Isnara Pereira Ivo. Autora de *Trajetórias para a liberdade: escravos e libertos na Capitania de Goiás* e de vários capítulos de livros e artigos sobre as temáticas da escravidão, mestiçagens, famílias e hierarquias sociais.



APRESENTAÇÃO

10 ANOS DE INDAGAÇÕES

Porque uma data “redonda”, como dez anos de vida de um grupo de estudos, pede celebração? Para além de marco importante em sua trajetória - que se deseja ser muito mais longa –, é um momento especial. Comemoram-se os esforços realizados coletivamente e os resultados alcançados, assim como se projeta o futuro a curto e médio prazos, convidando os mais jovens a acreditarem no sonho iniciado há uma década e a lhe darem prosseguimento.

Ao longo destes últimos anos formamos um grupo de estudos consistente, que agregou congêneres sediados em várias universidades brasileiras e estrangeiras. Nosso propósito, desde o primeiro encontro, ocorrido em 2005, vinculado às atividades do Simpósio Nacional de História (ANPUH) de Londrina, foi estudar as associações historicamente construídas entre a escravidão e as mestiçagens biológicas e culturais, campo de pesquisa até então pouco explorado. Foi nesta ocasião que se conheceram os atuais dirigentes do Grupo Escravidão e Mestiçagens e que resolveram, a partir de então, estender as atividades para além daquele encontro. A sede do Grupo foi instalada no Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a qual atualmente está localizada junto às dependências

do Centro de Estudos sobre a Presença Africana no Mundo Moderno (CEPAMM). Mas, a partir de 2014, fruto da maturidade alcançada durante os anos e já como parte das celebrações da primeira década de vida, o Grupo de Estudos foi transformado em Rede de Grupos de Pesquisa Escravidão e Mestiçagens (RGPEM), o que ampliou exponencialmente sua abrangência e sua responsabilidade produtiva e inovadora.

Sentimo-nos plenamente preparados para os novos desafios que a Rede, já internacionalizada, nos impõe; isto com base na experiência adquirida até aqui. A partir de 2005 realizamos encontros bienais abertos, sempre com subtemas específicos, mas submetidos ao eixo principal fixo, isto é, *escravidão e mestiçagens*, em Belo Horizonte; União da Vitória, PR; Niterói, RJ; Vitória da Conquista, BA e Mariana, MG. O de 2016 será em Maceió. Já foram publicados três livros contendo os melhores textos produzidos pelos participantes de cada simpósio. O quarto saiu também em 2016, pelas Edições UESB,¹ e o quinto é este que ora apresentamos. E o sexto, em fase de planejamento, inaugurará o Selo Eletrônico “Mestiços”, criado juntamente com a Rede de Grupos de Pesquisa. Ele juntará cópias digitalizadas e respectivas transcrições de documentos considerados importantes para os estudos relativos à escravidão e as mestiçagens, escolhidos por pesquisadores convidados.

Nestes últimos anos, no entanto, fomos além dos simpósios e dos livros. Vários dos atuais pesquisadores associados concluíram seus doutorados e realizaram pós-doutoramentos, ingressaram como professores em programas de pós-graduação em História, em universidades pública e privadas; formando, orientando e supervisionando nova geração de pesquisadores, desde a graduação até os estágios pós-doutorais. Tivemos projetos aprovados pelas principais agências brasileiras de fomento, tanto federais quanto estaduais, passamos a receber bolsas

¹ PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (Org.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2008; PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira; MARTINS, Ilton Cesar (Org.). *Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2010; PAIVA, Eduardo França; AMANTINO, Marcia; IVO, Isnara Pereira (Org.). *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2011; IVO, Isnara Pereira; PAIVA, Eduardo França; AMANTINO, Marcia (Org.). *Escravidão, mestiçagens, religiões e religiosidades*. Vitória da Conquista: Edições UESB; São Paulo: Intermeios, 2016.

de pesquisa e financiamentos para outros projetos de investigação, para organização e participação em encontros científicos, estruturação de laboratórios e publicação de livros, além de bolsas de Iniciação Científica. Firmamos convênios de cooperação em âmbito nacional e internacional por meio de nossos programas de pós-graduação e de nossas universidades. Estivemos como professores e pesquisadores convidados em universidades brasileiras e estrangeiras, oferecendo cursos e *workshops* relativos à temática do Grupo, realizando conferências, palestras, participando de bancas de arguição de mestrados e doutorados e de concursos públicos. Integramos comitês editoriais e assessores, emitimos pareceres *ad hoc* para editoras, revistas acadêmicas e agências de fomento. Publicamos livros, capítulos e artigos sobre temas relacionados. Levamos para nossas aulas de graduação e de pós-graduação o conhecimento adquirido coletivamente, os debates teórico-metodológico-conceituais desenvolvidos durante nossos encontros, os trabalhos compartilhados e os diálogos historiográficos que vimos fomentando.

Adquirir toda esta experiência tem sido fundamental para projetarmos nosso futuro. É o que nos faz convencidos da pertinência e da importância dos estudos que realizamos sobre *escravidão e mestiçagens*, mas também sobre sua potencialidade de renovação historiográfica. A cada encontro realizado, saímos mais conscientes do apuro metodológico-conceitual que avança entre nós, o que tem se revertido em forte atrativo para novos pesquisadores. Eles, geralmente, buscam “ferramentas” conceituais de trabalho que os auxiliem em suas pesquisas documentais, o que nos agrada e interessa particularmente, pois conhecemos bem o incômodo cada vez mais explícito entre pesquisadores ao que afeta as histórias cheias de anacronismos de diversa motivação, largamente produzidas nos últimos 30 ou 40 anos.

Nosso combate a esses anacronismos teórico-conceituais tem ganhado reconhecimento na área. Para tanto, desde o início das atividades, insistimos na importância incontornável de produzirmos uma história em perspectiva comparada e conectada, desde a formulação das ideias, a leitura das fontes, a elaboração dos argumentos e das reflexões, até a

escrita dos textos e a discussão em torno deles. Por isso, também, vimos ressaltando a premência de considerarmos efetivamente as historicidades do ocorrido, das visões sobre o ocorrido, das versões escritas e das leituras realizadas *a posteriori* como dimensões históricas essenciais, sem as quais o anacrônico instala-se facilmente, tornando-se, inclusive, passado que nunca existiu, servindo exclusivamente às conveniências do presente, muitas delas de cunho político-ideológico.

A produção científica dos associados à Rede reflete nossas preocupações em nos aproximarmos do passado, evitando projetar sobre ele conceitos, ideias, valores, categorias e definições que não existiram e que, portanto, não foram cultivados pelos agentes históricos com quem buscamos “dialogar”. Obviamente, não existem História e emprego de conceito que não sejam parcialmente anacrônicos; o sabemos. Entretanto, isto não significa aceitarmos que nosso campo de estudos se transforme em um horto de visões e de versões ficcionais e falseadas pela premência das intenções – boas e/ou más, pouco importa – de nosso viver coetâneo.

O conceito de *dinâmicas de mestiçagem* empregado já no título do livro insere-se justamente neste contexto historiograficamente amadurecido.² Ele possibilita maior esclarecimento sobre um ponto central dos estudos do grupo e, de maneira mais ampla, da historiografia sobre o período: a atuação histórica fundamental de agentes não mestiços (índios, brancos, negros, pretos, crioulos) que não eram assim identificados nem se identificavam desta forma, tendo em vista a conformação de sociedades ampla e profundamente mestiças. Daí o nosso apego aos estudos relacionados às identidades, constituídas em sociedades fundadas na distinção hierarquizada entre indivíduos e entre grupos. Por isso, também, voltamos às categorias, conceitos, termos e expressões que nomearam, explicaram e organizaram pessoas, animais e coisas daquele mundo de outrora, observando, sempre, suas historicidades, seus empregos e significados atribuídos, sublinhando similitudes e diferenças, por vezes em perspectiva comparada e conectada. Assim, sacamos da diversa documentação examinada os antigos entendimentos e usos de “qualidade”,

² PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

“condição”, “cor”, “nação”, “casta” e “raça”, que, afinal, emprestavam racionalidade às misturas biológicas e culturais. Mais recentemente, essas mesmas categorias antigas subsidiaram a elaboração do conceito de *dinâmicas de mestiçagens*, que perpassará os textos aqui incluídos, apresentando-se como a contribuição atual de nossa reflexão para o debate historiográfico.

Aqui estão alguns dos princípios que têm norteado nossas atividades de Grupo e nossa produção acadêmica e intelectual. Pensamos que eles são suficientemente fortes para nos sustentarem nesses dez anos de intensa convivência e para darem suporte a muitos mais anos de trabalho. Eles têm convencido novos entusiastas dos estudos históricos sobre *escravidão e mestiçagens*, alguns deles já inseridos neste livro comemorativo e outros que se encontram preparando suas dissertações de mestrado e suas teses de doutorado. Apenas isto já seria formidável! Já teria valido a pena os esforços que vimos acontecendo. Entretanto, respondendo à pergunta com a qual se iniciou esta apresentação, celebra-se, ao completarmos estes 10 anos de existência, o conjunto exitoso de avanços e de conquistas dos “mestiços”, como carinhosamente nos temos autoproclamado.

Os capítulos que seguem são um misto de textos inéditos ou já parcial/integralmente publicados, cuja inserção neste livro comemorativo foi considerada pertinente pelos respectivos autores. Eduardo França Paiva escolheu analisar o emprego de categorias de distinção e as dinâmicas de mestiçagens desenvolvidas na Ibero-América tomando como base o caso da família de pretos forros Correia, formada na Vila de São João del Rei, na Capitania de Minas Gerais, em meados do século XVIII. Os progenitores, libertos africanos enriquecidos com a mineração de ouro e proprietários de escravos, empregaram rígida hierarquia identitária em seu microcosmo fortemente “africanizado”, distinguindo-se e a seus familiares; classificados como pretos crioulos dos “negros” seus escravos. O autor discute, então, a reprodução de padrões escravistas e a atuação dos diversos agentes históricos na conformação de sociedades mestiças. Isnara Pereira Ivo propôs que se considerassem as permanências das ideias presentes nos tratados de fisionomia, no período clássico, no Novo

Mundo, para a compreensão e a explicação dos critérios de identificação, classificação e hierarquização dos indivíduos nas sociedades ibéricas coloniais. A autora ressaltou que as análises historiográficas não podem prescindir destas continuidades, mesmo que relidas, revistas e reelaboradas a partir de novos elementos, e que devem ser relacionadas a outros critérios, já comentados aplicados, tais como cor, condição, qualidade e lugar social dos indivíduos.

Os elementos constitutivos do processo de inserção dos cativos oriundos da África na estrutura escravista do Vale do Paraíba, bem como as relações entre este grupo de escravos e seus pares nascidos no Brasil, foi o tema estudado por Carlos Engemann, que privilegiou, em sua pesquisa, os indícios que permitam compreender de que modo os africanos foram absorvidos pela paisagem cultural da sociedade escravista do século XIX fluminense. Eliane Garcindo de Sá estudou a trajetória de vida de Martin de Porres na conturbada sociedade limenha, abordando sua vida conventual e sua atuação constante e sistemática, no sentido de alcançar um modelo de virtude e religiosidade. Isto foi resgatado pela autora a partir dos testemunhos registrados no Processo Sumário, instaurado em 1660, que foi o início do processo de sua beatificação e canonização.

Gian Carlo de Melo Silva buscou compreender alguns aspectos relacionados aos processos de mestiçagem cultural e biológica em Pernambuco colonial. Para tanto, selecionou estudos de cronistas, registros de batismos e dicionários da época. Estas fontes, associadas à historiografia possibilitaram o melhor entendimento do que poderia ser pardo, crioulo e cabra, entre outras classificações dadas aos agentes sociais no cotidiano colonial. Já Maria Lemke, analisando a trajetória de Thereza Gomes de Oliveira, conseguiu verificar as transformações de sua “qualidade”. Essa mulher alcançou o status de “dona”, o que indicava sua ascensão social. A problemática da mobilidade social – desde o “desaparecimento” da cor até a construção da estima social – e a importância das teias familiares e da mestiçagem na produção e na reprodução de hierarquias foram temas abordados sob um ponto de vista geracional pela autora.

Assim, com estes estudos transformados em livro, desejamos comemorar nossos dez primeiros anos de existência, sublinhando o melhor de nossa produção nesse período. Esperamos que ao lerem esses capítulos, muito jovens pesquisadores também se interessem pela temática *escravidão e mestiçagens*. Nossa projeção de um futuro ainda mais produtivo e impactante passa justamente por este exercício de convencimento e de sedução intelectuais. Oxalá outros dez anos se cumpram com mais avanços, com espírito coletivo aguçado e com ramificações cada vez mais consolidadas.

*Eduardo França Paiva
Isnara Pereira Ivo
Marcia Amantino*



Capítulo 1

Seria a cor, a *qualidade*, a condição ou o fenótipo? Uma proposta de revisão dos critérios de distinção, classificação e hierarquização nas sociedades ibero-americanas.¹

Isnara Pereira Ivo

A Modernidade, que se configurou a partir das grandes conquistas europeias, iniciadas no século XV, exige novas formas de pensar os Novos Mundos para além do modelo conceitual utilizado para compreender o processo sócio-histórico verificado na Europa Ocidental. A partir de então, africanos, asiáticos, americanos, e mesmo os europeus, viveram processos intensos de mundializações inéditos na história da humanidade. Foi a primeira vez que pessoas dos quatro continentes se aventuraram pelo desconhecido e experimentaram as mais distintas vivências de encontros e trocas culturais. Na América, especialmente nos interiores do Brasil, os movimentos e trânsitos dessas pessoas foram possíveis pela própria natureza deste espaço histórico, aqui compreendido de forma não engessada a um *sistema* cuja metrópole potencializaria recursos, inicialmente para exploração.

¹ Esta pesquisa tem contado com apoio do Programa PPP/FAPESB-CNPq e Programa de Financiamento de Projetos de Pesquisa da UESB.

Os interiores do Brasil, compreendidos como inseridos em uma conjuntura específica da expansão ibérica entre os séculos XV e XVIII, tornaram-se, na formação do mundo ibérico, espaços longínquos de comércio e lugares de encontros entre diferentes. As misturas culturais ali processadas, entretanto, não foram fenômeno original e peculiar do mundo colonial das monarquias católicas – Espanha e Portugal –, ao contrário, a Europa, a África e a Ásia há muito tempo já vivenciavam intenso movimento de trocas e mesclas que têm sido demonstradas em diversos relatos de memórias de viajantes, religiosos e aventureiros.² Vários centros comerciais europeus, abrigaram, igualmente, experiências múltiplas e seculares com objetos, pessoas, livros, obras de artes e ideias originárias dos mais distintos lugares e tempos históricos. Práticas culturais e imaginários milenares, trazidos nos corpos e nas mentes daqueles aventureiros, conquistadores, escravos, comerciantes e traficantes, contaminaram as novas formas de viver em todos os espaços do mundo, agora unificado pelas grandes navegações encetadas no século XV.

Paiva (2012) sugere tratar a América definida pelo encontro de povos dos quatro continentes como sociedades ibero-americanas, considerando as áreas sob o domínio das coroas portuguesa e espanhola no Novo Mundo, que se estendiam do norte do continente americano ao seu extremo sul. Adotar o conceito de Ibero-América não significa considerar apenas ou, principalmente, a influência ibérica na conformação das sociedades americanas. O autor concluiu que culturas indígenas, africanas, crioulas e mestiças foram, e continuam sendo, fundamentos sem os quais essas sociedades, tal como as conhecemos hoje, não existiriam.

Os universos culturais desses espaços mesclados foram o *locus* privilegiado para verificação das dinâmicas de mestiçagens e dos agentes destas dinâmicas. Os espaços resultantes dos encontros entre os povos ibéricos, americanos e africanos resultaram nas formas de ser e de viver, que se fizeram refletir nas maneiras de governar e de administrar.

² Ver, principalmente: Acosta (2002); Almada (1995); Azurara (1989); Africano (2004); Antonil (1982); Caminha (1974); *CONSTITUIÇÕES...* (2007); *DIRETÓRIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*. 1755. Disponível em: <http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>. Acesso em: nov. 2013; La Fosse (1992); *PROCESO de beatificación y canonización de san Pedro Claver*. Bogotá: CEJA-Centro Editorial Javeriano, 2002. [depoimentos recolhidos em 1696]; Vainfas (1997); Sandoval (1987).

Falar em imposição, ou simplesmente em dominação, reduz o foco que desejamos alcançar ao falar dos encontros processados entre os ibéricos, índios, africanos, crioulos e demais mestiços resultantes destes encontros biológicos, linguísticos e culturais. As designações destinadas aos mestiços são inúmeras e variam em tempo e lugar: cabras, pardos, curibocas, mulatos, cafuzos, mamelucos, ou mesmo mestiços, dizem mais do que estas nomenclaturas de misturas podem sugerir.

Na documentação Setecentista, especialmente em análise neste texto, esses indivíduos e grupos sociais foram identificados, classificados e hierarquizados de acordo com suas *qualidades* e condições. As *qualidades* são categorias usadas para se referir aos índios, brancos, pretos, negros, crioulos, mamelucos, mestiços, mulatos, zambos, cabras, caboclos etc. As condições referem-se ao *status* jurídico de pessoas e também de grupos sociais, tais como escravos, forros e livres. Apesar do edifício hierárquico de esquadramento dos povos no Novo Mundo expressos na legislação do reino, no cotidiano das cidades, das vilas, dos sertões, das casas e dos espaços de trabalho, essas pessoas protagonizaram formas de viver pautadas em relações afetivas, de trabalho e, também, de dominação.

Os estudos sobre as formas de distinção, classificação e hierarquização dos povos da América – tanto portuguesa, quanto espanhola, têm avançado consideravelmente, mesmo que tenhamos, nos últimos anos, percebido um refluxo nas pesquisas sobre a escravidão no período colonial do Brasil. Seja para o momento da escravidão no Brasil, ou mesmo após ele, as análises dos historiadores orientaram-se por categorias construídas, muitas vezes, a partir do que se inferia da documentação, ainda que estes termos não estivessem ali presentes. Refiro-me às formas como as gentes, mestiças ou não, foram distinguidas, classificadas e hierarquizadas, historiograficamente, com base em acepções e concepções que nem sempre estavam presentes na documentação, conforme sintetizado por Paiva (2012).

Falar em *qualidade* não é o mesmo que falar em cor. Esta, no mais das vezes, mesmo não explícita, relaciona-se à ideia daquela. O mais comum tem sido, desde os trabalhos pioneiros, tomar a primeira pela

segunda.³ Cor e *qualidade* andam juntas, mas não se confundem, embora existam de forma correlacionada (PAIVA, 2012). A classificação fenotípica somente pela condição social, pela cor, pelo tipo e cor de cabelos, pela estatura, pelo tipo de rosto – redondo ou quadrado –, pelas características faciais, tais como, tipo e cor dos olhos, formato dos lábios e tipos de narizes foram importantes, no passado, tanto na visão do outro, quanto na visão de si mesmo. É este caleidoscópio de cores e formas que aparece na documentação colonial e que, só recentemente, a historiografia tem buscado compreender e explicar. Até pouco tempo, a presença do termo *qualidade* nas fontes coevas ficou por trás de grossas nuvens pelos olhos dos historiadores. A palavra *qualidade*, como foi aplicada no passado, fugiu à nossa definição, mas, aos coetâneos, representava algo que todos entendiam e a instrumentalizavam quando necessário.

Mestiços e não mestiços, embora resultantes e partes dos processos de misturas e práticas históricas que moldaram o cotidiano das relações sociais na sociedade ibero-americana, produziram mesclas biológicas e culturais, não apenas como produto final misto, mas como resultado das ações de agentes históricos, não mestiços (índios, brancos, crioulos e negros, que não eram definidos nem se definiam como mestiços) e mestiços, nos processos das mestiçagens na Íbero-América (PAIVA, 2012).

As vivências cotidianas foram pulverizadas tanto de relações idílicas, como de relações de dominação e ou de violência. Tolerâncias, negociações e imposições entre diferentes, marcaram as relações entre as pessoas misturadas biológica e culturalmente, sendo decisivas no momento em que se precisava *qualificar* o outro e ser *qualificado*. Na América, diferentes formas de segregações, hierarquizações, classificações e identificações foram produzidas e reproduzidas ao longo dos séculos XV ao XVIII, e mesmo, em momentos posteriores. Indivíduos e grupos sociais mestiços e não mestiços não tiveram outra opção senão conviver com as interdições pensadas e executadas para classificar e hierarquizar a

³ Assim como em vários trabalhos da historiografia hispânica e portuguesa, na historiografia brasileira a categoria *qualidade* foi tomada como cor. Esta, muitas vezes, relacionada e explicada em relação ao *status* jurídico – a condição de livre, forro ou cativo – e ao lugar social. Podemos tomar como pioneiros, para o Brasil: Castro (1995) e Eisenberg (1989). A historiografia brasileira tem seguido essa tradição, salvo poucas exceções, a exemplo as recentes pesquisas associadas ao Grupo de Estudos Escravidão e Mestiçagens.

sociedade segundo as *qualidades* e condições de suas gentes, não somente segundo a cor, mas também com ela. Russel-Wood (2005, p. 297), anos atrás, sintetizou como os coetâneos pluralizaram os seus critérios de classificação fenotípica. Concordamos com ele, apesar de, o ilustre e saudoso historiador, concluir suas hipóteses dando ênfase à noção de cor e não à de *qualidade*:

[...] mas em nenhum lugar como na América portuguesa a população desafiou tanto a classificação fenotípica somente por cor, cabelo, constituição física e características faciais e foram tão importantes a visão do outro, a visão de si mesmo, a postura e a “qualidade” – palavra que foge à definição mas que todo mundo entendia – para decidir qual adjetivo ou expressão mais adequado para referir-se à cor do indivíduo.

É a constatação dos movimentos e trânsitos dos sentimentos, imaginários, práticas, saberes, credos e ideias presentes nos corpos e nas mentes das pessoas em trânsito ao longo do tempo que me permite, ao menos, propor comparações de permanências de sentimentos, ideias e práticas, mesmo que modificados e relidos sob a ótica de novas espacialidades e temporalidades. As designações fenotípicas presentes nos diários fiscais da Capitania de Minas Gerais, no século XVIII, fazem-nos refletir se estas classificações seriam permanências de representações trazidas do Velho Mundo e veiculadas, certamente com modificações, por aqueles que viviam no Brasil naquele período. Comparar um manuscrito atribuído a Aristóteles (século IV a.C.), encontrado na Biblioteca do Infante Dom Henrique, no século XV, com as anotações do diário alfandegário efetuado pelos agentes fiscais⁴ da Fazenda Real no registro fiscal do Rio Grande, em 1717, na Capitania de Minas Gerais, é um exercício atrevido, mas, sem dúvida, instigante.⁵

⁴ Durante os dois anos, as anotações do Registro fiscal foram feitas por vários agentes que seguiram o mesmo padrão de anotação.

⁵ As reflexões comparativas apresentadas aqui têm caráter preliminar, são resultados parciais de pesquisas que estão sendo desenvolvidas recentemente, mas também são frutos do trabalho desenvolvido nos últimos dez anos no Grupo de Estudos Escravidão e Mestiçagens. Partes destas reflexões podem ser vistas em: Paiva e Ivo (2008, 2010); Paiva, Amantino e Ivo (2011); Ivo (2013, p. 139-150).

Do Diário do registro fiscal de Rio Grande

Entre os anos de 1716 e 1717, os agentes alfandegários do registro fiscal de Rio Grande, na Capitania de Minas Gerais, como de costume, registravam as atividades comerciais daqueles que por lá passavam. Naqueles anos, especialmente, foram descritos os fenótipos dos *Homens de caminho* que conduziam produtos para o Norte de Minas Gerais, especificamente para a Comarca do Serro do Frio. *Homens de caminho* foi uma denominação dada a todos aqueles que exerciam atividades de comércio entre os caminhos – de terras e de águas – que interligavam os sertões do Norte de Minas Gerais e os sertões da Bahia. Também recebiam este nome aqueles que se aventuravam pelos caminhos proibidos – as picadas – desenvolvendo atividades econômicas consideradas ilícitas pela fazenda real. Muitos daqueles agentes eram também chamados de comboieiros, viandantes, tropeiros, passadores, comerciantes, contratadores e arrematadores das entradas dos caminhos e das passagens dos rios. Foram esses *Homens de caminho* que levavam produtos, escravos e animais de um a outro lado dos sertões.

Comumente, as autoridades dos registros fiscais anotavam nomes e origem dos comerciantes, o destino dos produtos, os tipos e valores das mercadorias declaradas, assim como o valor destinado à fazenda real, além do valor a ser repassado às obras pias, o que representava 10% dos valores declarados pelos comerciantes. Essas anotações eram feitas no diário de um único dia e, no mais das vezes, se limitavam ao tipo e ao valor do produto. Ocorre que nem sempre todas essas prerrogativas eram anotadas no diário de cada dia, no mais das vezes, as anotações se limitavam ao tipo e ao valor do produto. Em alguns postos fiscais foram descritas as *qualidades* e as condições dos *Homens de caminho*, conforme mostramos em estudo anterior (IVO, 2012).

Os registros fiscais eram verdadeiras alfândegas destinadas ao controle do comércio, e durante o século XVIII, os registros da Capitania de Minas Gerais foram os seguintes: Paraíba (limite com o Rio de Janeiro); Pé do Morro; Rebelo; Galheiro; Inhacica; Simão Vieira e Jequitinhonha

(ligados à intendência de Sabará); Abóboras, Jaguara, Zabelê, Onça, Pitangui, Nazaré e Olhos D'Água (comarca de Sabará). Segundo Capistrano de Abreu (1982, p. 147-148), os registros do Caminho Novo eram: o da Mantiqueira, do Itajubá, do Jaguara, do Ouro-Fino, do Jacuí, de Sete Lagoas, do Jequitibá, do Zabelê, do Ribeirão de Areia, de Nazaré, de Olhos D'Água, de São Luís, de Santo Antônio, de Santa Isabel, do Pé do Morro, do Rebêlo, do Inhacica, do Caeté-Mirim, do Galheiro, do Bom-Jardim, de Simão Vieira, de Jequitinhonha, de Itacambira e do Rio Pardo. Além destes, foram instalados registros em Capivari, em Santo Antônio, São Luís e Itajubá na comarca do Serro do Frio.⁶ Na comarca do Serro do Frio, especialmente em Minas Novas, havia os registros de Rio Pardo, Araçuaí, Itacambira e Jequitinhonha. Os registros de Galheiro e de Inhacica, instalados ao norte da Capitania de Minas Gerais, mantiveram constante vínculo comercial com o Centro-sul da Bahia, especialmente o Sertão da Bahia, algumas localidades do Alto Sertão e determinadas vilas do Recôncavo Baiano. Os registros fiscais de Pitangui e Rio Grande mantiveram constante relação comercial com o norte de Minas Gerais (IVO, 2012).

No diário do registro fiscal de Rio Grande, os agentes optaram por registrar as características físicas dos *Homens de caminho* durante os anos de 1716 e 1717. Quais motivos os levaram a declarar os fenótipos dos comerciantes? Há, nas anotações, o desejo de, pela descrição fenotípica, conhecer as virtudes e as fraquezas morais dos comerciantes no que se refere à fidelidade à fazenda real? Havia no imaginário dos agentes fiscais a crença de que os fenótipos humanos refletiriam aspectos de seus comportamentos e de seu caráter? Nas Minas Gerais do século XVIII, o cotidiano, as ideias e as práticas abrigavam elementos do imaginário fisionômico do período clássico que vinculavam o comportamento das pessoas às suas características físicas? O intenso trânsito cultural de ideias e de práticas não nos permite responder a estas questões, mas nos incita a pensá-las de forma comparativa, conectada e melindrosa.

⁶ Arquivo Público Mineiro (doravante APM). Seção Colonial (doravante SC) 130. 1760-1766. f. 192 – 192v.

O desejo de construir tramas de conexões e alicerces de intrigas, quase sempre constantes nas narrativas historiográficas, pode nos atrelar a um exercício discursivo perigoso, punindo-nos com a queda no lamaçal do anacronismo e fazendo com que nos percamos, indefinidamente, nos labirintos do mundo de Clio (VEYNE, 1982). Pior ainda, conduzir-nos à produção de um relato histórico comparativo com elementos do maravilhoso e do fantástico, assim como o fez o Barão de Münchhausen que, isolado em seu próprio mundo, congregou elementos da realidade e da fantasia em relatos inverossímeis.⁷

Cientes da necessidade de diálogo com os instrumentos de ofício e as historicidades neles presentes, voltemos ao diário fiscal da alfândega de Rio Grande. No ano de 1716 e 1717, foi feita uma declaração detalhada sobre o perfil físico das 323 pessoas que por lá passaram naquele período. A descrição refere-se à estatura, tipo de rosto, cor dos olhos, tonalidade e tipo de cabelos, e resulta de um olhar que, por razões exclusivamente práticas ou não, embora desconhecidas, optou por anotar as características físicas daqueles que por lá passaram sem, contudo, informar a condição e a *qualidade* dos comerciantes.⁸

Tabela 1 – Estatura

	Quantidade
Baixa	97
Média	140
Boa	54
Corroído	01
Sem identificação	31
Totais	323

Fonte: APM. Casa dos Contos (doravante CC) 1017. 1716-1717.

⁷ A estória mais fantástica refere-se à uma fuga num pântano onde se afundava e conseguiu salvar-se ao puxa para cima os próprios cabelos. O Barão de Münchhausen era Karl Friedrich Hieronymus, viveu entre 1720 e 1797, serviu no exército russo e, na segunda metade do século XVIII, passa a viver na propriedade rural da família. Com amigos e parentes partilhava as experiências que tivera na guerra relatando histórias eivadas de exageros e mentiras. Seus relatos fantásticos foram transformados em livro por Rudolph Erich Raspe (2010), bibliotecário e cientista nascido em Hanover em 1737.

⁸ A *qualidade*, na maior parte das vezes, na documentação, refere-se às categorias que indicam as mestiçagens biológicas, tais como, cabras, cafuzos, mamelucos, mulatos, caboclos, curibocas e pardos.

Tabela 2 – Tipos de rostos

	Quantidade
Comprido	149
Redondo	71
Redondo com pouca barba	22
Comprido com pouca barba	21
Redondo sem barba	08
Redondo com sinais de bexigas	06
Comprido com barba loira	02
Comprido com barba ruiva	02
Comprido com alguns sinais de bexiga	02
Redondo com barba ruiva	02
Comprido e magro	01
Comprido com pouca barba e com sinais de bexiga	01
Comprido sem barba	01
Redondo com sinais pelo rosto	01
Redondo com sinais de bexigas e com barba dourada	01
Redondo com sinal de natureza na face esquerda	01
Sem identificação	31
Totais	323

Fonte: APM. CC 1017. 1716-1717.

Tabela 3 – Cor dos olhos

	Quantidade
Pardos	207
Pretos	45
Azuis	40
Sem identificação	31
Totais	323

Fonte: APM. CC 1017. 1716-1717.

Tabela 4 – Cor e tipo dos cabelos

	Quantidade
Pretos	205
Castanhos	30
Pretos e crespos	29
Loiros	13
Pretos e curtos	10
Pardos	01
Branços	01
Castanhos e crespos	01
Sem identificação	33
Totais	323

Fonte: APM. CC 1017. 1716-1717.

Tabela 5 – Olhos e cabelos

	Quantidade
Olhos pardos c/ cabelos pretos e crespos	21
Olhos pardos c/cabelos pretos	172
Olhos pardos c/ cabelos castanhos	13
Olhos pardos c/ cabelos loiros	01
Olhos pardos c/ cabelos pardos	01
Olhos pardos e cabelos s/identificação	01
Olhos azuis c/ cabelos brancos	01
Olhos azuis c/ cabelos castanhos	17
Olhos azuis c/ cabelos castanhos e crespos	01
Olhos azuis c/ cabelos loiros	12
Olhos azuis c/ cabelos pretos	08
Olhos azuis e cabelos s/identificação	01
Olhos pretos c/ cabelos pretos	36
Olhos pretos c/ cabelos pretos e crespos	05
Olhos pretos c/ cabelos grisalhos	02
Olhos pretos e cabelos s/identificação	01
Olhos s/identificação e cabelos pretos	01
Olhos e cabelos não identificados	29
Total	323

Fonte: APM. CC 1017. 1716-1717.

É possível que as representações fenotípicas aplicadas aos *Homens de caminho* fossem resultado das múltiplas vivências resultantes dos movimentos de ideias e das representações existentes em outros lugares do mundo, além daquelas das sedes das monarquias espanhola e portuguesa. As características fenotípicas relacionadas com o comportamento das pessoas, com o controle de suas ações e sentimentos estavam presentes nas formas de pensar de outros lugares, principalmente, nos espaços mundializados das coroas católicas que, a partir do século XV, misturou-se a outras formas de representações do outro. As circulações de obras de arte, de livros, de tratados de fisionomia, de manuais de curas e de técnicas de mineração circularam pelos quatro cantos do mundo e estavam presentes no imaginário daqueles aventureiros, religiosos, viajantes e administradores que circulavam pelo mundo. As circulações de ideias e de obras existentes nas bibliotecas reais, e também fora delas, nos ajudam a compreender estes contextos de construção e reprodução de representações do outro,

originárias de tempos e de espaços pretéritos às conquistas ultramarinas e disseminadas pelos novos grotões do mundo ibérico.

As ideias sobre Fisionomia estavam presentes na Ásia e na Europa e, certamente, chegaram às Américas, não só pelos livros, tratados e manuais, mas também pelo imaginário, sentimentos e representações daqueles que atravessaram o Atlântico, em direção ao Novo Mundo, com os mais distintos objetivos. A categoria *qualidade* não pode ser dissociada de outras categorias, tais como, cor, condição, nação, casta, raça, etnia e as demais derivações resultantes das mestiçagens biológicas e culturais. A recente historiografia colonial brasileira, espanhola e portuguesa tem citado a categoria *qualidade* em estudos sobre hierarquias, estratificações, trajetórias, administração, redes de comércio, instituições políticas e militares, sem, contudo, destinar maior foco a esta categoria que pode nos ajudar a entender todas as questões inerentes às análises dos temas citados.

A tentativa de ir, voltando atrás, no intento de perscrutar como a noção de *qualidade* chegou à documentação Setecentista representa uma proposta de pesquisa, sem dúvida, ousada, mas que encanto teria a História, se não fosse guiada sempre por novas questões, novas curiosidades e novas pistas? A referência feita por Bluteau a Cícero ao definir a categoria *qualidade* e a minha experiência como professora de Teoria e Metodologia da História me fez pensar no mundo clássico e chegar a Aristóteles e a outros textos antigos da Filosofia clássica grega. A localização da presença do manuscrito *Secretum Secretorum* na Biblioteca do Infante Dom Henrique e os verbetes do vocabularista Bluteau, que associou o termo *qualidade* para explicar o conceito de Fisionomia brindou nossa curiosidade e a hipótese levantada de que esta categoria, comumente presente na documentação colonial ibero-americana, pode estar associada às ideias fisionômicas, inicialmente elaboradas no mundo clássico e noutras partes do mundo.⁹

⁹ Esta hipótese está em desenvolvimento e as apreciações aqui apresentadas têm caráter parcial e preliminar e são resultados iniciais do Projeto de Pesquisa apresentado para estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Minas Gerais. Título: Sertões Setecentistas: Formas de trabalho de mestiços e não mestiços (livres, cativos e forros). Financiada pela UESB-SAEB.

“Qualidade/calidade/calidad” foi um(a) termo/conceito/categoria presente na documentação colonial, mais precisamente entre os séculos XVI ao XIX, sendo encontrado naquele período e, também, em períodos anteriores, nas fontes históricas, durante o Antigo Regime, na Europa, para distinguir pessoas consideradas sem sangue infecto e ou sem defeito físico daquelas que eram identificadas como mouros, judeus, negros e mestiços.¹⁰ No Vocabulário de Raphael, o termo/conceito/categoria aparece mais bem explicado e associado aos princípios fisionômicos, dentre outras acepções, da seguinte forma:

Qualidade. Ou calidade. Nas Escolas dos Filósofos tem esta palavra muytas, & muyto diversas accepções. Algũas vezes toma-se por aquella razaõ, que determina a propria essencia da cousa, & assim o que os Logicos chamaõ *Diferença*, he chamado dos mesmos *Qualidade essencial*, quando a *qualidade* determina algum ente exteriormente, & fora da essencia, entã chama-se *Qualidade accidental*, segundo alguns Thomistas, qualidade he *Accidente, consecutivo à fôrma*, segundo outros da dita Escola, qualidade he, *Modo, ou determinação do subjeyto no seu ser accidental*. A muytos, mais agrada esta definição, *Qualidade he hum Accidente absoluto, que aperfeçoa a substancia assim no obrar, como no ser*. Mas he necessario confessar, que não se pôde perfeitamente definir a *qualidade*, porque nenhũa definição della convem às especies da qualidade todas, sómente, & sempre, requisitos absolutamente necessarios para hũa prefeyta definição. Divide se este Accidente em *qualidades espirituales*, que são proprias do entendimento, como são *Setêcia, Opinião, &c.* ou proprias da vontade, como he qualquer virtude moral; & *qualidades corpóreas*, como Figura, movimento, quietação, grandeza. (...) **Dizem os Criticos, que foy Cicero o primeyro que alatinou esta palavra; porque os antigos Latino usavão do concreto *quale*, & fugião do abstracto *qualitas*, como de torpe barbarismo. Vide na letra C. Calidade.** “CALIDADE. Accidête natural, ou propiedade de huma cousa. *Qualitas, atis*.

¹⁰ Paiva (2012, p. 18-19) mostra a presença do termo/conceito/categoria noutros dicionários antigos: Elio Antonio de Nebrija, em seu *Vocabulario español-latino*, de 1495(?), definiu: “Calidad o acidente. qualitas. atis.” No dicionário de Don Sebastian de Covarruvias Orozco, cuja primeira edição é de 1611, encontra-se: “CALIDAD. Lat. Qualitas, secumdum quam dicimur quales: remitome a los señores Logicos. Perspna de calidad, hombre de autoridad y de prêdas.” E no *Hieronymi Cardosi Lamacensis Dictionarium ex Lusitanico in latinum sermonem* aparece apenas “Qualidade. qualitas, atis.” nas edições de 1562, 1570, 1592, 1601, 1613, 1619, 1630, 1643, 1677 e 1694.

(...) Calidade. **Prenda do corpo, como a beleza, ou da alma, como a ciência, & a virtude, &c.**¹¹ Calidade. Nobreza. *Nobilitas, atis. Fem. Dignitas, atis. Fem.* Homem de calidade. *Vir nobilis*, ou *genere clarus*. Homem de grande qualidade. *Vir nobilitate præstans*, ou *summa nobilitate præstans. Homo illustres honore, ac nomine. Cic. De Clari. 174.* Hum homem desta calidade. *Vir tali dignitati præditus. Cic. pro Cluent.*¹²

Corpo, beleza, virtude e alma, apresentados por Bluteau para definir *qualidade*, são os mesmos elementos presentes nos Tratados de Fisionomia¹³ e nas posteriores análises fisionômicas dos indivíduos no mundo clássico e no mundo moderno. Temos vários exemplos na historiografia colonial de como as *qualidades* dos indivíduos estão relacionadas aos seus aspectos físicos e como seus comportamentos são justificados pelos seus atributos anatômicos. No que concerne aos mestiços de índios e negros nas sociedades ibero-americanas, há vários registros acerca do caráter e condutas dos maculados pelas misturas de sangue.¹⁴ A referência a Cícero no verbete *qualidade*, leva alguns historiadores a afirmar, seguindo Bluteau, que Cícero e Plínio latinizaram a categoria *qualidade* e que ela se disseminou pelas sociedades de Antigo Regime na Europa e, por consequência, tem permitido a migração do seu uso para referir-se, também aos povos das Américas.¹⁵ Pesquisas iniciais mostram que vários outros filósofos, físicos e pesquisadores de

¹¹ Destaques nossos.

¹² BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichthyologico, Indico, Isagogico, Laconico, Liturgico, Litologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Orthographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo (sic), Rettorico, Rustico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, AUTORIZADO COM EXEMPLOS DOS MELHORES ESCRITORES PORTUGUEZES, E LATINOS; E OFFERECIDO A EL REY DE PORTUGUAL, D. JOÃO V, PELO PADRE D. RAPHAEL BLUTEAU CLERIGO REGULAR, DOUTOR NA SAGRADA Theologia, Prêgador da Raynha de Inglaterra, Henriqueta Maria de França, & Calificador no sagrado Tribunal da Inquisição de Lisboa.* Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesus, Anno de 1712. Com todas as licenças necessárias. [http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1]. Transcrição retirada de Paiva (2012, p. 12).

¹³ O termo fisionomia é de origem grega *fusiognômon* e significa a arte de conhecer o caráter do indivíduo pelas suas feições. Adotaremos ao longo do trabalho a palavra Fisionomia, forma empregada com mais frequência atualmente.

¹⁴ O mapeamento destes registros encontra-se em fase de desenvolvimento, mas é possível comprovar alguns exemplos nos relatos coloniais e na historiografia. Ver as referências bibliográficas ao final deste texto.

¹⁵ Ver: Paiva (2012) e Bernand (2010, p. 87-116).

diversas partes do mundo desenvolveram essas ideias no mundo cristão e também no universo islâmico.

Assim como a categoria *qualidade*, o termo Fisionomia, também aparece em vários dicionários antigos, mas é também em Bluteau que encontramos a definição mais bem detalhada:

Physionomia. Deriva-se de Phyfis. Natureza& Gnomos, regra, & he a Arte que dá regras, para concecturar das feyçoens do corpo, & principalmente do rosto, o temperamento, & as boas, ou más inclinaçoens, & **qualidades** do homem. Tem melhores fundamentos, que a Chiromancia, mas huns, & outros são muy falíveis. João Bautista Porta fez hum livro, em q pretende mostrar com mais agudeza, que verdade, que todo o homem se parece na cara com algum animal, ou volátil, ou quadrupede, & cotejando os lineamentos, procura combinar os gestos. *Hominum mores, naturas que ex corpore , acules , vultu , fronte pernoscendi ars, tis. Fem.* Physionomia, muitas vezes se toma por cara, semplante , etc. Olhay para a Physionomia deste homem , aquela cabeça, aquellas sombracelhas razas, não parecem indicioa da sua maldade, & pregoens da sua astucia? *Faciem (hominis) considerate , nonne ip sum caput – supercilia illa penitus abrasa , olere malitiam clamitare calliditatem videndut?* Cic. Em lugar de *Faciem* podia **Cícero**¹⁶ dizer, como mais abaixo diz, *Totam corpores figuram.* O que tem boa Physionomia. *Cujus in vultu probitatis , ou tonie indolis , praltantis ingenii indicia extant. Cujus vultus bonos indicat mores, bonam indolem praltans ingenius.* Nunca vi homem de tão má Physionomia. *Nunquam improbiore vidi faciem. Plant.* Muitas vezes engana a Physionomia. *Vultus, oculi persepe mentiuntur.* Cic. (He Physionomia certa , que os reis tem as mãos muito compridas. Varella. Num. Vocal. p. 421) (BLUTEAU, 1712, p. 489-490).

Interessante é perceber como no verbete Fisionomia, aparece a ideia de *qualidade* e também a referência a Cícero. Sobre a preferência de Bluteau por Cícero, precisamos pesquisar mais para responder a estas e a outras questões, pois a Fisionomia há muito fazia parte de vários estudos de filósofos, historiadores, físicos e todos aqueles – gregos e latinos – que estudaram a relação entre o corpo e a alma humana. Há indicações de que

¹⁶ Destaques nossos.

além das fronteiras da Europa Ocidental, o mundo asiático e o africano também construíram suas acepções sobre o assunto.

A arte de identificar os comportamentos, sentimentos e atitudes de indivíduos pela sua aparência física, no Medievo, foram associados às práticas de adivinhação e caiu em desuso, sendo novamente valorizada pelo estudo de Johann Kaspar Lavater, no final XVIII. Há indícios de uma teoria fisionômica datada do século V a.C., a partir do tratado *Physiognomica*, atribuído a Aristóteles, no qual se trata do comportamento humano e suas correspondentes formas físicas e tipos de caráter. Além da atribuição a Aristóteles, outros tratados de fisionomia foram escritos e atribuídos a outros gregos antigos como Polemão (divulgado pela versão árabe) e Adamantius, o sofista, além de outros anônimos.¹⁷

Os primeiros ensaios de Juan Kaspar Lavater (1741-1801), pastor suíço, foram publicados em alemão no ano de 1772 e, em seguida, traduzidos para o inglês e para o francês (LAVATER, 1775, 1835, 1894). As principais fontes de inspiração foram os estudos do italiano Giambattista Della Porta (1535-1615) e do filósofo e médico inglês Thomas Browne (1605-1682). *Fisionomia Humana*, de Della Porta, foi editado em Nápoles em 1586, onde desenvolveu uma arte de vincular as *qualidades* da alma aos sinais do corpo. O zoomorfismo de Della Porta relacionou o temperamento do coração, do cérebro, do sangue, o humor melancólico, o humor fleumático e as relações com a cólera aos seus correspondentes nos animais, segundo os climas, os tipos de alimentação, a idade e o sexo. Della Porta (1586) usou xilografias de animais para ilustrar as características humanas e seus sentimentos com relação aos mesmos sinais e comportamentos de determinados animais. Charles Le Brun (1619-1690) utilizou as inspirações de Della Porta para desenhar as paixões humanas em comparação com as dos animais. Browne foi um grande leitor dos escritos de Della Porta e procurou entender as *qualidades* internas do homem a partir da aparência do rosto.

Lavater procurou ver a alma pela fisionomia, pois, segundo ele, nada existe no homem senão a expressão em si mesma e é por ela que

¹⁷ Consultar: Baltrusaitis (1973); Zucker (2006); Saignes e Bouysse-Cassagne (1992); Rodolpho (2011, p. 3-18); Muñoz (2008, p. 233-247) e Naval (2002, p. 395-405).

podemos conhecer a psicologia e o caráter dos indivíduos. Estes e tantos outros escreveram tratados de fisionomia, fontes importantíssimas para tratarmos a ideia de *qualidades* do homem, tão presentes na documentação colonial (AVENDANO, 2005, p. 83-97; FELIPO, 2013, p. 59-74; CORTÉS, 1613, CARO BAROJA, 1988, 1995; DARWIN, 1984; LEVINAS, 1977; LOMBROSO, 1876; PSEUDO ARISTÓTELES, 1999; SARRO, 1942; ABANO, 1474, 1548; ADAMANTIUS, 1544; AGRIMI, 2002; ARISTÓTELES, 2007). A circulação desses tratados pelos mundos coloniais das coroas ibéricas ainda precisam ser mais bem conhecida, mas o manuscrito Pseudo-Aristotélico, *Segredo dos Segredos*, localizado na biblioteca do Infante Dom Henrique, nos instiga a pensar melhor acerca das circulações de ideias nas sociedades ibero-americanas e os seus consequentes desdobramentos.

Do manuscrito *Secretum Secretorum*

Em carta de 05 de julho de 1464, o Padre Dias Dinis enumerou uma série de livros que pertenceram ao Infante Dom Henrique. Dentre eles um missal, um breviário de capela, uma crônica de Espanha, um mestre das sentenças, um livro dos evangelhos, um santal de canto, escrito em pergaminho, um domingal de canto, escrito também em pergaminho e um canto de órgão, escrito em papel. O mais interessante é notar que estes livros estavam destinados ao pagamento das dívidas do Infante e que havia outros livros pertencentes a ele que não foram listados. Dentre estes, podemos citar o *Livro de Horas*, o *Livro de Rezar* e um outro livro que, para nós, é a fonte coeva escolhida para a análise comparativa que se tentará estabelecer com as anotações do diário do registro fiscal de Rio Grande, entre os anos de 1716 e 1717, na Capitania de Minas Gerais, o manuscrito *Secretum Secretorum* (PSEUDO ARISTÓTELES, 1960).

Qual a relação que há entre um diário fiscal que registrara caracteres fenotípicos dos *Homens de caminho* do início do século XVIII com um livro pertencente à biblioteca do Infante Dom Henrique no século XV? Do que se tratava a obra, que assunto trazia que tanto interessava ao Infante?

Estas são apenas algumas questões e, para nós, o que menos importa são as respostas que, hipoteticamente, podemos construir. Importante aqui é elaborar perguntas que possam nos guiar nas construções das conjecturas, que não desejamos, necessariamente, tornar verdadeiras, fundamentando-as em suposições ou ideias com fundamentos conceituais que não queremos sugerir como definitivos, pois, fatalmente, mergulharemos no lamaçal do Barão de Munshausen e nos perderemos para sempre no mundo obscuro do anacronismo.

Ciente dos pecados que um historiador não deve cometer ao adentrar no labirinto historiográfico, retornemos ao livro misterioso que constava na lista dos livros do Infante Dom Henrique, o manuscrito *Secretum Secretorum*, atribuído por muitos autores a Aristóteles, conhecido como *Segredo dos Segredos*, ou *O livro do Segredo dos Segredos*, ou em árabe *Kitab sirr al-asrar*, ou *O livro da ciência do governo: do bom ordenamento do governo*.

A tradução latina é da metade do século XII e foi inspirada em um tratado enciclopédico árabe do século X. O manuscrito aborda vários assuntos, tais como a arte de governar, ética, fisionomia, astrologia, alquimia, magia, medicina e fisionomia. Esta última parte do texto é a que, particularmente, interessa à análise que pretendemos desenvolver neste trabalho.

Não se sabe ao certo a origem do escrito, no entanto, sabe-se que não há originais em grego, apesar de haver indicações, na versão árabe, de que o tratado foi traduzido do grego para o sírio e do sírio para o árabe por *Yahya ibn al-Bitriq*, um tradutor relativamente famoso do século IX. Contudo, é possível que o escrito tenha sido composto originalmente em árabe, cuja versão tenha sido traduzida para: o persa (pelo menos duas vezes), turco-otomano (duas vezes), hebraico e do hebraico para o russo, castelhano e latim. O *Secretum Secretorum*, em latim, foi traduzido para o tcheco, o croata, holandês, alemão, islandês, inglês, aragonês, castelhano, catalão, português, francês e italiano. Existem duas traduções latinas do árabe, a primeira, aproximadamente do ano 1120, por *John de Seville* para a rainha portuguesa (preservada atualmente em cerca de 150 cópias), a segunda, por volta de 1232, por *Philippus Tripolitanus* (preservada

em mais de 350 cópias), feitas no Leste Próximo (Antioquia). Foi a segunda versão latina a traduzida para o inglês por *Robert Copland* e impressa em 1528 (ALBUQUERQUE, 1971; SÁ, 1960; CARVALHO, 1949, I, p. 1-241).

A autoria do livro *Segredo dos Segredos* foi atribuída a Aristóteles que, supostamente, escrevera para Alexandre, o Grande, durante suas campanhas na Pérsia. Consta que tenha sido um dos textos mais lidos na Alta Idade Média. Leitores medievais consideravam como autêntica a atribuição a Aristóteles e consideravam este trabalho como um dos seus trabalhos genuínos, tendo sido este livro incluído na lista medieval dos livros mais lidos por centenas de anos.

Para Luís de Albuquerque, o livro medieval *Secretum Secretorum* foi atribuído arbitrariamente a Aristóteles e entrou na história das origens dos Descobrimentos portugueses por uma porta falsa. Ao saberem da existência de uma tradução portuguesa para as obras, e da sua existência entre os volumes da livraria do rei D. Duarte, conjecturou-se que: a) Teria sido o Infante D. Henrique o autor da tradução; b) Teria sido o Infante e não o rei o verdadeiro interessado pela obra (por isso a teria traduzido); c) A tradução teria sido uma prova da elevada cultura de D. Henrique, o que se não podia aferir pelos livros que constam em duas relações que lhe teriam pertencido, e que são todos, com uma única exceção (a Crónica [General] de Espanha), das mais vulgares obras de devoção do seu tempo.

O manuscrito circulou em latim e do latim se fizeram traduções nomeadamente em castelhano, em catalão e em português. Há uma versão catalã, seguramente, do século XIV e dela podia ter o livro passado ao português. Se considerarmos que a versão portuguesa pode ter sido tirada do catalão, nada há que nos permita admitir ter sido o Infante D. Henrique o seu autor, como tantos pretenderam, com fundamento no talhe da letra (que não é, seguramente, a sua) e com uma nota pretensamente henriquina, mas que, afinal, se verifica datar do século XVI (ALBUQUERQUE, 1987, 1991, 2002, 1971; BUESCU, 2007, p. 143-170).

A interpretação construída acerca do homem e de sua condição virtuosa oferece alguns critérios que possibilitam identificar as condições necessárias à conformação hierárquica do mundo social na Antiguidade. Algumas condições são fundamentais para que o homem se defina acima dos demais que estão subordinados ao vício e à intemperança, ou seja, à falta de moderação, à ausência de controle sobre seus atos e vontades. Igualmente, há definição das condições que inserem alguns homens em uma escala inferior na hierarquia social no mundo clássico e há ainda aqueles que, por natureza, se apresentam em uma escala inferior ao plano da capacidade racional.

Para Aristóteles, a condição de ser um homem possuidor das *qualidades* que o distingue diante dos demais o faria o mais capacitado a agir eticamente, em função de a sua capacidade racional ser mais desenvolvida e capaz de movimentar os meios necessários para a finalidade suprema da *polis*, que é a felicidade. Em a *Ética* a Nicômaco e na *Política*, Aristóteles elaborou diretrizes que permitem ao homem ter clareza de como é possível chegar aos resultados mais positivos e justos em suas ações na comunidade. Logo, o homem ético é aquele capaz de dedicar-se ao exercício da política e, para isso, é preciso ter habilidade no domínio da retórica, pois, é no espaço das decisões que o homem demonstra sua competência argumentativa (ARISTÓTELES, 1984, 1985). Estas ideias sobre o homem podem ser encontradas também em Cícero que, certamente, foi leitor de Aristóteles.

O caráter do homem virtuoso é compreendido em relação ao bem relativo à nobreza, pois a condição que se estabelece no plano político-social seria de uma virtude oriunda de uma tradição de antepassados: “nobreza significa para um povo e uma cidade que a origem dos seus membros é autóctone ou antiga, que os seus primeiros chefes foram ilustres, e que muitos descendentes se ilustraram em *qualidades* invejáveis” (ARISTÓTELES, 2012, *Retórica*, Livro I, cap. 5, 1360b, p. 28). Decorre daí a importância de ter bons e numerosos filhos, que representem para as comunidades uma descendência naquilo que diz respeito às virtudes do corpo, tais como: estatura, beleza, força e capacidade para a luta.

Também, no que se refere às virtudes da alma: temperança e coragem, em uma abordagem clara que associa a beleza física aos atributos do que seria um homem virtuoso.¹⁸

A riqueza é constituída pela abundância de dinheiro, terra, posse de escravos, móveis e gados, considerados bens seguros, úteis e dignos de um homem livre. A estas condições, Aristóteles acrescenta a boa reputação, esta como possibilidade de fazer com que um homem fosse considerado, por todos, como homem de bem, possuidor de honra: “a honra é sinal de boa reputação por fazer o bem, são justamente honrados, sobretudo que tem feito o bem, eles e também o que tem a capacidade de o fazer” (ARISTÓTELES, 2012, Retórica, Livro 1, 1360b, p. 29). O que seria honroso estaria também vinculado à beleza, justamente porque o honroso e o belo apresentam-se como semelhantes. No que concerne às ações, aquelas consideradas convenientes e justas seriam propriamente as que se apresentariam como belas, tendo como exemplo as que seriam dignas dos antepassados ou de feitos anteriores. Adquirindo mais honra, peremptoriamente, o homem alcançaria também a felicidade, condição *sine qua non* da beleza. Percebe-se que, nas premissas do que seria um bom homem, está a necessidade de se ter belos atributos físicos, que se relacionam com sua boas *qualidades* de homens comedidos em suas emoções e comportamentos.

Aristóteles e sua filosofia concebem uma ideia de organização do mundo em que a natureza tem um ciclo de ordem inabalável e tudo tem um fim, e o homem, como parte deste cosmos, tem uma finalidade definida pelo nascimento. A função do homem é agir de acordo com o que faz dele um homem, aquilo que traduz a sua essência humana e o torna diferente de todos os outros seres da natureza. Agir como homem é agir com a razão. No entanto, nem todos os homens cumprem esta função perfeitamente e, por este motivo, são inferiores e superiores entre si. Os homens que exercem seu papel fazendo uso de sua capacidade racional

¹⁸ Nas sociedades ibéricas, visceralmente cristãs, a ideia de ordem do cosmos é central no imaginário político, jurídico e social. A ordem, o lugar e o caráter das pessoas e das coisas no universo são explicados e legitimados pelo mito da criação, conforme demonstrou Hespanha (2010), e estão presentes nas mentes dos povos em todo o medievo e no período moderno. Um dos principais objetivos de nosso projeto é identificar estes elementos no arcabouço mental, jurídico e social do império colonial lusitano, expressos nas fontes históricas disponíveis.

são superiores, e aqueles que fazem uso de sua capacidade racional de forma medíocre são inferiores (ARISTÓTELES, 1984).

A ideia de superioridade e inferioridade entre os homens têm duas variáveis: uma é que todos os homens nascem com *qualidades* naturais diferentes e a outra é que, durante toda a sua vida, o homem estará exposto às condições em que suas *qualidades* podem se aflorar ou não. As condições que favorecem a emergência ou não dessas *qualidades* são os estímulos externos que o homem recebe durante toda a sua vida. As *qualidades* naturais que fazem uma pessoa superior ou inferior estão condicionadas às interferências. As condições externas podem prejudicar o homem e é no domínio das forças que tentam inferiorizar o agir racional que a virtude se manifesta.

A virtude não é um dom natural, mas deve ser adquirida pelo exercício tal como acontece com as artes. Deve-se aprender, fazendo. O homem torna-se justo praticando atos justos (ARISTOTÉLES, 1984, p. 67). Assim, o homem virtuoso, dotado de razão, não submete seus corpos aos ditames das paixões próprias do ser humano, mas ao controle dos sentimentos, sem cometer excessos ou faltas. Essas ideias presentes nos escritos de Aristóteles facilitaram a associação da autoria do manuscrito *Secretum Secretorum* a ele, como foi feito a tantos outros escritos antigos.

A edição do escrito que uso para análise comparativa é uma publicação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, do ano de 1960, intitulada *Segredo dos Segredos*, tradução portuguesa do século XV com autoria atribuída a Aristóteles (SÁ, 1960; CARVALHO, 2013). A apresentação do texto foi escrita por Moreira de Sá, que atribui a tradução do texto ao português, Infante Dom Henrique, contrariamente a Luiz de Albuquerque. Para nós aqui, o que menos importa é se a tradução fora feita ou não pelo Infante Dom Henrique, mas a presença da obra em sua biblioteca, bem como o indício de que ele o teria lido.

O Infante Dom Henrique foi o quinto filho de Dom João I e de Dona Filipa de Lencastre. Nasceu no Porto, em 1394, e morreu em Sagres, em 1460. Toda a sua figura está envolta em algum mistério e

muita contradição. Como todos os seus irmãos, a *Ínclita Geração* teve uma elevada educação. Participou, em 1415, da conquista de Ceuta, estando encarregado de organizar a frota com as gentes do Norte. Após a conquista, foi armado cavaleiro, na mesquita de Ceuta, por D. João I, seu pai, juntamente com seus irmãos D. Duarte e D. Pedro. No regresso, foi-lhe doado o ducado de Viseu. Em 1416, D. João I encarregou-o dos negócios de Ceuta e da defesa marítima da costa algarvia contra os ataques dos piratas mouros. Em 1417, foi nomeado Mestre da Ordem de Cristo, de cujos recursos serviram-se para a grande empresa marítima. As motivações e os objetivos das navegações que ordenou são frequentemente muito discutidas e diferenciadas, mas não há dúvida de que o Infante D. Henrique tenha sido o condutor da expansão ultramarina, cujas primeiras navegações chegaram às ilhas de Porto Santo (1419) e Madeira (1420).

A primeira vez que a tradução da obra *Segredo dos Segredos* apareceu ligada ao nome do Infante Dom Henrique foi no século XVI. O manuscrito tem sido atribuído a Aristóteles, como vários outros textos que circularam pela Europa durante séculos. O certo é que não se tem certeza sobre quem o redigiu e nem em qual língua. Cogita-se que tenha sido na Síria, no século VII ou VIII e que teria sido Ibn Yahya al-Batriki o autor e tradutor. Do sírio, foi traduzido para o grego ou para o rumi e, deste, para o árabe.¹⁹

Segundo Forster (apud SÁ, 1960, p. XX), *O Segredo dos Segredos* mais divulgado no Ocidente foi a tradução do texto oriental, justamente por conter assuntos astrológicos, muito apreciados à época e, por isso, traduzido para quase todas as línguas européias conhecidas e, é esta edição que analisaremos. Não se sabe ao certo se foi traduzido do latim, mas é possível que sim, devido à identificação de muitas palavras latinas no manuscrito que não foram traduzidas.

Para Moreira de Sá, algumas informações foram acrescentadas e permitem identificar a manutenção de termos do latim na tradução para o português. O conteúdo do *Segredo dos Segredos* nada tem de científico: é apenas uma compilação de regras de comportamento, por vezes, com

¹⁹ Prefácio de Artur Moreira de Sá (1960, p. XIII-XXIX).

alusões à astrologia, como tantas outras que eram vulgares nos finais da Idade Média. O texto é composto por quatro partes, cujos títulos de cada capítulo são compostos da tradução do latim e a correspondente tradução portuguesa. Primeira Parte: Da variedade dos reis, seus costumes e regimento – (*Do prologo (sic) do doctor em recomendacam daristoteles*); Segunda Parte: Do regimento da saúde – (*O proveito do regimento*); Terceira parte: Das maravilhosas utilidades da natureza, da arte e dos costumes – (*Das pedras e das plantas*); Quarta parte: Da maravilhosa eleição dos amigos e conselheiros do rei através das propriedades naturais dos corpos e esta ciência chama-se fisionomia – (*Da arte de conhocer as calidades dos homens*). É a IV parte do *Secretum Scretorum* – que se refere à arte de conhecer as *qualidades* dos homens – que selecionamos para mostrar a presença das mesmas descrições fenotípicas anotadas pelos agentes fiscais na Capitania de Minas Gerais, no início do século XVIII.

Na introdução da quarta parte do manuscrito, a exposição começa com a afirmação de que se convém buscar os sinais e as pegadas da natureza na compreensão dos comportamentos humanos. Da fisionomia em particular, indica-se que os homens de pele amarela – os loiros – são inclinados aos vícios e a luxúria. A mais equilibrada das criaturas seria aquela que tem olhos e cabelos negros, cuja redondeza do rosto se mostra com sinais de vermelhidão.

Conforme sabemos, no mundo clássico, o olhar sobre o negro e seus descendentes tem uma conotação bem distinta daquela que se configurou a partir das grandes conquistas e da escravização do povo africano. Certamente, o tráfico Atlântico de almas da África para a Europa e para as Américas, ampliou e modificou a representação do outro que se tinha até então. A identificação da falta de controle das emoções e da falta de sentimentos considerados nobres, em negros, índios e em mestiços de negros e de índios, intensificou-se com as práticas escravistas, em larga escala no Novo Mundo, que passaram a ser inseridas como critérios de distinção social. O *status* jurídico dos indivíduos – a condição social de livres, forros e cativos – agrega-se às *qualidades* destas gentes que, juntamente com o caráter fisionômico, edificaram o arcabouço político,

religioso e social que identificaram, classificaram e hierarquizaram as populações dos quatro continentes interligados pelos grandes encontros ultramarinos.

A distinção das novas gentes mestiças de índio e de negros e as não mestiças – europeias, africanas e americanas – de tez preta, negra, vermelha, barça, parda, fusca, ou de qualquer outro adjetivo que identificava o grau de sangue infecto das pessoas, foi construída a partir de vários critérios. A historiografia, tanto portuguesa, quanto espanhola, reflete e sintetiza que os critérios de classificação, distinção e hierarquização são dados pela cor, pela condição social, ou até mesmo pelo lugar social dos indivíduos.

Imprescindível nas análises historiográficas é relacionar todos estes elementos – cor, condição, *qualidade*, lugar social – entre si, mas acrescidos das considerações de permanências e modificações das representações mentais de si e do outro, construídas e modificadas ao longo do tempo e espaços. A circulação das ideias fisionômicas no Novo Mundo, para o exercício de tentativas de compreensão dos critérios de identificação, classificação e hierarquização dos indivíduos nas sociedades ibéricas coloniais, e mesmo na Europa e na África, não pode ser desconsiderada.

Os adjetivos tomados como reveladores da cor da pele ou não (pode, em alguns casos, referir-se à *qualidade* dos indivíduos ou à sua fisionomia) tão comuns na documentação colonial, muitos deles, não são inéditos, mas já incorporados à linguagem dos povos europeus desde o período clássico. O termo fusca, por exemplo, faz parte do vocabulário do *Segredo dos Segredos*: “A cor fusca ao misturar-se com a negritude dos corpos é sinal de retidão da estatura” (p. 85). Interessante mesmo é a aceção que se faz à cor negra ao afirmar que “quando a natureza se inclina a negridão e amarelão então é muito boa temperança” (PSEUDO ARISTÓTELES, 1960, p. 85).

A temperança é uma das quatro virtudes cardeais e significa ter controle sobre as paixões, ter sobriedade sobre as atitudes e decisões no sentido, mesmo ao evitar excessos em desejos, atitudes e demais vontades.

Em Santo Tomás de Aquino, a temperança, a prudência, a fortaleza e a justiça formam as quatro virtudes que fazem parte de uma sistematização que as concebem como as elementares virtudes clássicas. A origem destes princípios das virtudes pode ter origem em Platão, mas também está presente na tradição romana, que inclui Cícero e Sêneca. O Tratado das Virtudes de Aquino tem como base a ética de Aristóteles e pode ser compreendido por apresentar como objetivo esclarecer a finalidade do homem em suas ações.

A posterior e constante associação da cor de pele negra como fator negativo, não está presente neste tratado, contrariamente ao que temos visto nas fontes históricas do período colonial moderno. No que se refere aos cabelos, igualmente, a associação negativa dos caracteres negroides não acontece: “Cabelos não ásperos significa mansidão, [...] A carne vermelha é sinal de não sabedoria e muita ira. Negro significa direitura e amor à justiça. Aquele que são metades entre as duas cores, a saber, o negro e o vermelho significa amante da paz” (p. 85). As acepções concernentes aos olhos seguem a mesma tendência: [...] “E aqueles cujos olhos são meios tonantes da cor do céu ou de negridão é de penetrável entendimento. [...] Os mais piores olhos são aqueles que são de cor celestial e destes os piores são aqueles que tem magoas brancas ou negras ou vermelhas” (PSEUDO ARISTÓTELES, 1960, p. 85-86).

O *Segredo dos Segredos* segue traçando o perfil humano a partir das formas e tipos das sobrancelhas, do nariz, da face, da boca, das queixadas, das orelhas, da voz, do movimento do corpo, do colo, do ventre, do peito, dos ombros, dos braços, das palmas, dos dedos, dos pés, das pernas, dos joelhos, dos passos. Os atributos fenotípicos são associados ao controle das emoções, aos modos de comportamento, às posturas morais, às inclinações ou não aos vícios e aos sentimentos considerados nobres e éticos.

O mais frequente é a relação feita sobre as *qualidades* humanas relacionadas às formas e tipos dos atributos físicos e, note-se, a cor é tomada como recurso de caracterização dos genótipos e não como definidora dos comportamentos dos indivíduos ou aos seus níveis de

controle de paixões. Conclui o manuscrito descrevendo o que seria o homem bom e perfeito:

Aquele homem por certo é de muito nobre memória e bem composto na natureza o qual tem as carnes moles úmidas por bom modo anti áspero e doce. Não muito longo nem muito pequeno, alvo inclinantes se avermelhou e de aspecto manso e os cabelos curtos com olhos meios grandes e que inclinam a redondeza e os cabelos da cabeça por igual medida (PSEUDO ARISTÓTELES, 1960, p. 89-90).

Inferimos, pelos usos dos adjetivos relacionados aos fenótipos, que as ideias presentes nos Tratados de Fisionomia foram assimiladas, interpretadas e modificadas ao longo do tempo e, também sofreram alterações com os novos elementos agregados que vieram dos novos espaços que produziram novas gentes com distintas características produzidas pelas inéditas misturas não só de cor, mas de condição social e de *qualidade*. As ideias fisionômicas estavam presentes no imaginário das pessoas que atravessaram o Atlântico, levando consigo as percepções e sentimentos vulgarizados pelos cotidianos de suas vidas. O lugar social, a cor, a *qualidade*, as características físicas e, também, o *status* jurídico dos indivíduos dizem muito acerca de como os indivíduos eram considerados e se consideravam. Estas categorias não podem ser consideradas isoladamente, mas associadas às demais, conforme a historiografia tem tentado demonstrar. Os Tratados de Fisionomia constituem-se em fontes históricas imprescindíveis para as análises historiográficas, que busca entender as interdições construídas e executadas acerca dos povos marcados cultural e biologicamente pelas mestiçagens.

Capítulo 2

Senhores “pretos”, filhos “crioulos”, escravos “negros”; por uma problematização histórica da “qualidade”, “cor” e das dinâmicas de mestiçagens na Ibero-América

Eduardo França Paiva

“Qualidade” (índio, gentio, branco, mestiço, mameluco, bastardo, negro, preto, crioulo, mazombo, pardo, mulato, caboclo, cabra, etc...) e “cor” são duas categorias importantes de identificação, distinção e classificação usadas em profusão na documentação de variada natureza (o que significa dizer, elaborada por vários agentes, com motivação e protocolos diversos), produzida na e sobre a Ibero-América, entre os séculos XV e XIX. Além de categorias, foram conceitos construídos no passado e operados a partir de códigos e significados que, em alguma medida, se perderam ao longo dos séculos, cujo acesso não temos atualmente ou não os apreendemos adequada e completamente.

A “cor” da pele de um indivíduo, por exemplo, pode denotar ser o marcador sócio-cultural sem a importância que a ele atribuímos hoje. Entretanto, ela comumente é lida há muitas décadas, a partir das definições da segunda metade do século XIX e com a carga político-ideológica adquirida a partir daí. Isso significa dizer, que nossa leitura continua distanciada dos significados mais antigos e, ao mesmo tempo,

contaminada por conotações abolicionistas, republicanas e sociológicas posteriores, projetadas impiedosamente sobre um passado que não as conheceu e, portanto, não as empregou nem as cultivou. Nesse mesmo movimento, paralelamente, a categoria/conceito “qualidade” (ascendência e origem – inclusive religiosa) acabou destituído de boa parte de sua importância original. É isso que explica a enorme dificuldade que temos atualmente, na maioria das vezes, de compreender que se trata de marcadores diferentes, o que não impede em se confundirem também no passado. Além disso, não nos damos conta, muitas vezes, que chamamos de “cor” o que dificilmente integrou o rol de possibilidades identitárias cromáticas do passado; podemos usar o exemplo de quando evocamos, sem maiores preocupações metodológico-conceituais, categorias tais como “índio”, “mameluco”/”mamaluco”, “mestiço”, “crioulo”, “mulato”, “cabra”, “caboclo”, “curiboca” ou mesmo, em várias situações, “negro”, “moreno” e “branco”. Essas eram “qualidades” com as quais indivíduos e grupos sociais eram distinguidos e se distinguiam, eram classificados e se classificavam, eram hierarquizados socialmente e se hierarquizavam. Portanto, não se tratava de “cor” ou quase nunca foram enquadradas nessa categoria pelos distintos agentes históricos, que as operaram nesse passado anterior às primeiras décadas do Oitocentos.

Embora a proposição de entendimento ora apresentada mereça mais pesquisas, principalmente em perspectiva comparada, abarcando conjunto documental mais amplo, e maior aprofundamento teórico, isto não a torna menos factível. Os processos históricos de grande impacto que marcaram o século XIX, como as independências americanas, a condenação pela opinião pública do tráfico atlântico de escravos e da escravidão e a abolição da escravatura, o desenvolvimento de novos padrões de vida ancorados na intensa urbanização e na industrialização, assim como o cientificismo, o evolucionismo, a eugenia e a racialização da visão social mudaram profundamente as maneiras de viver e de pensar que vigoraram até o raiar oitocentista. Tudo isso impôs novos modelos, inclusive redefinições de categorias, a valorização de algumas em detrimento de outras e a (re)invenção de novos marcadores sociais,

como foi o caso da “raça”. Entretanto, impor “naturalmente” este verdadeiro arsenal de novos valores e conceitos aos períodos anteriores, como continua a proceder, é prática perniciosa e método inaceitavelmente anacrônico.

Durante o período mais recuado, os agentes históricos sabiam distinguir “qualidade” de “cor”, mesmo que houvesse simbioses e sobreposições, algumas delas arbitrárias. Eles as manipularam de forma atrelada aos códigos culturais que lhes davam e/ou lhes retiravam sentidos. Nós, entretanto, possivelmente desde o século XIX, vimos a perda de capacidade de emprego desses mesmos códigos, impelidos, culturalmente, pelas profundas mudanças sociais pelas quais passamos. Surgiram outras formas de codificar e decodificar as composições sociais, como era esperado, e isso alterou o *corpus* conceitual com que se contava, assim como modificou os significados a ele atribuídos. Passados séculos, o grande desafio é tentarmos novamente nos aproximar o mais possível de significados esquecidos ou ocultos, sem sermos igualmente anacrônicos, sem reinventarmos o passado outra vez, ao sabor das conveniências de nosso presente e de nossos objetivos.

Obviamente, a História não se faz sem anacronismos, como sabemos, e os conceitos, por definição, são eles mesmos anacrônicos, quando formulados e/ou quando empregados *a posteriori*. No entanto, isto não significa dizer que a História deva se transformar em campo de anacronismos. Por isso, considerar as historicidades dos conceitos (as de sua formulação, seus usos e as de seus re-significados) e a própria história dos conceitos é historiograficamente vital.

As “cores” das “qualidades” na Ibero-América – desde os primórdios

Na Ibero-América, as “cores” dos naturais das terras foram registradas nas crônicas, cartas e documentos administrativos. Nem brancos (ibéricos), nem negros (africanos e orientais), eles passaram a integrar a paleta universal, mesmo que os termos usados para identificar suas “cores” já existissem. O mais importante, entretanto, é constatar que

a categoria “cor”, que já era aplicada como instrumento de identificação e classificação sociais antes de 1492, foi incorporada e frequentemente usada no Novo Mundo com as mesmas funções, desde os primeiros tempos de ocupação ibérica. Um verdadeiro caleidoscópio de origens, mesclas biológicas e cores de pele na Ibero-América, o que desde o início pode ter incentivado o uso dessa categoria, que em seu restante, não apenas coloriu aquele universo, mas serviu de marcador social de distinção, de vivência, de convivência e de mobilidade.

Gândavo (1995, p. 9), em 1576, referindo-se às terras da Capitania de Ilhéus, que iam até as da Capitania do Espírito Santo, informava que se achava nelas

uma certa nação de gentio que veio do sertão há cinco ou seis anos [...] que andam pela Costa. Chamam-se Aimorés, a língua deles é diferente dos outros índios, ninguém os entende, são eles tão altos e tão largos de corpo que quase parecem gigantes; são muito alvos, não têm parecer dos outros índios na terra nem têm casas nem povoações onde morem, vivem entre os matos como brutos animais...

O “ser alvo” para Gândavo está claramente expresso em relação aos demais índios da terra. Isso se encontra, ressaltado, em outras crônicas coevas.

Poucos anos depois, em 1587, Sousa (2000, p. 17) descreveu fisicamente vários grupos indígenas do Brasil. Sobre os potiguares (“pitiguares”), escreveu: “este gentio é de má estatura, baços de cor,¹ como

¹ Em CARDOSO, Jerónimo. *Hieronymi Cardosi Lamacensis Dictionarium ex Lusitanico in latinum sermonem*. Ulissyponae: ex officina Ioannis Aluari, 1562, p. 23 [http://purl.pt/index/geral/aut/PT/28302.html], lê-se: “Baça cousa. Fuscus, a, um”. Em NEBRIJA, Elio Antonio de. *Vocabulario español-latino*. Salamanca, 1495(?), fol. XVIIv [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/07032774389636239647857/index.htm], lê-se: “Baço cosa un poco negra. fuscus.a.um.” Em DEL ORIGEN Y PRINCIPIO DE LA LENGUA CASTELLANA, O ROMANCE QUE OY SE VSA EN ESPAÑA / compuesto por el Doctor Bernardo Aldrete... [Parte primera del Tesoro de la lengua castellana, o española; Parte Segunda...] compuesto por el Licenciado Don Sebastian de Covarruvias Orozco...; añadido por el Padre Benito Remigio Noydens... de los PP. Clerigos Regulares Menores...], Madrid, por Melchor Sánchez, a costa de Gabriel León, 1674. [1ª edição em Madrid, em 1611], p. 259, lê-se: “Color BAÇA, es color pardilla que tira a negra, porque el baço tiene aquella color, causada del humor terrestre y cólera adusta. Embaçar, pasmarse, turbarse” e na p. 293, “BAZO [...] Vide supra Baço. Color Baça, la que tiene el baço, que tira entre pardillo y negro, qual la suelen tener los mestizos, hijos de blanco y negra, o al contrario.” [Assim publicado na edição de 1611, segundo ARES QUEIJA, Berta. Las categorías del mestizaje: desafíos a los construcciones de un modelo social en el Perú colonial temprano. *HISTORICA*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, v. XXVIII n. 1, 2004, p. 193-218 (208)]. Em BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasílico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico,*

todo o outro gentio; não deixam crescer nenhum cabelo no corpo senão os da cabeça, porque eles nascendo os arrancam logo”. Sobre os “caitéis”: “este gentio é da mesma cor baça, e tem a vida e costumes dos Pitiguares, e a mesma língua que é em tudo como a dos Tupinambás, em cujo título se dará muito de suas gentilidades” (p. 24). Já sobre os “guaitacazes”, dizia: “este gentio tem a cor mais branca que os que dissemos atrás, e tem diferente linguagem; é muito bárbaro; o qual não granjeia muita lavoura de mantimentos...” (p. 59).

Outro dos antigos cronistas, Brandão (1997, p. 16-17) informava, em 1618, que no Pará ou Rio das Amazonas habitava “gentio de cabelo corredio e de cor baça, e que usa da mesma língua de que usam os demais do Brasil.” Já o frei Salvador (1889, p. 24), em 1627, afirmava sobre os índios do Brasil, no geral,

que de presente vemos é que todos são de cor castanha, e sem barba, e só se distinguem em serem huns mais barbaros, que outros / posto que todos o são assaz/. Os mais barbaros se chamão in genere Tapuhias, dos quaes ha muitas castas de diversos nomes, de diversas lingoas, e inimigos huns dos outros.

E sobre as índias do Brasil, o frei observava que “nas festas se tingem todas de genipapo, de modo que se não he no cabelo parecem negras de Guiné, e da mesma tinta pintão os maridos” (SALVADOR, 1889, p. 28).

Konetzke (1946, p. 33-34) compilou algumas descrições dos índios das áreas espanholas das Américas, realizadas nos primeiros tempos da ocupação dos territórios. Ele observou que a “cor” não foi obstáculo para

Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichtyologico, Indico, Isagogico, Laconico, Liturgico, Libologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo (sic), Rethorico, Rustico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, AUTORIZADO COM EXEMPLOS DOS MELHORES ESCRITORES PORTUGUEZES, E LATINOS; E OFFERECIDO A EL REY DE PORTUGUAL, D. JOÃO V, PELO PADRE D. RAPHAEL BLUTEAU CLERIGO REGULAR, DOUTOR NA SAGRADA Theologia, Prêgador da Raynha de Inglaterra, Henriqueta Maria de França, & Calificador no sagrado Tribunal da Inquisição de Lisboa. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de JESU Anno de 1712. Com todas as licenças necessarias, p. 9 [http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1], lê-se: “BAC, O. Adjectivo. Cousa de cor parda, que tira a negro. Subniger, gra, grum. Varr. Nigricans, tis. Omn. gen. Plin. Hist. Fuscus, a, um. Columel. Obater, tra, trum, & obniger, gra, grum. Plin. Hist. Saõ os de a quella Ilha gẽ-, te Baça. Barros 4. Dec. pag. 380. Baço. Escuro. Pouco transparente. Espelho, ou vidro baço.”

as relações entre espanhóis e nativas, cujas diferenças de cor de pele entre eles eram pouco consideráveis, sendo que em vários relatos as índias eram descritas como brancas ou com tez clara, como se via na Espanha. Aqui também ficava claro o eixo das comparações realizadas – entre europeus e índios –, embora resultassem de operação estereotipada, pois generalizava para ambos a pele clara, o que não correspondia às realidades ibéricas e americanas. Segundo o autor,

Quando en su tercer viaje [Colombo] había hecho rumbo más al sur y se había acercado a unos 10 grados del Ecuador, se sorprendió de no encontrar negros en la isla de Trinidad, sino indígenas de una piel más clara que en las islas descubiertas antes en las Indias Occidentales. Pedro Mártir [de Angleria] refiere, basándose en las relaciones recibidas de la exploración de las costas del golfo de Paria por Colón: ‘Los indígenas de ambos sexos son blancos como en nuestra tierra, excepto los que pasan la vida al sol’. Según [Antonio de] Herrera, en Nicaragua son ‘los hombres más blancos que losos’, y en un memorial al rey se dice de los naturales de la provincia de Costa Rica: ‘Es gente de razón, bien dispuestas y blancas’. En la provincia de Santa Marta ‘toda es gente muy morena, aunque en unas partes más quen otras’. Los peruanos se describen igualmente en general como ‘morenos, pero hay regiones donde una piel más blanca realza el atractivo y la gracia de las mujeres. ‘Son estos indios naturales de Chachapoyas los más blancos y agraciados de todos cuantos yo he visto en las Indias que he andado, y sus mujeres fueron tan hermosas [...] y así vemos hoy día que las índias que han quedado deste linaje son en extremo hermosas, porque son blancas y muchas muy dispuestas’ [Pedro Cieza de León].

Já no mapa-múndi de Sebastian Caboto, datado de 1544, há descrição sobre os habitantes da região do Rio da Prata. Na legenda 7, segundo Toribio Medina (1908, p. 555), que a transcreveu na íntegra, declarou: “la gente de la dicha tierra es muy diferente entre sí, porque los que viven en las haldas de las sierras son blancos como nosotros, y los que están hacia la ribera del río son morenos.”

Se, de início, as “cores” dos naturais chamaram a atenção dos estrangeiros, provocando as várias comparações, em seguida, esta categoria foi aplicada a outras “qualidades”. O mais comum foi indicar-se a “cor” dos africanos: “cor/color negro”², “cor preta” (BRANDÃO, 1997, p. 52-53) ou, até mesmo, “color Ethiopico”. Neste último caso, é muito interessante o discurso do frei beneditino Benito Jerónimo Feijoo, nas *CARTAS ERUDITAS, Y CURIOSAS* (1777, Tomoprimeiro, Carta 4), de 1742, ainda que se referisse a um caso ocorrido na Espanha. Ele desenvolveu argumento que lastreava a “negrura” da pele de um certo “Caballero”, “de família muy noble, y de padre, y madre blancos”, nascido na Espanha, ao “influxo da imaginação materna” sobre o feto. As reflexões do religioso afastavam a possibilidade de adultério, pois o tal “Caballero”, neste caso, sairia mulato, segundo ele, e, assim, atribuíam a razões “emocionais-psicológico-religiosas” (para usar uma perspectiva de hoje) a geração de uma criança negra por parte de mãe e pai brancos.

Os demais tipos ou demais “qualidades”, individualmente, tiveram sua “cor” registrada mais raramente. São incomuns as referências à “cor” branca,³ não obstante serem frequentes as menções a “homens brancos” (SOUSA, 2000, p. 42) e “gente branca” (SOUSA, 2000, p. 85), pelo menos nas fontes relativas ao Brasil, as quais parecem que foram mais usuais a verbalização da “qualidade” de branco, chegando ao surgimento em um documento a expressão “brancos naturais do Brasil” (*SUMMARIO DAS ARMADAS*, 1983, Capítulo 1º). Neste caso, marcava-se, claramente, a

² “[...] un niño de color negro, como los de Etiopia”, SANDOVAL, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. (Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar). Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 70. [*Naturalaleza, policía sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos los etiopes, por el padre Alonso de Sandoval, natural de Toledo, de la Compañía de Jesús, rector del Colegio de Cartagena de la Indias* – finalizado em 1623 – 1ª edição *De instauranda Aethiupum salute*, em Sevilla: Francisco de Lyra, em 1627]. Na p. 136 do mesmo texto: “Y aunque es verdad, que a todas estas naciones llamamos comúnmente Negros, no todos son ateizados; antes entre si mismas ay en casi todas grand variedad; unas son mas negras que otras: otras no tanto: otras de color de membrillo cocho, que dicen; otros loros, o zambos, o de color bazo, medio amulados, y de color tostado”. Há vários casos de venda de escravos e escravas de “color negra” entre os documentos transcritos e publicados em ESTEVES, Maria Luísa Oliveira. (Coord.) *Portugaliae Monumenta Africana*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, 2 v. Todos os documentos são do século XV.

³ DÍAZ, María Elena. To live as a pueblo: a contentious endeavor, El Cobre, Cuba, 1670s-1790s. In: McKNIGHT, Kathryn Joy; GAROFALO, Leo J. (Ed.). *Afro-latino voices; narratives from the early modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2009, p. 126-141, (138), cita o caso do “pardo de color blanco y libre”. Entretanto, não se aplicava a um homem de “qualidade” “branco”.

diferença entre eles e os vindos de Portugal ou da Europa, indicando, talvez, uma alusão a descendentes destes últimos, mas nascidos no Brasil.⁴ Costume similar parece ter sido menos comum na América espanhola, embora o uso da categoria geral “blanco” ocorresse, como se viu logo acima.

De toda forma, é necessário desconfiar dos dados, uma vez que a percepção das cores, insisto, é algo intimamente definido em cada contexto e em comparação a outras tonalidades e referências. Assim, “branco natural do Brasil” era menos uma “cor” de pele e mais uma indicação de descendência, o fato de ser considerado branco não significava que o indivíduo tinha a mesma cor branca, que pretensamente, um português ou um espanhol teriam, uma vez que na verdade, era igualmente relativo, como nos assinala Forbes (1988, p. 95-96). Como dizia Brandão, os portugueses que viviam na costa da Guiné, em pouco tempo deixavam de serem alvos e louros e adquiriam cor baça (BRANDÃO, 1997, p. 56). A “cor”, portanto, era histórica, produzida no tempo e no espaço. Além da percepção social e cultural da “cor”, as particularidades climáticas e as condições materiais de vida definiam-na e isso não valia apenas para o “branco”.

A “cor” das outras “qualidades” foi algo menos presente na documentação e textos pesquisados, não obstante, vez por outra, aparecerem indicações um tanto raras. Em 1637, em Lima, por exemplo, o escrivão e notário público Alonso Sánchez de Figueroa enfrentou um processo judicial motivado por sua “qualidade” de mulato. Um dos testemunhos do processo depôs a seu favor e declarou: “y sin embargo

⁴ Não se aplica no documento o termo “mazombo”, possivelmente de uso posterior. A “qualidade” “brancos naturais do Brasil” dificilmente poderia estar abrangendo tipos mesclados, uma vez que são empregados no *SUMMARIO* o termo “mestiço” e a categoria “nação mameluca”. Arlindo Caldeira, referindo-se à Ilha de São Tomé nos séculos XVII e XVIII, explica que sob a usual designação de “brancos da terra” era “enorme a variedade de cores de pele, sendo alguns dos seus membros tão negros como qualquer africano acabado de desembarcar na ilha.” Ver CALDEIRA, Arlindo Manuel. Elite local, poder municipal e autonomia política na Ilha de São Tomé nos séculos XVI a XVIII. In: MENESES, Avelino de Freitas de. (coord.) *Das autonomias à autonomia e à independência. O Atlântico político entre os séculos XV e XXI*. Ponta Delgada, Açores: Letras Lavadas Edições, 2012, p. 93-121 (110). Ainda que referente a outro contexto, a observação feita por Caldeira suscita dúvidas sobre o significado da categoria “brancos naturais do Brasil”, empregada no *SUMMARIO*. Talvez, comparável ao que se passou em São Tomé, aí também estivessem incluídos, por exemplo, índios, além dos filhos brancos de portugueses. Para questões semelhantes e relativas a Cabo Verde dos séculos XVI e XVII ver MENDES, António de Almeida. Les « Portugais noirs » de Guinée : destins mêlés (XV^e-XVII^e siècles). In: BOTTE, Roger; STELLA, Alessandro (éd.). *L'esclavage en Noir et Blanc*. Paris: Éd. Belles Lettres, 2011.

del color que tiene de mulato es muy fiel, legal y de confianza...” (ARES QUEIJA, 2004, p. 207-208). Em Quito, em 1576, algo semelhante já aparecera em um relato feito por oficiais:

[...] hay muchos mulatos hijos de negros y de indias que llaman çambayiyos, los cuales son libres de toda sujeción y servidumbre forzosa, no tributan ni hacen contribución ninguna. Sirven a soldada por concierto de todo género de servidumbre, muchos de ellos son oficiales de todos los oficios, cada uno como se inclina, y las mujeres de esta color hacen lo mismo en las cosas de su profesión (BERNAND, 2001, p. 51-52).

Já na Buenos Aires dos últimos anos dos Setecentos, os “negros de lanación conga” encaminharam solicitação para que se lhes permitissem dançar e festejar a entrada do vice-rei na capital. A petição foi encaminhada por “Domingo de Sena y Alfonso Galacete, por si y a nombre de los demás morenos de la nación conga, residentes en esta capital” (BERNAND, 2001, p. 81).⁵ Em Santiago de Cuba, em 1792, um “pardo de color blanco y libre” fora cruelmente açoitado (DÍAZ, 2009, p. 138).

A “qualidade” pardo, raramente aparece como “cor”, isto é, não encontrei muitas menções a alguém que fosse descrito como de cor parda. Muito mais comuns, em toda Ibero-América, foram indicações nos documentos de escravos pardos, pardos forros ou pardos, simplesmente, o que indicava, possivelmente, serem nascidos livres. É interessante perceber essas particularidades, pois a “cor/color baça”, nas definições de antigos vocabulários e dicionários espanhóis e portugueses, aproxima-se, justamente, da tonalidade “parda”. Entretanto, pelo que se encontra frequentemente nas fontes consultadas, a “cor” era baça, enquanto a “qualidade” era parda,⁶ e isso parece ter prevalecido nas Américas

⁵ SANDOVAL (1987, p. 477-503) emprega o termo “moreno”, em subtítulos, mais para o final de seu *De instauranda Aethiopia Salute*, para se referir a “negros”; “negros bozales”; “negros brutos”; “losrusticos y esclavos”; “gente prieta [...] criollos, y de los de Guinea”; escravos “rudos y bozales” de diversas origens, sobre os quais faz menção, dentro de cada um destes subtítulos do tratado escrito no início do século XVII. Só a partir do fim do *libro tercero* é que ele começa a empregar “moreno” no texto e não apenas nos subtítulos. Já o jurista Solorzano Pereira, em 1647, definiu “morenos, ó pardos” como sendo os filhos de “negros y negras libres” (*POLITICA INDIANA*, 1776, p. 222).

⁶ Na carta de Pero Vaz de Caminha, lê-se sobre os homens que aparecem no litoral do território onde a esquadra de Cabral chega: “A feição deles é serem pardos, maneira d’avermelhados”. Neste caso, parece-me que a referência se faz à cor parda e não à “qualidade” dos homens, embora não se utilize, em momento algum, a palavra “cor” (CAMINHA, 1974, p. 37).

espanhola e portuguesa até o século XVIII, pelo menos. Isto nos faz ressaltar a importância de não confundirmos essas categorias – “qualidade” e “cor” –, prática habitual até hoje, como já disse, não obstante a sua complementaridade usual registrada nos documentos e crônicas dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Não obstante as imprecisões e o relativismo de suas definições, a categoria “cor” foi aspecto de existência histórica efetiva, aplicada social e culturalmente pelos indivíduos e grupos nas sociedades ibero-americanas. Nessas realidades, ela adquiriu significados variados e funções, como a de ajudar a classificar e a distinguir pessoas e grupos e a de demarcar os lugares sociais de cada um. Muitas vezes, foi associada à fórmula nome + “qualidade” + “condição” (livre, liberto ou escravo), foi peça importante na conformação **de dinâmicas de mestiçagens, subsidiou a organização das formas de trabalho e, desde o início**, foi importante elemento constitutivo do léxico ibero-americano referente às mesclas biológicas e culturais.

“Cor”, “raça”, “nação” e “casta” eram, então, as “grandes categorias” que se confundiam e que, também, complementavam uma das duas mais importantes dessas “grandes categorias”, isto é, a “qualidade”. A segunda delas era a “condição” jurídica, que no geral, junto com a anterior, definiam um indivíduo, informavam sobre seu passado, sua ascendência, suas origens e suas posições sociais. Nas sociedades de distinção, hierarquizadas e estratificadas do mundo ibero-americano, elas podiam também indicar o futuro dos indivíduos ou, pelo menos, podiam apontar probabilidades e alternativas.

“Africano”: uma “qualidade” genérica setecentista

Desde, pelo menos, meados da segunda metade do século XVIII, o termo “africano” foi empregado na documentação produzida no período para designar o coletivo de negros que vieram escravizados de várias partes da África (COELHO, 1994).⁷ A partir daí, foram empregadas

⁷ Na p. 106: “[...] de sedição, rebelião e de todos os crimes de lesa majestade divina e humana e dos que são contra o Direito Natural e das gentes, como homicídios voluntários, rapinas de salteadores e resistências às justiças, sem distinção da qualidade dos réus porque, fossem europeus ou americanos, africanos ou livres ou escravos, seriam sentenciados da dita Junta [...]”.

cada vez menos as designações de origem (por exemplo, congos, angolas, moçambiques, minas, cabo verdes, couranos, etc.) e mais foi usado o termo genérico para nomeá-los. Como já vinha ocorrendo havia tempos (o caso dos “minas” é emblemático), a “nova” designação identitária certamente foi apropriada pelos próprios imigrados (forçados), que passaram a empregá-la para si e para os outros.

Embora essa nova identidade coletiva tenha demorado a se consubstanciar em um termo – o “africano” – outras designações gerais, embora mais restritas, já existiam há séculos. Basta lembrar o emprego de “país dos negros”, “negros de Guiné”, “etíopes”, “sudaneses”, “mourous” e “cafres” para povos de distintas culturas e origens que habitavam algumas regiões do continente africano ou as categorias “ladino” e “boçal” empregadas para indicar a condição ou não de falarem e de compreenderem nas línguas dos conquistadores.

Entretanto, havia traços identitários (variaram no tempo e no espaço) que distinguiam os negros dos seus filhos crioulos vindos da África, nascidos na América, e de seus descendentes mestiços. A diferenciação existiu desde os primórdios da ocupação ibérica do Novo Mundo e foi adotada por autoridades e por todos os grupos sociais, incluídos escravos, libertos e não-brancos nascidos livres. As distinções “naturais” e sociais não parecem ter sido princípios contestados por quase ninguém naquelas sociedades, cujos marcadores de distinção se lastreavam nas “qualidades” e nas “condições” jurídicas dos indivíduos e dos grupos. As hierarquias também sofriam pouca rejeição, mesmo porque, outro aspecto marcante era a mobilidade física e social, sobretudo nas áreas mais urbanizadas, o que alçou milhares e milhares de escravos à condição de libertos, fazendo com que os descendentes nascessem livres (quando a mãe era liberta) e fomentou ascensões econômicas e sociais de outros tantos.

Nesse quadro, mestiços de variadas “qualidades” talvez tenham encontrado maior facilidade, no que se refere à mobilidade e à exploração das possibilidades de toda ordem surgidas daí. A mistura biológica com brancos, pardos e mulatos pode ter ajudado nisto, dada a hierarquia social que vigorava com base, em última análise, no estatuto de pureza de sangue,

embora no dia a dia este aparato tenha sido muito relativizado (PAIVA, 2015). Não obstante, negros, pretos e crioulos também conseguiram aproveitar as oportunidades existentes, além de produzirem outras tantas. O domínio do pequeno comércio ambulante por parte das escravas africanas é um bom exemplo para ser aqui evocado. Isto permitiu que elas se deslocassem com bastante autonomia, que integrassem verdadeiras redes de informações e de solidariedade, que conformassem espaços de sociabilidade, que acumulassem pecúlio e que, assim, comprassem uma quantidade ainda imprecisa, mas, com certeza, bastante expressiva de alforrias; tanto para elas quanto para filhos e outros familiares. As “negras de tabuleiro”, como eram chamadas, foram personagens fortemente presentes no cotidiano de cidades, vilas e arraiais do Brasil setecentista e, também, na documentação produzida no período, na qual se registraram os êxitos conquistados e o receio provocado pela autonomia desfrutada por essas africanas.⁸

Mas houve ex-escravos africanos que experimentaram mais que a simples ascensão econômica e social (que já não era pouca coisa em uma sociedade escravista). Embora significativamente menos numerosos, pelo que se conhece até agora, houve os que amealharam fortunas notáveis e que se tornaram referência de poder entre os próprios africanos e nas respectivas sociedades onde moraram. Um desses casos foi protagonizado pelo casal de pretos forros Alexandre Correia e Maria Correia de Andrade, na segunda metade do século XVIII. Eles não chegaram a se autodenominar “africanos”, mas já não indicavam as respectivas procedências. Isto foi reservado aos escravos do casal, os “negros”. Esta distinção, talvez, nos ajude a compreender melhor a emergência, já na segunda metade do século XVIII, da “qualidade” genérica “africano”, que passou gradualmente a substituir a indicação das origens específicas (elas próprias, na verdade, já um tanto generalizadas!).

⁸ É extensa a bibliografia escrita em várias línguas sobre este tema. Mais especificamente sobre Minas Gerais ver Paiva (2001, 2009). Nestes trabalhos há indicação de vários outros estudos sobre a temática, tanto para Minas Gerais quanto para outras regiões brasileiras e estrangeiras.

“Africanização” da família e do trabalho e a hierarquia das “qualidades”

No último dia de março de 1761, o testamento ditado por Alexandre Correia foi aprovado pelo tabelião. O mesmo se encontrava enfermo e acamado, previa sua morte para breve, o que o levou a registrar dados pessoais, familiares, desejos últimos, legados e bens materiais mais importantes, como frequentemente se fazia diante de situações semelhantes. Era preciso deixar tudo organizado e assegurar-se de que a normalidade familiar e contábil prosseguisse na sua ausência. O preto forro tinha razão em se preocupar, pois sucumbiria à doença um mês e meio depois.⁹

O testamento foi aberto no mesmo dia do falecimento e os desejos mais urgentes começaram a ser cumpridos. Eram os relacionados ao corpo: envolvê-lo em hábito de São Francisco ou, se não fosse possível, em um lençol; transferi-lo em cortejo público até a capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del Rei, a qual era irmão, em esquife da Irmandade, acompanhado por doze padres e pelo “Reverendo Vigário”, que deveriam celebrar missa de corpo presente em intenção de sua alma, ainda no dia da morte ou no dia “seguinte o mais tardar”; depositá-lo na mesma capela, na sepultura que tinha por direito, como irmão que era. Fica bem clara a fidelidade católica do testador, que incorpora práticas comuns entre os portugueses mais ricos (número de padres acompanhantes, tipo de mortalha, missa de corpo presente), corroborada, ainda, pela evocação costumeira dos santos de sua devoção para intercederem por sua alma e, principalmente, pelo fato, destacado por ele, de ser casado “em face da Igreja” com a também preta forra Maria Correia de Andrade – em momento algum a região ou regiões de proveniência dos dois foram indicadas. Para além da fé, tratavam-se, também, de formas de inserção social e de marcadores de status e de distinção, tão ao gosto daquele mundo escravista, fortemente mestiço e lastreado em mobilidade física e social; estes aspectos serão retomados

⁹ MR/INV - caixa 14. Inventário *post-mortem* de Alexandre Correia. São João del Rei, 31 MAR 1761, f. 11v-12.

mais ao final desse texto. Afinal, antes da morte de Alexandre, o casal de libertos africanos havia enriquecido, se tornado proprietário de escravos, mantinha atividades de mineração e, ainda, estabelecera extensa rede de relacionamentos com gente de variada “qualidade”, tudo isto em proporção maior do que a média que se vê entre os testadores coetâneos, incluídos aí muitos homens e mulheres portugueses e seus filhos brancos nascidos no Brasil.

A base de ascensão econômica e social tão notável era, aparentemente, os negócios relacionados à mineração e, possivelmente, empréstimos a juros. O casal possuía

humas terras mineraes citas na labra chamada a Tabatinga que comprehendem o ribeirão que passa por esta villa desde a estrada que vay para o porto Rial the o tableiro que esta da parte do Barro Bermelho que barte (sic- parte?) para o dito ribeirão e pella parte de baixo lhe forma ele divisa como consta dos titlos (sic) o Ribeirão dagoa limpa com suas casas de capim e hum tanque [...] ¹⁰

As tais terras minerais e as benfeitorias foram avaliadas em 450\$000 (quatrocentos e cinquenta mil réis) no inventário *post-mortem*, valor correspondente a quatro ou cinco dos escravos que trabalhavam no local. No total, eles possuíam doze escravos, todos “negros”, isto é, africanos, de diferentes origens: dois homens e uma mulher minas, dois homens angolas, dois congos, dois *benguelas*, um casal lada e um homem nagô. As idades deles não foram indicadas no inventário, mas, a se considerar a variação das avaliações – de 50\$000 réis a 140\$000 réis –, ¹¹ havia velhos e novos e, provavelmente, enquanto os homens (ou a maioria deles) mineravam, as duas mulheres eram empregadas em trabalhos domésticos. O trabalho que produzia a fortuna da família era executado, exclusivamente, por africanos, tratados por “negros”, ao contrário dos cônjuges, autodenominados “pretos” e dos sete filhos (dois deles filhos

¹⁰ MR/INV - caixa 14. Inventário *post-mortem* de Alexandre Correia - São João del Rei, 31 MAR 1761, f. 6.

¹¹ MR/INV - caixa 14. Inventário *post-mortem* de Alexandre Correia - São João del Rei, 31 MAR 1761, f. 4v-5v.

de Maria com pais diferentes, nascidos antes de se casar com Alexandre) identificados como “pretos crioulos”. Fica claro que a nomenclatura foi empregada pelo testador e por sua mulher, não se tratando de uma escolha de terceiros, como escritvães ou juízes de órfãos. Então, para o casal de forros enriquecidos, havia uma clara hierarquia no ambiente doméstico, proposital e providencialmente “africanizado” – é o que parece. Enquanto “pretos” e “pretos crioulos” eram associados ao mando, ao senhorio, à propriedade e à riqueza, os “negros” eram sinônimo de escravidão e de trabalho, ou melhor, de escravo e do tipo de trabalho por ele executado. Tratava-se de reprodução dogmática da hierarquia escravista! E isto parece ter sido fundamento inabalável naquela família de “pretos” e “pretos crioulos”! Desta maneira, estes senhores pretos e seus descendentes crioulos se distanciavam do estigma e da memória de escravos, relegando aos seus “negros” a condição claramente degradante, na perspectiva do casal. Desde já, fica claro que “preto”, “crioulo” e “negro”, em ordem decrescente, era a hierarquia de “qualidades” adotada naquela casa!

O casamento da filha de Maria (enteada de Alexandre) foi o episódio que corroborou a leitura de “africanização” da família e do trabalho aqui apresentada. Segundo Alexandre, para que a “rapariga chamada Vitoria Crioulla “ se casasse com o “homem preto” João Nunes, era necessário que ele e Maria comprassem o noivo e o alforriassem, que encontrava-se na condição de escravo pertencente a Juzefa de Mendonça e Sá, preta forra.¹² Vê-se, portanto, que a proprietária Juzefa, uma africana, era tratada de “preta”, como o próprio casal que comprou o genro, que por sua vez, como se casaria com a crioula e deixaria de ser escravo, passou a ser tratado também por “preto”.

Outro episódio similar envolveu Victoriana ou “Vittoriana Coreya”, provavelmente a mais velha dos cinco filhos comuns de Alexandre e Maria. Passados dois anos do falecimento do marido, a viúva tinha

determinado dar o estado de cazada a sua filha Victoriana e para isso ajustou cazalla com Luciano Rodrigues de Carvalho

¹² MR/INV - caixa 14. Inventário *post-mortem* de Alexandre Correia - São João del Rei, 31 MAR 1761, f. 10.

tambem preto crioulo forro, que uza de minerar pessoa capaz de reger bem e poupar os benz; e como para se effectuar o refferido se carece tambem de licença de vossa mercê benemerito juiz dos orfaons por serem aquelles filhos da supplicante da sua jurisdiçam por onde se fez o inventario. Pede a vossa mercê lhe faça mercê conceder a dita licença como se requer e que esta se junte ao inventário [...]¹³

As qualidades de Luciano, ressaltadas pela sogra, seguiam o padrão cultivado na família, mesmo na ausência do patriarca: ele era “também preto crioulo forro”¹⁴, minerador e parcimonioso, o que parecia agradar, particularmente, a zelosa mãe. Afinal, caso ela também viesse a falecer, o patrimônio da família deveria ser preservado e ampliado e o perfil do clã deveria continuar imaculado; é o que parece ter pensado a viúva ao “ajustar” o casamento da filha. A licença requerida foi aprovada no início de fevereiro de 1763. Dois anos depois, o juiz de órfãos, concedeu nova licença de casamento a pedido da viúva, desta vez para a filha “Nataria Corea”. Ela se casou com João de Sá Ferreira, um crioulo forro, oficial de ferreiro. Uma e outra filha levaram enxoval extenso e caro: o da primeira custou 103 oitavas e meia e cinco vinténs, que equivalem a mais ou menos 155\$250 réis e o da segunda, 95 oitavas ¼ e cinco vinténs, algo em torno de 142\$500 réis. No primeiro caso, Maria incluiu os gastos que teve com: uma doença do genro, com o cirurgião que lhe assistiu, com o pão comprado a Maria Freittas e com as galinhas “que se gastarão na sua doença”. Incluiu, ainda e sem entrar em muitos detalhes, as 2 oitavas e meia em “ouro [que] dey a partteyra” e os gastos que teve quando Vittoriana ficou doente.

¹³ MR/INV - caixa 14. Inventário *post-mortem* de Alexandre Correia - São João del Rei, 31 MAR 1761, f. 19.

¹⁴ Trata-se de emprego pouco comum e que não se repete na documentação que aqui se explora: “preto crioulo”. Não há evidência sobre algum motivo especial para usá-la, o que torna difícil uma explicação plausível. Entretanto, pode ser que o emprego da categoria “preto”, precedido do advérbio “também” indicasse ser ele proprietário de escravos, ser um igual, mas, principalmente, a predileção da sogra e, neste sentido, a aproximação do genro à memória do falecido patriarca e esboçando o papel destacado que ela lhe atribuía em um futuro breve: o de líder do clã. Por isto, possivelmente, Maria Correia de Andrade “ajustou cazalla [a filha mais velha do casal] com Luciano Rodrigues de Carvalho tambem preto crioulo forro” sublinhando sua maior virtude, isto é, “pessoa capaz de reger bem e poupar os benz”. Diante disto, não me parece que “preto”, no caso, assim como parece ter sido padrão entre os Correia, fosse alusão à “cor” de pele, mas, isto sim, à “qualidade” tão cara a esta família.

As preocupações da matriarca eram comuns entre famílias afortunadas. Ela, inclusive, tinha autoridade para definir os rumos do grupo, pois, diferentemente do que ocorria na maioria dos casos parecidos, Alexandre, em seu testamento, a instituíra como sua testamenteira, tutora dos filhos menores, administradora, zeladora e procuradora da fortuna familiar, por reconhecer nela “toda a capacidade necessária para reger e governar os bens e fazenda desse casal, as pessoas dos filhos e tudo mais perciso”, afirmando que fazia isto lastreado na “faculdade que me concede a ordenação do Reyno”.¹⁵

O zelo demonstrado pelo casal com relação à riqueza amealhada ficou patente na documentação e, realmente – a quantidade de bens, créditos e dívidas arrolados – era muito significativo, ultrapassando alguns contos de réis. Além dos itens já mencionados, constavam duas moradas de casas, como se dizia na época. Uma delas, a maior e principal, foi avaliada em 180\$000 réis, ficava na Prainha, área central da vila de São João del Rei, possuía cozinha separada e um quintal cercado de muro de pedra. Era certamente nela que moravam o casal e os filhos. Já a segunda, era mais modesta. Mais afastado do centro da vila, ficava “no caminho que faz Boqueirão para o Barro Vermelho”, uma área de mineração, e tinha “seu quintal e todos os seus pertences”. Foi avaliada em 50\$000 réis.¹⁶

Quanto aos metais, os bens foram inventariados em categorias. Em “ouro lavrado” constavam: um caixilho de breve (?) de ouro com o peso de seu trancelim, avaliado em 21\$450 réis; uma Senhora da Conceição, com seu cordão, tudo de ouro, pesando 13 oitavas e $\frac{1}{4}$, 18\$500 réis; três cordõezinhos de ouro, pesando 16 oitavas e meia e 1 vintém, 23\$137 réis e uns corais engranzados em ouro, pesando 7 oitavas e 6 vinténs, 9\$600 réis e uns brincos de ouro com cabos(?) de aljôfares, 6\$000 réis. Na categoria “prata”, listou-se um “par de fivelas de sapatos e outro dito calçoins com suas charneiras tudo de prata”, 3\$000 réis. E em “cobres”, um tacho grande, 9\$600 réis, outros dois tachos e uma espingarda comprida, 3\$600 réis.

¹⁵ MR/INV - caixa 14. Inventário *post-mortem* de Alexandre Correia - São João del Rei, 31 MAR 1761, f. 10v.

¹⁶ MR/INV - caixa 14. Inventário *post-mortem* de Alexandre Correia - São João del Rei, 31 MAR 1761, f. 6.

Entre os poucos móveis de casa inventariados, encontravam-se uma caixa de guardar roupa com suas gavetas e suas molduras, 6\$400 réis, “outra dita piquena”, 2\$000 réis, um caixão de guardar mantimentos, 2\$400 réis, um estrado, \$900 réis, um oratório com suas imagens de barro, 4\$000 réis, uma mesa; um banco; um catre tosco com sua coberta de berim [sic], um catre tosco pequeno. Já entre as ferramentas e instrumentos de trabalho, foram arrolados um machado, quatro enxadas velhas, cinco cavadeiras, uma alavanca, uma balança de meia libra, avaliada em \$900 réis e uma sela velha com seus arreios e estribos de ferro, 4\$800 réis, embora nenhum equino ou outro animal tenha sido incluído. Junto a esses objetos, indicando que se tratava de itens relacionados ao universo do trabalho realizado pelos “negros” na mineração, foi listada uma peça pouco presente nos testamentos e inventários *post-mortem* dessa época e região, mesmo entre os de homens portugueses de grande cabedal. Tratava-se de “huma corrente de ferro de sepo [sic – cepo] com hum colar com pezo de meia arroba”, avaliada em 3\$600 réis.¹⁷ Era mais um objeto que acentuava a dogmática postura escravista do casal Correia. Este tipo de instrumento, cujo colar se colocava no pescoço e o cepo, ambos presos à corrente, em um dos pés de uma pessoa, era empregado para punir escravos fujões, ladrões, insubordinados e relapsos ou para transferi-los de lugar, dificultando algum tipo de rebeldia.

Novamente, a premência da autoafirmação e da negação da condição de ex-escravos por parte destes africanos ou, como se auto-identificavam, destes “pretos forros” podia ser vista em detalhes e em alguns objetos que os alçavam ao mundo dos proprietários. Ainda que libertos, eles foram rígidos senhores de escravos e o mundo do trabalho e as formas de regê-lo serviram-lhes fartamente de suportes para ostentarem publicamente seu status de diferentes e de enriquecidos. Neste sentido, esses africanos tinham deixado de ser negros! Resta saber quem os via assim e em que medida todo o esforço de “africanizar” o cotidiano da família, aglutinando “pretos” e “pretos crioulos” em oposição a “negros” e, aparentemente, rechaçando a presença de mestiços no clã, foi

¹⁷ Para todos os objetos inventariados, MR/INV - caixa 14. Inventário *post-mortem* de Alexandre Correia - São João del Rei, 31 MAR 1761, f. 2v-4.

compreendido, aceito e respeitado socialmente, inclusive pelos numerosos africanos escravos e libertos que viviam na mesma vila. A documentação consultada não traz evidências, por exemplo, sobre as reações dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del Rei, quando o enriquecido preto forro Alexandre Correia participava dos eventos portando a sua “opa branca de nobreza”, que valia 2\$400 réis e que ele fez questão de registrar em seu testamento.

Como os numerosos mulatos e pardos igualmente ricos, vizinhos do casal Correia, teriam se relacionado com eles? A “africanização”, aparentemente construída pelos Correia, afinal, contrastava com a mistura biológica e cultural que já se consolidara socialmente e que abarcava toda aquela realidade, marcada, note-se, por mobilidade acentuada e, conseqüentemente, por muitas alforrias e por negociações de toda ordem, diretamente realizadas entre senhores e escravos.¹⁸ Nas Minas Gerais da década de 60 do século XVIII, em que pese a inexistência de censos demográficos, o número de senhores e, principalmente, de senhoras não-brancos, tanto libertos quanto nascidos livres (houve mesmo alguns casos de senhores escravos!), não era algo extraordinário. Ao contrário, a documentação existente e a historiografia mais recente coincidem em indicar a presença de um grande número de proprietários (as) de “qualidade” inferior, isto é, negros, pretos, crioulos, mestiços, pardos, mulatos e cabras, principalmente (FURTADO, 2003; GONÇALVES, 2011; PAIVA, 2001, 2009, 2015).

A história do casal de “pretos forros”, Alexandre e Maria, realmente nos instiga e nos induz à elaboração de várias indagações, cujas respostas ainda não podem ser apresentadas. Uma dessas perguntas, entretanto, é particularmente cara a este estudo e é, ao mesmo tempo, o mote para passarmos à próxima parte do texto. Devo perguntar: é possível articular e, até mesmo, associar a “africanização” do microcosmo dos Correia às mestiçagens processadas tão proximamente a eles? E uma derivação da pergunta: haveria aí uma contradição incontornável?

¹⁸Há extensa bibliografia sobre o tema. Entre muitos outros trabalhos, incluindo os ainda não publicados, ver: Almeida (2014); Cotta (2010); Figueiredo (1993); Furtado (2003); Gonçalves (2011, 2006); Ivo (2012); Jesus (2014); Lara (2007); Paiva (2001, 2009, 2015).

Dinâmicas de mestiçagens: práticas históricas e conceito alargado

Miremos o processo histórico em sua extraordinária complexidades e não apenas os produtos supostamente finais, incluídos os produtos humanos! O procedimento nos obrigará a abandonar o conforto de algumas “verdades” ou versões consolidadas e nos colocará diante de realidades muito mais difíceis de serem traduzidas, sumariadas e compreendidas. Então, creio ser importantíssimo abordá-las a partir de sua essência processual e de suas historicidades – as da ocorrência, as dos testemunhos registrados e as das leituras e interpretações realizadas posteriormente. Isto significa, em resumo, evitar simplificações perniciosas e minorar os inevitáveis, mas, ainda assim, indesejáveis anacronismos, sobretudo os de cunho teórico-conceituais, que acabam por inventar passados de acordo com conveniências do presente, como já disse antes.

Sigamos no campo das indagações, que, às vezes, esclarecem mais que as respostas. Às anteriores, ajunto mais estas: considerando-se as sociedades ibero-americanas conformadas entre os séculos XVI e XIX profunda e indelevelmente mestiças, como devem ser compreendidos e analisados alguns dos principais agentes históricos construtores dessas realidades que, neste longo passado, não se consideraram nem eram considerados “mestiços” (índios, brancos, pretos, negros, crioulos)? Quais posições ocuparam nos processos de mestiçagens biológicas e culturais que abarcaram numerosa população e território enorme? Que papel desempenharam nesses processos, como entenderam essas realidades e reagiram a elas e como se tornaram importantes partes não-mestiças de conjuntos claramente mesclados? Que mecanismos sociais, culturais e biológicos foram operados (e como o foram) por gente de tão variadas “qualidades” e “condições” e tão distintamente inseridas nas hierarquias e nas relações de poder?

Teriam o núcleo familiar e o grupo extenso capitaneados por Alexandre Correia e por Maria Correia de Andrade, “africanizados”, representando algum tipo de resistência ou obstáculo ao desenvolvimento

da sociedade mestiça mineira dos Setecentos? Embora as “qualidades” “preto”, “crioulo” e “negro” tenham conformado absolutamente esse núcleo e a ausência de relacionamentos com pardos, mulatos, cabras e mestiços sejam algo explícito, esses africanos e crioulos não representaram o contraponto às mesclas biológico-culturais. A hierarquia das “qualidades” entre eles, como já comentei, buscava valorar o status de proprietários em detrimento da condição de escravos. Foi um caminho de ascensão trilhado pelos “pretos” e “pretos crioulos” Correia, assim como a mescla biológica tornou-se para outros indivíduos. E se nesse caso o clareamento da tez sucumbiu ao reforço da “qualidade” e da “condição”, isso não significou o isolamento social do clã, nem parece que foi isso o que buscavam eles. Os mestiços biológicos não compuseram o grupo, mas a apropriação e a ressignificação de valores culturais cultivados por brancos e mestiços se revelam a cada frase dos documentos, a cada detalhe trazido direta ou indiretamente à tona. Neste sentido, o clã de africanos, mesmo cerrados em um aparente mundo particular (que, em definitivo, não primava pelos princípios de igualdade), contou com importantes agentes das “dinâmicas de mestiçagens” em pleno vigor naquela sociedade.

Já explorei vários detalhes reveladores do cotidiano dessa fascinante família Correia, mas gostaria de voltar a um que ficou intencionalmente subexplorado. As palavras testamentárias do patriarca Alexandre, nos permitem inferir sobre a importância dos preceitos cristãos na vida do grupo. Elas também são esclarecedoras da atuação intensa de agentes não-mestiços na construção, ainda que involuntária, de realidades mestiças. É justamente esta situação, longe de ser infrequente, que provocou a elaboração do conceito de “dinâmicas de mestiçagens”, a partir do qual pretendo compreender melhor as práticas cotidianas nas quais estiveram envolvidos estes agentes históricos.

O detalhe subexplorado que mencionei acima se refere à história pouco clara do casamento da enteada Vitoria crioula com João Nunes, comprado pelo casal Correia para se casar com a rapariga. O genro não foi diretamente alforriado pelos sogros, isto é, eles não pagaram à antiga senhora de João Nunes, uma preta forra, o valor de sua libertação, o que

não conformaria situação extraordinária, nem burlaria alguma norma legal. Os Correia, reafirmando o status de proprietários de escravos e de família enriquecida, preferiu comprar o genro, transformando-se, inicialmente, em senhores do futuro marido de Vitoria. A relação de submissão legal e moral imposta ao genro estavam clara, forma bruta de distinção entre familiares.

Como se não bastasse à estranha operação de libertação, genro e sogro realizaram negócios que parecem ter desonestamente conduzidos por Alexandre. Nunes emprestou-lhe dinheiro e por algum motivo, que não fica claro, Alexandre agiu de má fé, envolvendo um protetor de Nunes, Francisco de Mendonça e Sá (o mesmo sobrenome da antiga senhora do genro, Juzefa de Mendonça e Sá). A história é muito confusa, mas o que interessa aqui é que ela obriga Alexandre a repensá-la e a tentar reparar o mal feito. É este o motivo pelo qual Alexandre nos lega testemunho importante, no sentido de conhecermos melhor as dinâmicas sociais que induziam a interseções, superposições e mesclas culturais. Expressando remorso e, ao mesmo tempo, temendo ter a alma condenada ao inferno, o patriarca africano resolveu demonstrar arrependimento cristão, declarou sua culpa, reverteu a situação desfavorável que atingia o credor e parece ter desejado morrer em paz e promover a tranquilidade familiar. Assim, Alexandre declarava que o

[...] mencionado preto João Nunes me emprestou somente uma libra e vinte oitavas e um quarto de ouro, e como nesse tempo hera protegido de Francisco de Mendonça e Sá a este passei crédito e maior quantia não sendo devedor de tanta o que fiz ignorantemente e por muitas perseguições instâncias e ameaças e como estou para dar contas a Deus e não quero prejudicar aos meus herdeiros com dívidas fingidas sou obrigado dizer por descargo de minha consciência que o dito crédito no seu principal devia e deve ser somente e assim valer da quantia da dita libra, e vinte oitavas e um quarto de ouro a juros, e nada mais à conta do que tenho pago as parcelas dos recibos de crédito que são catorze oitavas, e nisto espero convenham também os ditos nomeados, e outra qualquer pessoa onde esteja o crédito para descargo de suas consciências porque o contrário é proibido por

todas as leis, e quando não convenham, e se intente cobrar do meu casal toda a quantia que reza o dito crédito, e isto por meios de justiça para que se não façam vistas não haverá remédio senão pagar-lhes, ficando eles responsáveis no tribunal divino, a tudo o que levarem de mais.¹⁹

O medo cristão de ter a alma condenada a arder no fogo do inferno, invadira a consciência do enriquecido preto forro proprietário de “negros”, que tentou, como se esperava de um fiel, garantir a si a morte do justo e não a do pecador. O deslize fora reconhecido e reparado e, além disto, ele tentara levar uma vida cristã: foi batizado, casara-se na Igreja, irmanara-se a Nossa Senhora do Rosário, era devoto, tinha oratório com imagens de barro em casa e temia a Deus. A conta, que poderia ser levada para o além ou que talvez fosse perdoada no Juízo Final, por ser compensada pelas boas ações realizadas ao longo da vida, acabou paga no plano terreno ou, pelo menos, seu acerto ficou previsto em testamento. Ao final, o “preto forro” que havia “africanizado” seu microcosmo, relegando o trabalho aos “negros”, morria devoto, fervoroso católico, temente a Deus, defensor dos “bons costumes”, da hierarquia e da ordem sociais estabelecidas, escravista contumaz, cumpridor das leis e súdito leal. Trazido forçado da África e alforriado no Brasil, onde experimentou ascensão econômica e social, integração a grupos importantes, como a Irmandade do Rosário, exercendo a autoridade de pai e de senhor, Alexandre e sua família foram agentes importantes na construção daquela sociedade plural, multifacetada, dinâmica, polissêmica e conectada com as quatro partes do mundo. Vista de hoje, a sociedade mineira na qual viveu Alexandre, pode ser, sem dúvidas, classificada como preponderantemente mestiça biológica e culturalmente, ainda que isso não signifique desconhecer a importante existência de práticas culturais, representações, discursos e projetos políticos pouco ou nada mestiços. Não obstante, pouco antes das independências americanas do início do século XIX, aquela e outras várias sociedades, em todas as dimensões, já eram fortemente controladas por pardos, mulatos e *zambos*,

¹⁹ MR/INV - caixa 14. Inventário *post-mortem* de Alexandre Correia. São João del Rei, 31 MAR 1761, f. 10.

nem sempre, ressalte-se, assim vistos e nomeados, pois muitos haviam herdado a “qualidade” de pais e ascendentes portugueses e espanhóis. Essas realidades já se reproduziam sob valores culturais que esses mestiços cultivavam, pelos projetos político-administrativos que elaboravam, pelas formas de organização familiar que adotavam, pelos modos de trabalhar que empregavam, pelas maneiras de pensar e de viver, as quais eram importantíssimos coprodutores e usuários.

Passado-presente: continuidades e descontinuidades históricas

Nas dinâmicas de mestiçagens ocorridas no dia a dia, assim como para este conceito que aqui proponho, menos importa o produto mestiço em si e mais vale o complexo processo de sua produção. O emblemático caso protagonizado pelos Correia, que amparou as reflexões aqui apresentadas, seria facilmente substituído por outros tão ou mais instigantes, vivenciados por portugueses que vieram tentar fortuna nas Minas, que aí se casaram e constituíram famílias (na maioria mestiças) e que nunca mais voltaram às terras de origem. Também poderiam ser explorados outros casos similares que envolveram crioulos e, mais raramente, índios. Obviamente, outros tantos testamentos e inventários *post-mortem* relativos a mestiços de diversas “qualidades” poderiam ter exposto os muitos mecanismos sociais – entre eles o trabalho e o universo que o envolvia – que fomentaram o desenvolvimento de sociedades mestiças, como podem ser entendidas muitas das que se conformaram na Ibero-América. No século XVIII, elas estavam plenamente consolidadas em todos os aspectos e esta constatação, cada vez mais corroborada pela historiografia, facilita as reflexões no sentido de se compreender como tudo se processou nos séculos anteriores: mesclas, coexistência, superposições, adaptações, interseções, sociabilidades, resistências, mobilidades. Ao engendrare-se, essas dimensões sociais, em simultaneidade, acabaram resultando em realidades históricas profunda e indelevelmente mestiçadas, mas, também, portadoras de impermeabilidades culturais. Realidades

extremamente complexas e multiformes que, findo o Setecentos, já haviam se transformado, em grande medida, nas matrizes do que hoje somos e de como nos entendemos.

Ainda cabem aqui algumas palavras sobre esta ponte entre o passado e o presente, sustentada pelas dinâmicas de mestiçagens. Há um aspecto importante na trajetória dos Correia que ecoa hoje, indicando mais que descontinuidade, uma inversão de valores, contida em termos/categorias empregados nas duas épocas, embora com conotações muito distintas. Refiro-me às expressões “preto” e “negro” e aos diferentes significados atribuídos a elas. Para a família Correia a “qualidade” “preto” indicava o topo de sua hierarquia particular, associando-a a propriedade, à fortuna, ao mando e à autoridade. “Negro”, por sua vez, era a “qualidade” do mais baixo dos patamares: o dos escravos africanos. Insisto em dizer que essas categorias distintivas não denotavam prioritariamente a “cor” de pele, mas, primordialmente, a “qualidade” de cada um! Tratava-se muito mais da indicação do posicionamento social deles, desde o superior até o inferior, que de uma paleta biológica.

Diante, portanto, da lógica de estratificação social dos Correia, infere-se, facilmente, que tratar por “negro” um forro proprietário era algo ofensivo e inaceitável, pois evocava estigma que deveria ser extirpado e confundia a “condição” jurídica do injuriado. Não obstante, um “negro”, depois de liberto, de casado e de tornar-se proprietário de escravos, ascendia à “qualidade” de “preto” sem muitos problemas. Ser “preto” era, então, o ideal a ser alcançado entre os africanos nas Minas Gerais; isso, na lógica do clã iniciado por Alexandre e Maria.

Mais ou menos dois séculos e meio depois, em nossos dias, tratar alguém por “preto” significa, quase sempre, ofensa. Individual ou coletivamente, a forma de tratamento mais (politicamente) correta é a categoria “negro”. Ora, é justamente o oposto do que se observou no caso dos Correia, que, certamente, não foi o único em sua época.

Essa inversão impõe uma série de perguntas que não têm ainda respostas elaboradas. Como se processou essa inversão de valores e essa alteração de significados atribuídos aos termos “preto” e “negro”? Quais

foram as motivações para que isto ocorresse? Foi mudança ampliada socialmente ou ocorreu em ambientes particulares – talvez as áreas mais urbanizadas e de maior mobilidade social – se espalhando a partir daí? Em que medida tudo isso se produziu de forma agregada à maior importância concedida à “cor” de pele em detrimento da “qualidade” e da “condição”, prática que parece ter conhecido seu auge na segunda metade do século XIX, consolidando-se após o fim da escravidão (não havia mais escravos e a “condição” forro perdia o sentido!), tornando-se comum no século XX e chegando até nós? Nós historiadores dedicados aos séculos XVI, XVII e XVIII temos conseguido nos aproximar dos códigos de identificação e de distinção sociais em vigor no período e que parecem ter se alterado profundamente a partir da segunda metade do século XIX? Estamos lendo de maneira adequada as fontes que nos foram legadas?

Esta possível cromatização social inaugurada no Oitocentos, se é que assim ocorreu, pois é tema pouco ou nada estudado, não deve ser projetada sobre o passado escravista, como se fosse elemento natural do regime. Isto já foi dito no início deste texto. Entretanto, é justamente essa prática que, talvez, explique a inversão à qual me refiro acima, pois, ainda conjecturando, pode ser que esteja aí o nascimento do apego extremado à “cor” como elemento *mater* de distinção “racial” e social, ainda largamente cultivado hoje, em todos os estratos sociais, entre leigos e, também, entre intelectuais.

Capítulo 3

Gerações de cativos: escravos africanos e crioulos no sudeste brasileiro do século XIX

Carlos Engemann

Dois Conceitos

Antes de qualquer outra consideração, é necessário que se pondere acerca de dois conceitos que serão abundantes neste trabalho: ladinização e escravo crioulo. Diferentemente de outras paragens, aqui estaremos usando o termo ladinização para indicar o processo de mestiçagem cultural pelo qual passa o cativo africano ao ingressar na escravidão. O fato é que, uma vez aportados no Valongo, os homens e mulheres vindos da outra margem do Atlântico eram defrontados com uma nova paisagem cultural, na qual eram inseridos, passando a compor com suas memórias, costumes e crenças, modificando-a e, ao mesmo tempo sendo modificados por ela. Na premência da necessidade de estabelecer um termo mínimo de sobrevivência, esses cativos aportados eram estrangidos a aprender, tão rápido quanto possível, as regras do jogo social que regiam as relações escravistas e intra-cativeiro, condicionando-as às suas estratégias quando possível. Destarte, os grupos de diversas etnias africanas, no processo de

aprenderem a ser escravos nas várias regiões do Novo Mundo, estratégias, crenças, costumes, padrões morais eram também modificados na operação do sistema como um todo. No desenvolvimento das habilidades para a manipulação é que se construía uma nova paisagem; alterada pelas novas levas que precisavam aprender a dialogar nesse mercado culturalmente polifônico e amplamente miscigenado. De fato, por ladinização chamamos o processo pelo qual, deixando a condição de boçal, alguém se torna apto, em maior ou menor medida, a manejar e manipular os códigos, gestos, palavras e significados do espaço da escravidão em que foi constrangido a viver, ainda que insira ali alguns dos seus próprios.

A esse respeito, Mahoma Gardo Baquaqua (1977) diz que seu plano primeiro era ser um bom escravo, para tentar embutir na alma de seu futuro proprietário o desejo de ser um bom senhor. Esta estratégia era uma das muitas que Baquaqua deve ter assistido na própria África, onde a escravidão era instituição multissecular (LOVEJOY, 2002). No entanto, essa foi a sua primeira escolha, por certo não a única que conhecia, Baquaqua teve que rever suas expectativas na medida em que o seu projeto se defrontou com uma paisagem imaterial diversa daquela em que foi concebido.

Mas poderia ser outro o plano de Baquaqua, uma vez que a oposição ao cativo também era uma possibilidade real em África. Segundo as pesquisas de José Curto (2005), houve entre 1846 e 1876 mais de 3.000 fugitivos recapturados em Angola, que era um dos principais portos de saída de africanos para o Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX (KARASCH, 2000, p. 45). O que aponta para uma cultura de reação ao cativo também no lado africano do Atlântico. Eis o que se lê no *Boletim Oficial de Angola*, jornal governamental português: “Existe em depósito na cadeia pública, um escravo fugido de nome Ngunga, capturado em Cambambe, o qual diz pertencer ao morador de Ambaca, o Quinginge” (CURTO, 2005, p. 75).

Embora frustrada, a fuga de Ngunga é emblemática. Uma porção significativa da historiografia da escravidão no Brasil se habituou a pensar a resistência escrava, e em especial a fuga, como uma estratégia

endógena ao mundo da escravidão, forjada no suplício dos açoites e nas dores dos ferros e troncos. No entanto se, ao caso de Ngunga, acresce-se o de Baquaqua, fica evidente que tanto a negociação quanto o conflito não são novidades para os desembarcados. Talvez a grande questão fosse descobrir como, quando e qual destes projetos se tornaria factível.

Não é possível saber até que ponto cada indivíduo, trazido de alguma das milhares aldeias africanas, teve de suportar a torção de seu mundo. De modo um tanto hobbesiano, postula-se aqui que o maior interesse de cada cativo trazido, em qualquer dos vários momentos da escravidão nos seus diferentes lugares – mesmo na fuga –, era compor algum cenário de regularidade em suas novas vidas. Só é possível afirmá-lo por ilação, é verdade, mas é igualmente verossímil postular que, ao menos na condição de anomia provisória em que se encontra o boçal, exposto ao exame público no andar de baixo do sobrado de um comerciante, não havia muitas estratégias a serem pensadas. E mais, um número delas ainda menor que fosse possível executar. Por outro lado, como a escravidão era conhecida, o projeto escravista de Baquaqua faz tanto sentido, quanto a fuga de Ngunga. A partir da compra, momento de introdução efetiva do cativo no mundo escravista, abre-se um novo universo no qual é preciso interferir, mas pelo qual também não se passa incólume.

O segundo conceito manuseado neste trabalho, e que demanda explicações, é o de escravo crioulo. Para efeito deste estudo será usado consonante com outros estudos sobre a província do Rio de Janeiro e do Vale do Paraíba, significando apenas que aquele escravo que nasceu no Brasil, independente da província. A simplicidade desta definição esconde – como costumam fazer os conceitos de definição simples – muito mais pela incapacidade de quem o define do que por culpa do próprio conceito – uma diversidade de experiências vividas e uma complexidade de consequências de sua vivência. Em primeiro lugar, ser escravo tal como o definimos crioulo significa não ter desfrutado da liberdade na primeira fase de sua vida. Dito de outro modo, seu processo de socialização é

totalmente construído dentro da escravidão, o que não quer dizer que também não a desfrute na última. Daí deriva também o fato de que não passaram pelo processo de captura e de travessia e que seu acesso às memórias e significados vindos da África se dá por meio de filtros estabelecidos por aqueles que experimentaram ambas as vicissitudes: a expatriação e o cativo. Ou seja, a África que conhecem é aquela que os africanos o deram a conhecer.

O fenômeno

Sendo assim, o cerne do problema que motiva este trabalho é simples: sendo crioulos filhos ou netos de africanos, como é construída a relação entre estes dois segmentos da escravidão? Ou seja, a questão se alicerça na dificuldade em explicar as dissensões explicitadas por vários estudos¹, se, em verdade, trata-se de duas ou três gerações de distância entre as identidades dos rivais. Assim, investir na busca por elementos que revelem algumas minúcias do status gozado pelos africanos frente a seus descendentes e ao entorno escravista, ajudará a transpor o limite da constatação de uma diferenciação simples, podendo revelar uma complexidade interna à dinâmica de formação “identitária” geracional no seio da escravidão.

O corolário da permanente absorção de gentes, e que deriva do estatuto que cada uma destas terá na sociedade que as absorve, é o próprio convívio entre portadores de estatutos diferenciados. O que se torna particularmente intenso ao longo do século XIX, em função de uma larga flutuação da entrada de africanos novos na população escrava, o que é ainda mais característico para a província do Rio de Janeiro. O escopo de possibilidades vai do alto incremento de desembarques de africanos, nos anos iniciais, com variações ao longo da primeira metade do século, até a praticamente cessação da importação de braços na segunda metade, com o conseqüente declínio da população africana ao longo deste período.

¹ Citamos, a título de exemplo, alguns trabalhos que mostram disputas entre crioulos e africanos: Assis, Engemann e Florentino (2003, p. 189-200); Florentino e Góes (1997); Schwartz (2001); Mattos (1982, p. 263-292).

Para este estudo, tomamos as grandes propriedades do século XIX do Vale do Paraíba na província do Rio de Janeiro. Justificamo-nos: o que estamos aqui tratando como grandes propriedades são escravarias com um grande contingente populacional, concentrado ou distribuído em fazendas de um mesmo senhor. A rigor, são plantéis com algo em torno de cem escravos ou mais. Esta opção se deu em função da existência de um *corpus* documental que disponibiliza de forma direta os dados acerca de cada possível comunidade: os inventários *post-mortem* dos grandes cafeicultores. Assim, se pode reunir um considerável conjunto de informações acerca destas potenciais comunidades de modo mais eficiente do que com a reunião de pequenos plantéis, no qual também poderiam ser encontradas comunidades.

A primeira contagem dos registros disponíveis está expressa na tabela 1, cujos dados também se encontram dispostos no gráfico 1. Dentre as muitas leituras possíveis, observa-se que o percentual de africanas é superado pelo de crioulas no quinquênio imediatamente posterior ao fim do tráfico. Com um contingente variando entre um sexto e metade do volume de africanos – dada a seletividade do tráfico – o percentual das mulheres nascidas do outro lado do Atlântico ao adquirir uma tendência de declínio, tão logo cessa o tráfico, é imediatamente superado pelo percentual de crioulas. Com os homens o quadro é igualmente tendencial, embora a distorção populacional gerada pelo tráfico só permita que seja observado o mesmo fenômeno duas décadas depois da Lei Euzébio de Queiroz.

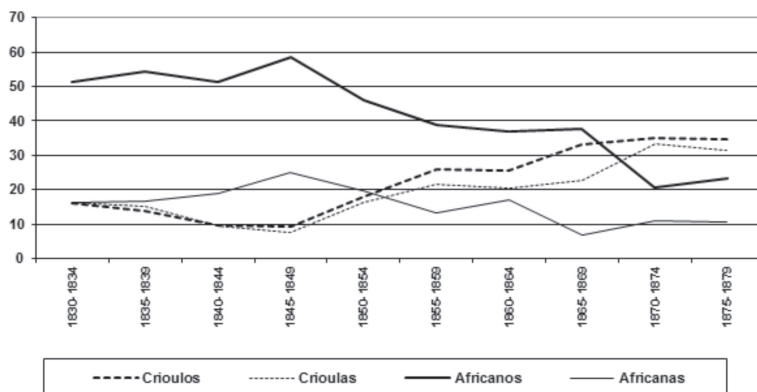
Tabela 1 – Africanos e Crioulos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por sexo, origem e quinquênio (1830-1879).

Quinquênio	Crioulos		Crioulas		Africanos		Africanas		Totais
	#	%	#	%	#	%	#	%	
1830-1834	16	16.2	16	16.2	51	51.4	16	16.2	99
1835-1839	110	13.9	119	15.1	428	54.3	132	16.7	789
1840-1844	141	9.6	137	9.4	808	51.2	278	19.0	1364
1845-1849	101	9.3	81	7.5	632	58.4	269	24.8	1083
1850-1854	117	18.1	106	16.4	297	46.0	126	19.5	646
1855-1859	379	26.0	316	21.7	567	39.0	192	13.3	1454
1860-1864	670	25.4	543	20.6	975	36.9	453	17.1	2641
1865-1869	73	33.0	50	22.6	83	37.6	15	6.8	221
1870-1874	992	35.0	947	33.4	584	20.6	315	11.0	2838
1875-1879	404	34.7	366	31.5	268	23.1	124	10.7	1162
Totais	3003	24.4	2681	21.8	4693	38.2	1920	15.6	12297

* Não foram incluídos os anos de 1829 e 1880 presentes na amostra, nem os escravos que não possuíam indicação de procedência.

Fontes: Inventários *Post Mortem* – Arquivo Nacional (Rio de Janeiro/RJ) e Centro de Documentação Histórica (Vassouras/RJ).²

Gráfico 1 – Escravos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por origem e quinquênio (1830-1879).



Fonte: Tabela 1.

² Agradecemos aos professores Manolo Florentino, Ana Lugão, Ricardo Salles e Magno Borges pela generosidade em nos ceder partes de seus bancos de dados.

Algo que o gráfico também está a indicar é que, para o conjunto de plantéis tomados, sendo o menor com pouco menos de cem cativos e o maior com quase setecentos, é que a proporção entre africanos e africanas variou consideravelmente mais do que a proporção entre crioulos e crioulas. O que significa dizer que, uma vez que se estabeleça a tendência à endogamia já observada, os solitários teriam de ser, de modo geral, os africanos. Crioulos, crioulas e africanas disporiam, ao menos numericamente, de maiores chances de obter parceiros para mitigar a dor do cativo. Numericamente falando, sobraria algo em torno de 20% a 30% dos escravos que, por serem africanos, seriam necessariamente estrangidos a amargar o pão do cativo regado à solidão. De nada valeria a brusca queda da população africana que se segue ao quinquênio 1865-1869, quando se observa um decréscimo próximo da metade da população de africanos. A proporção entre crioulos e crioulas é muito semelhante, reduzindo a possibilidade de crioulas disponíveis no mercado matrimonial.

No entanto, a realidade parece ser mais complexa. A Tabela 2 demonstra que, no que tange a capacidade de conseguir esposas, os africanos eram bem sucedidos em um décimo dos casos, ao passo que só 5% dos crioulos eram casados. Entre as mulheres se dá algo semelhante: se comparadas às crioulas, quase três vezes mais africanas possuem um companheiro. Fácil explicar: a média das idades de escravos nascidos no Brasil era de cerca de 18 anos; entre os que vieram da África a média de idade era mais que o dobro, passando dos quarenta anos. Logo, entre os crioulos havia muito mais cativos que sequer haviam atingido a idade de se casar, ou estabelecer uma relação assemelhada.

Tabela 2 – Africanos e Crioulos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por sexo, origem e condição marital (1829-1880).

Condição marital	Crioulos		Crioulas		Africanos		Africanas		Total
	#	%	#	%	#	%	#	%	
Casados	255	4,2	302	6,7	525	11,0	399	20	1481
Viúvos	5	0,1	9	0,2	10	0,2	12	0,6	36
Solteiros*	5743	95,7	4095	93,1	4223	88,8	1552	79,4	15613
Total	6003	100	4406	100	4758	100	1963	100	17130

* Foram assumidos como solteiros os casos em que não há descrição explícita de vínculo marital.
Fontes: Inventários *Post Mortem* – Arquivo Nacional (Rio de Janeiro/RJ) e Centro de Documentação Histórica (Vassouras, RJ).

Tabela 3 – Africanos e Crioulos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por sexo, origem e parentesco (1829-1880).

Parentesco	Crioulos		Crioulas		Africanos		Africanas		Total	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Com	1104	18,3	1294	29,4	537	11,3	545	27,8	3480	20,3
Sem*	4899	81,7	3112	70,6	4221	88,7	1418	72,2	13650	79,7
Total	6003	100	4406	100	4758	100	1963	100	17130	100

* Foram assumidos como sem parentesco os casos em que não há descrição explícita de vínculo parental.

Fontes: Inventários *Post Mortem* – Arquivo Nacional (Rio de Janeiro/RJ) e Centro de Documentação Histórica (Vassouras, RJ).

Com a tabela 3 altera-se significativamente o panorama da relação entre origem e acesso a laços sociais. De fato, se pensarmos em qualquer tipo de vínculo parental, os crioulos levam vantagem. A vantagem de terem nascido nestes chãos, com ao menos a mãe para lhes acalentar a inserção no mundo escravista. Consonante ao que dissemos anteriormente, por serem alvos de cuidados maternos, é que as cativas crias da terra superam proporcionalmente o volume de acesso ao parentesco obtido por escravos importados do outro lado do Atlântico. No entanto, não se subestime o peso do chamado “mercado matrimonial”, uma vez que as africanas, em número bem menor que os africanos, atingem quase três vezes mais vínculos parentais reconhecidos do que seus companheiros de travessia. Talvez, em função deste dado estrutural, crioulos possuem mais laços parentais *a priori*, já que se beneficiam da relação materna, para

os africanos fosse muito importante a consecução de um matrimônio, já que, ao menos na maior parte dos casos, esta era uma das formas de reconstruir a sua inserção na paisagem social.

Dos casais de escravos que foram assinalados como casados, conhecemos a origem de ambos os cônjuges de apenas 499 casais, ou seja, pouco menos que mil escravos – os casais dos quais se desconhecia a origem de um dos cônjuges ou de ambos não foram utilizados para evitar distorções na análise. Curiosamente, antes de 1854, período de domínio absoluto de africanos no quadro demográfico da região (Tabela 1), segundo nossa amostra, os casais menos frequentes são formados por africanas e crioulos. Pouco mais de um décimo das crioulas casadas, o foram com alguém vindo da África, quase a mesma proporção de crioulos casados com crioulas ou não. Se somarmos a isso o fato de que pouco mais de 70% dos africanos casou-se com uma de suas companheiras de travessia, é possível postular que em função do maior número e da idade mais avançada, os africanos tivessem sua demanda pela consecução de um matrimônio atendido prioritariamente.

No entanto, se considerarmos o período posterior a 1854, quando progressivamente o percentual de crioulas e de crioulos, respectivamente, ultrapassam os percentuais de africanas e africanos, o quadro que parece indicar certo controle do mercado matrimonial pelos que vieram da África se torna mais agudo. Embora os casais formados por escravos nascidos no Brasil tenham quase que dobrado o seu peso percentual e os casais formados apenas por africanos tenha decrescido em cerca de um terço, os casais formados por africanos e crioulas também mais que dobrou, em termos percentuais. Ora, em um contexto em que o peso proporcional de suas parceiras preferenciais está em franca queda, assim como o seu próprio, os africanos encontraram uma saída: casar-se ainda mais com mulheres nascidas escravas. Quanto às africanas, parecem ter permanecido tão seletivas quanto antes, figurando ao lado de um escravo brasileiro em apenas 4,6% ou 4,3% dos casais. Logo, o critério na escolha de cônjuges é de outra ordem que não a demográfica. O que equivale dizer que independente da oferta de homens e mulheres, quiçá seguindo o que

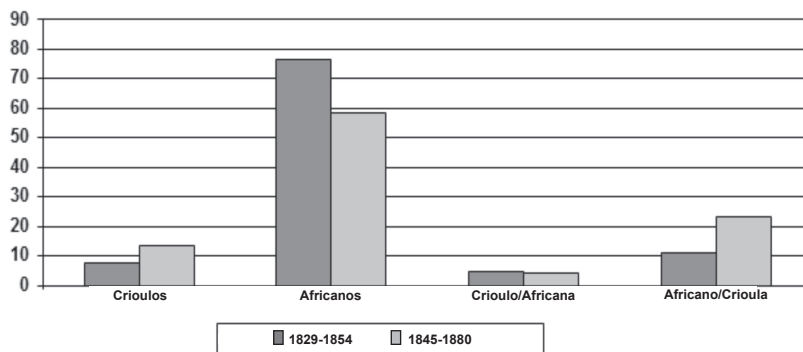
determinava o Concílio de Trento, a liberdade de escolha dos nubentes fosse variável de importância na equação matrimonial. Condição irônica, tratando-se de escravos.

Tabela 4 – Africanos e Crioulos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por sexo, origem e origem do cônjuge (1829-1880)

Período	Origem dos Cônjuges								Total de Casais
	Crioulos		Africanos		Crioulo/Africana		Africano/Crioula		
	#	%	#	%	#	%	#	%	
1829-1854	17	7,9	165	76,4	10	4,6	24	11,1	216 (100)
1845-1880	39	13,8	166	58,6	12	4,3	66	23,3	283 (100)
Total	56	11,2	331	66,3	22	4,4	90	18,1	499 (100)

Fontes: Inventários *Post Mortem* – Arquivo Nacional (Rio de Janeiro/RJ) e Centro de Documentação Histórica (Vassouras, RJ).

Gráfico 2 – Africanos e Crioulos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por sexo, origem e origem do cônjuge (1829-1853)



Fontes: Conforme Tabela 4.

Das considerações sobre o fenômeno

Um dos fatores que por certo influenciavam a escolha dos cônjuges era a ordem de elementos culturais manipuladas pelos pretendentes, sejam aqueles que compõem a paisagem em que se está inserido, sejam os que se traz para modificá-la. Os desdobramentos destes elementos culturais

passam pelas mais cotidianas das coisas, desde o significado de certos gestos e palavras até a partilha de histórias semelhantes. Nesse sentido, os africanos e africanas, contribuíram ativamente para as amálgamas culturais que reconstruíram permanentemente a paisagem cultural na qual os crioulos foram socializados. Enquanto os africanos foram lançados no processo que objetivava sua adaptação aos códigos culturais aqui estabelecidos, eles os modificaram, introduzindo nas simbologias da cultura escrava brasileira, em permanente reelaboração, parcelas significativas de suas memórias e interpretações.

Estas memórias e a identidade forjada pela sua posse, assim como pela possibilidade de transmiti-las, poderiam ser o diferencial entre as gerações. Sendo assim, parece que os africanos e africanas, ao contribuírem na modelagem do universo cultural brasileiro, preservaram um *status*, gerado pela construção e pela transmissão dos saberes que, se inicialmente lhes eram próprios, com sua ação no universo de significados do Vale do Paraíba escravista, tornaram-se de uso comum. É possível que a manipulação dessa herança imaterial lhes permitisse entabular diálogo com seus companheiros de infortúnio em posição privilegiada. Daí, embora pudessem tender à endogamia, aparentemente também poderiam transitar bem fora dela.

A tabela 5 pode nos mostrar que tipos de ocupação exerciam, com maior probabilidade, cada grupo. Em primeiro lugar, é possível perceber que, dos que possuíam alguma indicação de tipo de ocupação, cerca de 43% era indicado como trabalhador do eito. Em proporção não muito distante destes, estão os especializados, computando aproximadamente 36%. Óbvio está, que, dos que não possuem nenhuma indicação de atividade, a sua ocupação principal não era especializada, uma vez que a posse de conhecimentos especializados ampliava o valor do cativo, merecendo, por tanto, um registro no inventário. Não obstante a isso, a proporção entre africanos e crioulos nos trabalhos pode ser sinalizada pelas indicações feitas nos processos.

Entre os especializados, assim como entre os casamentos, os africanos levam alguma vantagem sobre os crioulos. Embora seja uma

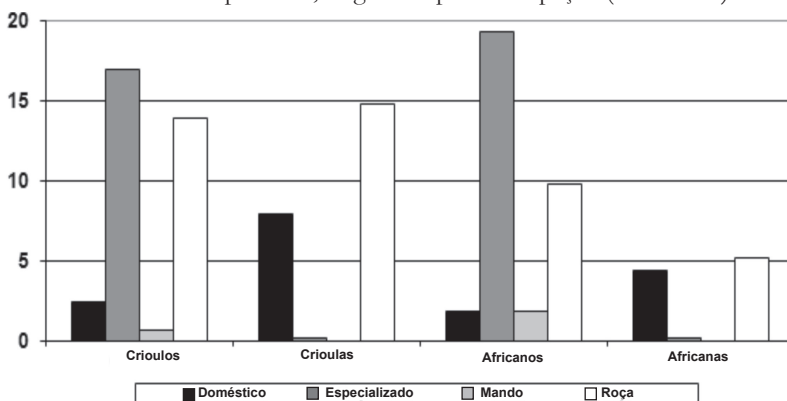
diferença relativamente pequena, dos 715 crioulos com uma ocupação definida, 356 são especializados, o que equivale dizer, praticamente metade deles eram ferreiros, carpinteiros, oleiros, tanoeiros, falquejadores. Enquanto com os africanos, a conta é um pouco diferente: dos 696 africanos com ocupação registrada, 404 são registrados como portadores de um ofício. Isso equivale dizer que cerca de 60% dos africanos lograram tornarem-se reconhecidos como detentores do ofício de seu trabalho.

Tabela 5 – Africanos e Crioulos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por sexo, origem e tipo de ocupação (1829-1880).

Tipo de ocupação	Crioulos		Crioulas		Africanos		Africanas		Total	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Aprendiz	3	0.1	0	0.0	3	0.1	2	0.1	8	0.4
Doméstico	50	2.4	166	7.9	38	1.8	92	4.4	346	16.5
Especializado	356	17.0	5	0.2	404	19.3	4	0.2	769	36.6
Mando	13	0.6	0	0.0	38	1.8	0	0.0	51	2.4
Mestre de ofício	1	0.05	0	0.0	7	0.3	0	0.0	8	0.4
Roça	292	13.9	310	14.8	206	9.8	110	5.2	918	43.7
Total	715	34.1	481	22.9	696	33.1	208	9.9	2100	100

Fontes: Inventários *Post Mortem* – Arquivo Nacional (Rio de Janeiro/RJ) e Centro de Documentação Histórica (Vassouras, RJ).

Gráfico 3 – Africanos e Crioulos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por sexo, origem e tipo de ocupação (1829-1880).



Fonte: Conforme Tabela 5.

Mais uma vez, a ancestralidade pode ser a chave para compreender as diferenças. Se voltarmos, por um momento, à tabela 1 e ao seu gráfico correspondente, retomando o percentual elevado de africanos, sendo mais da metade dos cativos presentes nos inventários que pudemos amearhar, nos primeiros 20 anos e maioria entre os homens nos vinte anos seguintes à Lei Euzébio de Queiroz, os africanos reuniram, ao longo do período estudado, condições preferenciais no acúmulo de experiências de trabalho, que os facultaram ser registrados em percentual ligeiramente maior que os crioulos como escravos especializados. Não nos é possível saber se algum destes conhecimentos profissionais fora trazidos na travessia ou se, por outro lado, o foram adquiridos aqui. Uma das poucas dicas que temos, vem de Alberto da Costa e Silva. Segundo o autor, uma das razões por não encontramos, nem na documentação pictórica nem nos relatos coevos, referências a senzalas de planta baixa redonda, modelo comum de residência nas regiões exportadoras de escravos para o Brasil, é que os artesãos eram de valor elevado dentro do mercado africano, por isso não era rentável escambá-los com o mercado atlântico (SILVA, 2004, p. 215-224). Ao que parece, então, há uma grande probabilidade de que os africanos especializados tenham adquirido seu ofício no Brasil, como parte de sua trajetória do que chamamos de ladinização. Não obstante a isso, o volume de africanos especializados é proporcionalmente maior que o dos crioulos.

E mais: as posições de mando também são proporcionalmente mais ocupadas por africanos. Trata-se, pois, do posto de feitor ou capataz, o que controla o ritmo e as idas e vindas dos escravos em suas lidas. Em alguns casos, parece ter sido estratégica a escolha de um feitor escravo para o controle dos seus companheiros. A confirmar estas nossas especulações, temos o caso do escravo Miguel Benguela da fazenda do Retiro, de propriedade de Marcelino José de Avellar, segundo o processo crime número 104.664.543.019 da coleção TJERJ disponível no Centro de Documentação Histórica da Universidade Severino Sombra.

Antes do mais, é preciso conhecer a história que deu origem ao processo. Era o ano de 1844, durante a colheita do milho. Após labutarem

desde o nascer do sol por cerca de quatro horas os escravos costumavam parar para o almoço. Nesse dia tudo tinha transcorrido como de costume, talvez não se pudesse perceber a desgraça que se avizinhava, a não ser pelos olhos de fúria do feitor Bento Luiz. Sendo português ilhéu, mais precisamente da Terceira, no vigor e destempero dos seus 28 anos, Bento feriu algumas das tácitas regras que sustentam o frágil castelo de cartas das relações escravistas: aplicou um castigo, ou seja, uma surra em Basílio, não sabemos os motivos que se acumularam na alma de Bento Luiz, o que se sabe é que ele deu vazão a sua fúria no momento impróprio. Assim alegaram os depoentes que relataram ter Basílio apanhado na hora errada e ter o feitor jogado sua comida aos animais. A resposta foi um violento espancamento, desferido em três sessões por 58 pares de mãos e pés, que lançou toda sorte de golpes no corpo do incauto Bento. A surra só teve termo quando a turba enfurecida julgou estar espancando um corpo sem vida, incapaz, portanto, de sentir o peso da vingança, também produto de ódios muitos estocados nas almas cativas. O berço do conflito é o tumulto da negociação.

Após julgar serem réus de assassinato, os 58 cativos pedem asilo na fazenda Ribeirão Alegre, vizinha à Retiro. Curiosamente, a notícia do crime chegou aos ouvidos do senhor Marcelino, não por meio de um livre, solidário com Bento, todo quebrado entre espigas e cortantes folhas de milho. O escravo africano Miguel Benguela, a quem nos referimos anteriormente, foi o portador das trágicas notícias a seu senhor. Não sabemos por que Marcelino retardou a ação contra os escravos criminosos por vinte e quatro dias, talvez não quisesse seguir o rigor da lei, talvez os escravos estivessem foragidos, ou apenas estivesse mais interessado no fim da colheita que na punição dos culpados.

Independentemente dos motivos que levaram Marcelino a protelar em quase um mês as suas ações repressivas, interessa-nos destacar o escravo que lhe alertou para os problemas que estavam em curso nas suas terras. Não obstante o depoimento dos escravos que classificaram feitor e senhor como maus, alguma razão levou Miguel Benguela a um rasgo de cooperação com seu mau senhor, em favor de um mau feitor. É

possível que Miguel não tenha feito todo esse juízo, apenas correu para cumprir o que julgou ser sua obrigação e, quiçá, isentar-se de qualquer envolvimento com o ocorrido, já que era capataz da fazenda.

Por si só o processo já nos revela informações bastante interessantes sobre Miguel. Em primeiro lugar, sabemos que veio da África Ocidental, além disso, sabemos que logrou atingir uma ocupação que classificamos como de mando. De boçal a capataz, esta foi à jornada que Miguel fez desde que aportou no Brasil até o ano de 1844. Na verdade a jornada pode ter começado pelo seu próprio nome, já que quando saiu das costas atlânticas da África não o reconheceria como seu. No entanto, Marcelino não sobreviveu muitos anos após este episódio na fazenda Retiro. Em 1848 já se encontrava aberto o seu inventário, onde há mais informações sobre Miguel Benguela. As novas informações tornam Miguel um caso emblemático do que vínhamos sugerindo até aqui. Além de africano e capataz, o inventário de Marcelino, depositado no Centro de Documentação Histórica da Universidade Severino Sombra, nos informa que ele era casado e sapateiro. Organizando tudo: africano, aparentado, especializado e com função de mando.

Mas há mais uma informação que chama a nossa atenção no inventário, Miguel aparece promovido de capataz a feitor. Sem dúvida, os gestos de consciência perpetrados por ele em favor dos interesses de seu senhor lhe valeram a confiança necessária para a dita promoção. No entanto, é provável que a posição estratégica de feitor em uma escravaria maculada pela experiência da rebelião, tenha levado Marcelino a escolher alguém com certa aceitação e legitimidade junto aos seus cativos. Isso poderia ser um gesto de boa vontade para com seus escravos, pondo-lhes alguém mais familiar que um galego ilhéu para comandar, alguém que saberia aplicar os castigos certos na hora certa. Para ambos, senhor e cativos eram a esperança de que as regras tácitas que permitem a reprodução da escravidão no tempo não fossem drasticamente violadas novamente.

De um modo geral, o fato de que africanos, mais velhos em média, tenham sido três vezes mais frequentemente escolhidos para

um cargo de profundas características políticas como esse sugere que, não apenas junto aos senhores, os africanos tinham algum respaldo pelo desenvolvimento de suas estratégias, mas, segundo postulamos, entre os seus pares cativos a ancestralidade lhes conferia prestígio, para além das pechas que já nos são familiares. Isso reforça a hipótese de que entre crioulos e africanos, não apenas havia diferença, mas havia uma tendência à hierarquização, com africanos no topo. Isso, como de resto todas as afirmações que temos feito, não se aplica como uma regra, posto que estes pais africanos por certo tramam para perpetuar em suas famílias crioulas essas minguadas fortunas.

A dificuldade de reconhecer e mapear as dissensões entre africanos e crioulos é que existe a possibilidade dela ter se consubstanciado entre grupos familiares ou comunitários distintos. Por outros meios: visto que, até o ponto que conhecemos, boa parte das estratégias escravas giravam em torno dos laços familiares, é possível que africanos e crioulos do mesmo núcleo familiar cooperassem em detrimento de crioulos e africanos de outros núcleos. Pais africanos, filhos e netos crioulos poderiam ser cooperativos, possibilitando o ingresso de crioulos nas posições conquistadas pelas estratégias africanas. Porém, como se trata de um sistema de recursos parcos, a disputa entre grupos familiares seria um elemento não desprezível na consecução de alianças e dissensões políticas. Tal como é possível perceber em outros conjuntos sociais, a união geracional de escravos possivelmente reproduzia estratégias, com seus pactos e rixas, no tempo. O que equivale dizer que certos grupos de crioulos podem estar, na verdade, perpetuando as afinidades engendradas por seus ancestrais africanos em uma determinada região escravista.

Não é absurdo pensar que, tomada certa região no tempo e a população que ela abriga, acompanhada de seu sistema social e cultural, encontremos um modelo próprio de escravidão, semelhante à escravidão como um todo, mas portadora de sutilezas que a particulariza. Parte dessas sutilezas diferenciadoras seria produto direto das vivências e limites experimentados pela população proprietária no contato com a

população propriedade. A segunda parte seria construída em função das pressões e estratégias engendradas pela porção cativa, na confrontação dos interesses de seus interlocutores sociais.

Daí, talvez, os africanos arquem com o peso maior na implantação das estruturas que sustentam certo sistema local escravista. Sendo o tráfico, como dito anteriormente, a fonte preferencial para a manutenção dos níveis populacionais cativos, a implantação de qualquer sistema local de escravidão se faz pela aquisição inicial de um grande contingente de africanos e porções menores de crioulos. No caso do Vale do Paraíba, em particular as regiões de Vassouras e Paraíba do Sul, nos primeiros anos da nossa amostra, já com algum atraso em relação à introdução primeira do café na região, somados homens e mulheres africanos, temos cerca de três quartos dos braços que labutavam. É provável que este percentual não fosse muito menor nos primeiros anos de implantação, ao contrário, poderia ser ainda maior. Mas seja como for, esta proporção mostra o que tentamos dizer sobre a ancestralidade dos africanos e o seu provável custo aos negros que foram tomados pela diáspora em seus momentos finais. Se forem os primeiros, foram também os que arcaram com a limpeza dos matos e a preparação inicial das terras, com a maior parte das construções para abrigar o complexo da cafeicultura, entre outras coisas.

O resultado desse custo aparece, possivelmente, nas anotações de enfermidades. Embora imprecisas e vagas, com ampla maioria de adscritos apenas como “doentes” ou outras expressões inespecíficas, nos foi possível identificar quais os sistemas atacados pelas enfermidades anotadas nos inventários. O resultado dessa operação encontra-se expresso na tabela 6 e no gráfico 4.

Como o volume de escravos assentados com registros sobre seu estado de saúde, é bastante pequeno, os dados apresentados não se encontram em porcentagens, mas são por mil. Ainda assim, é possível perceber que um valor se destaca no gráfico: africanos com problemas no aparelho motor. De fato, os crioulos, e as africanas em menor medida, também eram afetados por distúrbios no aparelho motor, mas no caso

dos crioulos, a proporção era cerca da metade de casos encontrados na população de africanos. Além disso, os distúrbios gerais e incapacitantes – descritos como imprestável, inutilizado, sem valor, dentre outros – também atingiam em maior proporção os africanos e africanas. De igual modo, o sistema sensor, cutâneo e digestivo dos africanos também era alvo mais frequentemente de moléstias, o que equivale dizer que nas senzalas das formosas fazendas, hoje turísticas, de Vassouras e Paraíba do Sul encontravam-se mais africanos quebrados das costas e da virilha, chagados, bobados³, cegos, opilados, etc.

Temos então um aparente paradoxo: africanos que tendem a deter certo número de bens simbólicos e materiais mais frequentemente que seus companheiros de cativeiros nascidos no Brasil e, ainda assim, são acometidos com maior frequência por vários tipos de moléstia. O paradoxo é, pois, apenas aparente, já que as áreas da anatomia afetadas pelas doenças de que tratamos aqui são exatamente os sistemas que mais sofrem em condições intensas de trabalho e precárias de alimentação. A começar pelo sistema motor, mais expressivo no gráfico 4, obviamente que a atividade intensa dos primeiros anos, quando da construção da fortuna da família proprietária e de criação do *modus operandi* escravista da região, deteriora com mais intensidade o sistema motor.

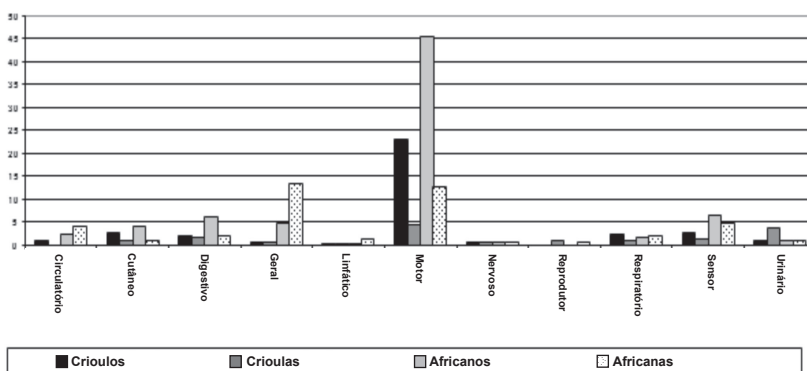
³ Bobas são bulbos, feridas semelhantes a bolhas que se desenvolvem na pele de forma localizada ou disseminada.

Tabela 6 – Africanos e Crioulos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por sexo, origem e sistema acometido por moléstia (1829-1880) – por mil.

Sistema	Crioulos		Crioulas		Africanos		Africanas		Total	
	#	‰	#	‰	#	‰	#	‰	#	‰
Circulatório	4	1.0	0	0.0	11	2.3	8	4.1	28	2.1
Cutâneo	11	2.8	3	1.1	20	4.2	2	1.0	53	4.0
Digestivo	8	2.0	5	1.8	30	6.3	4	2.0	46	3.4
Geral	3	0.8	2	0.7	23	4.8	26	13.2	67	5.0
Inespecífico	77	19.6	54	19.9	126	26.5	65	33.1	432	32.4
Linfático	1	0.3	1	0.4	2	0.4	3	1.2	9	0.7
Motor	91	23.2	12	4.4	231	45.5	25	12.7	435	32.6
Nervoso	3	0.8	2	0.7	4	0.8	1	0.5	18	1.3
Reprodutor	0	0.0	3	1.1	0	0.0	1	0.5	11	0.8
Respiratório	9	2.3	3	1.1	8	1.7	4	2.0	35	2.6
Sensor	11	2.8	4	1.5	32	6.7	9	4.6	75	5.6
Urinário	4	1.0	10	3.7	5	1.1	2	1.0	24	1.8
Total	222	56.6	99	36.4	492	100.5	150	75.9	1233	92.3

Fontes: Inventários *Post Mortem* – Arquivo Nacional (Rio de Janeiro) e Centro de Documentação Histórica (Vassouras, RJ).

Gráfico 4 – Africanos e Crioulos de grandes propriedades do Vale do Paraíba por sexo, origem e sistema acometido por moléstia (1829-1880) – por mil.



Fonte: Conforme Tabela 6.

Em certo sentido, poderia se objetar que a idade, em média consideravelmente maior nos africanos, seria a grande responsável pela frequência de assentamentos de doentes do aparelho motor entre os africanos. No entanto, entre os crioulos, os braços, pernas, juntas e ossos aparecem com alguma disfunção digna de nota em 1,7% dos homens até 22 anos, média de idade de crioulos com este tipo de problema. Os africanos até 22 anos de idade foram acometidos por moléstia semelhante em mais 3% da população de nossa amostra, indicando que não foi a idade a principal responsável pelos defeitos na motricidade dos africanos. Com isso, não estamos aventando que os crioulos foram poupados das dores do ser cativo, porém, não passando pelas torções de seu mundo, na captura em uma razia, na marcha até o litoral, na viagem nos porões negreiros e na exposição em mercado, e chegando a um sistema já mais ou menos acordado de limites de trabalho, seu sistema motor poderia não ser levado ao mesmo nível de exaustão. Também ao sistema digestivo e ao sensor: a avitaminose, o trauma – da captura, da travessia e da venda no mercado – e a construção dos primeiros momentos da estrutura escravista regional podem tê-los forçado mais intensamente que aos dos crioulos. Esse possivelmente foi o preço da ancestralidade.

Após essas breves considerações, torna-se forçoso admitir que as identidades crioula e africana representaram mais do que simplesmente a origem do cativo. Ao bem de toda a reconstrução das várias identidades africanas engendradas na América, a partir de porções trazidas nos porões dos negreiros na travessia, outra forma de identificação, estabelecida por nós como “africana” apenas por força da nossa limitação, talvez fosse necessária à construção da sociedade escravista, tal como se deu do Vale do Paraíba ao longo do século XIX. Óbvio está, que a conformação social tal qual sugerimos, com o princípio da ancestralidade regendo parte das relações entre cativos e certamente incidindo nas relações dos cativos com os senhores, não esgota o conjunto das relações escravista, menos ainda exprime uma identidade realmente trazida da África. A necessidade de construção socioeconômica na América demandou uma ordem social e a circunscrição de cada grupo para a atribuição de um papel social definido e irredutível, que, principalmente para o caso da escravidão, parece que ainda restam grandes porções a desvendar.

Capítulo 4

Martín de Porres, mulato, santo: um “perro mulato” entre os domine cane no Vice-Reino do Peru¹

Eliane Garcindo de Sá

O vice-reino do Peru constituiu importante papel na definição e consolidação da presença espanhola no continente americano. A conquista política e militar do Tauantinsuyu consolidou-se com a configuração de uma população local ordenada como uma sociedade vice-reinal, que embora guardasse a dinâmica das sociedades misturadas, fruto dos contatos entre diferentes códigos, referências e padrões culturais, abrigados em diferenças étnico-raciais reconhecidas entre si, desenhou-se com os traços da evangelização, atuação sistemática tanto das instituições religiosas referenciadas à Igreja Católica Romana, quanto das instituições administrativas da monarquia católica espanhola. O universo religioso que se constituía entre as reformas que incluíram a consolidação da Igreja/Vaticano universal, mas ainda as igrejas locais/nacionais, embora vinculadas ao Vaticano, essas forças algumas vezes, como, sobretudo

¹ A ordem dos predicadores foi fundada por São Domingos. Seus membros também eram chamados dominicanos, domini cane, cães do senhor, em alusão a um sonho da mãe do fundador, próximo a seu nascimento. No sonho um cão trazia uma tocha acesa na boca, irradiando grande luz sobre o mundo. Em diferentes circunstâncias, seja como termo usado pelo próprio frei, seja por referência de outros em relação a San Martín de Porres a expressão “perro mulato”(cachorro mulato) é empregada para qualificar o referido santo.

no caso espanhol, atuaram enquanto instituições, como irmãs siamesas, a Coroa e a Igreja, na expansão europeia. Se havia contradições e competições entre tantas instâncias administrativas e promotoras da cristandade, as divergências não impediram a configuração de sociedades hispano-coloniais católicas. No entendimento de Barrios (2002, p. 316):

Es este caso, nos referimos a un Estado confesional ligado a ideales ultraterrenos, y que coincidían muy frecuentemente con los de la Iglesia. Añadamos a esta compleja figura otro factor: en aquellas centurias la diferencia entre Estado y sociedad era casi indistinguible.

Durante el virreinato existía una clara conciencia de que la vida terrenal era el primer paso para la vida transcendente, por ende necesitaba de la Iglesia. La Iglesia formaba parte esencial en la vida del hombre virreinal, cuya cultura era indiscutiblemente religiosa. Es un error, entonces, estudiar el pasado de la Iglesia al margen de la sociedad, porque ella forma parte esencial de ésta. En tal etapa de la historia peruana, como en toda la hispanoamericana, la vida cotidiana es una suerte de vehículo o herramienta y la religión el objetivo y la esencia.

Era grande a complexidade e as exigências diante das circunstâncias das diversidades étnico-culturais, especialmente quando se considera a presença do contingente de negros que demarcaram significativos espaços físicos e simbólicos na capital do Vice-reino. Acompanhem as considerações de Jouve Martín sobre a questão:

A ojos de los oficiales coloniales, por tanto, Lima había adquirido unas dimensiones monstruosas y se había convertido hacia mediados de siglo en una ciudad fundamentalmente negra, una impresión que se vio sin duda reforzada por la creación de la reducción y pueblo de Santiago del cercado, en que la población indígena de Lima fue obligada a reasentarse a partir de 1590 (MARTÍN, 2005, p. 24).

As normativas são, então, explicitadas em relação à população negra:

Primeramente que todos les negros y negras que hay en la dicha ciudad de los Reyes al presente o hubiere de aquí en adelante, dentro de ocho días primeros siguientes despues de esta nuestra carta y provisión fuere pregonada, asiente con amos españoles, so pena de destierro perpetuo de los dichos nuestros Reinos del Perú, y que no puedan tener, ni tengan casas propias suyas para dormir ni residir en ellas, antes duerman y residan de noche y de día en casa de lo dichos amos con quien asienten [...] (KONETSKE, 1958 apud MARTÍN, 2005, p. 33).

Diante de um significativo contingente de negros, convivendo com as populações originais locais, a erradicação das religiões e comportamentos contrários e ou impeditivos do sucesso do modelo buscado, ou seja, de uma duplicação do universo ibérico nas novas terras, demandaram um esforço gigantesco e, na verdade não se pode afirmar que tenha sido obtida uma transferência completa e fiel, mas que o resultado fora prismático, projetando diversas gêneses e direções. O filtro prismático foi a fé católica. A complexa integração das diferentes trajetórias que se encontravam nesse lugar da história, impulsionada pela ação de um “ocidente” em formação, expansão e representação implicavam na articulação das diferenças para servir a objetivos que ultrapassavam interesses locais, localizados diante da ampliação do mundo aqui entendido como o lugar do homem, do homem ocidental, europeu, cristão, no caso em pauta, ibérico, espanhol, católico. A experiência colonial demonstrou que essa integração se efetivou também pela manifestação de interesses outros; locais/regionais, que se vincularam ao avassalador e sedutor projeto mundial. De uma forma mais ou menos colaboradora na sua intensidade, atuaram os “colonizadores internos”, alguns por opção clara de que se vinculavam e atendiam a seus próprios interesses determinados. Outros, sem tanta clareza. Se muitos expressaram resistência a tantas mudanças e jogos de forças, muitos buscavam simplesmente viver, lidando com as circunstâncias, de acordo com a conciliação possível e os conflitos e confrontos do cotidiano, que podiam significar atender a diferentes e antagônicas forças divinas de que dependiam, ou acreditavam depender no mundo imediato em que se movimentavam.

O que se pode chamar genericamente “sistema colonial” buscava organizar os contingentes diversos entre si, numa estrutura funcional dinâmica que servisse aos interesses que se iam desdobrando no horizonte de grandes trocas econômicas em âmbito planetário. Assim, os indígenas, tantas vezes organizados e disciplinados por seus caciques e os negros muitas vezes escravizados por seus inimigos tribais, se encontraram nas Índias ocidentais, sob a direção geral dos prevacentes interesses dos conquistadores espanhóis, da monarquia católica configurando-se gradativamente, juntamente com a das forças religiosas da fé católica, agrupadas em torno da Igreja Católica Apostólica Romana, igualmente em constituição em seu padrão universal, diante das complexas relações com as novidades dos estados que se desenhavam com tantos e particulares interesses e direções, na Europa e nas suas extensões coloniais.

Esse encontro intenso pode ser visualizado na dinâmica da vida urbana da Lima dos séculos XVI e XVII: espanhóis, de toda origem social peninsular, buscando melhores posições e fortuna, seus descendentes criollos, negros escravos, libertos, em grande número, seus descendentes também criollos, índios principais e muitos comuns, seus descendentes, os descendentes de espanhóis, negros e índios, mestizos, mulatos e zambahigos e crescentemente as novas castas indicadas pela pretensão de registrar as proporções dos elementos originais das “misturas”. Havia, também, estrangeiros, em menor proporção. Presentes ainda os funcionários e as estruturas da administração colonial, das representações locais, da administração eclesiástica, a Inquisição.

Por outro lado, as dificuldades no trato com tantas diferenças e a força dos impulsos de conversão religiosa, moral e cultural provocavam atitudes radicais de expressão e manifestações indicativas do ideal hispano-católico. O combate às idolatrias deixava evidente a persistência dos elementos que se desejava erradicar. Da parte dos conquistadores havia, entretanto, uma urgência em apresentar uma posição consolidada, diante dos esforços empreendidos na hispanização e evangelização.

Por certo, houve reações expressas e contundentes a esse ideal, mas também se verificou uma mestiçagem de contribuições diversas, assim

como as expressões mais radicais de um fervoroso culto religioso. A ação evangelizadora foi tarefa liderada por vice-reis, entre os quais no combate às idolatrias, se destacou Toledo. Esse combate expressamente dirigido às idolatrias parece arrefecer com o tempo, mas não como tarefa cumprida. A presença da Inquisição e a ação sistemática e regular do arcebispado afetaram o clero secular, ordens religiosas na expansão, consolidação de crenças e práticas, padrões de conduta e moralidade, paradigmas estéticos, o esforço disciplinador e regulador da sociedade nos padrões modelares da fé católica, dessa maneira encontravam suporte na ação da coroa e das estruturas administrativas e das redes sociais de prestígio e poder.

Várias são as ordens religiosas que se estabelecem no Vice-reino, disputando prestígio local no conjunto das lutas e conflitos de poder que marcam as relações dentro do contexto institucional da ordenação universal da Igreja, como nas relações próprias da dinâmica de prestígio e poder no âmbito das cortes monárquicas. A intensidade e densidade da vida religiosa no vice-reino é expressão de tantos projetos, que, ao fim e ao cabo, estimulam e potencializam essa dimensão religiosa, de expressão católica, praticante e expansionista. Nessas circunstâncias, o ideal máximo da realização cristã do católico é a santidade, entendida como resultado de uma vida religiosa exemplar em virtudes. A sociedade colonial se organizava sobre o eixo de uma cosmovisão católica e de uma normatização exacerbada e intensificada com as orientações de Trento e os esforços de ordenação e piformização da concepção religiosa, moral, ética e estética correspondente.

O modelo de vida católico se fundamentava na “Imitação de Cristo”, referência da manifestação da santidade. Esse modelo ideal não era facilmente alcançável em meio a tantas adversidades, às lutas contra o mal, os demônios, as idolatrias e feitiçarias que ameaçavam a vida dos homens e exigiam uma conduta vigilante e provocavam grandes temores. Ao mesmo tempo, e Lima foi testemunha dessa situação, esse modelo exacerbava o desejo de alcançá-lo. Essa busca resultou em muitos casos de condenação por feitiçaria entre aqueles que manifestavam comportamentos e práticas que a Igreja e a Inquisição não reconheciam

como legítimos, como no caso das “alumbradas”. Essa dimensão religiosa também se expressa na escolha da vida monástica.

Lima, Metrópoli del Perú, ha sido justamente más célebre por su piedad que por su opulencia, desde que rayó en ella la luz del Evangelio. Aun no se habían pasado muchos años después de la conquista, y florecían en su privilegiado suelo innumerables personas de uno y otro sexo, que, en los claustros y fuera de ellos, se admiraron como dechados de la más sublime perfección. Mucho se complace Dios en Lima, decía un francés historiador de América, pues à un mismo tiempo se hallaban en ella tres grandes santos y muchísimos siervos de Dios, que probablemente será canonizados en el tiempo (VALDEZ, 1863, p. 13-14).

Na Lima colonial o mundo conventual era representativo do ponto de vista demográfico, chegando a abrigar 10% da população. Os conventos representavam microcosmos sociais, reproduzindo as relações da sociedade, apenas observando a prática da separação entre os sexos. Além de uma população de religiosos, serviçais, escravos que ali viviam, o convento abrigava duradoura ou temporariamente passantes, mais ou menos necessitados, atendia doentes e desvalidos, recebia os que traziam as mercadorias que abasteciam o próprio convento, enfim, resguardados os espaços de reclusão e práticas religiosas específicas, os conventos mantinham intensas relações e desempenhavam papel relevante na vida da cidade.

O prestígio de grupos e famílias fez muitas vezes das definições dos cargos de direção dentro dos conventos casos conflitos e confrontos de importância. Havia uma continuidade da dinâmica social colonial, que se desenrolava entre a população secular e a população conventual. Essa situação permitia que muito do acontecido nos conventos ecoasse fora dele e vice-versa. Uma vez que os conventos se encarregavam de atender a uma população cuja única proteção era recebida pela caridade dos religiosos, uma população que circulava pelas ruas da cidade, apesar de todos os cuidados para isolar e restringir os espaços entre os espanhóis, os índios e os negros nunca logrou esse intento satisfatoriamente, é

possível imaginar uma circulação significativa de informações sobre o que acontecia dentro e fora dos conventos, de uma forma rápida e com particularidades na sua difusão.

A consideração desses fatores elencados até aqui foi determinante para que se enunciasse nossa proposta de questão, abordando a construção da santidade de San Martín de Porres, como circunstanciada à sua inserção social na situação colonial, através da vida conventual. É relevante para se compreender a construção de representações e particularmente a construção da santidade de San Martín, como fato admitido já durante sua vida, e transparecem nos discursos dos depoimentos do processo, são repetidas referências sobre o conhecimento de que se tinha em toda a cidade, e mesmo além, de que Frei Martín era um homem santo. Sobre a presença e o papel dos santos na sociedade do vice-reino, observa Barrios (2002, p. 320):

Los santos y todas las personas con fama de santidad cumplían la función de referentes del Cuerpo República. Con sus acciones ellos indicaban el camino que la sociedad debía tomar para alcanzar a Dios, especialmente en un mundo que, a pesar de sus excesos, distaba mucho del materialismo, del agnosticismo y del ateísmo contemporáneos. Durante el virreinato los santos demostraban, sin discriminación, la posibilidad de salvación para todos los componentes del cuerpo social, y ofrecieron esperanza para una población agobiada frente a la incertidumbre que propiciaban las herejías, al miedo que infundían los enemigos del imperio español y la vida misma. Por eso, la reputación de los santos eclipsaba a la de los gobernantes, tanto es así que los mismos reyes reconocían su importancia y no ocultaban su interés en promoverlos a los altares. Los partícipes de la santidad procuraban buscar la armonía del mundo y llegaban a concentrar de forma integral los anhelos y temores de la sociedad.

E complementa:

Junto a los hechos anteriores de la vida institucional del virreinato, que muestran la relación entre la Iglesia y la sociedad referida inicialmente, aparecieron hombres de itinerario santo, miembros ejemplares del Cuerpo Místico, que actuaron y obraron en el

mundo que les tocó vivir, haciendo el bien en perfecta “sintonía” con el cuerpo social y sus múltiples complejidades. Su labor no consistió en una tarea fácil. La sociedad virreinal era complicada y variopinta. Ella ofrecía la imagen de infranqueables clases, en las que no solo predominaba la capacidad adquisitiva, sino también los tipos raciales, vale decir, españoles (peninsulares o criollos), indígenas de todas las etnias, negros (esclavos o libres), y una variedad de mestizos que iban desde los hijos de españoles con mujeres nativas, hasta aquellos que llevaban en sus venas todas las sangres, y a quienes se conocía como castas. Sobran los ejemplos en los que se relaciona a aquellos que participan de la santidad con los distintos grupos sociales a los que pertenecían. Así, San Martín de Porras a pesar de ser mulato nunca fue distante con los negros; por el contrario, los sentía sus parientes maternos y les ofrecía especial dedicación [...]. Los negros tenían al mulato limeño por: “[...] padre, alivio y consuelo de sus trabajos” (p. 323-324).

Bustos Duthurburu salienta as ações de frei Martín com os negros, a quem se sentiria ligado, na opinião deste autor, segundo a interpretação de testemunho, que cita e aqui reproduzimos:

[...] Donde estaban los negros, a quienes llamaba tíos. Y en viendo al dicho siervo de Dios, cada uno salía con su achaque, unos de llagas, otros descalabrados y otros con dolores que padecían, y a todos los curaba con una cajita de unguentos y trapo que llevaba, dexándo los consolados a todos, y les reprendía sus vicios y algunos les decía lo que habían hurtado aquel día y les reñía mucho y luego se iba a los aposentos de las negras enfermas y viejas y las curaba y consolaba, doliéndose de sus trabajos (DUTHURBURU, 2001, p. 285).

É difícil apontar tratamento diferenciado por parte do Frei em relação aos negros em geral e escravos em particular, tendo em conta as narrativas das testemunhas que depõem no processo de beatificação de Martín de Porres. Considerando esses registros, as atitudes de caridade, cuidados, curas e outras práticas de atenção e provimento parecem distribuídas entre todos que convivem e procuram o Frei, sem distinção, seja ainda, entre pobres, desvalidos e figuras eminentes.

O Vice-reino do Peru abrigou várias manifestações de santidade, número representativo de servos de Deus e beatos, alguns muito cedo reconhecidos pela Igreja e muitos tantos ainda aguardando solução dos processos de beatificação e canonização.² Entre os canonizados estão Santa Rosa de Lima, contemporânea de Martín de Porres. O processo de beatificação e canonização de Santa Rosa tem uma tramitação rápida. O processo de San Martín é demorado, a beatificação vai ocorrer no XIX e a canonização em 1962. Um representante do contingente indígena Nicolás de Ayllón não é reconhecido até hoje.

Não parece possível deixar de reconhecer, de fato, que a constituição da vida santa de Martín de Porres; mulato, se impõe no contexto de sua inserção e define uma trajetória, história importante em sua particularidade. San Martín de Porres é um caso, pois, bastante especial a ser tratado. Embora a elevação ao altar dos santos só tivesse sido alcançada no século XX, como já se mencionou, ele foi considerado santo ainda em vida, pela população de Lima, mas essa fama alcançava outras regiões, como se depreende de testemunhos que mencionam que desde Quito se ouvira notícias da santidade de Martín.

Célia Cussen (1996, p. 2) observa que a configuração do perfil de santidade no vice-reino traz, na construção de suas representações, forte influência das marcantes presenças dos universos religiosos, indígena e negro que conviviam ali. Especialmente analisa o caso de San Martín de Porres, que já mereceu estudos de vários pesquisadores do período colonial, tanto no Peru como fora de seus limites e fronteiras. O estudo do caso de San Martín de Porres ganha interesse se consideramos que muitas de suas práticas de cura remetiam às práticas indígenas e negras, embora operadas sob o manto da fé católica (CAUTI, 1994, p. 159-184).

A possibilidade de abordar a santidade de San Martín está relacionada com a intensa troca e mescla de aportes sociorraciais e culturais, portanto, mestiça, e ainda assim, nas bordas dos “desvios”. Fernando Iwasaki Cauti no artigo “Fray Martín de Porras: santo, ensalmador y sacramental” apresenta interessantes propósitos:

² Sobre um tratamento extensivo do assunto, ver Barrios (1999).

De ahí nuestro interés por analizar la figura de San Martín de Porras, ya que su doble condición de mulato y barbero nos permite situar su actuación en la frontera entre la medicina y la hechicería, apenas separadas en su época por la línea imaginaria y juzgados de la fe. El propósito de nuestro estudio nos es homologar a San Martín de Porras con hechiceros, ensalmadores y nigromantes, sino demostrar que estos personajes compartieron con el santo mulato la misma cosmovisión mágica y acaso la misma cosmovisión religiosa. Sin embargo, las supersticiones desatadas por la propia iglesia precipitaron a muchos negros y mulatos a los calabozos de la Inquisición, mientras que esas mismas supercherías eran convalidadas cuando las divulgaban los teólogos o los médicos avalados por el clero. En medio de esa vasta ignorancia se elevó la figura de Martín de Porras, quien a pesar de su condición marginal de bastardo/mulato/barbero/donado, fue considerado santo – y por tanto patrono – de todos cuanto vivieron a su imagen y semejanza (CAUTI, 1994, p. 159-160).

O que significaria este atributo de cura do santo: a que se referencia o imaginário quando se o nomeia santo? Como Martín de Porres pode cruzar a fronteira entre “medicina” e feitiçaria? Como se associavam esses elementos com tantos outros para que o mulato, como diz Iwasaki Cauto, marginal nessa sociedade, possa ser reconhecido santo? Como observa Cussen (2006, p. 2), o santo mulato “chegaria a ser não um *insider* do mundo colonial, mas ao menos um *outsider* de confiança.”³

De fato, a santidade de San Martín de Porres, um mulato filho de espanhol e uma negra liberta, que entra para a Ordem dominicana como irmão leigo, é um acontecimento que merece atenção. Não deixa de ser interessante observar que à época, tanto os espanhóis como os negros nascidos nas Índias, os criollos, filhos de espanhóis, cujo termo foi cada vez mais se restringindo, eram considerados não apenas inferiores, mas degradados por sua origem. O caso dos mestizos e mulatos era ainda mais complexo e deslegitimador, por degradado pelo local de nascimento e pela mistura de sangue. Não se pode esquecer que a “limpieza de sangre” transportada para a América sofreu adaptações que resultaram

³ Tradução livre da autora.

na estigmatização dos não espanhóis e dos contingentes mestiçados com outros sangues que não o espanhol (MARTINEZ, 2008).

As possibilidades de tratar as questões referentes às relações de sangue, religião, gênero, qualidade e condição são muitas para que se possa melhor compreender a dinâmica das relações nessas sociedades. As fontes para o estudo da construção da santidade de San Martín não são abundantes, mas os registros de grande riqueza de dados. A leitura das declarações dos testemunhos do *Proceso Diocesano*, parte do *Proceso de Beatificación de San Martín*⁴, é fundamental para que se reconstrua a imagem de Martín como santo, do ponto de vista da sociedade que se pronuncia, mas igualmente para se restaurar a imagem de Martín, como produção de suas práticas e atitudes, que corresponderam, como se pode perceber ao modelo de vida buscado por ele e reconhecido pelos seus contemporâneos como o modelo de santidade. De acordo com nossos objetivos, estamos nos focando prioritariamente no Processo Sumário.

Nossa hipótese é que Martín, um homem religioso⁵, inserido numa sociedade em que a religiosidade era militante, buscou para si o ideal de santidade, ao qual se dedicou com grande empenho, a ponto de constituir uma imagem reconhecida de santo. Essa imagem dependia de uma dinâmica em que o modelo era uma referência universalizada, possível de ser socialmente identificado e reconhecido. Na verdade, esse ideal era comum a todos na sociedade vice-reinal, e, portanto sempre uma possibilidade, uma expectativa. San Martín enfrentava uma situação bastante complexa e difícil, uma vez que lhe era negada a participação plena na vida conventual, pela sua situação de mestiço, filho natural. Ao

⁴ Os processos de beatificação e canonização de Martín de Porres foram consultados no Arquivo Arcebispaal de Lima, Sección Eclesiástica. Uma vez que nosso objetivo se concentra na primeira fase do processo, em que depõem os testemunhos mais próximos e imediatos à vida e morte de frei Martín, nos servimos diretamente do *Proceso de Beatificación de fray Martín de Porres*, volumen 1 *Proceso Diocesano* e o fazemos aqui através da publicação, fruto da transcrição das fotocópias dos originais do referido *Proceso*, com Introdução de Fray Tomas S. Perancho e apresentação de Fray Norbert, O.P. Esse volume 1 contém o *Proceso Diocesano*, documento encaminhado pelo Procurador Geral da Ordem dos Predicadores, Fray Antonio Estrada O.P. para a Sagrada Congregação de Ritos em Roma, documentos declaratórios produzidos entre 15 de maio a 14 de julho de 1660, declarações de 1664; os documentos encaminhados por Fray Lorenzo Muñoz e a declaração de Juan de Parra, de 1671. Essa documentação constituiu a base para a abertura do *Proceso Apostólico*, fase seguinte para beatificação e posterior canonização.

⁵ Referência ao conceito proposto por Mircea Eliade (2006).

entrar no convento é apresentado através do *Libro de las Profesiones de los Hijos de este Convento de Nuestra Señora del Rosario de esta ciudad de Los Reyes*:

En 2 de junio de 1603 hizo donación de sí a este convento para todos los días de su vida el Hermano Martín de Porras, mulato, hijo de Juan de Porras, natural de Burgos, y de Ana Velásquez, negra libre; nació en esta ciudad y prometió este día obediencia para toda su vida a los Piores y Prelados de este convento, en manos del Padre Fray Alonso de Sea, superior de él y juntamente hizo voto de castidade y pobreza, por que así fue su voluntad, siendo Prior de este convento el muy Reverendo Padre de la Serna, Maestro de lo Novicios, y el Padre Fray Luis Cornejo y otros muchos religiosos y firmólo de su nombre Fray Alonso de Sea Hermano Martín de Superior Porras (VARGAS UGARTE, 1961, p. 38).

Dessa circunstância, da condição e da qualidade de mulato, pode-se aventar que a expectativa de santidade de um mulato diminuiu, mesmo que se considere como propõe Barrios (2002, p. 323-324), anteriormente citado, que a ideia de corpo místico como fundamento da sociedade tornasse “natural” a possibilidade de que qualquer um pudesse ser um santo. Ora, se um mulato não pode ser aceito integralmente numa ordem religiosa, parece que há limites nas expectativas. Há importantes particularidades na constituição de papéis sociais nessa sociedade que se funda em pressupostas diferenças que dão condição e qualidade distintas a seus membros. Os efeitos dessa situação para o próprio Martín também podem ser aventados. As palavras pronunciadas por frei Martín, que os testemunhos citam reiteradamente para apontar sua humildade, traduzem sua percepção da inferioridade de sua condição, um sentimento de desqualificação de Martín em relação a sua própria pessoa, quando se humilha e, tranquila e generosamente, aceita humilhações.

[...] Como para señalarle el lugar del dolor, el dicho P. Sacristán le cogió la mano que tenía desembarazada el dicho venerable hermano fray Martín de Porras y se la puso en aquella parte dolorida diciéndole con la voz desmayada como ya casi difunto:

“Aquí”, y luego exclamó diciendo: Bendito sea Dios, ya estoy bueno, ya se me quitó el dolor; no es menester ya rescoldo” Martín avergonzó se tanto, efecto propio del verdadero humilde, a lo que reconoció este testigo, que lleno de confusión y como sentido de él clavó los ojos en tierra el dicho venerable Hermano fray Martín de Porras y prorrumpió diciendo: “ Así se burla de un pobre mulato”. Y sin decir otra cosa se salió de la dicha celda y se fue a tocar el Alba... (PROCESO DIOCESANO, 1960, p. 108-109).

Seguidamente o frei concordava com os que o desqualificavam, agradecendo aos que o lembravam da sua “real” condição e o faziam dimensionar a sua insignificância. Essas manifestações chegaram a provocar reações negativas sobre as atitudes e intenções de Martín, interpretadas ocasionalmente como de dissimulação. Dhuturburu menciona que, a pesar de sorridente e bem humorado, o Frei tinha “complejo de mulato”, sustentando como argumento os testemunhos acima apresentados, entre outros, de teor similar. É difícil asseverar até que ponto esse foi o sentimento provocado no mulato por sua origem, condição e qualidade.

O que parece seguro, na verdade, é que está nessa circunstância uma pedra angular da construção da santidade de Martín de Porres. Na articulação com a imitação de Cristo, a humildade se confunde, deságua na maneira de receber as dimensões da repercussão das práticas que o frei mulato projeta no espelho das relações sociais, inclusive e, sobretudo no universo conventual. Sejam essas práticas de convívio e /ou isolamento, de caridade ou contrição.

Martín de Porres aceita tacitamente a imagem que o espelho em que se mira lhe projeta. Essa aceitação pode apontar para a introjeção da negatividade de sua qualidade e condição, mas passa a sinalizar, exatamente por aceitar o seu lugar social, a humildade que se espera de um santo. Ela seria uma dupla aceitação por parte de Martín, por exemplo, quando aceita e mesmo se refere a si próprio como um “perro mulato”. A expressão empregada, ao que parece, com certa regularidade para identificar Frei Martín, prazerosamente aceita e acatada por ele, pode ser

percebida em diferentes possibilidades de recepção. Uma vez que os dominicanos se denominavam como cães do senhor, na defesa da fé, conforme já se mencionou anteriormente, uma chave de leitura poderia ser o reconhecimento do frei, mesmo sem pleno acatamento na ordem, como um cão do senhor, mesmo e embora, mulato. A identificação com a expressão pode ter assumido para Martín um reconhecimento e reforço de sua participação na vida conventual e na Ordem sob a qual se abrigava.

A humildade dos santos era um exercício a que se obrigava o frei, o que implicava, ao mesmo tempo, em reconhecer o seu lugar inferior na sociedade e na comunidade conventual. Era uma atitude tão autêntica que se naturalizava e permitia a aceitação da presença de Martín e de sua prática religiosa, legitimando-a.

Martín era no convento incumbido dos serviços mais inferiores, que cumpria com zelo e dedicação. Mais do que isso, tornou-se uma presença constante e atuante em diferentes atividades, fazendo-se necessário e imprescindível. Essa presença constante e sua confiança e firmeza na atuação, sua dedicação ao trabalho e às práticas da vida religiosa, parecem que foram alimentando uma expectativa em relação à sua atuação que cada vez mais o comprometia e à qual buscava sempre corresponder. As narrativas dos conventuais indicam uma onipresença em atuação sobre a participação de Martín na vida do convento.

Ao mesmo tempo Martín buscava um isolamento bastante notado e registrado. É nesse outro espaço que se reforça a imagem da santidade, pela imposição de disciplinas, em que se autoflagelava, segundo os registros, três vezes ao dia. Consta em depoimento a solicitação de que outro o flagelasse. Seguiu rigidamente o modelo de São Domingos. Martín submete seu corpo a constantes e fortes provações e sacrifícios: cilício, não dorme, não tem cama, não come, ou quase.

Esse comportamento, no seu conjunto, vai fazendo de Martín uma referência. Os depoimentos reforçam a intensa e constante presença, quase onipresença de Martín, na vida do convento, como colaborador, como serviçal, como ajudante, como conselheiro, atendendo doentes,

curando homens e animais. Essa atuação se estende para a rua, para a cidade. O convento, sobretudo, é o lugar de visibilidade para a busca da santidade e para o reconhecimento social dessa santidade.

Muitas informações refletem o clima de exaltação religiosa e reforçam as expectativas sociais em sua relação com as expectativas e compromisso de Martín em levar uma vida santa. Fato é que se torna voz corrente essa santidade. Aqui não vamos tratar das confirmações da santidade através dos milagres pós-morte. Salientamos que as narrativas indicam que havia uma expectativa de sinais de santidade na morte, como continuidade da santidade em vida. O testemunho a seguir não é o único que aponta a expectativa no convento, na ocasião da morte do frei:

Lo sexto, en dicha muerte vio este testigo como a las tres o cuatro de la mañana, habiendo fallecido a prima noche, estando como de costumbre a la iglesia que es el sitio donde se ponen los religiosos luego que mueren, hasta que se le hacen las exequias y llevan a la sepultura, y estándolo acompañando y velándole los demás religiosos de este convento, se llegó este testigo al cuerpo, y tocándole se halló tan duro e intratable que, admirado y llevado de amor que le tenía al dicho hermano fray Martín, sobre conocimiento de su virtud y buena vida, le dixo en presencia de todos y en voz alta que oyeron muchos: "¿Cómo, Hermano, vino tan yerto e intratable, a tempo que se acerca el día y está la ciudad toda prevenida a veros y alabar a Dios en vos? Pedidle ponga este cuerpo tratable, para que le demos muchas gracias en ello". Caso raro, a penas se pasó un cuarto de hora, quando de reconocimos más tratable y dócil el cuerpo que quando estaba vivo, y le levantamos y sentamos como cualquier hombre vivo. Con que, entrando la ciudad por la mañana en nuestra iglesia le reconocieron no sólo en la forma dicha, sino exhalando de sí una fragancia tan grande que embelesaba a los que se acercaban, y le hacían pedazos la ropa que tenía, de manera que fue menester vestirlo muchas veces y pedir guarda especial para el cuerpo... (Fray Cipriano de Medina. PROCESO DIOCESANO, 1960, p. 91-92).

Ela se manifesta nas curas, em vida, nas formas inusitadas de curar, como já se observou muitas vezes, o que remete a práticas que seriam

condenáveis se operada por outros e em outras circunstâncias no trato com os pobres. O testemunho de frei Fernando de Aragonés evidencia a amplitude da atuação de Martín:

De la segunda y demás preguntas del interrogatorio que le fueron leídas dixo que este testigo, como tiene dicho, conoció al os dicho venerable hermano fray Martín de Porras desde que tomó el hábito hasta que murió, que fueron veinte años y los catorce de ellos le asistió este testigo, siendo su compañero, como enfermero mayor que era este testigo en la enfermería de la Casa Grande de esta ciudad, y el dicho venerable hermano fray Martín de Porras era ropero y cirujano, con que ocurrían de día y de noche a las faenas que se ofrecían a los enfermos. Y lo que experimento este testigo en su trato y mucha virtud, que era gran siervo de Dios tenido por santo de todos, porque así lo decían sus obras, humilde y sincero, y todo tiempo de su vida lo pasó sirviendo y aseando a los enfermos y todo no hacía por amor de Dios, y así en todo lo alabava. Y, si alguno le decía algo que pudiese desvanecerle, le pedía que no dixese tal, porque el era el peor del mundo y por sus pecados merecia ser tizón del infierno.

Y así mismo era tan grande su caridad que no hubo cosa imaginable a lo que se pudiese entender que no la executase su afecto todo el día y toda la noche, exercitándose en ella, sirviendo de sangrar y curar a los enfermos, dando limosnas a españoles, índios y negros, que a todos los quería y amaba y curaba con singular amor y caridad. Casó huérfanas, visitó pobres, y a muchos religiosos necesitados remediaba sus necesidades, así de hábitos como de los demás que les faltaba, ninguno llegó a pedirle por Dios que fuese desconsolado. Y como todos le conocían al dicho venerable hermano fray Martín de Porras por razón de las calidades referidas, algunos hombres ricos le daban dineros, para dar de limosna por su amo, y así lo tenía para todas estas cosas que há referido este testigo, como lo vió en el tiempo referido. (PROCESO DIOCESANO, 1960, p. 123-124).

Se alguns testemunhos apenas narram milagres de curas, premonições e similares há também os que constroem um quadro sistematizado e ordenado das evidências da santidade, como no exemplo

da referência do registro acima citado. Pode-se aventar que em algumas situações só a santidade pode explicar para os próximos que um mulato seja o que San Martín manifesta ser. É o que ele mesmo estabelece como o caminho para sua vida, para sua inserção na sociedade colonial, enquanto um ser religioso, que confere sentido transcendental à existência dos homens. Não é apenas a prática da caridade. É a humildade, a dedicação, a temperança, a premonição, a levitação. Tudo se exacerba, soma e articula na construção modelar da vida santificada.

O lugar em que Martín de Porres se colocou foi fundamental para a construção de sua santidade, fator determinante do reconhecimento dessa santidade. Na vida conventual Martín potencializou sua escolha de uma vida exemplar. Foi através da inserção na vida religiosa, na vida conventual que Martín encontrou seu lugar na sociedade colonial, que atribuiu significado, por reconhecimento, ao mulato – não superou o estigma nem produziu a neutralização da qualidade e condição, nem para si, nem para seus “iguais”, mas evidenciou para a sociedade colonial a viabilidade de seus pressupostos de possibilidade da salvação, da virtude e da santidade, resguardando as condições sociais sob as quais atuou.

A sociedade reconheceu em Martín de Porres, em que pese o caráter mestiçado de sua prática e de sua origem, o virtuoso, que aceitou plenamente a sua condição, fazendo dela o alicerce para o exercício e alcance do modelo. Martín se reconhecia inferior, agradecia aos que o lembravam de sua condição, afirmando esse reconhecimento, tornava evidente a sua busca pelo paradigma de aceitação de cristo.

A autoflagelação equiparava a penitência de Martín ao sofrimento de Jesus. Ao mesmo tempo a tortura do corpo do mulato era uma forma de purificação, de sublimação da condição de mestiço e bastardo, evidência de uma entrega absolutizada para uma vida além daquela que lhe tocava no mundo dos homens. É a partir desse lugar que Martín escolheu como o seu na sociedade vice-reinal peruana, na Lima negra, santa e pecadora que o santo transmuta os sinais e os efeitos das condições históricas de sua existência, para outra forma de existência que lhe permite ser o que é na sociedade colonial - um mulato bastardo e um santo, referência

modelar da mesma sociedade, legitimando com a sua forma de ser santo todo o projeto colonizador: o descendente da escrava negra liberta, filho bastardo e tardiamente reconhecido pelo pai conquistador espanhol, imitador de Cristo na vida de penitência e caridade é um exemplo da evangelização bem sucedido.

Evidencia para a sociedade empenhada na consolidação da expansão do projeto de extensão da monarquia católica que é o modelo viável. Essa sociedade reconhece a experiência de Martín como se reconhece a si mesma. Martín é parte dessa sociedade que imediatamente, depois de esperar do santo morto o comportamento correspondente, como se observou acima, busca legitimar de forma completa essa conquista, através da beatificação de Martín.

A longa tramitação posterior do processo de canonização de Frei Martín não é objetivo de nossa atenção no momento, uma vez que nosso interesse é a construção da santidade no contexto, enquanto elemento constitutivo e constituído no âmbito das circunstâncias já apresentadas da sociedade vice-reinal. É, entretanto, necessário trazer alguns aspectos à consideração. Não é sem motivo que o rei de Espanha se envolva na tramitação do processo, o que não constitui exceção diante de casos similares, pedindo as providências para a tramitação do processo de beatificação junto a Roma. Interessa o texto bastante explícito quanto ao sentido do reconhecimento da santidade de Martín para o projeto da monarquia, para colonização e evangelização nas Índias.

Igualmente a Ordem dominicana demonstra seu interesse particular e sabe-se que as disputas de prestígio foram uma característica na história das relações entre as ordens religiosas. Não se pode esquecer, entretanto o sentimento generalizado de uma religiosidade que constitui o tecido e as tramas de significados e simbolismos, de referências e representações de mundos que encontram no ideal de santidade um lugar de convivência e conciliação, que não elimina, mas absorve, como dissipando e diluindo os conflitos e confrontos. Não custa ainda lembrar que, na mesma ocasião, por sua própria conta e risco, a população negra das periferias limenses constituía para si um espaço religioso - e um culto que depois de

sofrer várias investidas de neutralização e eliminação por parte da Igreja e da administração leiga - encontrou sua forma de conciliação através da absorção, com sucessivas medidas de disciplinarização e controle institucional por meio de sua inserção no interior de uma Igreja, obra física, construída para esse fim: o culto ao Senhor dos Milagres é até hoje uma das manifestações religiosas mais significativas no calendário de eventos em Lima, com uma participação de amplitude social inquestionável.

Cultos de escravos, filhos de liberta mulatos, a presença de tantos santos e santas, beatos e beatas, cultos e expressões da religiosidade na situação colonial, sejam reconhecidos pela sociedade, parcial ou universalmente, ou institucionalmente reconhecidos pelas instâncias oficiais da Igreja e do Estado, ainda tem muito a esclarecer sobre as soluções de convivência e inserção social e cultural entre esses homens e mulheres que tiveram que manter, descobrir, enfrentar e inventar sentidos e significados para suas vidas na convivência com tantas e diversas possibilidades.

Barrios (2002, p. 326) faz lembrar que logo após a morte de Martín de Porres, a figura de San Martín no plano religioso se acrescentou caráter social e ideológico. Após a independência “os intelectuais peruanos ao buscar imagens que apontassem para uma síntese de unidade fundamental do Peru, com suas multiplicidades étnicas e integridade moral, encontraram no mulato limenho um personagem ímpar.” Ainda segundo Barrios (p. 326), em 1939 Victor Andrés Belaunde o exaltou como

[...] la respuesta lapidaria a los prejuicios racistas. El caso más alto de perfección moral. [...] el ejemplar cumbre de humanidad masculina en esta tierra de América no lo produjo la raza considerada superior, la raza dominadora sino que ha nacido de la mezcla de dos raza para ser el símbolo viviente de la necesidad de acercamiento y comprensión. Todas las razas son capaces, bajo el aliento de Dios, de producir casos máximos de excelcitud moral. El espíritu no conoce fronteras, ni diferencia razas ni discrimina sangres (BELAUNDE, 1939, p. 123).

Usos e abusos do passado...



Capítulo 5

Histórias, Cores e mestiçagens: A América Portuguesa vista a partir do Pernambuco (séculos XVII-XIX)

Gian Carlo de Melo Silva

[...] As cores, que tem, e teve sempre oposta a sua cor parda, foram a branca, e a preta. O que tem feito ditosas, e bem-aventuradas estas duas cores, foram os povos, e nações, de que cada uma delas tem sido principio, e origem; os Príncipes, Reis, e Monarcas, que dominaram estes povos; as Pessoas grandes, e assinaladas em todos os estados, e cerárias: é porque assim a cor branca, como a preta, tenha para si que tudo isto faltava na cor parda, este seria o motivo de a terem por menos ditosa, e bem-aventurada. Mas enganavam-se certamente, assim a cor branca, como a preta; porque a cor parda em tudo isto tem sido não só tão bem-aventurada, e ditosa como elas, mais ainda coisa mais. A cor parda também tem sido principio, tronco e origem de povos, e nações inteiras [...] (JABOATÃO, 1758, p. 198).

Jozé, o pardo

O *pardo* conhecido por Jozé Pereyra foi enterrado em dois de abril de 1751 na Igreja de São Pedro Martyr da Vila de Olinda, após

receber o sacramento de extrema unção. Era um homem que ficou famoso através de uma característica que foi exaltando-se ao longo de sua existência, sua santidade acabou lhe rendendo o apelido de Jozé Santinho.¹ O pouco do que nos foi legado de sua história teve início com o encontro de um homem *branco* e uma mulher *preta*, que dentro das características do período pode ter sido trazido da África para Pernambuco junto com tantos outros africanos que eram embarcados na região conhecida por Costa da Mina.² Após ser capturada e transformada em mercadoria para alimentar o comércio Atlântico de escravos, a mãe de Jozé teve como senhor o doutor David de Albuquerque e sua mulher D. Anna Joanna Pereira. Jozé, nascido de um ventre cativo herdou de sua mãe a *condição* de escravo, que o ladeou durante seus vinte e três anos de vida.

Como continuou cativo junto com sua mãe, acreditamos que o pai *branco* de Jozé não era um homem de posses ou que ao menos tenha tentado unir-se em matrimônio com uma mulher de *condição* e *qualidade* diferentes da sua. Assim, restou para Jozé, fruto de um relacionamento entre pessoas de origens diferentes, a permanência no cativeiro juntamente com sua mãe. Porém, a escravidão não impediu que a família fosse marcada na história através dos escritos de Domingos Loreto Couto, ao contrário, apesar de ser filho de mãe preta, cativo e ainda ser *pardo*, o que para uma sociedade escravocrata colocava-o numa hierarquia inferior, Jozé Pereyra conseguiu realizar “santas obras” e ter “ações louváveis” na Olinda de meados do século XVIII.

Sua existência poderia ter passado despercebida na época, sendo somente mais um pardo cativo, fruto mestiço de uma relação entre um branco e uma preta, mas sua vida devota fez com que fosse percebido pelos olhares da comunidade. Segundo relato do período, o Santinho frequentava os sacramentos, ouvia missa cotidianamente com muita devoção e exercia o ofício de sapateiro. Sem deixar de compor o cenário

¹ A História de Jozé é narrada na obra de Loreto Couto (1981, p. 330-331) que traz outros relatos, com sua visão religiosa, sobre homens e mulheres que estiveram presentes no cotidiano setecentista da Capitania de Pernambuco.

² Sobre a vinda de escravos através da Costa da Mina no período para Pernambuco observar os estudos de Gustavo Acioli Lopes (2008) e Ana Staben (2008).

de um espaço urbano como a Vila de Olinda, José era mais um, entre muitos outros cativos frutos das dinâmicas de mestiçagens, e que exerciam seus ofícios no cotidiano da localidade. Outros escravos viviam exercendo suas atividades subindo e descendo as ladeiras que ligavam a parte alta e baixa de Olinda, uns lavando roupa no largo do Varadouro, outros carregando água e mercadorias, transportando animais, trabalhando no serviço da enxada nos sítios, vendendo quitutes pelas ladeiras ou até como músicos que tocavam nas festas e igrejas frequentadas por toda gente da localidade³.

O Sapateiro Santinho, graças as suas ações louváveis e santas, conseguiu dirimir seu defeito mecânico (qualidade) e de cativo (condição), pois, ambos marcavam sua trajetória na sociedade e só foram relegados em segundo plano, por conta de sua virtude (qualidade adquirida), que conseguiu “disfarçar” suas diferenças sociais. Resistiu às tentações da carne, conservando-se em estado de castidade, tendo vivido vinte anos imaculados, acabou sendo considerado pelos religiosos um poço de pureza, pois “em idade tão breve viveu séculos de virtude” (COUTO, 1981, p. 331).

José, um homem *escravo*, amenizou as diferenças sociais, envolvidas em significados de mestiçagens culturais e biológicas, tendo sua aceitação por igualar-se através de suas ações aos considerados “puros”. Ilustrou, como diria Loreto Couto, a “escuridade” de seu sangue (qualidade inata e negativa). Carregando na pele uma existência de homem pardo, mestiço, fruto de uma família de cor (não sabemos se o pai foi apartado da mãe, se viviam em matrimônio ou mancebia, ou quem sabe se a relação teve origem num encontro fortuito), que vivia entre o mundo dos brancos e dos pretos, tentando diferenciar-se socialmente dentro de um universo que era guiado pelas qualidades inerente aos tidos por brancos e a condição de livre.

³ Freyre (2006, p. 499-553) relata algumas das ocupações dos negros no Brasil colonial, foram músicos, sangradores, dentistas, barbeiros e “não apenas negros da enxada ou de cozinha” ou ainda as negras que vendiam os quitutes feitos em casa nas ruas, eram os “mocotós, vatapás, mingaus, pamonhas, angus, rolete de cana, etc.”.

Batismo, Cores e/ou significados

Começamos nossa narrativa a partir do caso de Jozé, por encontrar nele vários significados da época nos quais iremos mergulhar. Sua história envolve mestiçagens que vão para além do biológico, dessa maneira conseguem abarcar as adequações culturais feitas por homens e mulheres que buscaram aceitação e inserção numa sociedade em que a cor da pele não indicava somente a cor, mais apontava para uma dimensão ampla que antecedia o sujeito, enquadrando-o no corpo social. A cor da pele se constrói ao longo dos séculos de escravidão, quanto mais escuro, mais próximo da mácula do cativo, ao ponto, do ser *pardo* ter se tornado indicativo de afastamento da escravidão ao longo dos setecentos. Portanto, o ser pardo era o abrandar da nota de mulatice e, passa a ser um “lugar” socialmente aceito, que abrandava *qualidades* natas e possibilitava ressaltar as adquiridas, “limpando” a herança de seus ancestrais.

Na Freguesia de Santo Antônio do Recife ou na Vila de Olinda, muitos foram os Jozés, Antônios, Joãos, Marias, Luzias, e outros, que em suas diversas qualidades de brancos, crioulos, pardos, pretos, cabras e africanos⁴ que abarcavam diversas condições sociais, econômicas e jurídicas, precisaram conquistar outras qualidades consideradas dignas para serem aceitos na sociedade colonial. Tais situações aparecerão cruzadas na documentação dos casamentos tridentinos, na procriação, no batismo da prole, numa existência piedosa e devota no âmbito da cristandade, na busca pela salvação da alma através de ações que expressavam humildade, na educação formal, no exercício de um senhorio que salvava os seus cativos dos desvios morais, e dos “gentilismos”, no caso dos africanos.⁵

⁴ Por ser uma apropriação feita na segunda metade do XIX, falar em africanos livres para o XVIII é algo incoerente e anacrônico, já que sendo capturado em África e trazido para o Brasil colonial, o escravo já chegava com sua condição civil inferior aos demais, não só por ser cativo, mais também por ser considerado boçal pelos demais cativos existentes. Sobre o uso do termo africano (FARIA, 2004, p. 32).

⁵ Não podemos esquecer que o termo Africano engloba uma infinidade de povos e nações com diversas línguas e costumes. As definições Mina, Angola, Guiné e tantas outras escondem especificidades geográficas e culturais próprias, construtores de identidades que segundo Hall eram mantidos “tanto na África quanto na América”. Lembra ainda que o reconhecimento de uma identidade africana na América estava ligado ao tempo deste africano em contato com os novos grupos e africanos que compartilhavam com ele uma mesma origem ou aspectos culturais em comum (HALL, 2005, p. 35-41).

Falamos de uma sociedade hierarquizada, em que a diversidade oriunda das dinâmicas culturais e biológicas formava algo múltiplo, porém foi um corpo social que é perfeito. Tal perfeição como lembra Hespanha (2010, p. 54-66) é ancorada “justamente na heterogeneidade das coisas e no modo como esta heterogeneidade as enlaçava, umas e outras, em vista de uma participação harmônica no fim comum”, este fim, pode ser entendido como os interesses dos grupos sociais que a compunham, que coadunavam leis, costumes e necessidades criadas a partir do cotidiano mestiço das conquistas.

Os homens e mulheres que compõe nossa narrativa são frutos de um período de transformação, uma sociedade que era marcada por um estatuto de pureza de sangue, oriundo de um contexto externo, mas que precisava adequar-se as realidades das conquistas, marcadas por intensos processos de misturas e significados novos para qualidades e condições trasladadas e que sofreram adaptações na colônia. Ainda segundo Hespanha, os sujeitos não devem ser entendidos isolados, pois “todas as entidades que integram a ordem da Criação têm direitos e deveres umas em relações às outras”, assim os indivíduos que habitavam a Santo Antônio do Recife e a Vila de Olinda, ou outras localidades da América Portuguesa podem ser entendidos como peças de um quebra-cabeça, que articuladas podem formar um cenário do todo, mas tal situação “depende da posição de cada entidade na ordem do mundo”. Em outras palavras, brancos, pardos, crioulos, cabras, pretos, negros, africanos e índios devem ser entendidos pelo que representavam dentro do conjunto social maior. As suas condições sociais, econômicas e jurídicas, formam a sociedade colonial que estamos estudando, sem entender seus nexos não podemos capturar como estes homens e mulheres apreenderam saberes, culturas e moldaram o seu cotidiano de outrora.

Nos registros de batismos encontrados no Recife para o setecentos e que norteiam nossa investigação, as variações encontradas após os nomes dos indivíduos, apresentam os termos: *pardo, crioulo, cabra, negro ou preto*⁶, estas alcunhas podem seguir um enquadramento social e político

⁶ Ao abordar a gente de cor, somente estas definições são encontradas nos registros de batismos analisados para classificar os homens e mulheres de outrora.

feito pelos agentes sociais através de um filtro invisível, que simplificava toda uma multiplicidade de variações através dos termos que nem sempre era somente um indicativo de cor. Contudo, mesmo dentro desta classificação ainda existem questões não esclarecidas, lugares de escuridão, ao menos para o cenário da freguesia de Santo Antônio do Recife no final do século XVIII e início dos oitocentos.

Um exemplo da multiplicidade de terminologias foi visto no estudo de Roberto Guedes (2012, p. 369-397) para o reino de Angola na segunda metade dos setecentos. Abordando a apropriação das cores e suas qualidades, Guedes constatou que existia uma pluralidade de variáveis e que estas eram enquadradas a partir de critérios que envolviam aspectos sociais, políticos e econômicos. A análise feita por Guedes a partir dos censos do reinado de Dona Maria I e posteriormente, quando o filho Dom João trona-se regente, um período que abarca de 1777 até 1816 e mostra que foram trazidos do Reino para Angola somente três categorias oficiais de cor, que eram: branco, preto e pardo/mulato. O autor identificou que existiam derivações locais, que classificavam os sujeitos, entre elas existiam: o branco feirante, cor honesta, mulato descalço, preto meio calçado, escravo negro velho, fusco etc.

As derivações que são encontradas nos registros em Angola surgiram das especificidades locais, como afirma Guedes, faziam “parte do vocabulário classificatório local, que cria e qualifica a cor das pessoas/famílias, bem como os *status* delas derivadas [...]”. Tais especificidades locais também podem ser encontradas no outro lado do Atlântico, com características semelhantes e no caso dos registros paroquiais que analisamos, a variação vai ocorrer com o termo *cabra* e *crioulo*, sendo as demais categorias pertencentes ao mesmo vocabulário recebido para os censos em Angola.

A partir dos dicionários de Raphael Bluteau e Antonio Moraes e Silva vamos buscar os significados para os termos encontrados nos batismos, são eles: *preto*, *negro*, *pardo*, *crioulo* e *cabra*, partindo primeiramente da perspectiva de que podem ou não representar a cor, para que depois possamos ampliar o campo de análise em busca de outros significados

que extrapolem os limites do cromatismo da pele. Atentamos para os significados de crioulo e cabra, que nos registros são colocados na mesma sequência que preto, negro e pardo, mas não são considerados cor nos dicionários e serão tratados em separado. Os termos foram distribuídos no quadro abaixo, buscando ressaltar as ligações diretas com a cor.

Quadro 1 – Significado das cores nos dicionários do século XVIII

Raphael Bluteau – 1712	Antonio de Moraes Silva – 1789
Preto: Preto também se chama o escravo preto. <i>Servus niger</i> . (p.727).	Prêto: adj. Negro. § Um preto, subst.[...] um homem <i>preto</i> , forro, ou cativo [...] (p. 500).
Negro: Cor negra ou tinta negra. É um dos dois extremos das cores, e é oposto ao branco [...] Coisa negra [...] Algo um tanto negro [...] Coisa, ou cor, que tira a negro [...] Negro. Infausto. Desgraciado. Da cor negra, que é a mais escura de todas, tomamos motivo para chamarmos negro toda a coisa que nos enfada, moléstia, e entristece [...]. Negro. Homem da terra dos negros, ou filho de pais negros.*	Nêgro: s, m. Còr negra: v. g. “vestido de negro.” §. Homem preto: v. g. “comprei um negro.” Nêgro, adj. De còr preta com a tinta de escrever, o carvão apagado. §. fig. Infausto, triste, desgraçado ... Negrura, s. f. A còr negra, negridão.*
Pardo: Cor entre branco, e preto, própria do pardal, de onde parece lhe veio o nome. Homem pardo. <i>Vid.</i> Mulato Pardôso. Muito pardo. De pardo escuro (p. 265).	Párdo, adj. De còr entre branco, e preto, como a do pardal. §. Homem pardo; mulato... Pardôso, adj. Mui pardo. (p. 398).
Mulato: Filha, e filho de branca, e negra, ou de negro, e de mulher branca (p. 628).	Muláto: , s. m. Mulata, <i>f.</i> Filho, ou filha de preto com branca, ou ás avessas, ou de mulato com branca até certo grão [...] (p. 327).

Fonte: Bluteau (1712) e Silva (1789).

* O autor ainda acrescenta o feminino “negra” para designar a mulher “natural da terra dos negros, ou filha de pais negros. (BLUTEAU, 1712, p. 702-704).

* Moraes e Silva acrescentam ainda o termo Negra, que significava uma mulher preta (SILVA, 1789, p. 339-340).

Raphael Bluteau e Moraes Silva trazem tais definições a partir do contexto do século XVIII, como é possível perceber o que se acha em ambos são definições muito próximas. No caso do segundo dicionário, existem algumas adaptações que deixam, em certos momentos, a grafia e o significado mais claros, porém não emergem divergências nas definições.

Na qualificação do termo preto, vemos que em ambos os significados era algo que estaria ligado diretamente ao contexto da escravidão, para Bluteau “Preto também se chama o escravo preto”, sem outra possibilidade de interpretação. Algo que é ampliado em Moraes Silva, pois o autor inclui a chance de um homem preto ser forro. A pertença ao mundo do cativo é encontrada bem demarcada no registro de Vitoriano apresentado anteriormente, já que sua identificação é complementada pela informação de que é “filho de Luiza do gentio da Costa escravos de Manoel de Medeiros”.

Ao observarmos a palavra negra, ela possui em ambas as descrições ligação direta com uma cor, sendo para Bluteau o “oposto do branco” e em Moraes simplesmente a “côr negra”. Estas definições são baseadas nas descrições das cores que existiam, denominadas de *cores simples*. Neste conjunto eram enquadradas as cores: branca, amarela, vermelha, azul e negro, que

[...] igualmente misturadas, nascem outras três espécies de cores, a que chamam meias, ou mistas, ou compostas. [...] *A côr branca e negra misturadas uma, com a outra, ou com todas as mais, não fazem cores de diferente espécie, mas só mais, ou menos carregadas, e da mistura, de todas elas nascem mil cores diferentes* [...] (BLUTEAU, 1712, p. 535-537, grifos nossos).

Assim, nesse jogo de opostos, o negro seria “puro”, assim como o branco e suas misturas poderiam gerar “mil cores diferentes”, ou quem sabe algo além de cores, como pode ser visto nas terminologias citadas por Guedes para Angola. Quando analisamos a relação com uma origem anterior, Bluteau apresenta o negro como filho de pais negros, já Silva aponta que o “homem preto” pode ser entendido como “um negro”,

o que coloca o termo preto e negro no contexto da escravidão como sinônimos. Ainda associado ao termo, encontramos um sentido figurado que dependendo da sua colocação significaria algo ruim, uma “coisa que nos enfada, moléstia, e entristece” ou ainda “infausto, triste, desgraçado”. Com isso, cabe ao historiador perceber nos relatos e documentos qual o sentido que pode ser apreendido, no caso da documentação eclesiástica de batismo o que sobressai é a colocação da cor para caracterizar o indivíduo.

O pardo é outro termo encontrado nos registros e que em ambos os dicionários é colocado como um fator intermediário, o que poderia ser uma das “mil cores diferentes” que surgem a partir da mistura do branco e do negro e, que dependiam da proporção que cada cor simples oferece nessa junção. Caso a cor fosse bastante aparente, muito parda, esta poderia ser colocada como “pardôso” para os dois dicionaristas. Tal termo não foi encontrado nos registros eclesiásticos, o que talvez possa indicar que o pardôso fosse usado para designar outros objetos e animais, não pessoas. Porém, o termo *parido* anteriormente ao período estudado não existiu sozinho e era sinônimo de “baço”⁷, que significava um adjetivo, “coisa de cor parda, que tira a negro”, ainda algo “escuro” ou “pouco transparente”, sendo este último significado ligado aos objetos como um vidro que poderia ser “nem baço, nem muito cristalino” (BLUTEAU, 1712, p. 9).

Em Silva (1789, p. 250) é possível encontrar um detalhamento maior do que seria baço. Na sua definição o termo também seria um adjetivo “de cor morena amarelada”, numa comparação que recorre à outra terminologia ligada a cor negra, pois moreno seria “coisa de cor escura, mas não totalmente negra” (BLUTEAU, 1712, p. 580) ou ainda “de cor parda escura” (SILVA, 1789, p. 319). Tais derivações mostram um pouco da flexibilidade que existia no cotidiano colonial, onde somente o termo pardo poderia ser substituído por baço ou morena,

⁷ O termo não é encontrado nos registros eclesiásticos em Santo Antônio do Recife, porém pode ser visto nos relatos feitos por Ambrósio Fernandes Brandão, quando os personagens Brandônio e Alviano debatem sobre a gente do Brasil e traça comparações com outras partes para justificar a “cor” dos habitantes. Segundo Alviano, ele tinha “[...] por próprios olhos neste Brasil, na Vila de Olinda, no ano de 600, uma menina filha de ai de mãe naturais da própria terra, que são de cor *baça* [...]”. Em outro ponto continua afirmando que as “[...] Índias Ocidentais e esta grande costa do Brasil, que assim uma como a outra é povoada de gente de cor *baça* [...]” (BRANDÃO, 1997, p. 53-57).

uma classificação que dependeria do contexto social em que o indivíduo estivesse inserido.

Como derivação do termo pardo, existia nos dicionários a palavra mulato, algo ligado diretamente aos descendentes oriundos da mistura de pessoas pertencentes aos extremos das cores. Em ambos os dicionários mulato ou mulata, aparecem como filhos de negro com branca ou as “avessas”, onde tal mistura para Moraes e Silva seria considerada até “certo gráo”. Essa percepção que limitava o grau de mistura para ser considerado pardo poderia ser aceita como um reflexo das variações que o cotidiano fazia emergir a partir dos contatos, das dinâmicas de mestiçagens biológicas que aconteciam na prática. Assim, como podemos perceber, pardo seria uma cor que poderia ser representada por outros termos e que devem ter variado a partir da aparência da tez, da condição social e econômica dos pais e padrinhos do batizando. Na ilustração abaixo é possível materializarmos de outra forma a percepção extraída a partir dos dicionários.



Neste emaranhado de termos que remetem a cor, algumas poderiam ser associadas à tez ou não. Tudo dependeria do contexto e da época, nele negro e preto podem significar o mesmo, juntamente com as variações que indicam a cor parda e suas tonalidades mais escuras, com o moreno e o pardôso, sejam aplicadas a objetos, animais ou a pessoas.

Não podemos perder de vista que a “cor” “era histórica, produzida no tempo e no espaço”, como lembra Paiva (2012, p. 170). Tempo e espaço que devem ser entendidos a partir de suas especificidades históricas, que variavam em um mundo conectado, que até poderiam passar por processos históricos similares, em diferentes espacialidades geográficas e culturais, mas daí resultando a variação do entendimento. Além de histórica, temporal e geograficamente vinculada, a cor deve ser também compreendida uma ideia local.

Crioulos e Cabras: “cor”, “nação” ou algo novo?

Em suas andanças por Recife e seus arredores no início do século XIX, Tollenare (1978) buscou possibilidades de sociabilidade, além de informações que pudessem saciar sua curiosidade, afinal era mais um estrangeiro nos trópicos que tinha vindo tratar de negócios e aproveitou o ensejo para conhecer a localidade. Nas suas anotações dominicais deixou informações sobre os crioulos que observou tanto os escravos, quanto os livres. Segundo ele era possível encontrar “[...] algumas vezes *crioulos* que repousavam sob árvores às quais haviam feito suspender as suas redes. Dali vigiava os trabalhos dos seus escravos [...]”, e enquanto os homens estavam nas redes, suas mulheres estavam na terra “sobre esteiras” (TOLLENARE, 1978, p. 129). O que Tollenare deixa transparecer no caso destes crioulos é uma vivência senhorial por parte da gente crioula que possuía escravos, algo oposto o que é referido em outro momento quando fala sobre o processo de compra de cativos.

A observação do cotidiano e as conversas que teve com pessoas da localidade, fez com que o francês pudesse constatar algumas das estratégias empreendidas pelos compradores de escravos. Fosse exposto nos locais de venda, ou nos anúncios de jornal, o cativo comprado era apresentado com um chapéu de palha (TOLLENARE, 1978, p. 143), usado para identificar que já era propriedade de outrem. Contudo, outro aspecto era relevante no momento da compra, pois segundo Tollenare (1978, p. 147) “a todos os *negros africanos* os brasileiros preferem muito *os*

nascidos na América; estão mais aclimatados, sabem melhor a língua e não tem recordações importunas; mas, são difíceis de obter”.

Se Tollenare estava usando o vocabulário local ao fazer a contraposição entre “negros africanos” e os “nascidos na América”, estaria falando dos crioulos, pois como é possível apreendermos a partir das definições expressas nos dicionários e transcritas para o quadro abaixo, crioulo era o filho de um ventre escravo que nasceu no cativeiro. Bluteau e Silva deixam claro quem seria o crioulo e sua origem. Além disso, talvez seja possível identificar a causa da dificuldade relatada de que os “nascidos na América” seriam tão “difíceis de obter”, afinal o “crioulo” como escreve Moraes e Silva se criava em casa, não era comprado, representando assim um investimento senhorial mais demorado até que aquele cativo chegasse à idade produtiva.

Quadro 2 – Significado dos termos *crioulo* e *cabra* nos dicionários do século XVIII

Raphael Bluteau – 1712	Antonio Moraes e Silva – 1789
Crioulo ou Creoulo : Escravo, que nasceu na casa do seu senhor (p. 613).	Criòulo : s. m, O escravo, que nasce em casa do senhor; o animal, cria, que nasce, e se cria em casa; não comprado: neste sentido é adjetivo [...] (p. 496).
Cabra : Animal doméstico, quadrupede, cornigero, fêmea do cabrão, de focinho chato, e rabo curto [...]*	Cábra : s. f. Animal quadrupede dos menores, cornigero, fêmea do bode, ou cabrão; há cabras domésticas, e outras bravias, e monteses. §Peixe. (<i>rubellio</i>) §. Inseto aquático, que se assemelha a aranha, e anda sempre à flor d’agua. § <i>O filho, ou filha de pai mulato, e mãe preta, ou as avessas</i> [...] (p. 314) (grifo nosso).

Fonte: Bluteau (1712) e Silva (1789).

Colocar para venda um cativo cria da casa só seria uma opção em caso de necessidade e deveria ser feita fora da região onde o senhor residia, pois “nenhum homem que se respeita quer vender um tal escravo (crioulo) na região em que reside” (TOLLENARE, 1978, p. 147). Tal fato decorria por ser o crioulo, cria da casa, possivelmente conhecedor dos

* Bluteau (1712, p. 20-21) faz toda uma descrição de espécies de cabra, sempre associados aos animais ou inseto. Somente existe uma referência aos indígenas pelo processo de associação que foi feito Portugueses que acharam “rumiando como cabras”.

segredos familiares, como é o caso de Simeão crioulo, personagem de Joaquim Manoel de Macedo no romance escrito já no século XIX e que foi criado como um homem livre, próximo do núcleo familiar senhorial. Uma cria da casa que era conhecedor de vários segredos e que acabou se apaixonando pela sua sinhazinha com quem dividiu o leite materno na infância (MACEDO, 1991, p. 9-68).

Os crioulos não foram personagens só de romance, estiveram presentes no cotidiano colonial e imperial, no caso de Santo Antônio do Recife são encontrados vários registros de crianças crioulas sendo batizadas e de adultos crioulos presentes nestes momentos. Essa presença mostra que as pessoas com tal indicativo poderiam sobrepor as lógicas dos dicionários, como vemos no batismo de Francisco. Nascido no mês de junho de 1791, o pequeno Francisco foi batizado pelo reverendo Joze Ignacio de Azevedo no dia vinte e quatro do mesmo mês, em meio aos festejos para os santos da época. Em seu batismo foi identificado como

[...] Francisco crioulo [...] filho de Thereza do *gentio de Angola* e *escravos* de Francisca do Rozario crioula *solteira* desta freguesia. Foram padrinhos Domingos ____ do *gentio* da Costa forro, morador na Boa Vista e Roza do Sacramento crioula solteira moradora nesta freguesia [...] ⁸.

Assim como Francisco podemos vislumbrar os registros dos irmãos Cosma e Damião, nascidos em setembro de 1793, sendo batizados juntos na Matriz da freguesia. Seguem os registros transcritos:

Aos dezessete de setembro de mil setecentos e noventa e três nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antonio de minha licença o reverendo Joze Eloi da Fonseca batizou e pôs os Santos óleos a Cosma *crioula* nascida aos dois do dito mês filha de Romana do *gentio da Costa* escrava de Antonio Barboza de Oliveira branco. Foram padrinhos Joaquim Borges e Anna

⁸ Arquivo da Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife (AIMSSAR) - Livro de Batismos 1 e 2. Carta de Caminha. Disponível em: <www.objdigital.bn.br/acervo_digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em 20 de outubro de 2014. Grifos nossos.

Maria do Rozario crioulos desta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei.⁹

Aos dezessete de setembro de mil setecentos e noventa e três nesta Matriz do Sacramento do Bairro de Santo Antonio de minha licença o reverendo Joze Eloi da Fonseca batizou e pôs os Santos óleos a Damião *crioulo* nascida aos dois do dito mês filha de Romana do *gentio da Costa* escrava de Antonio Barboza de Oliveira branco. Foram padrinhos Joaquim Borges e Anna Maria do Rozario crioulos desta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei.¹⁰

Francisco e os irmãos Cosma e Damião podem ser enquadrados diretamente no que é inscrito nos dicionários, afinal eram filhos de mães africanas e nascidos na América, crias das casas de seus proprietários. Porém os seus registros apresentam outras possibilidades de análise que vão além da simples origem de um ventre africano cativo, nos casos em tela, um seria o de Thereza do gentio de Angola e o outro de Romana do gentio da Costa.

Os senhores dos escravos, que com o nascimento dos crioulos estavam acrescentando mais uma propriedade entre seus bens, apresentam suas especificidades. Vemos que tanto Francisca quanto Antonio são pessoas que possuem uma diferenciação social, pois tinham escravos, um bem que não era acessível para todos, já que possui-los mesmo sendo plebeu ou nobre, era um indicativo de distinção social, de viver sob a “lei da nobreza” como indica Silva (2005, p. 7-40). No caso do senhor dos gêmeos a cor da sua tez indica uma associação direta com a nobreza, *pois era branco em meio a um contexto colonial* de maioria de gente de cor¹¹; já a senhora de Francisco era uma mulher que conseguiu garantir seu espaço na sociedade apesar de não ser branca, era uma crioula e, assim como seu escravo, estariam pela lógica do dicionário, em um mesmo patamar, porém o que surge ao compararmos os dois é

⁹ AIMSSAR, Livro de Batismos 1, p. 171.

¹⁰ AIMSSAR, Livro de Batismos 2, p. 126-127.

¹¹ Na obra *Um só Corpo, Uma Só Carne* analiso a população de Santo Antônio do Recife na localidade, mostrando a partir dos registros de casamento e os censos que a presença de gente de cor estava superando os brancos ao longo dos anos na mesma época. Ver: (SILVA, 2014).

uma diferença social e jurídica, ou seja, tinham condição diferente, pois enquanto um era cativo a outra era livre, já que não existe referência a uma ligação com um cativo pregresso. O mesmo ocorre na identificação colocada para os padrinhos, com exceção de Domingos do gentio da Costa, padrinho de Francisco que tem sua condição jurídica informada logo após sua identificação, era forro. Se observarmos os demais padrinhos, vemos que fazem parte de um mesmo círculo de identificação, são crioulos assim como seus afilhados, vivendo em outra colocação jurídica, igualmente a Francisca do Rozario, todos livres. Mas, existiam crioulos livres?

Sheila Faria, analisando o sudeste entre 1700-1850 diz que “os filhos de crioulos eram pardos, não importando a cor da pele” e que a alcunha de “crioulo” “era termo só para escravos nascidos no Brasil”, em se tratando de filhos de ventres africanos já libertos “sua indicação era de pardo”, no entanto, existiriam somente entre os libertos “preto forro, pardo forro, cabra forro, ocorrendo raramente a existência de “mulatos forro” (FARIA, 2006, p. 68). A autora exclui a possibilidade da existência no cenário por ela analisado de que os crioulos pudessem ser qualificados como forro, remetendo, como nos dicionários, unicamente ao cativo. Porém, como podemos vislumbrar na documentação analisada ocorre a existência de pessoas tidas somente por crioulas, sem referência ao cativo, assim como os demais registros que encontramos, em que pessoas de cor, são registradas sem indicação com um passado cativo, o que as ligava diretamente ao mundo dos nascidos livres. Afinal porque só considerar nascido livre o branco e não todos os que não possuem uma indicação? É preciso lembrar que nem sempre existia a necessidade de apagar um passado cativo, especialmente se uma condição contrária já fosse estabelecida e conhecida da comunidade, se nasceram livres, não precisavam ter ratificada sua colocação jurídica sempre.

Continuando nossas observações sobre a não ocorrência de crioulos forros, podemos demarcar diferenças com o que foi encontrado pela autora citada no contexto do Sudeste ao ver o batismo de Antonio, realizado em 1794 pelo Vigário Feliciano Joze Dornellas. Segundo ele mesmo registrou, já que foi o padre que realizou a cerimônia, e na época

era o encarregado dos registros, Antonio era crioulo e filho de “Ignacia Ribeira crioula forra”¹². Em um mesmo batismo vemos as possibilidades não encontradas para o Sudeste por Sheila Faria,¹³ primeiro um filho que era crioulo livre, pois não tinha nascido de um ventre cativo, e uma mãe que conseguiu livrar-se da escravidão conquistando sua alforria. Tal ocorrência representa somente uma, de muitas outras que existiram e foram registradas nos batismos pelos vigários ao longo dos anos.

Ainda podemos observar os casais de crioulos que estiveram batizando sua prole. No sábado, 2 de agosto de 1794, o Reverendo Ignácio Francisco dos Santos Junior deu ao pequeno Bento crioulo o primeiro dos sacramentos. Bento era filho legítimo de Benedicto de Oliveira e sua mulher Maria Joze, assim como o filho, todos eram crioulos. Seus padrinhos foram Luiz Moreira e Francisca Borges, estes com uma qualificação diferente de seus compadres e afilhado, pois eram considerados brancos. O que vemos neste caso é a não referência a um cativo, e a perpetuação do termo crioulo através das gerações, passando de pai para filho. Merece nossa atenção o fato de que diferentemente dos padrinhos brancos, os pais e o menino Bento não tiveram uma cor indicada conforme os dicionários da época, sendo somente colocados como crioulos. Assim, talvez seja possível que estejamos diante de novas possibilidades, a de que crioulo também poderia indicar um aspecto cromático ou como indicou Paiva (2012), a pertença a uma nação, uma “Nação Crioula” como grafou Agualusa (2001), cheia de misturas e que liga culturas de diferentes origens em uma só existência, a do crioulo.

Com o entendimento dos aspectos relacionados aos crioulos nos resta o estudo do termo cabra, uma “palavra comum nas línguas ibéricas” e que foi usada “como uma “qualidade” [...] principalmente durante o século XVIII” (PAIVA, 2012, p. 225). Sendo um termo que foi mais frequente na documentação nos setecentos, observamos que os dicionários refletem uma mudança de sentido, neste caso, um acréscimo

¹² AIMSSAR, Livro de Batismos 2, p. 221.

¹³ Outros pontos analisados em pesquisa anterior também mostram divergências ao analisarmos os registros de casamento, principalmente quando afirma que os filhos de africanas libertas seriam pardos (SILVA, 2014, p. 178).

que ocorre na definição apresentada por Moraes e Silva. Nela, além da referência ao animal cabra, existe a indicação de um resultado dos cruzamentos biológicos ocorridos na sociedade. Neste novo sentido, o cabra era “o filho, ou filha de pai mulato, e mãe preta, ou às avessas”. Analisando os registros de batismos é possível encontrar uma associação clara com o que é posto por Moraes e Silva, vendo qual a origem do cabra na sociedade do Recife de outrora.

Num total de 56 ocorrências da classificação de cabra para identificar crianças no momento do batismo, destes, menos de 10% apresentam os seus pais com indicação de cor ou nação, considerando suas origens. Ao analisarmos tais registros identificamos que os pais dos cabras são crioulos (as) e pardos (as), seja a mãe ou pai, o cruzamento em que ocorre a referida mistura resultaria num fruto cabra. Como foi o caso de Vicente que transcrevemos abaixo:

Aos vinte e dois de junho de mil setecentos e noventa e quatro nesta matriz do Sacramento do bairro de Santo Antonio de minha licença o Padre Joze Ignacio de Azevedo batizou com os santos óleos a Vicente *cabra* nascido aos dois do dito mês e ano, filho legítimo de Bernardo Pereira *pardo*, e de sua mulher Ignacia Pereira *crioula* naturais desta freguesia. Foram padrinhos Lourenço Justiniano e Ignacia Maria do Carmo, ele por procuração que mostrou Marcio _____, ela por procuração que mostrou Luis Pedro de Siqueira Varejão todos moradores nesta freguesia de que mandei fazer este assento e por verdade assinei¹⁴.

No exemplo citado vemos que a definição trazida por Moraes e Silva pode ser encontrada no cotidiano da freguesia de Santo Antônio do Recife, sendo o cabra o resultado de um cruzamento entre pessoas de cor e sem mistura direta com o branco. Porém, ainda nos perguntamos qual seria a cor de um cabra? Já sabemos as derivações e associações entre os termos negro e preto ou entre pardo e mulato, porém não existe uma ligação direta com uma cor para o cabra. Pela inexistência do termo no dicionário de Bluteau, inferimos que o novo sentido registrado anos

¹⁴ AIMSSAR, Livro de Batismos 2, p. 283-284, grifos nossos.

depois por Moraes e Silva foi algo que surgiu e passou a fazer parte do cotidiano ao longo do século XVIII, ganhando contornos mais definidos no seu limiar com o XIX. Com isso podemos adentrar os oitocentos na busca por fragmentos que possa materializar de uma forma subjetiva tal cor. Uma possível resposta é dada por Debret (apud FARIA, 2006, p. 68) ao dizer que “cabra era uma crioula, filha de mulato e negra, cor mais escura do que o mulato”.

Se analisarmos detidamente tal descrição conseguimos observar a fórmula inscrita por Moraes e Silva, já que mulato era um dos sinônimos de pardo e negra seria a cor de uma crioula (o). Contudo, o fato de ser uma cor mais escura do que o mulato, pode indicar que o cabra seria uma nova adjetivação do sujeito, e não somente uma “cor”, já que o adjetivo “pardôso” analisado anteriormente daria conta de alguma “cor” mais escura que o “mulato”. Então porque a cabra, que originalmente seria a fêmea do bode, passou a ser um termo que acompanhava pessoas? Talvez estejamos diante de um processo em que o cruzamento biológico não seja favorável, uma forma de “regressão” no cruzamento que acarretaria uma tez mais negra, porém que não poderia ser classificada como “negro”, sinônimo de escravo, ou ainda como o “crioulo”, que seria o filho da escrava nascido no Brasil ou descendente de outros crioulos, mas tão escuro quanto.

Paiva (2012, p. 228) ao analisar a história de Violante cabra mostra que na sua árvore genealógica existem misturas entre índio carijó e uma negra da Costa Nação Sabaru, que seriam os seus tataravôs, que deram origem a sua bisavó Joanna cabra. Se buscarmos na historiografia, Stuart Schwartz (2011, p. 213) aponta para Bahia que o cabra era fruto da mistura de índio e negro, o que corrobora o documento encontrado para Minas Gerais. Tal afirmação pode ser trasladada para o contexto por nós analisado se lembrarmos do fato que os indígenas em alguns registros de casamento aparecem sob a designação de pardos (SILVA, 2014, p. 158), o que pode indicar que o termo foi usado a partir de seu cromatismo, como fizera Caminha em sua carta ao falar dos habitantes da terra de Vera Cruz. Segundo ele, estes homens, que depois foram

chamados de índios, “eram pardos, todos nus [...]” e “a feição deles é serem pardos [...]” quando vistos mais de perto, dentro da nau. Se no passado, nos primeiros contatos os índios foram descritos como pardos, nada impediria que o mesmo não ocorresse no XVIII, mesmo após tantas misturas.

Algumas considerações

O que pudemos observar até o momento é que nem sempre o que estava nos dicionários ocorria na prática dos registros, contudo não anula que o cotidiano e o que era inscrito pelos letrados não andassem juntos, ganhando novas interpretações que só eram refletidas com a atualização dos vocábulos. Tal assertiva pode ser verificada com o termo *cabra*, que ganhou novos contornos ao longo do século XVIII, deixando de ser somente a fêmea do bode. Essa mudança só foi registrada em 1789 por Moraes e Silva, mas pode ter sido gerada a partir da prática cotidiana anteriormente. Outro fator que ganha realce são as possibilidades de interpretação que os sujeitos faziam dos termos, incluindo junções que misturavam de um lado cor com referências ao cromatismo da pele e que eram aliadas a situações do dia a dia, onde termos eram empregados como sinônimos, que o digam o negro e o preto que hora eram cor e em dado momento poderiam significar um escravo. Mas vamos retomar o que desencadeou nossa narrativa: a busca pela resposta sobre os registros de Martinho, Manoel, Maria e Vitoriano.

Para lembramos um pouco, a situação que analisamos ocorreu após o Vigário registrar as cores de forma diferente na borda do documento e no corpo de seu texto, colocando as crianças batizadas com indicações diferentes. No caso de Martinho, ao ser qualificado como negro no corpo do registro e crioulo na borda, o que existe é uma dupla identificação: ele era um homem de cor *negra* e que descendia de mãe africana cativa, portanto crioulo como colocado nos dicionários. O Vigário colocou de um lado a cor da pele da criança e demarcou sua origem do outro.

Já Manoel, foi colocado como branco no corpo do documento e pardo na borda, devido a sua condição de exposto não é possível afirmar o que levou a tal fato, só nos resta inferir que tenha sido em decorrência das possibilidades dentro da Casa dos Expostos que eram oferecidas para crianças brancas. Porém, não deixa de ser revelador a possibilidade de que muitos dos brancos registrados possam ter sido na verdade crianças pardas, fator que também pode ter ocorrido às avessas.

Quando observamos o caso de Maria crioula, vemos que o que ocorreu em seu registro foi uma designação que liga sua origem a um ventre com laços na escravidão. Maria era filha de mãe e pai africanos, que juntos foram demarcados como pretos, um adjetivo que segundo Moraes e Silva era usado para qualificar o negro. Assim, ao ser inscrita como crioula e preta Maria teve os traços que marcavam que ela era filha de africana nascida no Brasil, mesmo sendo uma criança livre, e ao mesmo tempo era uma criança de cor preta. No caso de Vitoriano o que ocorre também pode ser relacionado com Maria, porém neste caso o filho de Luzia era cativo e não livre. O fato de ter sido colocado como crioulo na borda do batismo indica sua origem de um ventre africano e escravo, já o termo *preto* seria sua cor, situação semelhante à de Maria.

Assim, apesar da fluidez existente no cenário colonial de outrora, o vigário Feliciano Joze Dornellas ao grafar no livro de assentos os batismos de Martinho, Manoel, Maria e Vitoriano, reproduziu as lógicas sociais que serviam para marcar o sujeito. As palavras usadas pelo Vigário mostram como o que era posto nos dicionários chegava às ruas, e os registros eclesiásticos, servem para refletir a circulação de saberes, a partir dos velhos e novos significados que eram somados as palavras. Podemos observar que ser pardo era ter uma cor, mas que não estava ligada a escravidão como os que eram tidos como negros e pretos quase sinônimos de escravo. Já o crioulo não era uma cor como os demais, mais sim indicativos de nação, de uma origem familiar, que poderia ser ligada a um ventre africano ou não, existindo no espaço de Santo Antônio do Recife crioulos livres, frutos de outros igualmente livres e inseridos na sociedade. O cabra foi um termo que ganhou novos contornos ao longo

do XVIII, sua definição deixou de simplesmente representar a fêmea de um bode, ganhando uma qualificação que remetia a um grupo, talvez um grupo em que fosse representativa uma mistura que trazia uma nova tez, quem sabe uma das tantas misturas que surgiram e que não poderia ser enquadrada como crioulo ou pardo.



Capítulo 6

Libertas, ricas e bem relacionadas: notas sobre produção e reprodução de hierarquias diante da pia batismal. Goiás, séculos XVIII-XIX

Maria Lemke

“Com essa inatividade e preguiça, os brancos decaíram tanto que à maioria deles falta até o necessário traje para comparecerem decentemente à igreja aos domingos”. Quando Pohl passou por Goiás, na segunda década do *Oitocentos*, deixou várias impressões acerca das precárias condições de existência dos que considerava “brancos”. Para fugir “dos olhares desdenhosos das negras que comparecem mais tarde e entram altivamente ataviadas de correntes de ouro e de rendas [...]”, esses “brancos empobrecidos” cumpriam suas obrigações eclesiásticas no inusitado horário das cinco horas da madrugada (POHL, 1976, p. 142).

Difícilmente poderemos saber como Pohl – e tantos outros viajantes e naturalistas – elaborou seus critérios de classificação cromática. De toda forma, o início do século XIX era um tempo em que os caracteres biológicos, como definidores da “raça”, ainda não estavam em voga. Na época, a cor estava muito mais relacionada a aspectos sutis como: reputação, comportamento, estima, teias de compadrio e parentesco, ofícios e/ou à ancestralidade e menos ao fenótipo. Sendo, portanto, uma construção social, a cor¹ poderia “desaparecer”. Exemplo disso é a

¹ Neste texto tomo “cor” como sinonímia de “qualidade”. Essa palavra que, conforme Russel-Wood (2005, p. 297), “foge à definição, mas que todo mundo entendia”. Por vezes, poderia se referir à cor, mas nem sempre era apenas a cor.

mudança de estatuto sócio jurídico – outrora chamado condição – um escravo, ao tornar-se liberto, poderia perder a “cor”, o que não raro estendia-se a seus descendentes.² Aos egressos do cativo, “mudar de cor” era constituinte da mobilidade social.³

Tendo em consideração as várias possibilidades de compreender a mobilidade social dos egressos do cativo, a narrativa ora apresentada é construída a partir do cruzamento de diferentes tipologias documentais. O objetivo é apresentar como a mobilidade social, as teias familiares e a mestiçagem⁴ produziam e reproduziam hierarquias, retroalimentando a escravidão. Para tanto, o foco recai na trajetória de Thereza Gomes de Oliveira e suas teias familiares (consanguíneas e espirituais). Um sem-número de agentes sociais, com seus vários tons e sotaques, matizavam ruas, vielas e becos da antiga Vila Boa, atual Cidade de Goiás; os marcadores temporais envolvem boa parte do século XVIII, chegando a 1847, ano do falecimento de Thereza. Na cronologia⁵ que segue, procuro fazer da pia batismal o “contexto”⁶ do qual outras histórias cruzadas emergem dando corpo ao objetivo do texto.⁷

² A bibliografia, apesar das diferentes vertentes, cada vez mais tem problematizado questões relativas à “cor” e à sua compreensão como uma construção social. Entre outros: Guedes (2006, 2007, 2008); Castro (1993); Faria (2005); Soares (2011, 2000); Lemke (2011, 2012); Wanderley (2011); Lara (2007, 2008); Cerceau Neto (2011); Vainfas (2001); Ivo (2011, 2012); Viana (2007); Santos (2005).

³ Sobre a mobilidade social ver Guedes (2008) cujas reflexões e proposições inspiraram meu trabalho relativo à mobilidade social em Goiás (LEMKE, 2012).

⁴ Tendo em consideração os estudos de Freyre, entendo como mestiçagem a recriação das formas de se relacionar com a religiosidade, a culinária, o amor, o trabalho; enfim, compreendo e abordo as mestiçagens como fenômeno social; para além, portanto, da miscigenação comumente reduzida a relações biológicas. A temática das mestiçagens vem recebendo cada vez mais relevo, vide proposições de Paiva (2012). Para esse autor, as dinâmicas das mestiçagens devem ser compreendidas como práticas históricas que moldaram o cotidiano das relações sociais na ibero-América, forjando sociedade profunda e indelevelmente mestiçadas.

⁵ Ginzburg, referindo-se aos eventos que o levaram a escrever “História noturna”, alerta que a cronologia não deve ser proscrita. “Eu estou convencido de que a cronologia, pura e simples, é uma das armas mais poderosas do historiador. Ela pode ser tratada com suspeita pela historiografia moderna, mas sua eficácia crítica é muito maior do que muitos percebem”. *No lado negro da história: uma entrevista com Carlo Ginzburg*. Disponível em: <<http://www.eurozine.com/articles/2005-07-20-ginzburg-pt.html>>. Acesso em: 30 jan. 2012.

⁶ Inspiro-me amplamente em Giovanni Levi (2000) e Carlo Ginzburg (1987). Para além do nome como contexto, procuro evidenciar, também amparada nesses autores, como os agentes sociais se movimentavam nas incoerências e ambiguidades dos sistemas normativos dos quais faziam parte (LEVI, 1998).

⁷ Como recurso, empreguei a técnica do cruzamento onomástico. As fontes são as mais diversificadas: registros de batismo, testamentos, inventários, cartas de doação, correspondências oficiais, contratos de arras...

Começemos por Narciza, mãe de Thereza. Descobri que era preta da Costa da Mina quando encontrei seu testamento, datado de 1802. Além da procedência, conta-nos que fora casada com o preto forro Francisco de Miranda Braga e era a própria “Narciza Gomes de Oliveira, preta de nação mina, que foi escrava do capitão-mor Antônio Gomes de Oliveira”.⁸ Narciza queria ser enterrada na Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, na qual serviu de rainha e rogava aos sacerdotes que acompanhassem seu corpo e dissessem missa de corpo presente.

Essa preta forra registrou não ter muitos bens: uma casa, na qual morava, e alguns escravos. Rogou a seu testamenteiro que a dívida que tinha com alguns cativos deveria ser saldada. Se alguém ainda acha desconcertante ex-escravos tornarem-se senhores de escravos – reproduzindo, desta forma, a instituição da escravidão – o que dizer quando contraíam dívidas com cativos?

Apesar das possibilidades interpretativas acerca desse aspecto, para a problematização ora apresentada, deter-me-ei sobre aspectos familiares. Importa saber que “no tempo do matrimônio tivera uma filha, por nome Thereza Gomes de Oliveira e [...] no tempo do mesmo matrimônio outro filho por nome Manoel Joaquim pardo [...]”; essa distinção não ocorre ao citar Angélica e Maria Vicência, filhas com Francisco Miranda.⁹ Com essa declaração, Narciza deixa entrever que Thereza e Manoel Joaquim foram frutos de um trato fora do casamento, embora não haja alusão a quem tenha sido o pai. Também não será possível saber se seus filhos nasceram quando ainda era escrava. Os registros de batismo são bastante incompletos. Certo é que todos os filhos dessa preta mina, até as filhas com seu marido – Angélica e Maria Vicência – levaram o nome Gomes de Oliveira.¹⁰

Martha Hameister (2006) afirma que na América portuguesa um indivíduo poderia descartar um prenome ou nome ao longo da vida e adotar outro, como parte de suas escolhas e estratégias de

⁸ Cartório da Vara de Família da Cidade de Goiás (CVFCG). Pacote 1803, Juízo dos Orfaons, Inventário que se procedeu dos bens com que faleceu Narciza Gomes de Oliveira [...] (testamento anexo), f.1.

⁹ Idem, *ibidem*, f. 1v.

¹⁰ Idem, *ibidem*, f. 1, v-2.

reconhecimento social. De fato, torna-se patente que escolhas de Narciza reverberaram e foram mantidas por sua descendência. Em tempos em que parte do prestígio era medido pela ancestralidade – a outra parte era medida por uma conjunção de fatores como comportamento, teias de parentesco e compadrio, ofícios, quantidade de escravos e grau de riqueza – adotar um nome era, no sentido mais fundamental, adotar uma *casa*. Significava pertencer a uma família¹¹e, ao mesmo tempo, carregar parte do prestígio.¹²

Pelos meus cálculos, Thereza nasceu em 1777. Em seu testamento, ditado em 1847, afirmou ter mais de setenta anos. Declarou-se Thereza Gomes de Oliveira, nascida na Cidade de Goiás e filha natural do capitão-mor Antônio Gomes de Oliveira e Narciza Gomes de Oliveira, ambos falecidos “há muitos anos”. No dispositivo de suas últimas vontades, nem a cor preta (procedência), tampouco a condição de liberta de sua mãe foram trazidas à baila.¹³

Enquanto Narciza foi devota da Irmandade do Rosário dos Pretos, Thereza já alcançara maior prestígio. Além da Irmandade do Rosário dos Pretos, foi irmã da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, nela servindo de juíza por duas vezes; confrade da Irmandade do Senhor dos Passos, da Irmandade do Santíssimo Sacramento e da Irmandade das Santas Almas; solicitou ao testamenteiro que seu corpo fosse envolto no Hábito de Nossa Senhora do Carmo, com um escapulário “para descer à sepultura”. Segundo Moraes (2012), as irmandades em Goiás se dividiam em: as que aceitavam apenas brancos (caso das Irmandades

¹¹ Não obstante as diferenças quanto à abordagem e ao conceito de família empregado (HAMEISTER, 2006; BRÜGGER, 2007; FARIA, 1998; FREYRE, 1980). Para um balanço vide Oliveira (2006).

¹² Até há pouco tempo, no interior do Brasil, uma das primeiras perguntas feitas a um “estrangeiro” interessado em cortejar “moça de família” era: “de que família você é?”. Ora, se no século XX a prática era corrente, não há nada que desautorize estender isso aos séculos precedentes. Ainda sobre isso, há que se ter em conta que, se atualmente o conceito de família foi reduzido a pais e irmãos, naquelas sociedades com valores arcaicos, pertencer a uma família estava muito além da consanguinidade. Não foi por acaso, portanto, que Gilberto Freyre destacaria o papel das famílias na configuração da sociedade brasileira. Creio ser significativamente suficiente a literatura que enfatiza a importância dos laços familiares na constituição da sociedade da América portuguesa e imperial. Por agora, parece-me suficiente lembrar de *Casa Grande & Senzala...* Além de Hameister (2006), cito novamente Guedes (2008), Lemke (2012), Levi (1998). Russel-Wood (2005, p. 344) também chamou a atenção para a importância de estudos relativos à escolha do nome para compreender “como um escravo ou liberta de cor gostaria de ser identificado”.

¹³ Instituto de Pesquisas e Estudos do Brasil Central - que há de servir para Registro dos Testamentos do Juízo Municipal [...]. 1842-1848, f. 75v-78. Doravante IPEHBC: Livro...

do Santíssimo e do Senhor dos Passos); a Irmandade da Senhora da Boa Morte aceitava membros de qualquer cor, desde que fossem livres; por fim, a Irmandade do Rosário dos Pretos, agregava gente de qualquer condição ou qualidade. A tomar a diversidade de irmandades às quais Thereza estava ligada, temos já um sinal de sua estima social. Creio que isso referenda o caráter processual, geracional e lento da mobilidade social conforme destacou Guedes (2008), levando-nos, portanto, a analisar a mobilidade social sob um ponto de vista familiar.

Não poderei afirmar se foi amor o que levou Thereza a se casar cinco vezes. O fato é que sua situação de senhora “casadoira” deita dúvidas sobre afirmações dos viajantes de que casamentos em Goiás seriam, quando não raros, inexistentes.¹⁴ Pelo contrário, parece-me um indicativo mais do que consistente da importância desse sacramento. Casar-se era um distintivo social, entre os possíveis.

Gostaria de frisar que, naquele ano de 1802, Thereza encontrava-se casada com José Gonçalves dos Santos, seu segundo marido¹⁵ e testamenteiro de sua mãe. O primeiro marido de Thereza foi Lourenço da Cruz Leal e dele não há informações. De nenhum dos casamentos de Thereza consegui reunir documentação suficiente.¹⁶ Não obstante, creio termos elementos suficientes para o objetivo proposto.

A documentação compulsada indica que a vida de Thereza passava por constantes mudanças. Em 1812 Thereza já estava com seu terceiro marido, João Baptista de Carvalho. Naquele ano, encontrei ambos num registro cartorial para que ele, “por cabeça de sua mulher”, passasse procuração a alguns distintos de Vila Boa e na Corte do Rio de Janeiro.¹⁷ Apurei pelas informações dos livros de batismo, que em 1814 ainda

¹⁴ Tão raras seriam as uniões abençoadas pela Igreja que os nubentes amiúde viraram motivo de escárnio (POHL, 1976; SAINT-HILAIRE, 1975). Para uma crítica à literatura que reproduziu a narrativa dos viajantes acerca das relações familiares, vide Lemke (2012, especialmente o segundo capítulo).

¹⁵ O primeiro marido de Thereza foi Lourenço da Cruz Leal e acerca dele não encontrei informações.

¹⁶ A constatação do desaparecimento dos primeiros assentos de batismos, casamentos e óbitos (de escravos e de “brancos”) não é recente. Foi relatada há quase cem anos. Em 1923 Joaquim Siqueira lamentava n’ “*O Democrata*” a falta daquela documentação. Para ele, tornava-se impossível descrever a genealogia dos “ilustres descobridores de Goiás”. Uma hipótese levantada por Siqueira é de que os livros da paróquia de Sant’Anna estivessem sob os escombros da matriz, ruída pelo menos duas vezes ainda no século XVIII.

¹⁷ Cartório do Primeiro Ofício da Cidade de Goiás (CPOCG): Livro de Notas 1811-1812, p. 55v-56v.

estavam juntos, pois aparecem batizando três escravos de seu plantel, todos filhos de relações legítimas.¹⁸

Ainda em 1812, João Baptista de Carvalho e Thereza Gomes de Oliveira, conforme registrado no “Livro de Batismos e Óbitos das Capelas Filiaes de Vila Boa”, receberam em sua casa uma criança exposta, homônima de João Baptista de Carvalho, conforme abaixo:

Aos trinta e hum dias do mês de março de mil oitocentos e doze annos na Cappella de Nossa Senhora da Abadia de Curralinho, filial da Matriz desta Freguezia de Vila Boa baptizousolemnemente e pôz os Sanctos Oleos o Reverendo Fellepe Luis de Carvalho, capellão da mesma cappella ao innocente João exposto em casa de João Baptista de Carvalho e foram padrinhos o mesmo João Baptista de Carvalho e Thereza Gomes de Oliveira.¹⁹

João Baptista de Carvalho, marido de Thereza, deve ter falecido em julho de 1816, pois seu testamento foi aberto em dois de agosto daquele ano. Declarou-se filho legítimo de Joaquim Teixeira de Carvalho e Anna Fernandes de Mattos, esta instituída – apesar de contar com mais de cem anos na ocasião – como herdeira universal. No documento João Baptista afirmou ser casado com Thereza, “de cujo matrimônio não tive filhos em razão de nunca ter cópula carnal com ela por me ter *dizamparado a natureza*”. Sem receber nada da herança, Thereza foi nomeada sua primeira testamenteira.²⁰

Poderia ser alegado que a criança foi exposta em casa de Thereza e João Baptista por não terem filhos. Afinal, João Baptista era “desamparado da natureza” e nunca teve cópula com a mulher. Sheila Faria (1998) apresentou um caso em que um casal recebeu nada menos que seis expostos, outro recebera oito expostos. Venâncio (1995) sugere que a exposição das crianças estava relacionada à pobreza. Sobre o tema, Silvia Brügger (2006) alerta para fatores de ordem moral, pois, não raro, famílias de elite se viam diante de situações como um nascimento “não esperado”

¹⁸ Arquivo Geral da Diocese de Goiás (AGDG): Batismos [e óbitos das capelas filiais] 1813-1829, p. 136 e 138 respectivamente.

¹⁹ AGDG: Batismos [e óbitos das capelas filiais] 1813-1829, f. 12v.

²⁰ CVFCG: 1816, Inventário que se mandou proceder dos bens de João Baptista de Carvalho.

e a alternativa era a exposição da criança ou em casas de particulares ou na roda. De fato, o caso dessa criança está relacionado à honra de uma família. Retomarei ao afilhado de Thereza adiante.

O quarto marido de Thereza foi o capitão Jozé Antônio de Oliveira. Não consegui descobrir por quanto tempo ficaram casados, e dele, assim como do primeiro marido, não obtive maiores informações. Seja como for, em 1826, Thereza era viúva novamente. Quiçá, seus casamentos constantes possam ser interpretados como uma estratégia de sobrevivência em meio às vicissitudes, a uma vida de recursos escassos... ou ainda, como já apontei, como estratégia de distinção social.

Thereza explicita em seu testamento que “foi casada com quatro maridos” com os quais não teve filhos; com Estanislau também não teve filhos. A tomar a documentação cartorária como referência, o casamento com Estanislau Xavier de Assumpção deve ter ocorrido em 1829, pois data dessa época um papel de trato, registrado em 1832. No testamento, Thereza registra que na ocasião do contrato já tinha mais de sessenta anos. A justificativa para o dito contrato era: “não haver prejuízos para os herdeiros de parte a parte”.²¹

Embora não entendida das leis, havia tomado precauções. No testamento explicitou que o contrato de arras fora feito com Estanislau, para que ambos partilhassem apenas

[...] o uso e fructo do que *trabalhamos*, digo *do que trabalhássemos*, pois ele nada fez, e antes serviu para esbanjar, só se demorava neste sitio enquanto arranjava *alguma causa de minba lavoura*, logo seguia para a cidade enquanto durava aquele dinheiro produto do que levava para dispor, aqui não punha os pés, alguns lavrados poucos que eu possuía ele os vendeu, e comeu o dinheiro, por isso nada lhe devo, e neste prazo de tempo muitas misérias passei por sua causa, por que tudo quanto se fazia era pouco para ele esbanjar [...].²²

Embora eu não possa afirmar os motivos de ter casado tantas vezes, o certo é que a quinta escolha de Thereza não a deixou feliz. A dar

²¹ CPOCG, Livro de Notas, 1831-1833, f. 76v-77.

²² IPHEBC: Livro... [...], f. 77, grifos nossos.

crédito às suas palavras, Estanislau, em algum momento, deixou Thereza em situação precária, como fica patente no excerto acima. Por outro lado, apesar de se queixar da “pobreza”, citou alguns escravos.²³ Sem filhos ou ascendentes, Thereza instituiu a João Baptista de Carvalho, homônimo de seu terceiro marido, como herdeiro universal. O motivo?

[...] a quem criei, e devo-lhe muitas obrigações, e hé com quem tenho me achado na minha velhice, que se não fora ele talvez já não houvesse a minha existência, judiada pelos Escravos, e miséria em que me via, sempre foi quem tem me socorrido com toda sua pobreza, o qual meu herdeiro depois de pagar as minhas dividas, e cumpridos meus legados, ficará de posse dos bens que possui, sitio, escravos, e mais bens [...].²⁴

Ao que parece, a vida de Thereza não era fácil, tampouco a de João Baptista, o sobrinho. Infelizmente, é pouco provável sabermos quais “judiações” foram essas. No entanto, avento a hipótese de que os maus tratos aos quais alude estejam relacionadas à Estanislau.

Retomemos a “transformação cromática” de Thereza. Em 1826, quando casada com o capitão Jozé Antônio de Oliveira, o escrivão responsável por registrar uma procuração, classificou-a como “dona”. Entre os citados para representá-la estavam o presbítero Lucas Freire de Andrade, o padre Luís Bartholomeu Marques e o advogado Zeferino Pereira Pedrozo. Em Meya Ponte, Thereza recorreu ao poderoso coronel Joaquim Álvares de Oliveira, entre outros espalhados pela então província de Goiás.²⁵ Friso, no cabeçalho Thereza foi citada como “dona”.

Creio que a “mudança de cor” de Thereza esteja relacionada a vários fatores. Um deles foi o casamento com o capitão Jozé Antônio de Oliveira. Outro foi descender de um ilustre, o capitão-mor Antônio

²³ Vejamos. Maria Thereza receberia carta de liberdade por “recompensa do amor com que sempre prestou seus serviços”. Confirmava ainda a liberdade de Francisca cabra, já forrada por carta. Sabino, pardo, embora tivesse recebido carta, deveria servir a João Baptista, seu sobrinho, por quatro anos após seu falecimento, justificando-se: “e ponho-lhe esta condição porque ainda não o acho com suficiência de viver sobre si”. A Eduvírgem e Estanislau, cabras, e a João pardo, forrava por serem “crias da casa” e por querê-los “longe de qualquer escravidão”. A situação mais desfavorável ficou com Joaquim cabra, que deveria servir a João Baptista por mais quinze anos, só então receberia a carta de liberdade. Idem, *ibidem*, f. 77v.

²⁴ IPHEBC: Livro que há de servir para registro dos testamentos do juízo municipal [...], f. 76v.

²⁵ CPOCG: Livro de Notas, 1826, f.24v-25v.

Gomes de Oliveira. Vejamos um pouco mais da trajetória dos parentes da *casa grande*. Isso nos ajudará a compreender o peso do *nome* no conjunto das várias situações vivenciadas por Thereza: seu trânsito para cima e para baixo.

Antônio Gomes de Oliveira chegou a Goiás na terceira ou quarta década do século XVIII. Num período em que a atividade em voga era a mineração, o dito português, natural de Santa Cruz de Juvim, investiu na pecuária. Era, portanto, marchante, que, segundo o *Vocabulário Português e Latino*, de dom Raphael Bluteau (1712), significava “o mercador de gado para o açougue”. Dono de uma casa de telhas na Rua Direita,²⁶ Gomes tinha curtume, um açougue que, segundo Pinheiro (2010), ficava anexo à casa de telhas, “cinco ou seis fazendas de criar”.²⁷ Na *Notícia Geral da Capitania de Goiás*, compilada em 1782-83, seu nome consta como primeiro da lista dos senhores de “engenhos de farinha” (BERTRAN, 1996, p. 106).

Todas essas propriedades e atividades absorveram parte de sua escravaria, outros cativos foram empregados nos serviços domésticos. Até onde conseguiu apurar, Gomes teve ao menos um pajem, o preto Felix que também incorporou o nome “Gomes de Oliveira”.²⁸ É seguro afirmar que o número de seus cativos superava os 62 registrados (27 adultos e 35 crianças), haja vista que contabilizei catorze casais e sete mães solteiras, acresce-se os padrinhos e madrinhas.²⁹

Antônio Gomes casou-se com Gertrudes Vaz de Almeida, natural de Sorocaba e com ela teve cinco filhas. Ao que parece, ter sido pai de cinco filhas não foi infortúnio. Todas elas *foram casadas* com homens próximos ao palácio dos governadores. Desde a governança de José de Almeida Soveral e Carvalho, o Barão de Mossâmedes,³⁰ passando por Luís da Cunha Menezes (1778-1783), Tristão da Cunha Menezes (1783-1800),

²⁶ A escritura de compra da “casa de telhas” é o documento mais antigo mencionando Gomes. CPOCG: Livro Z-2, f. 206 v-207v.

²⁷ Arquivo Histórico Ultramarino. Administração Central. Conselho Ultramarino. Série Brasil-Goiás. Doravante AHU-ACL-CU-008, cx 29, D. 1884.

²⁸ CVFCG: 1816, Provedoria Geral de Execução, o Thezoureiro Geral Antônio Loureiro Gomes contra os herdeiros do falecido Lourenço Antônio da Neiva, 3ª Embargante Joanna de Bastos, p. 13v.

²⁹ AGDG: Livro de Assento de Escravos, 1764-1792.

³⁰ Conforme Pinheiro e Coelho (2006), embora nomeado em setembro de 1770, José de Almeida chegou a Goiás apenas em julho de 1772, findando-se sua governança em maio de 1778.

até o último do clã dos Cunha Menezes, D. João Manoel de Menezes (1800-1803), Antônio Gomes de Oliveira e seus familiares tiveram relações no palácio. Infelizmente, o desaparecimento dos registros de batismos de “brancos” não permite verificar se houve compadrios; mas a julgar que essa foi uma prática de Luís da Cunha Menezes em Minas Gerais,³¹ não há porque duvidar que isso não tenha ocorrido em Goiás.

Sobre as filhas de Antônio Gome temos: Ana Maria foi casada com o ajudante de ordens do governador Luís da Cunha, José da Silva Maldonado de Eça; Francisca Gomes foi casada com Antônio Botelho da Cunha; Felisberta Joaquina foi casada com José Pinto da Fonseca que, segundo Pinheiro (2010), assentou praça de Soldado Dragão em Goiás em 1772, graças ao governador José de Almeida Vasconcelos Soveral e Carvalho; Antônia Gomes foi casada com o alferes José Ribeiro Costa, que em 1806 solicitou confirmação de capitão das ordenanças de Vila Boa. Maria da Conceição foi casada com o cirurgião-mor Lourenço Antônio da Neiva. Do primeiro não tenho informações, mas dos últimos quatro, sabemos que são portugueses, tiveram projeção política e ampla influência no palácio (LEMKE, 2012).

Para os objetivos deste texto, gostaria de destacar o casamento de Maria da Conceição Gomes de Oliveira com o cirurgião-mor Lourenço Antônio da Neiva. O casal teve dez filhos, a saber: Antônio Manoel, Felisberta Luiza, José Joaquim, Francisca Antônia, Delfina Antônia, Ana Joaquina, Gertrudes Antônia, Candida Rosa, Maria Lourença e Lourença Antônia.

Destes, interessa-nos Lourença Antônia, solteira, que, segundo Pinheiro (2010) foi registrada como “mentecapta” numa documentação relativa ao avô, Antônio Gomes de Oliveira. Lourença teve um filho natural. Essa criança, caro leitor, foi aquela exposta em casa de João Baptista de Carvalho e Thereza Gomes de Oliveira. João Baptista era, portanto, muito mais que um “parente espiritual” de Thereza: era seu sobrinho-neto. Nada mais “natural”, portanto, que chamá-lo “sobrinho” em seu testamento.

³¹ Segundo Venâncio, Sousa e Pereira (2006, p. 273-294), Luis da Cunha Menezes apadrinhou 23 crianças em Vila Rica no tempo de sua governança em Minas Gerais; Rodrigo César de Menezes governou Minas Gerais por três anos e apadrinhou onze. Nenhum deles apadrinhou filhos ilegítimos.

Poderá haver dúvidas de que o João Baptista do qual (d)escrevo como filho de Lourença, seja o mesmo “exposto” em casa de Thereza. A *prova* de que João Baptista de Carvalho era filho da dita Lourença, é que, por vezes, assinava “João Baptista de Carvalho da Neiva”, tal como ocorreu no testamento da dita Thereza. De igual modo, quando se casou em 20 de julho de 1828, foi registrado como “João Baptista de Carvalho, filho de Lourença Antonia da Neiva”.³²

Essa complexa rede demonstra a incorporação “familiar” de Thereza – esse fruto de tratos ilícitos entre um capitão-mor, Antônio Gomes de Oliveira, e uma preta mina, Narciza Gomes de Oliveira. Destaco, esse fruto das mestiçagens e tratos ilícitos, tornou-se parte da família em duas situações. Por consanguinidade (era filha do capitão-mor Antônio Gomes de Oliveira), e compadrio, ao tornar-se madrinha daquele exposto, João Baptista de Carvalho. Assim, no mundo das *reciprocidades desiguais* (LEVI, 2002) e do status, coube a Thereza garantir que a honra permanecesse intacta entre seus parentes da *casa grande*.

Alguém poderá alegar que o desaparecimento da cor de Thereza, e sua qualidade de dona, ocorreram via casamentos. Nada impede esse raciocínio. Mas é bom deixar de lado “ou isto ou aquilo”. Aos casamentos acrescente-se o antepassado ilustre e a proximidade com o “cunhado”, o cirurgião-mor Lourenço Antônio da Neiva. Devo destacar que Thereza foi incorporada à família da “casa grande” antes da “adotar” seu sobrinho-neto João Baptista em 1812. *Prova disso*, é que em 1804, ela e seu segundo marido, José Gonçalves dos Santos, apadrinharam Eva, filha da escrava crioula Maria, pertencente ao plantel de seu “cunhado”.³³ Poderá ser argumentado que esse apadrinhamento ocorreu graças ao marido, José Gonçalves dos Santos. Insisto, Thereza foi requisitada por ser reconhecida no seio daquela família.

Era doze de fevereiro de 1790, quando, acompanhada de Manoel Gomes de Oliveira, seu provável irmão e outro fruto dos “tratos ilícitos”, estava diante da pia batismal para batizarem o pequeno Ricardo.³⁴ O que

³² AGDG: Livro de Casamentos de Curalinho C-1, f. 23

³³ AGDG: Batismos de Goiás [Escravos] 1794-1834, f. 80v.

³⁴ AGDG: Batismos de Goiás [Escravos] 1787-1792, f. 125v.

me permite insistir na incorporação de *dona Thereza* àquela família, foi esse retorno, à senzala onde nasceu, na qualidade de madrinha de outros cativos. Assim, Thereza, esse fruto das *mestiçagens*, retroalimentava uma das faces do mundo colonial: a escravidão.

Conforme expus, desse intercuro sexual nasceram ao menos dois rebentos. Narciza, porém, não foi a única a ter filhos com seu senhor. Não encontrei o testamento de Antônio Gomes de Oliveira, mas numa demanda entre a crioula Joana Bastos e os herdeiros de Lourenço Antônio da Neiva, em 1814, parte do testamento do dito marchante-capitão-mor foi transcrita. De acordo com o excerto, Antônio Gomes deixava “forra Joana de Bastos, minha escrava e mãe da mulatinha Francisca *minha filha* a qual deixo por esmola sessenta e quatro oitavas de ouro além de [trinta oitavas] [...]”.³⁵ Esse fragmento reforça minhas suspeitas de que Thereza e Manoel foram reconhecidos e Narciza recebeu carta de alforria na mesma ocasião. No entanto, para comprovar isso, falta-nos o testamento ou alguma carta de alforria.

Como afirmei, raros foram os documentos em que Thereza é registrada como parda, um deles, foi no testamento de sua mãe. Mas, sua breve trajetória ficaria incompleta se eu omitisse ao leitor um registro de batismo no qual foi registrada como “parda forra”. Trata-se do batismo de Ricardo, ao qual já aludi. Chego, enfim, ao momento de indicar como a escolha do nome Gomes de Oliveira, reverberou para baixo. No dito assento, a anotação “Thereza Gomes de Oliveira, *parda forra*, viúva de Lourenço da Cruz Leal” tem explicação: chama-se vigário geral João Antunes de Noronha. Noronha, assim como o bacharel Antônio de Souza Telles e Menezes, tinha seus motivos para, digamos, desgostar dos familiares de Antônio Gomes.

A proximidade dessa família com os governadores e o uso de cargos de destaque como garantia de criação e manutenção de privilégios deixou a muitos descontentes. Saliento, casar suas filhas com homens cujo posto variava de alferes, ajudante de ordens, secretário particular, capitão de ordenanças do clã dos Cunha Menezes, incomodou muito e

³⁵ CFCG: 1816, Provedoria Geral de Execução, o Thezoureiro Geral Antônio Loureiro Gomes contra os herdeiros do falecido Lourenço Antônio da Neiva, 3ª Embargante Joanna de Bastos, f. 13v.

a muitos. Segundo o vigário Noronha, Luís da Cunha não se furtava em incorporar “gentes de baixa extração” em cargos públicos, como o de tabelião; estimular as irmandades de pretos e crioulos a subverterem a direção das procissões, usar de “francesismos” na hora do culto, tomar o púlpito como lugar de bacanais, interferir nas relações senhor-escravo, concedendo liberdade a alguns cativos. Exageros à parte, conforme se depreende do conteúdo da carta que Noronha enviava à D. Maria I,³⁶ não se deve duvidar de tudo. Afinal, em Minas Gerais, Luís da Cunha Menezes foi imortalizado como Fanfarrão Minésio.... Na interpretação do vigário Noronha, muitas desordens ocorriam na Vila por pura anuência do governador.

Um dos episódios que certamente deixou o vigário Noronha ressabiado, foi quando Lourenço Antônio da Neiva, genro de Antônio Gomes, mandou batizar uma escravinha, por nome Efigênia, filha legítima de um preto mina e uma preta Angola, em julho de 1783. Uma das queixas do dito vigário Noronha é que para padrinho foi trazido

[...] hum menino, que ainda não tinha três anos completos, já com praça de cadete, filho legítimo do Alferes de Pedrestres Jozé da Silva Maldonado, que eu por não disgostar a seu pai, e aos circunstantes, não reprovei, mas porque estou certo, não contrahir parentesco, por defeito de idade, em que se não dá aquelle assentimento, que requer a Igreja para o fim deste ministério, o declaro aqui para que conste. O Vigário João Antunes de Noronha³⁷

Lourenço Antônio da Neiva e José da Silva Maldonado de Eça eram concunhados, tinham cargos de relevo junto ao governo (Maldonado era ajudante de ordens, e Lourenço era cirurgião-mor e vereador na ocasião). Aquele ano de 1783 foi um dos momentos mais marcantes na vida daquela família. Para nós, torna-se mais patente a importância das redes familiares no interior do palácio. No âmbito político, tinha início a governança de Tristão da Cunha Menezes, coincidentemente, o posto de capitão-mor entrou em vacância. Na ocasião, a Câmara deveria indicar três candidatos

³⁶ AHU_ACL_CU_008_Cx. 33, D. 2041.

³⁷ AGDG: Batismos de Goiás [Escravos], 1764-1787, f. 286.

entre os “sujeitos de melhor Nobreza, Christandade, Zelo do Real serviço, e utilidade pública”.³⁸ Segundo Telles e Menezes, um dos candidatos, a Câmara recomendou nesta ordem: Francisco Pereira Marinho, capitão dos auxiliares e juiz ordinário; a ele, Antônio de Souza Telles e Menezes, capitão da Companhia da Nobreza de Vila Boa, professo na Ordem de Cristo e bacharel formado em Coimbra. Em terceiro lugar, Antônio Gomes de Oliveira, homem “dos mais ricos da comarca”, que já havia servido de juiz e vereador.

Segundo denúncia de Telles e Menezes, o cargo de capitão-mor teria sido dado a Gomes graças ao “claro suborno e infração às Leis” cometido por Tristão. O candidato derrotado seguia sua denúncia à rainha, dona Maria I, enfatizando que os camaristas sofreram vários “constrangimentos” para votarem a indicação do governador. Entre outras coisas, alegou que dois genros de Antônio Gomes ocupavam cargos no palácio: um era secretário particular de Tristão, e o outro, ajudante de ordens.

De fato, a denúncia de Telles deixa uma extensa rede de privilégios e deferências que atravessavam décadas. Um dos genros de Gomes, Fonseca, passou incólume por três governadores: no governo de José de Almeida de Vasconcelos de Soveral e Carvalho (o barão de Mossâmedes), de Luis da Cunha e no de Tristão da Cunha Menezes. Ainda de acordo com Telles, Luis da Cunha casara seu “criado” Maldonado de Eça com “moça de família rica”, tornando-o “alferes de pedestres donde é desnecessário”. A moça rica, como indiquei, era filha de Antônio Gomes. A ser dar crédito a Telles, os privilégios dos aparentados do marchante não eram poucos: saía dos cofres reais o pagamento do soldo de soldado dragão a um filho de Eça que “ainda anda na escola e cobra soldo [...] com tão pouca necessidade que seu pai possuirá de trinta a quarenta mil cruzados”.³⁹ Trata-se, obviamente, da mesma criança que deixou o vigário Noronha indignado.

Assim, anotações relativas à cor de um “parente”, como ocorreu no assento do pequeno Ricardo (no qual Thereza foi registrada parda forra)

³⁸ AHU-ACL-CU-008-Cx. 33, D. 2124.

³⁹ Idem, *ibidem*.

podem indicar como as disputas pelo poder se espraiavam. A escolha de um nome, a pertença a uma família, poderia deixar alguém “sem cor”. Mas também poderia acarretar interesses em remontar ao (ante)passado escravo na singela anotação da qualidade e da condição de um padrinho ou madrinha no assento de um batismo. Ainda sobre isso é pertinente; esse batismo ocorreu no ano em que seu pai alcançou o cobiçado posto de capitão-mor. Creio, caro leitor, que isso explica os porquês da referência ao (ante)passado escravo de Thereza.

Quiçá, o registro deixado pelo vigário Noronha não tenha passado de um pálido espectro, pois que o prestígio do nome Gomes de Oliveira se estendeu para além dos limites da família consanguínea e muitos anos depois da morte do dito marchante-capitão-mor... Junto com seu terceiro marido, João Baptista de Carvalho, Thereza foi requisitada várias vezes para ser madrinha. Entre 1812 e 1815, o casal chegou diante do altar sete vezes, nos arraiais de Currealinho e Anicuns. Esses registros, no livro dos “brancos e demais livres”, apontam para o reconhecimento social de Thereza pela sociedade, incluindo o cura Antônio Ribeiro de Abreu que a registrou como “dona” no assento de batismo da inocente Luzia.⁴⁰

Gostaria de evocar também Vitória da Roza. Ao contrário de Thereza, que omitiu ser filha de uma preta, Vitória, nas linhas iniciais de seu testamento afirmou-se filha “natural de Roza de nação Angolla, já falecida.”⁴¹ Ao contrário de Thereza que teve cinco maridos e nenhum filho, Vitória, embora solteira, teve dois filhos naturais.

Naquele mundo, agentes sociais distintos se encontravam, amiúde, diante da pia batismal. José Ribeiro da Fonseca foi um desses que, como vários outros potentados, não se furtou em estabelecer alianças para baixo. Fonseca aparece na coleção dos manuscritos avulsos do Arquivo Histórico Ultramarino como juiz ordinário nos anos de 1759 e 1760;⁴²

⁴⁰ AGDG: Batismos de Goiás 1813-1829, f. 181v.

⁴¹ Poderá ser alegado que nos idos de 1840 o silenciamento acerca da cor tornava-se mais evidente e comum do que nos anos iniciais do império. De fato, o argumento é válido até certo ponto, mas assevero que a omissão da cor em Goiás já ocorria em determinadas situações no século XVIII e tomou força nos anos iniciais do século XIX. Cf. Lemke (2012). Nesse sentido, é pertinente frisar o caráter social e o peso da estíma na composição dos esmaecimentos da cor.

⁴² AHU-ACL-CU-008, Cx. 15, D. 948.

como tesoureiro da Casa de Fundição entre 1763 e 1766⁴³. Nesse ano, o governador João Manoel de Mello encaminha uma carta à Corte manifestando-se sobre sua ordem de “desterrar” o dito Fonseca da Capitania de Goiás, alegando ser ele e outros “inquietadores do sossego público”.⁴⁴ Fonseca escolheu apenas uma madrinha para todos os seus onze escravos adultos: Vitoria da Roza.

Essa parda forra, além do trânsito com gente importante e de mandar forrar quatro de suas “crias” na pia batismal, tinha outra característica que chama a atenção. Vitória teve nada menos que 28 escravos batizados entre 1766 e 1824, ano de sua morte. Tão significativo quanto o número, é o fato de Vitória ter sido madrinha de seus sete cativos adultos. Destaco, Vitoria foi madrinha apenas dos seus cativos adultos.⁴⁵ Nem mesmo da pequena *Liberata*, nem os outros três, que foram alforriados na pia, obtiveram essa “graça”.⁴⁶ Vitoria da Roza, parda, na condição de *forra*, ou seja, de alguém que já viveu o cativo, sabia que rebelar-se contra um senhor era possível, mas rebelar-se contra uma madrinha era algo que dificilmente ocorreria.

Outro aspecto a ser enfatizado é o fato de Vitória ter sido a única madrinha dos onze escravos *adultos* do plantel de Fonseca. Até aí, poderia ser dito que estamos diante de outro caso em que os libertos buscavam alianças “para cima”. Mas nesse caso, deve-se ter em conta que quem escolhia o padrinho/madrinha era o senhor,⁴⁷ indicando que Fonseca

⁴³ AHU-ACL-CU-008, Cx. 22, D. 1374.

⁴⁴ AHU-ACL-CU-008, Cx. 22, D. 1407.

⁴⁵ A historiografia tem apontado para a raridade dos casos de senhores apadrinhando seus cativos. Segundo Gudeman e Schwartz (1988), isso ocorria porque o batismo criava laços espirituais incompatíveis com a escravidão. A solução para a contradição entre a moral e a escravidão foi o não apadrinhamento dos escravos por seus senhores. Os autores não encontraram nenhum caso de senhores apadrinhando os próprios escravos. Por seu turno, Sílvia Brügger (2007) encontrou 150 crianças apadrinhadas por seus senhores entre 1736 e 1850, totalizando 1% do total dos batismos analisados pela autora.

⁴⁶ Em outras 35 vezes senhores apadrinharam seus cativos, apenas em um desses casos houve alforria no ato do batismo. De toda forma, chama a atenção para o fato de Vitoria da Roza apadrinhar os próprios cativos adultos tão frequentemente. Na conta dos quatro alforriados na pia incluo Luís, liberto na pia em 1824.

⁴⁷ A análise dos batismos de escravos de Antônio Gomes de Oliveira permitiu constatar que enquanto os pretos – ou seja, escravos d’África – foram apadrinhados por escravos do mesmo plantel, as crianças foram agradecidas com o apadrinhamento da escravaria de seus genros. Constatei ainda que o pequeno Jozé, filho da preta Narciza (infelizmente não pude detectar se se trata de Narciza, mãe de Thereza, ou se havia duas escravas com o mesmo nome naquele plantel). Seja como for,

deveria ter motivos mais sutis para estreitar seus laços com a dita parda forra.

A leitura de seu testamento sugere um deslocamento de prioridades, por assim dizer. As sete linhas parcialmente mutiladas do documento me permitem afirmar que o quantitativo de escravos foi significativamente menor, não passando de dez, em 1823, data de seu testamento. Em 1824, foram inventariados apenas quatro, dois tiveram os nomes riscados e ilegíveis, já Pulcheria e Joaquim, constavam como coartados.⁴⁸

Chama a atenção no inventário de Vitória a considerável quantidade de imagens de santos: um Senhor Crucificado, uma “Senhora da Conceição”, uma senhora da Conceição em marfim, uma Senhora das Dores, uma Senhora Santa Rita, um Santo Antônio, um São Francisco das Chagas, um São Sebastião, um Senhor Crucificado de latão e um São Manoel. Tanta devoção tinha fundamentos: além de ser devota da Senhora do Rosário dos Pretos e do Senhor São Benedito do Carmo, era confrade do Senhor dos Passos. Além desses bens, tinha uma sopeira da índia, uma tigela da índia, xícaras, bandeja envernizada, uma saia de seda, um prato fino quebrado entre outros “trastes”. A julgar pelos artefatos, Vitória poderia ser quitandeira: um “tabuleiro grande”, “uma bacia de cobre de fazer confeitos”, uma “chicolateira” (chaleira), uma “moceira de pesar uvas” entre vários outros “trastes”; ou quem sabe lavadeira, pois entre os bens consta “um ferro de engomar”.⁴⁹

Se compararmos Thereza Gomes de Oliveira à parda forra Vitória da Roza, podemos dizer que, em termos econômicos, Thereza era “pobre”. Porém, como a mobilidade social daquela época não pode ser reduzida a aspectos econômicos, conforme ensina Guedes (2008), presumo que Thereza teve maior prestígio, pois além do desaparecimento de sua “cor”, foi elevada à qualidade de *dona*. Por outro lado, Vitória, apesar de ter permanecido “parda”, garantiu que seus filhos e netos tivessem algum

Jozé, foi o único a ter como padrinho o cirurgião-mor Lourenço Antônio da Neiva; outra criança teve como padrinho José da Silva Maldonado de Eça. Embora se trate de uma abordagem pontual, creio ser pertinente para referendar o que parte da historiografia vem levantando já algum tempo. Escravos não eram todos iguais. Ou seja, no mundo da escravidão o mais escravo dos escravos era o recém-chegado, o estrangeiro.

⁴⁸ CVFCG. 1823. Traslado do testamento com que faleceu Vitoria da Roza [inventário anexo].

⁴⁹ Idem, *ibidem*

prestígio: destes não há alusão à cor ou ao (ante)passado escravo de Vitória. Vale lembrar que seu neto Antônio Ribeiro foi agraciado com a doação de uma morada de casas para dotação de “patrimônio” a fim de ser “ordenado de ordens sacras”.⁵⁰

Eis, caro leitor, mais um pouco das sutilezas daquela época... voltemos ao fio mais tênue e delicado da teia de relações familiares: o nome. Os filhos naturais de Vitória chamavam-se Marcos da Fonseca e José da Fonseca, ambos já eram falecidos em 1823. Mais interessantes ainda são os nomes dos netos de Vitória: Antônio Ribeiro da Fonseca e José Ribeiro da Fonseca, filhos legítimos de Marcos e sua mulher Maria Joaquina e aos quais instituiu herdeiros.⁵¹ Talvez o nome possa explicar o fato de José Ribeiro da Fonseca ter escolhido Vitória como única madrinha de seus onze cativos pretos.

Vitória deixa entrever que no jogo das estratégias familiares, algumas eram tão sutis que as mães poderiam nunca tornar públicas. Parece-me sintomático que seus filhos e netos carregassem o nome: Ribeiro da Fonseca. Quem sabe, cansada de lidar com tantos escravos, destinou algo de sua fortuna em apetrechos religiosos. Quiçá, porque, já tivesse investido bom tempo tecendo redes de compadrio e parentesco espiritual, seja com os próprios escravos, seja com potentados políticos. Talvez porque, essas redes de compadrio e parentesco, tecidas ao longo da vida, já estavam fortes o suficiente.

O itinerário de Thereza Gomes de Oliveira – filha de uma preta mina – que alcançou o status de *dona*, ao contrário do que se possa imaginar, não indica o fim de uma sociedade escravista. O sentido é diametralmente oposto. Sobre isso, destaco o papel estruturante da mestiçagem na constituição de uma sociedade que, por muito tempo, foi interpretada como ausente de valores familiares. Marcada pelas mestiçagens, na antiga Vila Boa de Goiás, a “cor” ia desaparecendo à medida que a família “incorporava” os filhos de “tratos ilícitos” o que, *per se*, é um dos vários aspectos da mobilidade social.

⁵⁰ Idem, *ibidem*, f. 4.

⁵¹ Idem, *ibidem*, f.1.

Narciza, Thereza, Vitória da Roza são apenas alguns nomes que transitaram entre lugares tão distintos e, ao mesmo tempo, tão próximos como a *casa grande* e a *senzala*.⁵² Não obstante, e embora distintos, os agentes sociais, assim como esses espaços, estavam irremediavelmente ligados pela escravidão, pela liberdade e pela mestiçagem. E, sobretudo, sustentados pela pia batismal. Quiçá, não seja exagerado afirmar que, as teias parentais tecidas e entremeadas por delicadas relações assimétricas, foram a joia maior que essas mulheres carregavam.... Algo que nem todos poderiam enxergar, pois não reluzia como o ouro.

⁵² Aqui tomados como espaços conectados no mundo colonial.



REFERÊNCIAS

Capítulo 1

ABANO, Pietro d'. *Decisiones Physionomiae*. Venezia: Comin da Trino, 1548.

_____. *Liber compilationis physiognomiae*. Padova: Pierre Maufer, 1474.

ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Dastin, 2002. [1ª edição em Sevilla, em 1590].

ADAMANTIUS. *Adamantii Sophistae Physiognomonicon id est de naturae indiciiis cognoscendis libri duo*. Basel: Robert Winter, 1544.

AFRICANO, Juan León. *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*. (trad.) Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2004. [finalizado c. 1526].

AGRIMI, Jole. *Ingeniosa scientia nature: studi sulla fisiognomica medievale*. Sismel: Edizioni del Galluzzo, 2002.

ALBUQUERQUE, Luís de. *Dúvidas e certezas na história dos descobrimentos portugueses*. Lisboa, 1991.

_____. *Estudos de história*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1971. v. 1.

- ALBUQUERQUE, Luís de. *Navegadores viajantes e aventureiros portugueses – viver Portugal. Séculos XV-XVI*. Lisboa, 1987. 2 v.
- _____. Temas e fatos. *O segredo dos segredos*. Disponível em: <<http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/content.php?printconceito=899>>. Acesso em: ago. 2013.
- ALMADA, André Álvares d'. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde feito pelo Capitão André Álvares d'Almada Ano de 1594*. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 1995.
- ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro; RIBEIRO, Marília De Azambuja; SILVA, Gian Carlo de Melo. *Cultura e sociabilidades no mundo atlântico*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2012.
- ANTONIL, Andre João [João Antônio Andreoni]. *Cultura e opulência do Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1982. [1ª edição em Lisboa, em 1711].
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. IIª Seção da II Parte. Introdução a a notas das virtudes teologais por Antonin-Marcel Henri e da prudência por Albert Raulin. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARES QUEIJA, Berta. “Un borracho de chicha y vino”: la construcción social del mestizo (Peru, siglo XVI). In: _____. *Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Collection Casa de Velázquez, 2005. p. 121-144.
- ARES QUEIJA, Berta; STELLA, Alessandro. (Coord.) *Negros, mulatos, zambaigos – derrotados africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos/CSIC, 2000. p. 75-88.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. São Paulo: Edição Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores, v. 2).
- _____. *Fisiognomica: testo greco a fronte*. Trad. Maria Fernanda Ferrini. Milano: Bompiani, 2007.
- _____. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poética, 1993.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

AVENDANO, Juares Gutiérrez. Fisionómica perceptiva y fenomenología del cuerpo. *Versión*, n. 5, Medellín, p. 83-97, Jul./Dic. 2005.

AZURARA, Gomes Eanes de. Crônica da Tomada de Ceuta. Sintra: Publicações Europa-América, 1992.

_____. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Mira-Sintra – Mem Martins: Publicações Europa-América, 1989. [Finalizado em 1448].

BALTRUSAITIS, Jurais. *Aberrations*. Flammarion: Paris, 1973.

BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; BIANCO, Bela Feldman. *Trânsitos coloniais*. Diálogos críticos luso-brasileiros. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

BERNAND, Carmen. Los nuevos cuerpos mestizos en la América colonial. In: ESTÉVEZ, Manuel Gutiérrez; PITARCH, Pedro (Ed.). *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid: Iberoamericana-Veruert, 2010. p. 87-116. (Los nuevos cuerpos mestizos de la América colonial).

BERTOLI, André Luiz. Uma Leitura Possível da Crônica da Tomada de Ceuta, levando em conta a Representação do Infante D. Henrique nessa obra de Zurara. *Sociedade em Estudos*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 89-102, 2007.

BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulario Portuguez e Latino Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichthyologico, Indico, Isagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo(sic), Rethorico, Rústico, Romano, Symbolico, Synonymico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

- BOXER, Charles R. *Império colonial português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BUESCU, Ana Isabel. Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas. *eHumanista*, v. 8, p. 143-170, 2007.
- CAMINHA, Pêro Vaz de. *Carta a el-rei d. Manuel sobre o achamento do Brasil (1 de maio de 1500)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974.
- CAPISTRANO DE ABREU, João. *Capítulos de história colonial: 1500-1800 e Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. Brasília: Editora da UNB, 1982. [1ª edição: 1907].
- CARO BAROJA, Julio. *Historia de la Fisiognómica*. El rostro y el carácter. Madrid: Istmo, 1988.
- _____. *La cara, espejo del alma: historia de la fisiognómica*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1995.
- CARVALHO, Joaquim de. *A propósito da atribuição do secreto de los secretos de astrologia ao Infante D. Henrique*. Disponível em: <<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/94#sthash.tjmkUXLw.dpuf>>. Acesso em: ago. 2013.
- _____. Sobre a erudição de Gomes Eannes de Zurara. In: _____. *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do Século XV*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1949. v. 1, p. 1-241.
- CASARES, Aurelia Martins; BARRANCO, Margarida García (compiladoras). *La esclavitud negroafricana em la historia de espana*. Siglos XVI y XVII. Granada: Editorial Comares, 2010.
- CASTRO, Hebe Maria da Costa Mattos. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pello illustrissimo, e reverendíssimo senhor D. SEBASTIÃO MONTEIRO DA VIDE, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Magestade: propostas, e aceitas em o synodo diocesano, que o dito senhor

celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Impressas em Lisboa no anno de 1719, e em Coimbra em 1720 com todas as Licenças necessarias, e ora reimpressas nesta Capital. São Paulo: Na Typographia 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853. [edição fac-simile Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007].

CORTÉS, Gerónimo. *Libro y tratado de los animales terrestres y volátiles, con la historia, y propiedades dellos...* Valencia: Impresso en Casa de Juan Chrysóstomo Garriz, 1613.

D. DUARTE. *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (Livro da Cartuxa). Edição diplomática. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

DARWIN, Charles. *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Trad. Tomás Ramón Fernández Rodríguez. Madri: Alianza, 1984.

EISENBERG, Peter. *Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres o Brasil. Século XVIII e XIX*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

ESTÉVEZ, Manuel Gutiérrez; PITARCH, Pedro (Ed.). *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2010. p. 87-116. (Los nuevos cuerpos mestizos de la América colonial).

FABERMAN, Judith; RATTO, Silvia (Coord.). *Histórias mestiças em el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires: Biblos, 2009.

FELIPO, Francisco Javier Peris. Aportación a la divulgación zoológica valenciana del siglo XVII. El Tratado de los animales terrestres y volátiles de Jerónimo Cortés (1613). *Revista Historia Autónoma*, n. 2, p. 59-74, marzo 2013.

FERREIRA, Roquinaldo. “Ilhas Crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. *Revista de História*, São Paulo: USP, n. 155, p. 17-41, 2006. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S00343092006000200003&script=sci_arttext#tx61>. Acesso em: ago. 2013.

FORBES, Jack D. *Black Africans & Native Americans. Color, Race and Caste in the Evolution of Red-Black Peoples*. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1988.

GODINHO, Vitorino Magalhães. *Os descobrimentos e a economia mundial*. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1981-1985. v. 1.

GÓMEZ, Alejandro E. El estigma africano en los mundos hispano-atlánticos (siglos XIV al XIX). *Revista de História*, São Paulo: USP, n. 153, p. 139-179, 2005. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S00343092005000200007&script=sci_abstract>. Acesso em: ago. 2013.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo*. História de uma mundialização. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

_____. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999.

_____. Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres “connected histories”. *Annales HSS*, Paris, n. 1, p. 85-117, janvier-février 2001a.

_____. *Les quatre parties du monde: histoire d’une mondialisation*. Paris: Éditions de La Martinière, 2004.

_____. *O Pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

GUZMÁN, Florencia. *Los claroscuros del mestizaje: negros, indios y castas en la Catamarca colonial*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2010.

HESPANHA, Antonio Manuel. *Imbecillitas*. As bem-aventuranças da inferioridades nas sociedades de antigo regime. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Olhares).

IVO, Isnara Pereira. *Homens de caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.

_____. Qualidade e condição: um contraponto historiográfico e empírico. In: BERTONI, Luci Mara; MORORÓ, Leila Pio; SANT’ANA, Claudinei de Camargo. *Desafios epistemológicos das ciências na atualidade*. Bauru: Canal 6, 2013. p. 139-150.

LA FOSSE, Eustache de. *Crônica de uma viagem à costa de mina no ano de 1480*. Prólogo: Joaquim Montezuma de Carvalho. Lisboa: Veja Limitada, 1992. (Coleção Documenta Histórica).

LAVATER, Johan Caspar. *Essays on Physiognomy*. Trad. Thomas Holcroft. London: B. Blake, 13, Bell Yard, Temple Bar, 1894.

LAVATER, Johan Caspar. *L'Art de connaitre les hommes par la Physionomie*. Paris: Depelafol, 1835.

_____. *Physionomische Fragmente*. Leipzig und Wintertuhur: Weidmanns Erben und Reich, und Heinrich Steiner und Compagnie, 1775. 4 v.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Trad. de Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 1977.

LOMBROSO, Cesare. *L'uomo delinquente*. Torino: Fratelli Bocca Editori, 1876.

MANSO, Maria de Deus; LOBATO, Manuel. *Mestiçagens e identidades*. Intercontinentais nos espaços lusófonos. Braga: NICPRI, 2013.

MUÑOZ, María Del Mar Albero. La investigación sobre fisiognomía y expresión de las pasiones. objetivos y metodología. *Panta Rei. Revista de ciencia y didáctica de la historia*, Murcia, Espanha: Universidade de Murcia, 2ª época, p. 233-247, 2008.

NAVAL, Paula Val. La tradición fisiognómica em la obra de Juan Fernandez de Heredia. *Alazet*, n. 14, p. 395-405, 2002.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Tese de Professor Titular em História do Brasil apresentada ao Departamento de História da Universidade de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2012.

_____; AMANTINO, Marcia; IVO, Isnara Pereira; (Org). *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume/PPGH-UFGM, 2011.

_____; IVO, Isnara Pereira. *Escravidão, mestiçagem e história comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFGM; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008.

PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira; MARTINS, Ilton Cesar (Org.). *Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais*. São Paulo: Annablume/PPGH-UFGM; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2010.

_____; SANTOS, Vanicléia Silva. *África e Brasil no mundo moderno*. São Paulo : Annablume, 2013.

PILAR, Gonzalbo Aizpuru; ARES QUEIJA, Berta (coordenadores). *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla-México: Conselho Superior de Investigaciones Científicas. Escola de Estudos Hispano-Americanos e Colégio de México. Centro de Estudos Históricos, 2004.

PORTA, Giambattista Della Porta. *De Humana Physiognomia libri III*. Nápoles, 1586. Traduzido para vários idiomas.

PSEUDO ARISTÓTELES. *Fisiognomía*. Introducción, Traducción y Notas de Teresa Martínez Manzano y Carmen Calvo Delcán. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

_____. *Segredo dos segredos*. Tradução Portuguesa, segundo um manuscrito Inédito do Século XV. Lisboa: Faculdade de Letras, 1960.

RASPE, Rudolf Erich. *As aventuras do Barão de Münchhausen*. Ilustração: Gustave Doré. Tradução: Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras, 2010.

RODOLPHO, Melina. Um estudo fisionômico. In: MODESTO, Artaxerxes T. T. et al. *O gênero em diferentes abordagens discursivas*. São Paulo: Paulistana Editora, 2011. Disponível em: <<http://eped.ffch.usp.br>>. Acesso em: jun. 2013. p. 3-18.

RODRIGUES, Aldair Carlos. *Limpos de sangue*. Familiares do Santo Ofício, inquisição e sociedade em Minas colonial. São Paulo: Alameda, 2011.

RODRIGUES, Luiz Méndez. *Esclavos en la pintura sevillana de los siglos de oro*. Sevilla : Ateneo de Sevilla, 2011.

ROLDAN, Francisco Núñez (Ed.). *La infancia en España y Portugal*. Madrid: Silex, 2011.

- RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SÁ, Artur Moreira de. (Ed. Pseudo-Aristóteles). *Segredo dos Segredos*. Tradução Portuguesa, segundo um manuscrito Inédito do Século XV. Lisboa: Faculdade de Letras, 1960.
- SÁ, Eliane Garcindo de. *Mestiço: entre o mito, a utopia e a História – reflexões sobre a mestiçagem*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2013.
- SAIGNES, Thierry; BOUYASSE-CASSAGNE Therese. Dos confundidas identidades: mestizos y criollos en el siglo XVII. *Senri Ethnological Studies*, Centre National de la Recherche Scientifique, n. 33, 1992.
- SANDOVAL, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial, 1987. [*Naturaleza, policía sagrada i profana, costumbres i ritos, disciplina i catecismo evangélico de todos los etiopes, por el padre Alonso de Sandoval, natural de Toledo, de la Compañía de Jesús, rector del Colegio de Cartagena de la Indias – finalizado em 1623 – 1ª edição De instauranda Aethiopia salute, em Sevilla: Francisco de Lyra, em 1627*].
- SARRO, Ramón. *Fisiognómica y Patognómica*. Estudio preliminar a Fritz Lange, El lenguaje del rostro. Una fisiognómica científica y una aplicación práctica a la vida y el arte. Trad. de Fermín González. Barcelona: Luis Miracle, 1942.
- SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 29/30, p. 13-40, 2003. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n29_30_p13.pdf>. Acesso em: jun. 2013.
- SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia I*. Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1966.
- SERRÃO, Joaquim V. *Cronistas do século XV posteriores a Fernão Lopes*. Lisboa: ICP/SEIC/MEIC, 1977.
- SERRÃO, Joel (Dir.). *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1984.

SILVA, Gian Carlo de Melo. *Na cor da pele o negro: conceitos, regras, compadrio e sociedade escravista na Vila do Recife (1790-1810)*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade Federal de Pernambuco, 2014.

STAROBINSKI, Jean. *As mascaras da civilização*. Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

THOMAZ, Luís Filipe F. R. *De Centa a Timor*. 2. ed. Lisboa: Difel, 1994.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Confissões da Bahia: santo ofício da inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Registradas entre 1591 e 1592.

VEYNE, Paul Marie. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

ZUCKER, Arnaud. La physiognomonie antique et le langage animal du corps. *Rursus* [En ligne], 1, 2006, mis en ligne le 09 juillet 2006. Disponível em: <<http://rursus.revues.org/58>>. Acesso em: jun. 2013.

Capítulo 2

ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. “*Por minha letra e sinal*”: os cirurgiões, a escrita e a mobilidade social nas Minas Gerais (séculos XVIII e XIX). 2014. Tese (Doutorado em História) – PPGHIS-UFMG, Belo Horizonte, 2014.

ARES QUEIJA, Berta. Las categorías del mestizaje: desafíos a los constreñimientos de un modelo social en el Perú colonial temprano. *HISTORICA*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, v. 28, n. 1, p. 193-218, 2004.

BERNAND, Carmen. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2001.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. 3. ed. Recife: Editora Massangana, 1997. [Finalizado em 1618].

CAMINHA, Pêro Vaz de. *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil (1 de maio de 1500)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974.

CARTAS ERUDITAS, Y CURIOSAS en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Teatro Crítico Universal, impugnando, o reduciendo a dudosas, varias opiniones comunes. Escritas por el muy ilustre señor D. Fr. Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, Maestro General del Orden de San Benito, del Consejo de S. M. &c. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1777, 5 t. [1ª edição em 1742]. Disponível em: <<http://www.filosofia.org/bjf/bjfc100.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

COELHO, Jose João Teixeira. *Instrução para o governo da Capitania de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1994. [Finalizado em 1780].

COSTA, Maria de Fátima. *História de um país inexistente: o Pantanal entre os séculos XVI e XVIII*. São Paulo: Estação Liberdade/Kosmos, 1999.

COTTA, Francis Albert. *Negros e mestiços nas milícias da América Portuguesa*. Belo Horizonte: Crisálida, 2010.

DÍAZ, María Elena. To live as a pueblo: a contentious endeavor, El Cobre, Cuba, 1670s-1790s. In: McKNIGHT, Kathryn Joy; GAROFALO, Leo J. (Ed.). *Afro-latino voices: narratives from the early modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2009. p. 126-141.

FIGUEIREDO, Luciano de A. F. *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

FORBES, Jack D. *Black Africans & Native Americans. Color, Race and Caste in the Evolution of Red-Black Peoples*. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1988.

FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes. O outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. *Tratado da terra do Brasil*. 5. ed. *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil, 1576*. 12. ed. Recife: FUNDAJ/Editora Massangana, 1995.

GONÇALVES, Andréa Lisly. *As margens da liberdade. Estudo sobre a prática de alforrias em Minas colonial e provincial*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

- GONÇALVES, Jener Cristiano. *Justiça e direitos costumeiros: apelos judiciais de escravos, forros e livres em Minas Gerais (1716-1815)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – PPGHIS-UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- IVO, Isnara Pereira. *Homens de caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.
- JESUS, Douglas Lima de. *A polissemia das alforrias: significados e dinâmicas das libertações de escravos nas Minas Gerais setecentistas*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – PPGHIS-UFMG, Belo Horizonte, 2014.
- KONETZKE, Richard. El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial. *Revista de Indias*, Madrid: Instituto de Historia-CSIC, año 7, n. 23-24, p. 7-44, 215-237, 1946.
- LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical da ibero-América, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____. *Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- _____. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 3. ed. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009.
- POLITICA INDIANA, COMPUESTA POR EL SEÑOR DON JUAN DE SOLORZANO Y PEREYRA, *Cavallero del Orden de Santiago, del Consejo de su Magestad en los Supremos de Castilla, é Indias. Dividida en seis libros, En los que, con gran distincion, y estudio, se trata, y resuelve todo lo relativo al Descubrimiento, Description, Adquisicion, y Retencion de las mismas Indias, y su Gobierno particular, asi cerca de las personas de los Indios, y sus Servicios, Tributos, Diezmos, y Encomiendas, como de lo Espiritual, y Eclesiástico*

cerca de su Doctrina: Patronazgo Real, Iglesias, Prelados, Prebendados, Curas Seculares, y egulares, Inquisidores, Comisarios de Cruzada, y de las Religiones. Y en lo Temporal cerca de todos los Magistrados Seculares, Virreyes, Presidentes, Audiencias, Consejo Supremo, y Junta de Guerras de ellas, con insercion, y declaración de las muchas Cédulas Reales, que para esto se han despachado. Obra de sumo trabajo, importancia, y utilidad, no solo para los de las Provincias de las Indias, sino de las de España, y otras Naciones (de qualquier profesion que sean) por la gran variedad de cosas que comprehende, adornada de todas letras, y escrita con el método, claridad, y lenguaje, que por ella parecerá. Madrid: Em la Imprena Real de la Gazeta, 1776, 2 tomos. [Finalizado em 1646 – 1ª edição em 1647]. Disponível em: <<https://books.google.com.br>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

SALVADOR, Fr. Vicente do. *História do Brazil*. Rio de Janeiro: Publicação da Bibliotheca Nacional/Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1889. [Finalizado em 1627]. Disponível em: <<http://purl.pt/154/1/index.html>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 9. ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2000. Edição castigada pelo estudo e exame de muitos códices manuscritos existentes no Brasil, em Portugal, Espanha e França, acrescentada de alguns comentários por Francisco Adolfo de Varnhagem.

SUMMARIO DAS ARMADAS que se fizeram, e guerras que se deram na conquista do rio Parahyba; escripto e feito por mandado do muito reverendo padre em Christo, o padre Christovam de Gouveia, visitador da Companhia de Jesus, de toda a província do Brasil. 5. ed. Campina Grande: Fundação Universidade Regional do Nordeste/Universidade Federal da Paraíba, 1983. [escrito c. 1585-1590].

TORIBIO MEDINA, José. *El veneciano Sebastián Caboto, al servicio de España y especialmente de su proyectado viaje á las Molucas por el Estrecho de Magallanes y al reconocimiento de la costa del continente hasta la gobernación de Pedrarias Dávila*. Santiago de Chile: Imprenta y Encuadernación Universitaria, 1908. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/elvenecianosebas01medirich/elvenecianosebas01medirich_djvu.txt>. Acesso em: 12 jan. 2016.

Capítulo 3

ASSIS, Marcelo F.; ENGEMANN, Carlos; FLORENTINO, Manolo G. Sociabilidade e mortalidade escrava no Rio de Janeiro, 1720-1742. In: FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda (Org.). *Ensaio sobre a escravidão* (I). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. p. 189-200.

BAQUAQUA, Mahoma Gardo. *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

CURTO, J. Resistência à escravidão na África: o caso dos escravos fugidos recapturados em Angola, 1846-1876. *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 33, p. 67-86, 2005.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, J. Roberto. *A paz das senzalas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

_____; MACHADO, Cacilda (Org.). *Ensaio sobre a escravidão* (I). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

KARASCH, M. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MATTOSO, Kátia Queiroz. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.

SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. São Paulo: EDUSC, 2001.

SILVA, A. da Costa. *Um rio chamado Atlântico*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

Capítulo 4

BARRIOS, Rafael Sánchez y Concha. La tradición política y el concepto de “cuerpo de república” en el Virreinato. In: HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (Comp.). *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: Sociedad Peruana de Estudios Clásicos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1999. p. 101-114.

- BARRIOS, Rafael Sánchez y Concha. Los santos y las concepciones políticas y sociales en el Perú virreinal. *Hispania Sacra*, Madrid: CSIC, v. 54, n. 109, 2002. Disponível em: <<http://hispaniasacra.revistas.csic.es>>. Acesso em: 18 mar.2011.
- BELAUNDE, Victor Andrés. Martín de Porres, respuesta católica al problema racial y a la cuestión social. *Mercurio Peruano*, Lima, año 14, v. 21, n. 153-154, p. 555, nov./dic. 1939.
- CAUTI, Fernando Iwasaki. Fray Martín de Porras: Santo, ensalmador y sacramielas. *Colonial Latin American Review*, v. 3, n. 1-2, 1994. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/10609169408569827>>. Acesso em: 12 out. 2010.
- CUSSEN, Celia L. *Fray Martín de Porres and the religious imagination of creole Lima*. Dissertation in History presented to the Faculties of the University of Pennsylvania. In: Partial fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 1996. Disponível em: <https://order.proquest.com/AO_HTML/pqdtibeCCkpOrdReview.jsp>. Acesso em: 05 out. 2011.
- _____. Iconografías de um santo mulato. Lima, siglos XVII-XVIII. *Cyber Humanitatis*, Santiago: Universidad de Chile, n. 39, 2006. Disponível em: <http://www.cyberhumanitatis.uchile/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D20020%2526ISID%253D689.00.html>. Acesso em: 05 out. 2011.
- DUTHURBURU, José A. Busto. *San Martín de Porras (Martín de Porras Velázquez)*. Lima: Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 2001.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. Lisboa Livros do Brasil, 2006.
- KONETSKE, Richard (Ed.). Colección de documentos para la Historia Social de Hispanoamérica. Madrid: CSIC, 1958. In: MARTÍN, José Ramón Jouve. *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo en Lima, 1650-1700*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005. p. 33. 5 v.
- MARTÍN, José Ramón Jouve. *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo en Lima, 1650-1700*. Lima: Instituto de estudios Peruanos, 2005.

MARTINEZ, M. *Genealogical fictions: limpeza de sangue, religion, and gender in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

MARTINEZ, M. *The Black Blood of New Spain: Limpieza De Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico*. William and Mary Quarterly, 3rd Series/Omohundro. Institute of Early American History and Culture. Vol. LXI July 2004.

PROCESO Diocesano, Proceso de Beatificación, v. 1, años 1660, 1664, 1671. Secretariado Martín de Porres, Palencia, España. Transcripción de las fotocopias del original que se conserva en los Archivos Episcopales de Lima: Fray Juan de la Cruz Prieto, O. P. Deposito Legal, S. 60. Imp. “Calatrava”, Salamanca, 1960.

SÁ, Eliane Garcindo. San Martín de Porres – o santo mulato no Vice-Reino do Peru. In: CADERNO DE RESUMOS DO SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA: BIOGRAFIA E HISTÓRIA INTELECTUAL, 5., 2011, Ouro Preto. *Anais...* Ouro Preto: EdUFOP, 2011. Disponível em: <<http://www.seminariodehistoria.ufop.br/ocs/index.php/snhh/2011/paper/viewFile/800/413>>. Acesso em: 10 fev. 2012.

VALDEZ, José Manuel. *Vida admirable del Bienaventurado Fray Martín de Porres*. Lima: Huerta y Cia Editores, 1863.

VARGAS UGARTE S. J., Rubén. *El Beato Martín de Porras*. Lima, 1961.

Capítulo 5

AGUALUSA, José Eduardo. *Nação crioula*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e Latino – (1712-1727)*. Coimbra: 1712.

BRANDÃO, Ambrósio Fernades. *Diálogos das grandezas do Brasil*. 3. ed. Recife: FUNDAJ; Ed. Massangana, 1997.

COUTO, Dom Domingos Loreto. *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

FARIA, Sheila de Castro. *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. Tese de professor Titular. Niterói, 2004.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala – formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GUEDES, Roberto. Exóticas denominações: manipulações e dissimulações de qualidades de cor no reino de Angola na segunda metade do século XVIII. In: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de; RIBEIRO, Marília de Azambuja; SILVA, Gian Carlo de Melo (Org.). *Cultura e sociabilidades no mundo atlântico*. Recife: Ed. Universitária UFPE, 2012.

HALL, Gwendolyn Midlo. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas. *Topoi*, n. 10, v. 6, jan./jun. 2005.

HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas – as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*. São Paulo: Annablume, 2010.

JABOATÃO, Frei. Antonio de Santa Maria. Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político e Economiástico, recitado em a nova celebridade, que consagram os Pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor: o Beato Gonçalo Gracia, Na sua Igreja do Livramento em Santo Antônio do Recife, aos 12 de setembro do ano de 1745. In: _____. *Jaboatão Mystico em correntes sacras dividido*. Corrente Primeira Panegyrica, e Moral, oferecida, debaixo da Proteção da Milagrosa Imagem do Senhor Santo Amaro, venerada na sua Igreja Matriz de Jaboatão, ao ilustríssimo e excelentíssimo Senhor Luiz Jozé Correa de Sá, Governador de Pernambuco, por Fr. Antonio de S^{ma} Maria Jaboatão, Filho da Provincia de Santo Antonio do Brasil. Lisboa: Oficina de Antonio Vicente da Silva, Anno de 1758.

LOPES, Gustavo Acioli. *Negócio da Costa da Mina e comércio atlântico*. Tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco, 1654-1760. 2008. Tese (Doutorado em História Econômica) – USP, São Paulo, 2008.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *As vítimas-algozes – quadros da escravidão*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 1991.

- PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Tese professor titular, UFMG. 2012.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos – engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SILVA, Gian Carlo de Melo. *Um só corpo, uma só carne: casamento, cotidiano e mestiçagem no Recife colonial (1790-1800)*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2014.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da língua portuguesa – recompilado dos vocabulários impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por ANTONIO DE MORAES SILVA natural do Rio de Janeiro oferecido ao muito alto, e muito poderoso Príncipe Regente Nosso Senhor*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. [1ª edição em Lisboa, Oficina Simão Tadeu Ferreira, em 1789, 2 v.]. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionário/edição/2>>.
- STABEN, Ana Emilia. *Negócio dos escravos: o comércio de cativos entre a Costa da Mina e a Capitania de Pernambuco (1701-1759)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – UFPR, Curitiba, 2008.
- TOLLENARE, L. F. *Notas dominicais*. Recife: CEPE, 1978.
- Capítulo 6**
- BERTRAN, Paulo. *Notícia geral da Capitania de Goiás*. Goiânia: Ed. da UCG; Ed. da UFG; Brasília: Solo Editores, 1996. Tomo 1, p. 106.
- BRÜGGER, Sílvia M. J. *Minas patriarcal. Família e sociedade. (São João del Rei – séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Annablume, 2007.
- CASTRO, Hebe M. M. de. *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993.

CERCEAU NETO, Rangel de. Famílias mestiças e representações identitárias: entre as maneiras de viver e as formas de pensar em Minas Gerais, século XVIII. In: PAIVA, Eduardo F.; AMANTINO, Márcia; IVO, Isnara P. (Org.). *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 139-164.

FARIA, Sheila de C. *Sinhás pretas, damas mercadoras*. As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1750-1850). 2005. Tese (Doutorado em História do Brasil) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005.

_____. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Brasília; INL-MEC, 1980.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. In: REIS, João J. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, p. 33-59.

GUEDES, Roberto. Sociedade escravista e mudança de cor. Porto Feliz, São Paulo, século XIX. In: FRAGOSO, João et al. (Org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico de escravos e relações sociais no mundo português*. Vitória: EDUFES; Lisboa: IICTP, 2006. p. 447-488.

_____. De ex-escravo à elite escravista: a trajetória de ascensão social do pardo alferes Joaquim Barbosa Neves (Porto Feliz, São Paulo, Século XIX). In: FRAGOSO João; ALMEIDA, Carla; SAMPAIO, Antonio C. J. (Org.). *Conquistadores e negociantes: história de elites no Antigo Regime nos trópicos, América Lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GUEDES, Roberto. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social* (Porto Feliz, São Paulo, c. 1798 – c. 1850). Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008.

HAMEISTER, Martha D. *Para dar calor à nova povoação*: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros batismais da vila do Rio Grande (1738-1763). Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

IVO, Isnara Pereira. *Homens de caminho*: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Século XVIII. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2012.

_____. Um enigma de cores e formas nos sertões da América portuguesa – século XVIII. In: PAIVA, Eduardo F; AMANTINO, Márcia; IVO, Isnara P. (Org.). *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 115-138.

LARA, Silvia H. *Fragmentos setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. A cor da maior parte dessa gente. In: FURTADO, Junia (Org.). *Sons, cores e movimentos na modernidade atlântica*. Europa, Américas e África. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Fapemig: PPGH-UFMG, 2008.

LEMKE, Maria. *Trabalho, família e mobilidade social* – notas do que os viajantes não viram em Goiás. c. 1770 – c. 1847. 2012. Tese (Doutorado em História) – UFG, Goiânia, 2012.

LEMKE, Maria. Uma preta escrava e muitos pardos livres – histórias sobre obediência escrava na capitania de Goiás. In: PAIVA, Eduardo F; AMANTINO, Márcia; IVO, Isnara P. (Org.). *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 179-201.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial*: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LEVI, Giovanni. Reciprocidad Mediterránea. *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, Madrid, v. 3, n. 7, 2002. Disponível em: <<http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/19>>. Acesso em: 30 jun. 2012.

LEVI, Giovanni. Comportamentos, recursos, processos: antes da “revolução” do consumo. In: REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Trad: Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 203-224.

- MORAES, Cristina de C. P. *Do corpo místico de Cristo: irmandades e confrarias na Capital de Goiás*. Goiânia: EdUFG, 2012.
- OLIVEIRA, Mônica R. Reflexões teórico-metodológicas sobre a história da família no Antigo Regime. In: ALMEIDA, Carla M. C. de; OLIVEIRA, Mônica R. (Org.). *Nomes e números*. Alternativas metodológicas para a história econômica e social. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006. p. 181-194.
- PAIVA, Eduardo F. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Tese de Professor Titular em História do Brasil apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2012.
- PINHEIRO, Antônio C. C.; COELHO (Org.). *O diário de viagem do Barão de Mossâmedes: 1771-1773*. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2006.
- PINHEIRO, Antônio C. C. *Um capitão-mor marchante e dois cirurgiões-mor em Vila Boa de Goiás*. 2010. Não publicado.
- POHL, Johann E. *Viagem no interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.
- RUSSEL-WOOD, A.J.R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Trad. Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à Província de Goiás*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- SANTOS, Jocélio T. dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII e XIX. *Afro-Ásia*, Salvador: UFBA, n. 32, p. 115-137, 2005.
- SOARES, Márcio de S. Fronteiras hierárquicas na fronteira do Império: os homens pardos em Vila Boa de Goiás, c. 1778 - c. 1804. In: ENCONTRO DE ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 5., 2011, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: UFRS, 2011. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=121&Itemid=63>. Acesso em: 21 jul. 2012.

- SOARES, Mariza de C. *Devotos da cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- WANDERLEY, Marcelo da R. Vidas mescladas. Mulatos livres e hierarquias na Nova Espanha (1590-1740). In: PAIVA, Eduardo F.; AMANTINO, Márcia; IVO, Isnara P. (Org.). *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume, 2011.
- VAINFAS, Ronaldo. (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- VENÂNCIO, Renato P.; SOUSA, Maria J. F. de; PEREIRA, Maria T. G. O compadre governador: redes de compadrio em Vila Rica de fins do século XVIII. *Rev. Bras. Hist.*, v. 26, n. 52, p. 273-294, 2006.
- VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2007.