ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

EDITORIAL

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.32128

# Revista *Estudos Ibero-Americanos* – v. 44, n. 3, 2018

Estudos Ibero-Americanos *(Ibero-American Studies) Review – v. 44, n. 3, 2018*
*Revista* Estudos Ibero-Americanos *(Estudios Iberoamericanos) – v. 44, n. 3, 2018*

Neste terceiro número do volume 44 do ano de 2018, a revista Estudos Ibero-Americanos traz o dossiê "Cores, Classificações e categorias sociais: os Africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX, organizado pelas professoras Eugénia Rodrigues (Centro de História da Universidade de Lisboa, Portugal) e Mariana P. Candido (University of Notre Dame, Estados Unidos da América), dedicado ao amplo período de construção e consolidação dos impérios ibéricos que colocaram em diálogo povos de diferentes origens e etnias sob a égide colonial. As múltiplas formas de dominação e resistência, com a construção inclusive de um vocabulário específico, atravessou os campos econômico, político, cultural e social, marcando o cotidiano dos povos nas Américas, na África e na Europa. Este dossiê é composto de oito artigos de pesquisadores brasileiros e estrangeiros elaborados a partir de diferentes recortes temáticos e suportes teóricos. Além dos artigos, o dossiê também é composto por uma resenha e uma entrevista. O reconhecimento internacional das organizadoras do Dossiê possibilitou que tivéssemos contribuições de autores de diferentes instituições no Brasil e no exterior, qualificando o dossiê aqui apresentado, a saber: Instituto Federal do Rio Grande do Sul, IFRS, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio; Universidade Federal da Paraíba, UFPB; Universidade Estadual de Campinas, Unicamp; Universidade de Lisboa, Portugal; University of Toronto, Canadá; e, Universidad Nacional Autónoma de México. Agradecemos às professoras Eugénia Rodrigues e Mariana P. Candido pelo empenho e pela dedicação em todas as etapas que envolvem a publicação de um dossiê. A qualidade do trabalho delas pode ser verificada através da apresentação do dossiê que nos traz uma análise cuidadosa sobre o tema.

Neste número, também estamos publicando na Seção Livre quatro artigos de pesquisadores de diferentes IES, mantendo a diversidade nacional e a internacionalização que consagraram a Estudos Ibero-Americanos como uma referência na área (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS; Universidade Estadual Paulista, UNESP-ASSIS; Universidade Federal Fluminense, UFF; Universidade Salgado de Oliveira, UNIVERSO; Universidad Católica de Valparaíso, Chile).

Assim, nós finalizamos o último número do volume 44 editado este ano, reforçando nosso compromisso com a qualidade acadêmica, através da realização de avaliação cega pelos pares, da adoção dos critérios rigorosos na seleção dos artigos e do cumprimento das normas estabelecidas pela CAPES.

Os méritos de uma revista acadêmica são sempre o resultado de um trabalho coletivo. Por isso, não podemos deixar de agradecer à Equipe Editorial da EIA formada pelos seus editores, Conselho Editorial, Conselho Consultivo, Pós-Graduandos e Graduandos. À profa. Eleonor Gastal Lago e a Ádila Rejane Cunha de Castro, nosso agradecimento pelo apoio ao longo de todo o processo editorial. O empenho de todos e todas torna essa revista possível. Um agradecimento especial à doutoranda Letícia Sabina Wermeier Krilow, secretária-geral da EIA. Aos leitores e leitoras, desejamos uma ótima leitura!

Tatyana de Amaral Maia[1]
Editora
Luciana Murari[1]
Editora executiva

[1]Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

APRESENTAÇÃO

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.32129

# Cores, classificações e categorias sociais: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

*Colors, Classifications and Social Categories: Africans in the Iberian Empires, 16th to the 19th Centuries*

*Colores, clasificaciones y categorías sociales: los africanos en los imperios ibéricos, del siglo XVI hasta el XIX*

Eugénia Rodrigues[1]
Mariana P. Candido[2]
[1]Centro de História da Universidade de Lisboa, Portugal.
[2]University of Notre Dame, Estados Unidos da América.

O presente dossiê reúne investigação de historiadores do Brasil, Canadá, Estados Unidos, México e Portugal, em torno das categorias sociais empregadas para classificar os africanos e seus descendentes nos impérios ibéricos. O elemento central das diversas contribuições é a tentativa de problematizar as classificações e as hierarquias na documentação e nas sociedades aqui examinadas, sejam elas Luanda, Rio de Janeiro, Paraíba, Coimbra, o norte de Moçambique, a fronteira sul do Brasil, a Nova Espanha ou o Reino do Congo. Na problematização, os autores acabam por historicizar as diferenciações sociais que, em distintos espaços e épocas, resultavam em privilégios ou exclusões.

Conquista e ocupação significavam impor uma nova forma de classificação nas populações sob domínio, aspecto esse que não foi exclusivo dos impérios espanhol e português (ANDERSON, 1983; APPADURAI, 1993; SCOTT, 2005; SALESA, 2011). Ao contrário da historiografia sobre os impérios britânicos e franceses, principalmente produzida em inglês e francês, que defende a invenção do conceito de raça como um fenômeno do século XIX, os agentes dos impérios espanhol e português já utilizavam categorias de classificação baseada na cor da pele no século XV (PERRONE-MOISÉS, 1989; SWEET, 1997; MENDES, 2012, 2013; BETHENCOURT; PEARCE, 2012). O conceito de raça está associado à crença de que "os fundamentos da alteridade postulada entre grupos humanos não é – e apenas – social, mas também – e igualmente – natural" (SCHAUB, 2016, p. 102). Entre outras características culturais e físicas, incluía-se a cor atribuída aos indivíduos. É certo que nos estados ibéricos, a genealogia medieval do conceito de raça aponta para a linhagem e o sangue, articulados posteriormente com critérios religiosos que, nos estatutos de limpeza de sangue, associavam "raça", ou "raças infectas", a judeus, mouros e infiéis, uma identificação que se foi afirmando a partir da expulsão dos judeus e muçulmanos da Península Ibérica. Essa marca alargou-se aos africanos e aos seus descendentes quando, na disputa por recursos, "mulatos" e "pardos"

dados biográficos dos autores_biographical data of the authors



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

entraram no rol das raças infectas e viram ser-lhes recusados ou dificultados o acesso a determinados privilégios que ordenavam a sociedade estamental do Antigo Regime. Esse percurso não foi simples nem linear, sendo notório em diversa legislação do século XVII, apesar de medidas que, mais do que grupos, exceptuavam indivíduos (VIANA, 2007; FIGUEIROA-RÊGO, 2009; FIGUEIROA-RÊGO; OLIVAL, 2011; PAIVA, 2015). A cor "preto", frequentemente relacionada com a qualidade mecânica do trabalho feito pelos escravos, foi conectada com os africanos e a escravidão. O padre António Vieira, por exemplo, escreveu tratados e sermões sobre brancos e negros, suas diferenças físicas e morais, e os vínculos entre ser negro e ser escravo. No *Sermão XX do Rosário*, sobre as irmandades de brancos e negros argumentou: "os brancos e senhores não se deixem vencer dos pretos, que seria grande afronta da sua devoção: os pretos e os escravos procurem de tal maneira imitar os brancos e os senhores, que de nenhum modo consintam ser vencidos deles" (BOSI, 2011, p. 244-245). Ou seja, o vocabulário e a atribuição de valores associados à cor da pele já estavam presentes no século XVII.

Classificações, sejam por afiliações religiosas e culturais ou cor da pele, atuam como instrumentos perniciosos empregados pelo estado para diferenciar populações e limitar direitos e o acesso a recursos. Toda a classificação implica ordenação e hierarquização. Nem todos os historiadores, entretanto, vinculam o uso de marcadores associados à cor da pele à existência do conceito de raça ou do racismo presente no período anterior ao século XIX e priveligiam a ideia de hierarquias de cores. (LARA, 2007; RAMINELLI, 2012; GUEDES, 2017; PAIVA, 2015). De qualquer modo, é importante destacar que os termos preto, negro, mulato ou branco eram utilizados antes do século XIX, como os autores dos artigos neste dossiê também demonstram. Na maioria dos casos, essas classificações são empregadas de forma ambígua, em que a terminologia tem o objetivo de, como apontado nas palavras do historiador e cientista político Achelle Mbembe, "transformar-se em um complexo perverso, gerador de medos e tormentos, de pensamentos perturbadores e de terror, mas especialmente de sofrimento infinito e, em última análise, de catástrofe" (MBEMBE, 2017, p. 10).

Os impérios ibéricos do período moderno na América, África e Ásia, independentemente dos modos de dominação aí introduzidos, colocaram em contato pessoas de origens diversas e implementaram classificações que priorizavam a textura do cabelo, a cor da pele ou o formato do nariz. Nessas sociedades, construíram-se formas de identificação e de hierarquização social baseadas em aspectos físicos como a cor, que se combinavam com o estatuto jurídico, o patrimônio, a distinção, a religião ou vinculação política. Tais critérios deram origem a um amplo vocabulário, que assumiu fórmulas comuns nos distintos territórios imperiais, mas traduziu, igualmente, especificidades locais. Com variações temporais e espaciais, as classificações eram construções subjectivas, mas estigmatizaram grupos sociais que foram alijados de uma série de direitos. O conceito de classificações, tanto no passado quanto no presente, possui a mesma definição, ou seja, são ficções epistemológicas que estão diretamente vinculadas ao contexto histórico e social (BOURDIEU, 2000; BOURDIEU; SAYAD, 2004; BETHENCOURT, 2014). A partir do final do período moderno, as associações entre a cor da pele dos indivíduos e os seus comportamentos foram reforçadas como critérios de classificação social e foram perdendo sua fluidez e flexibilidade. Em sua concepção, no final do período medieval, os sistemas de classificação eram teológicos e baseados na pureza de sangue, com o objetivo de excluir judeus e muçulmanos em um contexto de expansão do cristianismo e expulsão dos não católicos da Península Ibérica. Religiosos, juristas e burocratas cristãos eram responsáveis por um sistema epistemológico que permitia classificar os demais sem ser classificados. E essa classificação legitimava a conquista, o saque dos bens, a conversão forçada e a expulsão dos muçulmanos e judeus. Esse sistema classificatório passou por transformações, porém, criou a base da hierarquização que privilegiava os ideais cristãos, ancorado em diferenças ontológicas que justificavam a conquista e a colonização. Durante os séculos XVIII e XIX, a teologia foi lentamente substituída pela filosofia secular de Immanuel Kant e pela ciência de Charles Darwin, que elaboraram a noção de que as classificações são inerentemente biológicas, inatas e hereditárias (MIGNOLO, 2013, p. xiv-xv).

Foi, principalmente, no contexto da Iluminismo e das reformas administrativas então encetadas que os impérios começaram a expandir as suas redes de informação sobre os povos conquistados, e, assim, a tentar melhorar a governabilidade. Mapas populacionais, relação de moradores, apontamentos de viagens e inventários de chefes locais foram tentativas de enumerar e determinar a população a ser governada, com o objetivo de taxá-la ou de mobilizá-la para fins defensivos (CANDIDO, 2011,

p. 75-99; MATOS, 2013; MATOS; VOS, 2014; RODRIGUES, 2013; SILVA, 2017; WAGNER, 2009). Enumerações e catalogações nunca funcionaram como simples coleção de informações sobre as populações colonizadas. Faziam parte da estratégia de enumeração e objetificação que culminaram com a criação de novas categorias de identificação, baseadas em simplificações binárias, como povos gentios ou vassalos, livres ou escravizados, solteiros ou casados. Essas categorias moldaram estatutos políticos e jurídicos e influenciaram as condições de mobilidade social. A lógica da classificação gerou uma riqueza documental nos arquivos coloniais, onde é possível consultar censos, mapas populacionais, relatórios de viagem, informes etnográficos, entre outros documentos, que justificavam a colonização e a subordinação e forneciam munições à administração colonial para impor tributos, resolver disputas, legislar sobre direitos e representação política, etc. (STOLER, 2002; APPADURAI, 2003; CRAIS, 2003). Apesar do caráter prático e utilitário, as classificações eram, e continuam a ser, uma ilusão burocrática, ou uma abstração, que sugere a ideia de compreensão e clareza. No entanto, o controle burocrático do estado colonial sempre foi frágil no período moderno, apesar do uso constante da violência para garantir a ordem desejada e o controle social.

No caso dos africanos e dos seus descendentes, tanto na África quanto nas sociedades da América e da Ásia, para onde foram transportados como escravizados, as classificações baseadas no mesmo tipo de normas tiveram um forte componente de cor associado à construção de categorias sociais, conquanto, em alguns contextos, elas fossem suficientemente maleáveis para os indivíduos poderem transitar de umas para outras (CASTRO, 1995; MATTOS, 2008; LARA, 1997, 2007; GUEDES, 2008; TWINAM, 2015). É importante ressaltar que nos impérios ibéricos a cor era uma entre outras formas de classificação, e, combinadas com outras categorias como o gênero, o estatuto jurídico, ou a ocupação, garantia ou excluía indivíduos de uma série de direitos e proteções. A crescente analogia entre características físicas e hereditárias moldou um discurso de classificação e hierarquização e a associação entre brancura, pureza, acesso a direitos, a privilégios e à cidadania, que se reforçou no século XIX (LARA, 2007; SILVA, 2009; FIGUEIROA-RÊGO; OLIVAL, 2011; MENDES, 2012; GUEDES, 2013). Tais formas de diferenciação, que não permaneceram fixas, ecoam ainda nas sociedades atuais, como acontece nos debates sobre cotas raciais no Brasil.

Em impérios onde a ideia da naturalidade e da pureza de sangue eram centrais para a organização social e o acesso a cargos, a mistura entre os povos também passou por um processo de organização que resultou na pintura das castas na Nova Espanha (MARTÍNEZ, 2008; VELÁZQUEZ, 2006; KATZEW, 2004), ou na criação de termos como cabra, pardo, mameluco, cafuzo para ordenar os mestiços nas colónias ibéricas da América (RAMOS, 2004; VIANA, 2007; PAIVA, 2015). A mestiçagem deveria ser legislada e encarada como parte do processo de expansão colonial e a categoria social do mestiço deveria ser definida. A miscigenação, seja no Brasil, em Portugal, Angola ou no México, forçou os centros de poder a repensar as relações jurídicas entre súditos e colonos e determinar o status e o lugar social de cada um. No Brasil e nas colónias espanholas da América, africanos e seus descentes, livres, libertos ou escravizados eram classificados não só pela cor como também pela "nação", criando ainda mais camadas nos processos de identificação (REIS, 1993, 1996; SOARES, 2004; VIANA, 2007; TWINAM, 2015).

Este dossiê da Revista Estudos Ibéricos reúne estudos que revelam as dicotomias dos processos de classificação e mostram, na sequência de outras investigações, que nem sempre os critérios privilegiados pelos poderes centrais das monarquias ibéricas prevaleciam nas colônias. As categorias de cor, almejadas nos mapas populacionais ou nos registros eclesiásticos, eram suscetíveis de apropriação pelos actores locais, que adaptavam a terminologia imperial para exprimir as hierarquias sociais locais. Assim, os limites entre os termos brancos, pretos e mulatos eram constantemente negociados e repensados, em um contexto de expansão do comércio de seres humanos escravizados e do uso de mão de obra africana escravizada. Os textos aqui reunidos apresentam reflexões sobre o lugar dos africanos nos territórios dos impérios ibéricos e exploram a construção das classificações nos vários espaços imperiais. Os autores examinam como essas identificações se sobrepuseram, coexistiram e se transformaram ao longo do tempo, problematizando visões a-históricas das classificações que não consideram o lugar da epistemologia no processo de colonização. Os textos aqui reunidos interrogam a relevância que essas classificações tiveram na formação de categorias sociorraciais e em que medida condicionaram a mobilidade social dos indivíduos.

No artigo "Habitantes desta negra Etiópia, descendentes de Ham", Carlos Almeida analisa o

papel da literatura missionária na construção do mito de Ham para justificar e legitimar a escravização dos africanos centro-ocidentais e a sua comercialização. Almeida identifica a crônica de Gomes Eanes de Zurara, escrita no século XV, como o texto fundador da imagem do africano como o Outro, com uma clara associação entre os povos africanos, os mouros negros a serem temidos, e a maldição hamítica. Nos séculos seguintes, missionários capuchinhos fizeram uso da crônica de Zurara para justificar a conquista, o batismo e o cativeiro dos centro-africanos em textos religiosos. O autor mostra como a maldição de Ham favoreceu a criação de visões estigmatizantes sobre a cor negra e, posteriormente, sobre os africanos, o que levou a associar a cor branca com à pureza e à civilização. A ideia da descendência de Ham também justificou a escravização e o cativeiro como medidas disciplinadoras para salvar almas em um contexto onde a expansão colonial caminhava lado a lado com a missão evangelizadora da Igreja Católica. A associação entre Ham, negritude e cativeiro resultou em imagens estereotipadas dos africanos e seus descendentes e na associação entre comportamento e moral, com consequências que chegam aos nossos dias.

As representações dos africanos construídas a partir desse e de outros mitos operavam na estruturação classificaçções e categorias sociais na Europa e nos seus impérios. Lucilene Reginaldo examina a presença de estudantes de cor na Universidade de Coimbra, em Portugal, durante o século XVIII, apesar dos silêncios das fontes históricas no registro da presença desses indivíduos. "'Não tem informação': mulatos, pardos e pretos na Universidade de Coimbra" traz importantes contribuições metodológicas ao evidenciar as dificuldades que historiadores encontram para identificar a cor de indivíduos de certa posição social no passado. Defendendo o diálogo entre os estudos sobre as categorias de cor em Portugal e no seu império, Reginaldo analisa a história de estudantes na Universidade de Coimbra, entre eles o reinol António de Souza Falcão, o baiano Ignácio Pires de Almeida e o mineiro André Couto Godinho, para discutir os conceitos de limpeza de sangue e defeito mecânico nos processos de habilitação académica e seus significados para os africanos e seus descendentes. A miscigenação, ou o "impedimento da mulatice", podia servir como argumento para negar direitos e o acesso a qualificações académicas e prevenir a mobilidade social de descendentes de africanos, com o argumento sustentado no defeito de qualidade, ou na origem mecânica, que também estava associada à escravidão. Apesar da ausência de estatutos que proibissem a admissão de homens de cor na Universidade de Coimbra, Lucilene Reginaldo registra os percalços que homens pardos e mulatos passavam para concluir o curso e obter o diploma. O texto mostra como se foram reforçando no século XVIII as hierarquias de cor na universidade, que reduziam a mobilidade social dos homens de ascendência africana e o acesso a direitos e privilégios inerentes ao percurso académico. Reginaldo demonstra claramente a variação temporal dos significados e usos dos termos pretos, pardos e mulatos no centro da Universidade de Coimbra.

No artigo "De castas, calidades y razas. Nociones y significados de las clasicaciones sociales", Maria Elisa Vélazquez discute como as classificações sociais operavam no Vice-Reino da Nova Espanha, entre os séculos XVI e XIX. Conforme a autora destaca, ainda persiste um desconhecimento e silêncio sobre o papel dos africanos e seus descendentes no México, principalmente devido a uma representação da nação, com raízes oitocentistas, que celebra a miscigenação e silencia os processos de diferenciação. Conforme a prática na América espanhola em relação aos grupos sociais estruturados em função da colonização, no período vicereinal também emergiram classificações para os africanos transportados como escravos para o Novo México, sobretudo no período de união das coroas ibéricas, e para os seus descendentes. Em seu artigo, Maria Elisa Vélazquez analisa os conceitos de nação, casta, qualidade e raça ao longo de diversos contextos históricos e discute a complexidade e fluidez das classificações construídas para os africanos e afrodescendentes. Assim como no Império Português, um vocabulário rico foi inventado para descrever os grupos sociais baseados em hierarquia de cores, castas, nações e qualidades, frequentemente combinando mais do que uma dessas características atribuídas ou fazendo-as equivaler. No entanto, a autora sublinha, na sequência de outros estudos, que os famosos quadros de castas que, principalmente no século XVIII, catalogaram grupos sociais minuciosamente tinham pouca correspondência com as práticas quotidianas, onde emergia um leque mais reduzido de catalogações. O empenho por catalogar e hierarquizar indivíduos e grupos não preveniu a mobilidade social, em parte associada à ascensão econômica de africanos livres.

Transitando para o outro lado do Atlântico, "Donas, pretas livres e escravas em Luanda" traz como discussão

as classificações e a hierarquização das cores para o maior porto escravista no litoral africano. Vanessa Oliveira compara as possibilidades de mobilidade social e os limites que as mulheres enfrentavam em Luanda. Algumas eram mercadoras e proprietárias de terras, gado e pessoas escravizadas e desfrutavam de posições econômicas e sociais de destaque, apesar de excluídas das decisões políticas. A maioria da população feminina, no entanto, eram mulheres escravizadas ou livres pobres que ofereciam serviços urbanos. A autora examina registros eclesiásticos, escrituras de compra e venda de propriedades e registros de escravos para demonstrar como a hierarquia das cores operava em Luanda no século XIX. As filhas da elite eram identificadas como donas na documentação colonial e, geralmente, classificadas como brancas ou pardas, independentemente da sua genealogia ou aparência física. Oliveira argumenta que "a posse de patrimônio embranquecia". O comércio atlântico e as atividades urbanas atraíam mulheres de outras regiões do interior que se mudavam para Luanda em busca de oportunidades. A existência da escravidão e a possibilidade de sequestro e de cativeiro ameaçavam a circulação dos centro-africanos livres e os residentes de Luanda se viam obrigados a estabelecer redes de proteção para garantir sua liberdade. As mulheres escravizadas em Luanda eram classificadas como pretas e encarregadas de todas as atividades produtivas. Algumas chegaram a atuar como escravas de ganho, o que lhes permitia acumular algum dinheiro para uma eventual compra da alforria. Vanessa Oliveira indica como a classificação por cor estava associada ao estatuto jurídico e ao acesso à posse de bens materiais e de seres humanos. Assim, as mulheres centro-africanas eram classificadas como pretas, pardas ou brancas de acordo com a sua posição social e suas relações com a administração colonial.

Ainda com considerações sobre o continente africano, mas com um olhar voltado para a costa oriental, Regiane Augusto de Mattos reflete sobre a construção das categorias sociais no norte de Moçambique, durante o século XIX. O artigo "Entre suaílis e macuas: o norte de Moçambique como espaço de interconexões" mostra a importância das relações religiosas, culturais, econômicas e sociais entre diferentes espaços, e não necessariamente o fenótipo, na catalogação de indivíduos e grupos nas margens do império português. Usando fontes orais, incluindo as que foram registadas na escrita de autores coloniais, Mattos explora o modo como os grupos locais e os agentes externos, tanto os portugueses quanto os omanitas, construíam identificações para os povos do norte de Moçambique. Certas categorizações podiam assumir um caráter pejorativo, como no caso de "mouros", transposto da Europa pelos portugueses para designar os africanos muçulmanos. Entretanto, vocábulos originalmente empregues de forma pejorativa podiam adquirir um significado positivo quando reapropriados pelos locais, como o caso do termo "suaíli", usado pelos omanitas no século XIX para designar os muçulmanos da África Oriental, colocando-os na "margem" do Islão, já que estariam "contaminados" por valores africanos. Os próprios suaílis usavam a palavra "macua", sinónimo de "sertão" ou "selva", em sentido pejorativo para distinguir os habitantes do interior. As fontes permitem à autora problematizar classificações como suaílis, macuas, imbamelas, namarrais ou mujojos, e acompanhar as mudanças de significado, dependendo dos atores sociais que a empregavam. Mattos destaca o papel da geografia, trocas comerciais, alianças políticas, parentesco, migrações e afiliação religiosa nos processos de construção de identidades e de classificação no Norte de Moçambique. Neste caso, as "cores" não eram tão relevantes na configuração de catalogações e hierarquias que se estruturaram nos impérios como apontam os outros artigos que compõem este dossiê.

Os últimos três textos do dossiê analisam a mobilidade social e as hierarquias de cor no Brasil do século XIX. No artigo "'Diz a preta mina...': marcas e categorias sociais nos processos de divórcio abertos por africanas ocidentais, Rio de Janeiro, século XIX", Juliana Barreto Farias examina as associações entre cor, estatuto jurídico, condição social e identidade étnica no Rio de Janeiro de oitocentos, a partir dos processos de divórcio iniciados por mulheres identificadas como pretas minas forras, africanas provenientes ou descendentes de originários da Costa da Mina na África Ocidental. Essas mullheres evidenciavam ser economicamente independentes de seus maridos, possuíam bens, inclusive seres humanos escravizados, e uma rede vasta de amigos e familiares que serviam de testemunhas. Autoras, réus e testemunhas desses processos revelam um mundo de relações em que emergem classificações sociais que, ainda que flexíveis, operavam no dia a dia e estruturavam as hierarquias sociais na cidade. Farias analisa neste artigo as formas de identificação e classificação accionadas por essas mulheres, discutindo como elas se articulavam com valores de bom comportamento, honestidade e recato. Relevantes para a discussão são, igualmente, os registros

das classificações dos padres, que, permanecendo muito tempo nas freguesias, conheciam o vocabulário social. Embora o direito canónico não exigisse a indicação de quaisquer "cores", elas eram anotadas para os africanos e seus descendentes, geralmente acompanhadas da "nação", a partir de indumentárias, marcas corporais e comportamentos. Já no caso dos europeus, a cor era frequentemente omitida, constando apenas o bispado de onde eram naturais.

Em "Ser negro na Parahyba do Norte: cores, condições, qualidades e universo letrado no século XIX", Surya Aaronovich Pombo de Barros discute, a partir da imprensa e de documentação administrativa, a polissemia das classificações empregadas para a população afrodescendente da Paraíba, que incluía definições de cor, qualidade e jurídica, relacionando-as com as que circulavam noutras regiões do Brasil. No caso da Paraíba de oitocentos, o estigma da escravidão e a possibilidade de rescravização actuavam na forma como os mesmos indivíduos eram classificados em diferentes documentos, identificados como escravos, negros, cabras, crioulos e pretos. Surya Aaronovich Pombo de Barros discute a flutuação nos usos dos termos e o seu carácter subjectivo e explora o modo como alguns escravos fugidos usavam as fronteiras fluidas entre a liberdade e a escravidão. Essas classificações e estatutos garantiam ou excluíam direitos, como o acesso à instrução, vedado a pessoas escravizadas. Aproveitando as brechas do sistema escravista, alguns escravos tentavam aceder à escolarização. Assim como o texto de Vanessa Oliveira sobre Luanda, a autora argumenta que o acesso à escolarização e a inserção cultural também influenciavam o modo como os afrodescendentes eram rotulados, seja como preto, pardo, mulato ou africano. Em todos os casos, a precariedade da liberdade e a ameaça de escravização rondavam os afrodescendentes.

Marcelo Matheus narra a história de Maria Francisca do Rosário, outra mulher identificada como mina, para refletir sobre o lugar dos africanos e seus descendentes em Bagé, no Rio Grande do Sul. O artigo "A africana mina Maria Francisca do Rosário: escravidão, cor e ascensão social em um contexto fronteiriço (Brasil, segunda metade do século XIX)" é uma micro-história que permite compreender as mudanças políticas e jurídicas na segunda metade do século XIX no Brasil. Seguindo a tradição dos estudos sobre escravidão no Brasil, que fazem uso dos registros eclesiásticos para entender a formação das nações, a miscigenação e a mobilidade social, o autor examina como as classificações de cor, procedência e projeção social influenciavam na construção de identificações sociais. A novidade nessa contribuição está em explorar a vida dos africanos e seus descendentes na fronteira do Império Brasileiro e não necessariamente nos grandes centros urbanos ou nas áreas de importância econômica, que têm atraído um maior número de estudos. A atenção a eventuais diversidades regionais permite complexificar a história dos africanos e seus descendentes no Brasil. Marcelo Matheus mostra como classificação da cor de indivíduos, e a marca da escravidão que estava associada à cor "preta" e "parda", podia desaparecer ou ser alterada ao longo de sua vida, o que sugere mecanismos de mobilidade social. Esse foi o caso de Maria Francisca, que de escrava se tornou proprietária e branca, mesmo numa sociedade em que o estigma da escravidão operava na configuração das hierarquias sociais.

O dossiê conta, ainda, com uma resenha escrita por Kara Schultz do livro de David Wheat, *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640.* O estudo de David Wheat, publicado em 2016, destaca várias das questões abordadas nesse dossier e também a presença africana no processo de ocupação e colonização da América Espanhola. Uma entrevista com a historiadora Silvia Hunold Lara conclui o dossiê. Silvia Hunold Lara, professora na Unicamp, publicou obras importantes como dos *Campos da Violência* (1988) e *Fragmentos Setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa* (2007). Também escreveu dezenas de artigos e capítulos de livros que apresentam novas contribuições sobre os processos de classificação e hierarquização no Brasil durante o período moderno. Seus estudos constituem uma importante contribuição para a historiografia sobre a presença africana no Brasil. Nesta entrevista, Sílvia Hunold Lara reflecte sobre os desenvolvimentos da historiografia sobre os africanos no Brasil nas últimas dédadas e alerta para a importância da integração da História de África nesses estudos. E explica-nos como "o racismo está directamente ligado ao jogo de forças que constitui certa sociedade".

Acreditamos que as contribuições nesse dossiê apresentam reflexões importantes no campo de debate sobre cores, classificações e categorias sociais. Ao reunir esses oito artigos, resenha e entrevista priorizamos a reflexão sobre os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX, e esperamos que despertem interesse para novas investigações e diálogos.

## Referências


ANDERSON, Benedict R. O. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1983.

APPADURAI, Arjun. Number in the Colonial Imagination. In: BRECKENRIDGE, Carol A.; VEER, Peter van der (Eds.). *Orientalism and the Postcolonial Predicament:* Perspectives on South Asia. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993. p. 314-340.

_____. Archive and Aspiration. In: BROUWER, Joke; MULDER, Arjen; CHARLTON, Susan (Eds.). *Information is Alive*. Rotterdam: V2/NAi Publishers, 2003. p. 14-25.

BETHENCOURT, Francisco. *Racisms. From the Crusades to the Twentieth Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.

BETHENCOURT, Francisco; PEARCE, Adrian. *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*. Londres: OUP/British Academy, 2012.

BOSI, Alfredo. *Padre Antônio Vieira. Essencial.* São Paulo: Penguim, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

BOURDIEU, Pierre; SAYAD, Abdelmalek. Colonial Colonial Rule and Cultural Sabir. *Ethnography*, Amesterdã, v. 5, n. 4, p. 445-486, 2004.

CANDIDO, Mariana P. *Fronteras de esclavización:* esclavitud, comercio e identidad en Benguela, 1780-1850. Cidade do México: El Colegio de Mexico Press, 2011.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio:* os significados da liberdade no sudeste escravista: Brasil século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CRAIS, Clifton. Chiefs and Bureaucrats in the Making of Empire: A Drama from the Transkei, South Africa, October 1880. *American Historical Review*, v. 108, n. 4, p. 1034-1056, 2003.

FIGUEIRÔA-RÊGO, João de. *A honra alheia por um fio:* os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão Ibérica (séc. XVI-XVIII). 2009. Tese (Doutoramento em História Moderna) – Universidade do Minho, Braga, 2009.

FIGUEIROA-RÊGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, p. 115-145, 2011.

GUEDES, Roberto. Branco africano: notas de pesquisa sobre escravidão, tráfico de cativos e qualidades de cor no Reino de Angola (Ambaca e Novo Redondo, finais do século XVIII). In: GUEDES, Roberto (Org.). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2013.

_____. Senhoras pretas forras, seus escravos negros, seus forros mulatos e parentes sem qualidade de cor: uma história de racismo ou de escravidão? (Rio de Janeiro no limiar do século XVIII). In: DEMÉTRIO, Denise. V.; SANTIROCCHI, Ítalo D.; GUEDES, Roberto (Eds.). *Doze capítulos sobre escravizar gente e governar escravos.* Brasil e Angola – Séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2017. p. 17-50.

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

KATZEW, Ilona. *Casta painting*. New Haven: Yale University Press, 2004.

LARA, Sílvia Hunold. The Signs of Color: Women's Dress and Racial Relations in Salvador and Rio de Janeiro, ca 1750-1815. *Colonial Latin American Review*, New York, v. 6, n. 2, p. 205-224, 1997.

_____. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MARTÍNEZ, María Elena. *Genealogical Fictions:* Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico. Palo Alto: Stanford University Press, 2008.

MATOS, Paulo Teodoro de. Population Censuses in the Portuguese Empire. *Romanian Journal of Population Studies*, Cluj-Napoca, v. 1, p. 5-26, 2013.

MATOS, Paulo Teodoro de; VOS, Jelmer. Demografia e relações de trabalho em Angola C.1800: um ensaio metodológico. *Diálogos*, Maringá, v. 17, n. 3, p. 807-834, 2014.

MATTOS, Hebe. "Black Troops" and Hierarchies of Color in the Portuguese Atlantic World: The Case of Henrique Dias and His Black Regiment. *Luso-Brazilian Review*, Madison, v. 45, n. 1, 6-29, 2008.

MBEMBE, Achile. *Critique of Black Reason.* Durham, NC: Duke University Press, 2017.

MENDES, António de Almeida. Slavery, Society, and the First Steps Towards an Atlantic Revolution in Western Africa (Fifteenth – sixteenth centuries). In: GREEN, Toby (Ed.). *Brokers of change:* Atlantic commerce and cultures in precolonial Western Africa. Oxford: The British Academy/Oxford University Press, 2012. p. 239-257.

_____. "Brancos" da Guiné, "contrabandistas" de fronteiras (séculos XVI-XVII). In: GUEDES, Roberto (Ed.). *África:* brasileiros e portugueses, séculos XVI-XIX. Rio de Janeiro: Mauad, 2013. p. 19-47.

MIGNOLO, Walter. Yes, We Can – Foreword. In: DABASHI, Hamid (Ed.). *Can non-Europeans think?* Londres: Zed Books, 2013. p. viii-xlii.

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.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. A guerra justa em Portugal no século XVI. *Revista da SBPH:* Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica, Curitiba, v. 5, p. 5-10, 1989.

RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 28, n. 48, p. 699-723, 2012.

RAMOS, Arthur. *A mestiçagem no Brasil*. Maceió: UFAL, 2004.

REIS, João José. *Slave rebellion in Brazil:* the Muslim uprising of 1835 in Bahia. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. Identidade e diversidades étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1996.

RODRIGUES, Eugénia. *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena:* Os prazos da Coroa em Moçambique nos Séculos XVII e XVIII. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2013.

SALESA, Damon I. *Racial Crossings:* Race, Intermarriage, and the Victorian British Empire. Oxford: Oxford University Press, 2011.

SCOTT, James C. *Seeing like a State:* How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven: Yale University Press, 2005.

SHAUB, Jean-Frédéric. Reflexões para uma história política das categorias raciais no Ocidente. In: XAVIER, Ângela Barreto; SILVA, Cristina Nogueira da (Ed.). *O Governo dos Outros*. Poder e Diferença no Império Português, Lisboa: ICS, 2016. p. 101-124.

SILVA, Cristina Nogueira da. *Constitucionalismo e império:* a cidadania no ultramar português. Lisboa: Almedina, 2009.

SILVA, Filipa Ribeiro da. Counting People and Homes in Mozambique in the 1820s. Population Structures and Household Size and Composition. *African Economic History*, v. 45, n. 1, p. 46-76, 2017.

SOARES, Marisa de Castro. A "nação" que se tem e a "terra" de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império Português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 303-330, 2004.

STOLER, Ann Laura. Colonial Archives and the Arts of Governance. *Archival Science*, Berlim, v. 2, p. 87-109, 2002.

SWEET, James H. The Iberian Roots of American Racist Thought. *The William and Mary Quarterly*, Williamsburg, v. 54, n. 1, p. 143-166, 1997.

TWINAM, Ann. *Purchasing Whiteness*. Pardos, mulattos, and the quest for social mobility in the Spanish Indies. Stanford: Stanford University Press, 2015.

VELÁZQUEZ, Maria Elisa. *Mujeres de origen africáno en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem:* as irmandades de pardos na América portuguesa. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

WAGNER, Ana Paula. *População no Império Português: recenseamentos na África Oriental Portuguesa, na segunda metade do século XVIII*. 2009. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

Recebido: 30 dez. 2017; aprovado: 29 jun. 2018.

**Autores/Authors:**

Eugénia Rodrigues rodrigues6@campus.ul.pt

- Doutora em História pela Universidade Nova de Lisboa, é investigadora do Centro de História da Universidade de Lisboa e ensina na Faculdade de Letras da mesma universidade. Entre as suas publicações estão, com Mariana P. Candido, ed., *African women's access and rights to property in the Portuguese empire*, número especial de *African Economic History* (n. 43, 2015), e *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena: Os prazos da Coroa em Moçambique nos Séculos XVII e XVIII* (2013).
- PhD in History, New University of Lisbon, is a researcher at the Centre for History of the University of Lisbon and teaches at the School of Arts and Humanities of the same university. Her publications include, with Mariana P. Candido, ed., *African women's access and rights to property in the Portuguese empire*, special issue of *African Economic History* (n. 43, 2015), and *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena: Os prazos da Coroa em Moçambique nos Séculos XVII e XVIII* (2013).
- Doctora en Historia por la Universidad Nueva de Lisboa, es investigadora en el Centro de Historia de la Universidad de Lisboa y enseña en la Facultad de Letras de la misma universidad. Entre sus publicaciones se encuentran, con Mariana P. Candido, ed., *African women's access and rights to property in the Portuguese empire*, número especial de *African Economic History* (n. 43, 2015), y *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena: Os prazos da Coroa em Moçambique nos Séculos XVII e XVIII* (2013).

Mariana P. Candido mcandido@nd.edu

- Doutora em História pela York University, é professora na University of Notre Dame. Lecionou também na University of Kansas, Princeton University e University of Wisconsin-La Crosse. É autora de *Fronteiras da Escravidão. Escravatura, comércio e identidade em Benguela, 1780-1850* (Ondijara/ Katyavala Bwila, 2018) e de *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Cambridge University Press, 2013). Organizou *Crossing Memories: Slavery and African Diaspora,* com Ana Lucia Araujo e Paul Lovejoy (Africa World Press, 2011); *Laços Atlânticos: África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos,* com Carlos Liberato, Paul Lovejoy e Renée Soulodre-La France (Museu da Escravatura, 2017); *African women's access and rights to property in the Portuguese empire,* número especial de *African Economic History* (n. 43, 2015), com Eugénia Rodrigues.
- PhD in History, York University, teaches at the University of Notre Dame. Candido previously taught at the University of Kansas, Princeton University, and University of Wisconsin-La Crosse. Among her publications is *Fronteiras da Escravidão. Escravatura, comércio e identidade em Benguela, 1780-1850* (Ondijara/ Katyavala Bwila, 2018) and *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Cambridge University Press, 2013). She co-edited *Crossing Memories: Slavery and African Diaspora,* with Ana Lucia Araujo and Paul Lovejoy (Africa World Press, 2011); *Laços Atlânticos: África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos,* with Carlos Liberato, Paul Lovejoy and Renée Soulodre-La France (Museu da Escravatura, 2017); and *African women's access and rights to property in the Portuguese empire,* special issue of *African Economic History* (n. 43, 2015), with Eugénia Rodrigues.
- Doctora en Historia por la York University, es profesora en la University of Notre Dame. Previamente, enseñó en la University of Kansas, Princeton University y University of Wisconsin-La Crosse. Es autora de *Fronteiras da Escravidão. Escravatura, comércio e identidade em Benguela, 1780-1850* (Ondijara/ Katyavala Bwila, 2018) y de *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Cambridge University Press, 2013). Organizó *Crossing Memories: Slavery and African Diaspora,* con Ana Lucia Araujo y Paul Lovejoy (Africa World Press, 2011); *Laços Atlânticos: África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos,* con Carlos Liberato, Paul Lovejoy y Renée Soulodre-La France (Museu da Escravatura, 2017); *African women's access and rights to property in the Portuguese empire,* número especial de *African Economic History* (n. 43, 2015), con Eugénia Rodrigues.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29575

# "Não tem informação": mulatos, pardos e pretos na Universidade de Coimbra (1700-1771)*

## *"There Is No Information":* Mulatos*,* Pardos *and Black at the University of Coimbra (1700-1771)*

## *"No tiene información": mulatos, pardos y negros en la Universidad de Coimbra (1700-1771)*

Lucilene Reginaldo

Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP.

**Resumo:** No século XVIII não havia nos estatutos da Universidade de Coimbra nenhum impedimento ao ingresso de pessoas de cor em seu corpo discente. Descendentes de africanos – notadamente pardos e mulatos – frequentaram e deixaram registros da sua presença nas faculdades Jurídicas, de Medicina e Teologia. A identificação, entretanto, não é imediata e nem sempre possível. Na verdade, os indicativos e evidências da cor dos estudantes costumavam aparecer nos registros de exames finais dos cursos, provas que também habilitavam para o acesso aos prestigiados cargos de magistratura, no caso das faculdades jurídicas, e ao doutoramento. Mas para alguns estudantes, nenhuma nota foi registrada. Em vez disso, há uma observação, ao lado do nome do aluno, afirmando que "não tem informações". Quando consegui obter informações sobre os estudantes cujo "desempenho" foi descrito dessa maneira, a maioria eram homens de cor. Assim, ao acompanhar a trajetória acadêmica de alguns estudantes, é possível reconhecer os argumentos que avalizam a ascensão acadêmica dos homens de cor e, ao mesmo tempo, identificar os fundamentos que sustentam as restrições impostas a este grupo para o acesso aos graus acadêmicos mais elevados e, por conseguinte, aos cargos e postos mais qualificados nas instituições de prestígio e poder. De modo mais amplo, as mesmas histórias revelam a complexidade e sutileza dos marcadores pautados na origem, cor da pele e características físicas, que em convívio e reinterpretados à luz das hierarquias do Antigo Regime, passaram a pesar cada vez mais na definição de lugares e estatutos sociais. Este artigo pretende contribuir para o debate historiográfico em torno desta problemática.

**Palavras-chave:** mulatos e pardos livres; estudantes de cor; Universidade de Coimbra.

**Abstract:** In the 18th century, the statutes of the University de Coimbra did not include any impediment preventing men of color from becoming students. African descendents – usually *pardos* and *mulatos* with mixed racial origins – could and did study there, as is evident in the records of the faculties of Law, Medicine and Theology. Identifying students' color, however, is not always easy, sometimes impossible. In fact, evidence regarding students' color often appears for the first time in records of final examinations prior to receiving the degree. Approval in these examinations opened the doors for careers as magistrates, in the case of law students, or for continuing on to other examinations required for approval for the doctoral degree. But for some students, no grades were recorded. Instead, there is an observation next to the student's name, stating that "there is no information." When I was able to obtain information on students whose "performance" was described in this way, most were men of color. Reconstructing the academic trajectories of these individual students makes it possible to recognize the arguments used in assessing students of color, and the restrictions imposed on them, which affected their ability to obtain positions in powerful and prestigious institutions. In a larger sense, the stories of individual students reveal the complex subtlety of the signals used in alluding to racial origin, skin color and other physical aspects, which in conjunction with the hierarchies of Portugal's Antigo Regime, came to weigh more and more heavily in defining social spaces and statutes. This article seeks to contribute to historiographical discussions on that subject.

**Keywords:** free people of color; students of color; University of Coimbra.

* Este artigo apresenta resultados de uma pesquisa mais ampla sobre os marcadores da diferença e as possibilidades de ascensão social de homens e mulheres de cor livres no Império Português, no século XVIII. Agradeço o financiamento do CNPq em diferentes fases da investigação.

dados biográficos do autor_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

**Resumen:** En el siglo XVIII no había en los estatutos de la Universidad de Coimbra ningún impedimiento para la entrada de personas de color en su cuerpo de estudiantes. Descendientes de africanos – notadamente *pardos* e *mulatos* – frecuentaron y dejaron registros de su presencia las facultades de Leys, de Medicina y Teología. La identificación del color, sin embargo, no es inmediata y ni siempre posible. En realidad, los indicativos y evidencias del color de los estudiantes aparecen en los registros de exámenes finales de los cursos, pruebas que también habilitaban para el acceso a los prestigiosos cargos de magistratura, en el caso de las facultades de leys, y al doctorado. Pero para algunos estudiantes, no se ha registrado ninguna nota. En vez de eso, hay una observación, al lado del nombre, afirmando que "no hay informaciones". Cuando logre obtener información sobre los estudiantes cuyo "desempeño" fue descrito de esa manera, la mayoría eran hombres de color. Así, al acompañar la trayectoria académica de algunos estudiantes, es posible reconocer los argumentos que sostienen el ascenso académico de los hombres de color y, al mismo tiempo, reconocer los que sostienen las restricciones impuestas a este grupo para el acceso a los grados académicos más elevados. De modo más amplio, las mismas historias revelan la complejidad y sutileza de los marcadores pautados en el origen, color de la piel y características físicas, que en convivencia y reinterpretados a la luz de las jerarquías del Antiguo Régimen, pasaron a pesar cada vez más en la definición de lugares y estatutos sociales. Este artículo pretende contribuir al debate historiográfico acima expuesto.

**Palabras clave:** gente libre de color; estudiantes de color; Universidad de Coimbra.

## As razões do impedimento: o "defeito da mulatice" e a origem de cativos

Em 06 de fevereiro de 1706, acatando um parecer da Mesa de Consciência, o monarca português D. Pedro II manda a Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra conceder o grau de doutor a Antonio de Souza Falcão.[1] A concessão, que contrariou fortemente a direção da faculdade, foi o desfecho de uma contenda que, além do drama pessoal de Falcão, nos apresenta as possibilidades e os limites impostos à ascensão dos homens de cor na carreira acadêmica em Coimbra e, por conseguinte, nas instituições de prestígio e poder em Portugal, no início do século XVIII. Neste contexto, é possível perceber, por vezes de forma nuançada, o entrelaçamento de novos critérios de classificação das gentes – impostos pela modernidade – com antigas hierarquias do Antigo Regime nos países ibéricos.

Ainda muito longe da exaustão em termos geográficos, cronológicos e de abordagem, há um considerável número de trabalhos que dedicaram atenção às hierarquias de cor no Império português, incluindo, mais recentemente, estudos sobre o próprio reino (BOXER, 1967; VAINFAS, 1999; RUSSELL-WOOD, 2000; FURTADO, 2003, 2011; MATTOS, 2001; LARA, 2007; RAMINELLI, 2012, 2015; SANTOS, 1994; BRAGA, 2008; FIGUEROA-REGO; OLIVAL, 2011; DUTRA, 2011). Em termos mais gerais, a emergência das classificações raciais e do próprio racismo como fenômeno histórico tem demarcado as questões formuladas pelos diferentes pesquisadores, por vezes de forma pouco nuançada. Nesse sentido, o reconhecimento da "emergência" e operacionalidade desses conceitos traça uma primeira linha divisória entre os estudiosos. Num primeiro campo, temos os que reconhecem os marcadores raciais e práticas de discriminação neles fundadas desde Idade Média, ou mesmo desde a Antiguidade, advogando a existência do "racismo antes da ideia de raça" (DELACAMPAGNE, 1983). Entre vários estudos que defendem esta tese, destaco especialmente o artigo publicado por James Sweet em 1997 e o mais recente livro de Francisco Bethencourt (SWEET, 1997; BETHENCOURT, 2018). Num outro extremo, estão os historiadores que defendem que a ideia de raça e, por conseguinte, as práticas de discriminação com base nesta suposta hierarquia natural, é um fenômeno mais recente, é filho da modernidade, ainda que não haja concordância quanto ao início do fenômeno da racialização – e das teorias que o sustentam – na Época Moderna (ZUÑIGA, 1999; LARA, 2007; RAMINELLI, 2015). Assim, longe de serem dois blocos coesos, há várias diferenças no interior dos conjuntos que grosseiramente aloquei em dois polos opostos. Para este artigo interessa especialmente os debates entre aqueles pesquisadores que, concordando com a impropriedade das classificações raciais definidas

[1] No governo da Universidade de Coimbra o Rei ocupava a posição mais elevada. O monarca de Portugal tinha o título de Protetor desde Dom João III, fundador e dotador da Universidade de Coimbra, "e depois dele [passou o título a] todos os que se lhe seguirem" (RODRIGUES, 2003, p. XXVII). A Mesa de Consciência foi criada pelo mesmo D. João III, em 1532, para tratar das "matérias que tocassem ao descargo de sua Consciência". Em 1551, o tribunal passou tratar dos assuntos referentes às ordens militares, designando-se a partir de então Mesa de Consciência e Ordens. Manoel Coelho Velloso, Notícia histórica da Mesa de Consciência e Ordens oferecida à Real Majestade e Augusto Monarca Português e Senhor Nosso, D. João 5º (1732). BNL. Reservados, Cód. 10887, fl.1.

no século XIX para compreender as sociedades do antigo regime na Europa e em contextos coloniais, reconhecem nas hierarquias de cor instituídas nos séculos XVII e/ou XVIII um espaço privilegiado para formulação e fixação de novos marcadores sociais da diferença. Desse modo, situada neste último grupo, minha preocupação primeira não é com a gênese ou o ponto exato de emergência dos novos marcadores da diferença ou com a ideia moderna de raça, até porque acredito que são diversos e profundamente relacionados a contextos específicos. Meu interesse maior, informada pelas histórias dos estudantes de cor em Coimbra, é investigar a historicidade e as sutilezas da formulação de hierarquias de cor num contexto específico, no âmbito de uma instituição de poder e prestígio do Antigo Regime, sob o impacto da presença de um significativo contingente de homens de cor livres no seu intramuros. De toda forma, a análise deste universo particular e circunscrito pode lançar luzes e novas perguntas a outros contextos.

Então voltemos à história do nosso primeiro guia e ponto de partida. Antonio de Souza Falcão, filho de Lourenço de Souza, foi aprovado *nemine discrepante*, ou seja, por todos os avaliadores, em exame privado realizado em 30 de janeiro de 1705, na Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra.[2] Foram muitos anos de estudo, pelo menos nove de acordo com os estatutos da universidade, para chegar às portas de acesso ao grau mais alto da carreira acadêmica.[3] De partida, a licenciatura em Artes, obtida nos primeiros dois anos, era pré-requisito indispensável para cursar as matérias específicas do curso de Medicina. Feito isso, no fim do terceiro e do quarto ano o estudante submetia-se a exames específicos de avaliação, as *Tentativas*. Sendo bem sucedido nos ditos exames, no fim do quinto ano, poderia receber o título de bacharel. Após a formatura, era preciso ainda fazer três cursos de prática no hospital da cidade e, no fim do sexto ano, um exame final, "um ato de prática, com o qual poderão curar, e sem ele não".[4] A partir daí, o bacharel médico, de acordo com seus recursos financeiros e ambição acadêmica, poderia ou não dar continuidade aos estudos e, caso optasse pela continuidade – escolha feita por Antonio de Souza Falcão –, seria necessário assistir mais quatro cursos (FONSECA, 1995, p. 60). Isso significava pelo menos mais dois anos de estudos, concluídos no final do sétimo e do oitavo, com a realização de lições de ponto e atos de conclusão.[5] Por fim, no nono ano, em dois atos solenes (*Quodlibertos* e Acto Régio) o bacharel médico seria novamente arguido por doutores, bacharéis ou licenciados "até cumprir o número de oito". Após estes atos os doutores lentes da congregação da faculdade, presididos pelo reitor, dariam seu parecer sobre a suficiência do candidato. A partir daí teria início o exame privado, no qual o candidato, diante de uma banca de doutores avaliadores, deveria apresentar lições seguidas de arguições sobre o conjunto das obras de Hipócrates e Galeno. Após essa maratona e aprovado no exame privado, o candidato recebia o grau de licenciado, e com ele poderia requerer a licença para o doutoramento, o mais alto título da carreira acadêmica.[6]

Na condição de licenciado, e por julgar possuir todos os requisitos acadêmicos necessários, Antonio de Souza Falcão encaminhou ao reitor da Universidade de Coimbra requerimentos solicitando o agendamento da cerimônia de titulação máxima.[7] Não tendo seus requerimentos atendidos, recorreu ao rei, através da Mesa de Consciência e Ordens que, por provisão régia datada de 15 de maio de 1705, manda consultar o reitor da Universidade de Coimbra sobre a petição de Falcão. Em resposta, o síndico – espécie de procurador jurídico – da Universidade, em nome do corpo de professores da Faculdade de Medicina, sustentou e justificou a oposição à pretensão do bacharel médico. A resposta do síndico começa com um ataque nada sutil, diga-se de passagem, a Falcão, acusando-o de não ter apresentado em sua petição à Sereníssima Rainha "a classe de cousa da dificuldade", já que o peticionário apenas alegava que possuía todos os requesitos necessários para ser laureado com o grau de doutor sem mencionar as razões do indeferimento. Segundo o síndico, a aprovação no

[2] O Exame Privado era uma das etapas finais da formação nas faculdades de Coimbra, pré-requisito para que o bacharel formado pudesse requerer o grau de Licenciado e a licença para o doutoramento. Neste ato o candidato era avaliado por uma banca de doutores lentes, assistido por outras autoridades acadêmicas. No mesmo ato também ocorria o Exame de suficiência (Inquirição de Vita et Moribus), como veremos mais adiante. O caráter privado do ato, assistido por pouquíssimos qualificados, sugere que a decisão ali tomada dizia respeito, sobretudo, a um seleto grupo de prestígio.

[3] *Estatutos da Universidade de Coimbra (1653)*. Edição fac-similada. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1987, p. 229. Sobre os requesitos, as matérias, exames e graus na Faculdade de Medicina ver: Livro III dos títulos XLIX a LV.

[4] *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1653). Edição fac-similada, p. 228

[5] *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1653). Edição fac-similada, p. 229.

[6] *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1653). Edição fac-similada, p. 229-230.

[7] *Universidade de Coimbra,* Arquivo Nacional da Torre do Tombo – IAN/TT, Mesa de Consciência e Ordens, maço 58, nº 2. Obs. As folhas do processo não estão numeradas.

exame privado atestava a suficiência de Falcão na Literatura Escolástica, mas isto não era suficiente para requerer o doutoramento.[8] Assim, alegava que, de acordo com os Estatutos, o acesso ao "nobilíssimo" grau de doutoramento exigia a averiguação da "suficiência dos costumes do estudante", "que não deve ser aqueles que sendo infames lhes tem a nobreza e a dignidade a porta fechada". Nestes termos, para ascender ao grau de doutor era preciso "ter pureza de sangue e outras circunstâncias que devem ter os doutores".[9] Falcão afirma em sua petição que não possuía mancha, ou seja, *strictu sensu,* não tinha ascendente de judeu, cristão novo ou mouro. Mas para o síndico, Falcão ocultou em seu reclame outra mancha. Em resumo, de acordo com os doutores de Coimbra, a razão do impedimento – ocultada pelo peticionário – era sua condição e origem mulata, uma "casta de gente que, tanto pela comum opinião como pela dos doutos era reputada de infame".[10] Num primeiro momento, e considerando a Inquirição de *Vita et moribus*, Manuel Alvarez Brandão parece evocar os Estatutos de Pureza de Sangue para justificar e legitimar o impedimento de Falcão.[11]

Nas sociedades ibéricas, a necessidade de prova de "limpeza de sangue" tinha como alvo, na sua origem, os cristãos-novos descendentes de judeus e mulçumanos (FIGUEROA-REGO; OLIVAL, 2011, p. 137). Tanto em Portugal como na Espanha, os primeiros decretos de limpeza de sangue datam do século XV, 1443 e 1446, respectivamente.[12] Em termos sociais, os processos de habilitação barravam a ascensão destes grupos aos cargos e postos de prestígios, aos títulos de nobreza, e mesmo ao "estado do meio", a exemplo dos familiares, comissários e deputados do Santo Ofício (BRAGA, 2008; RODRIGUES, 2011). No caso de Portugal, as hostilidades e críticas aos conversos se estenderam legalmente até 1773, quando foram extintas pelas reformas pombalinas. Nesta larga cronologia, os privilégios da cristã-velhice interromperam um processo de integração – de cerca de quase quatrocentos anos – dos cristãos novos e mouriscos às sociedades ibéricas, mas também foram manipulados por diferentes grupos com o objetivo de manter ou subverter as hierarquias do Antigo Regime. Assim, na disputa pelos altos cargos políticos ou eclesiásticos, a prova da cristã-velhice de quatro costados, ou seja, por parte dos avós paternos e maternos, poderia se sobrepor ao estatuto da nobreza patrilinear "manchada" por uma ascendência de cristão novo em um dos costados (FIGUEROA-REGO, 2011, p. 43). Neste cenário de disputas e de afirmação de prestígio e lugares sociais, foi forjada uma interessante produção intelectual, no âmbito das universidades ibéricas (FIGUEROA-REGO, 2011, p. 51-68).[13]

No entanto, nos estatutos de 1653, que regiam a Universidade de Coimbra no tempo em que Falcão foi aluno, não era exigida do candidato no ato da matrícula a apresentação de qualquer atestação de limpeza de sangue (FONSECA, 1995, p. 251).[14] Também não havia nenhum mecanismo específico de verificação de pureza de sangue no acesso às provas e exames. Na verdade, os mesmos estatutos sugeriam atenção e cuidado "em fases avançadas do percurso acadêmico" onde se deveria observar "a vida e costumes e à suficiência" dos candidatos. Eis a brecha legal utilizada pelas autoridades acadêmicas para restringir o acesso de cristãos novos, mouriscos e, de outros grupos considerados infames aos postos acadêmicos mais elevados. Assim, vale lembrar que a "infâmia dos mulatos" não constava no regime e nem mesmo no ideário de pureza de sangue na Península Ibérica até meados do século XVII. No caso das habilitações para as Ordens Militares, outra instituição de prestígio e poder do Antigo Regime Português, é justamente nesta época que os gentios[15] entram no rol dos "impuros" nos interrogatórios sobre ascendência dos habilitandos à Ordem de Cristo (FIGUEROA-REGO; OLIVAL, 2011, p. 137).

Mas é preciso ir além das novas referências e interpretações dos estatutos de pureza de sangue

[8] Numa apresentação esquemática e muito clarificadora do percurso acadêmico dos estudantes da Faculdade de Medicina de Coimbra, Fonseca indica que no âmbito do Exame Privado ocorreria o Exame de Suficiência e também a *Inquirição de Vita et Moribus* (FONSECA, 1995, p. 60).

[9] Idem.

[10] Idem.

[11] Sobre a gênese e fundamentação dos Estatutos de Pureza de Sangue no mundo ibérico ver, entre outros: NOVINSKY, 1972; DELACAMPGNE, 1983; CARNEIRO, 2005; FIGUEROA-REGO, 2011.

[12] Para tratar do tema no universo metropolitano e colonial espanhol ver, entre outros: MARTINEZ, 2008; ZUNIGA, 1999.

[13] Especialmente parte II.

[14] De acordo com Fonseca "A inquirição de genere é apenas obrigatória para aqueles estudantes (ainda artistas ou já franqueando a faculdade de Medicina) que pretendem beneficiar do partido médico", como dita o Regimento dos Médicos e Boticários Cristãos Velhos, de 1604. O mesmo autor oferece informações importantes sobre a presença de cristãos novos e mouriscos na Universidade de Coimbra, com particular atenção aos impedimentos impostos a estes grupos no acesso aos graus mais elevados na carreira acadêmica (FONSECA, 1995, p. 251).

[15] Segundo Marisa Soares "A palavra gentio está associado às gentes, indicando povos que, à diferença dos cristãos e judeus, seguem a chamada lei natural (...) O termo gentio é usado para designar os povos almejados pela catequese missionária" (SOARES, 1988, p. 77-78).

para compreender o peso da infâmia de Antonio Falcão. Trata-se de um movimento mais complexo, resultado do entrelaçamento de experiências coloniais e metropolitanas, e também de mudanças importantes na configuração da população do próprio reino. A expansão dos impérios para a costa americana e africana, entre os séculos XVI e XVIII, introduziu complicadores nos antigos demarcadores sociais ibéricos.[16] Nesse sentido, é importante ressaltar que, em meados do século XVII, Lisboa e outras cidades do Reino possuíam uma expressiva população negra, a maioria escrava, mas também um crescente contingente de livres de cor. Esta realidade pode ajudar a explicar porque a "a raça dos mulatos" ganha destaque, se é que assim se pode dizer, ao lado dos cristãos novos e mouriscos, trazendo uma série de complicadores às normas estabelecidas. A primeira "novidade" desta inclusão é, evidentemente, o padrão diferente de classificação. O principal demarcador dos estatutos de pureza de sangue é religioso. O estatuto inferior atribuído a judeus e mouros tem base teológica. Mas o mesmo não ocorre com a "raça de mulatos".

Bluteau apresenta dois significados para o termo raça: um de casta de animais irracionais; outro que remete a gerações, destacando nesta última acepção que "se toma sempre a má parte".[17] Desse modo, ter raça, seria o mesmo que ter raça de mouro ou de judeu. Mas de onde viria então a "má parte" da raça de mulatos? No início do século XVIII, mulato designa gente mestiça, filhos de brancos e negros. Como bem discute Silvia Lara, ainda que na origem da palavra esteja o termo mulo, animal gerado de duas espécies diferentes, a infâmia atribuída a "esta casta de gente" não advinha da associação com os animais, mas do "baixo nascimento". Assim, o "defeito de sangue" dos mestiços constituía evidência de que sua origem estava ligada a uma pessoa de "ínfima condição" (LARA, 2007, p. 137). Justamente por designar pessoa de baixa extração e "ínfima condição", segundo Lara, o termo foi ganhando, ao longo do tempo, conotações pejorativas, de desqualificação pessoal. De qualquer maneira, a contenda envolvendo Antonio nos mostra que o termo já possuía conotação pejorativa no início do século XVIII.

Desse modo, é possível que o impedimento de Falcão à obtenção do grau de doutor estivesse relacionado, sobretudo, a sua qualidade (baixo nascimento) e não exatamente à "pureza de sangue". Como sugere Dutra, ao analisar as habilitações para ordens militares do início do século XVII até 1731, o "impedimento da mulatice" denotava falta de qualidade, que poderia ser dispensada pelo próprio rei, diferente da "mancha de sangue" que exigia dispensa papal. Nesse sentido, se a infâmia de Falcão tinha origem na sua ascendência mestiça, híbrida de brancos e negros, portanto de baixa condição social, a comprovação estava "[n]o pardo da cor e [n]a carapinha do cabelo visíveis não apenas no suplicante, mas também no seu pai Lourenço de Souza. Em suma, o "defeito da mulatice", denunciado pelo síndico da Universidade de Coimbra estaria manifesto na aparência que, por sua vez denotava a origem escrava do pretendente ao título de doutor. Nas palavras do síndico da Universidade, Antonio Falcão era descendente de "Etíopes, Ardos (*sic*) e outros negros [que] não há dúvida que são cativos e para este Reino há trato deles que correm por comércio e se vendem como bestas".[18]

Nesse sentido, e como argumenta Dutra (2011) e outros estudiosos do tema, o impedimento não estava na origem africana, mas sim na ascendência escrava, comprovação definitiva da baixa extração, do defeito de qualidade.[19] Estou de acordo com esta interpretação, mas a documentação não é de forma alguma transparente, do contrário, é marcada por nuances. Antonio de Souza Falcão certamente fazia parte de uma parcela da população de cor e livre, "visivelmente" descendente de africanos, e, talvez, desde muitas gerações, vivendo em Lisboa e em outras cidades do reino. Diante deste cenário, é possível que o "defeito da mulatice" tenha sido interpretado por alguns estudiosos, à semelhança de Isabel Braga (2008), no âmbito dos estatutos da pureza de sangue, não por dificuldade de compreensão dos pesquisadores contemporâneos, como sugere Dutra (2011), mas em razão da complexidade, sutileza e maleabilidade das hierarquias de cor naquele contexto.

Ainda que a aparência seja a única "prova" da origem cativa de Antonio, o erudito síndico partiu

[16] Sobre as categorias de cor na América Portuguesa ver: LARA, p. 146. Sobre a flexibilidade dos requisitos de pureza de sangue na América Portuguesa ver, entre outros RUSSEL-WOOD, 2005, p. 112-19.

[17] Raphael Bluteau, *Vocabulário portuguez e latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 (Ed. fac-símile). Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. Acessado em: 10 maio 2016.

[18] *Universidade de Coimbra*, IAN/TT, Mesa de Consciência e Ordens, maço 58, nº 2.

[19] Maria Elena Martinez em seus trabalhos também concorda que a origem gentia, mulata era concebida como defeito de qualidade (MARTINEZ, 2008, p. 91-122).

desta suposição para invocar o direito romano que não reconhece a cidadania plena aos escravos livres pela manumissão e seus filhos. Assim, para estes, assim como Antonio Falcão, "se fechou a nobreza, a dignidade as portas para que aspirassem as honras a que se admitem os cidadãos romanos".[20] Na hierarquia do antigo regime, todos os que faziam trabalho manual – e neste contingente estão os escravos – estavam marcados pelo defeito mecânico, condição que excluía liminarmente os membros do chamado *terceiro estado* – o *povo* – do acesso aos cargos de prestigio e títulos de nobreza, incluindo neste rol, o grau doutoral. Desse modo, a aparência física – que carrega as marcas da suposta condição ou descendência de escravos – ganha outros contornos, pelo menos para os doutores de Coimbra, na definição de hierarquias e privilégios.

Comparativamente, a dispensa do defeito da mulatice nas habilitações para as ordens militares era muito mais acessível que o doutoramento em Coimbra. A comprovação dos serviços militares prestados pelo habilitando e/ou seus ascendentes costumava ser suficiente para que a dispensa do impedimento fosse considerada. Pois, como sugere Raminelli tratava-se, sobretudo, da governabilidade do Império para quem "os aliados da Monarquia eram indispensáveis para a defesa e gerenciamento das possessões régias" (RAMINELLI, 2015, p. 218). Mas este tipo flexibilidade não era restrita aos nascidos nos territórios ultramarinos, como demonstra Francis Dutra ao examinar as investigações da Mesa de Consciência para concessão de dispensa do impedimento de "ser mulato" no acesso ao título de cavaleiro das ordens militares. "Quase todos os casos envolviam pessoas nascidas em Portugal" (DUTRA, 2011, p. 103).

Assim o caso de Antonio Falcão nos leva para o coração do império. Como já indicado linhas atrás, a introdução das categorias de cor nas hierarquias e demarcadores do Antigo Regime tem merecido modesta atenção de estudiosos da história de Portugal. Entretanto, são ainda mais escassos os estudos que têm particularizado o entendimento do fenômeno com atenção à história dos descendentes de africanos no reino. Embora haja um conjunto significativo de pesquisas sobre a escravidão em Portugal, com destaque para estudos realizados nas últimas décadas, as condições e possibilidades da vida em liberdade de ex-escravos e seus descendentes não têm recebido significativa atenção dos pesquisadores.[21] Seja pela concentração de estudos nos séculos XVI e XVII, pela tipologia de fontes privilegiadas ou pelas abordagens mais atentas a determinados temas, tais como fenômenos religiosos e vida cotidiana, salvo raras exceções, as alforrias e os libertos são tratados de forma muito pontual e superficial.[22] Quanto à população de cor livre, a lacuna é ainda mais expressiva. Mas é preciso considerar um enquadramento mais amplo para tratar desta vaga na historiografia portuguesa.

Viajantes estrangeiros que visitaram Lisboa, entre os séculos XVIII e XIX, reconheceram, não sem incômodo, o que lhes parecia uma característica extravagante da capital do reino: uma presença considerável de gente negra. Só para destacar um, entre tantos registros expressivos, o italiano Giuseppe Barreti, que esteve em Lisboa em 1760, não escondeu sua perturbação diante da quantidade de negros e mulatos que "formigavam em todo canto" da cidade. A multidão de gente de cor permaneceria numericamente expressiva no início do século XIX. Segundo cálculos coevos, em 1801, os negros eram cerca de 15.000, de um total de 220.000 moradores da cidade de Lisboa. Isso de fato particularizava a capital de Portugal em comparação com outras grandes cidades e capitais da Europa, cuja presença negra não alcançava proporções semelhantes.[23] Se é possível hoje reconhecer uma historiografia da escravidão em Portugal, o mesmo não se pode dizer sobre a história dos descendentes dos escravizados no contexto da escravidão e após a sua extinção no século XIX. O que é certo é que, preocupada em livrar-se da imagem propalada por "certos estrangeiros tendenciosos ou mal informados [...] que surpreendiam-se por não encontrarem em Portugal apenas negros, mas ainda com exagero,

[20] Idem.

[21] Relaciono, na sequência, alguns dos principais trabalhos publicados sobre a história da escravidão e da presença negra em Portugal. Acredito que uma listagem completa acrescentaria pouco em termos quantitativos e também qualitativos (BRÁSIO, 1944; CALDEIRA, 2017; FONSECA, 1996, 1997, 2002, 2010; LAHON, 1999, 2001; PINHEIRO, 2013; SAUNDERS, 1982; SWEET, 2013; TINHORÃO, 1997). Sobre a construção da invisibilidade da história dos descendentes de africanos em Portugal, debates contemporâneos têm avançado na perspectiva do reconhecimento desta presença em tempos mais recentes, entretanto, em termos historiográficos e quando se trata dos séculos passados, as iniciativas são mais tímidas. Para uma contextualização deste debate, ver, entre outros: LAHON, 1999; HENRIQUES, 2017.

[22] No rol das exceções, destaco a tese de Fernanda Pinheiro, cujo foco são as experiências dos libertos e pessoas de cor livres em Lisboa e Mariana (Minas Gerais); e o recente livro de Arlindo Caldeira, que dedica um capítulo às alforrias e outro ao contexto pós-abolição do tráfico (PINHEIRO, 2013; CALDEIRA, 2017).

[23] MAFFRE, 1997, p. 51, 59.

atribuíam a estes uma parte importante da demogenia portuguesa", a intelectualidade lusa empreendeu um esforço sistemático para minimizar, demográfica e culturamente, a presença negra em terras lusitanas.[24] Assim, em meados do século XIX, sedimentava-se nos mesmos círculos intelectuais o racismo científico, que também passava a balizar os novos projetos e avanços coloniais sobre os territórios africanos (HENRIQUES, 1997, p. 57-81). Ainda não eram os tempos do luso-tropicalismo, assim, e ao contrário do que afirmava esta ideologia, a suposta imagem dos portugueses como europeus "que [...] sempre tiveram afinidade natural para contatos com gente de cor" é recente, data do século XX.[25]

É possível que o profundo desconhecimento da história das populações de cor livres em Portugal leve a formulação de generalizações sobre a integração dos libertos e livres de cor nos "estratos sociais inferiores da sociedade portuguesa", nos séculos XVIII e XIX, como se apenas esta condição subalterna fosse possível a estes indivíduos (BRAGA, 2008, p. 4). A história de Falcão e do outros que veremos mais adiante sugere, no entanto, que há gente de cor e livre em estratos sociais intermediários ou mais elevados do que o imediatamente suposto na ausência de investigações aprofundadas. Nesse sentido, a formulação e operacionalidade do "defeito da mulatice" parece justamente apontar para criação de mecanismos de impedimento ao acesso de pessoas livres de cor tanto ao "estado do meio", quanto a cargos e títulos de distinção.[26]

Em vista disso, é preciso reconhecer que trabalhos como o de Isabel Braga fazem um movimento importante na historiografia portuguesa ao vincular os estudos sobre as hierarquias fundadas nos estatutos de pureza de sangue e do antigo regime à presença das populações de cor no Reino. De certo modo, e até muito recentemente, estudos de fôlego sobre estes marcadores da diferença passavam ao largo das implicações e complicadores impostos pela presença das populações de cor na interpretação dos estatutos sociais vigentes no coração do império.[27] As histórias aqui analisadas, entretanto, sugerem que uma história das hierarquias sociais no mundo português do antigo regime deve considerar diversos contextos e segmentos sociais nos domínios imperiais e dentro do próprio reino. Nesse sentido, uma interlocução entre campos de investigação diferentes, e por muito tempo apartados, poderá suscitar novas questões e enquadramentos para a análise das transformações das hierarquias sociais e de cor em Portugal. Façamos então um exercício. Se Figueroa-Rego estiver correto em sua análise sobre consequências da apropriação do privilégio de cristão velho pelas camadas médias e extratos sociais mais baixos, talvez o mesmo raciocínio seja válido para o entendimento do mulatismo como impedimento que, nestes termos, pode ter ultrapassado os muros de Coimbra e os debates da Mesa de Consciência e Ordens, tendo ecoado socialmente de maneira ampla (FIGUEROA-REGO, 2011, p. 36-37).

A petição de Antonio e a consulta feita pela Mesa de Consciência parecem ter gerado muita tensão entre os doutos de Coimbra. Na tentativa de encerrar o caso, sem maiores problemas legais, a congregação da Faculdade de Medicina, reunida em 09 de dezembro de 1705, julgou nulo o exame privado de Antonio de Souza Falcão, ou seja, tornou sem efeito o requisito último, já atestado pelo estudante com uma certidão, para obtenção do grau de doutor, declarando ainda que:

> Não convinha à honra dela e ao esplendor de toda Universidade admitir-se ao grau de Doutor um homem notoriamente infame em descrédito e nota na Universidade toda em qual não consta que até o presente se admitisse ao grau de Doutor, em nenhuma Faculdade, mulato algum.[28]

Não pude saber se a Congregação da Faculdade de Medicina apenas blefava, ou tão somente desconhecia a verdade dos fatos, quando afirmou que até aquele momento nenhuma das faculdades de Coimbra havia concedido o grau de doutor a um mulato. Concedido o generoso benefício da dúvida, é certo que não interessava aos superiores da Faculdade de Medicina informar que, no ano anterior (1704), a Mesa de Consciência havia emitido parecer favorável à petição de outro homem de cor que, à semelhança de Antonio

[24] A. A Mendes Corrêa, "A propósito do 'homo taganus': africanos em Portugal", *Boletim da Junta Geral de Santarém*, n. 43, p. 6, 1936.

[25] Talvez o primeiro questionamento histórico e historiográfico da falácia luso-tropicalista seja o livro de Charles Boxer, publicado em 1964, no auge da propaganda política salazarista (BOXER, 1967, p. 35).

[26] Segundo Braga, "a expressão "estado do meio" poderia compreender os que não detinham nobreza hereditária, mas que se situavam acima dos mecânicos e que, pela arte a que se dedicavam e tipo de vida que levavam, não poderiam ser entendidos como mecânicos" (BRAGA, 2008, p. 2).

[27] Bom exemplo é o admirável estudo de João de Figueroa-Rego sobre os estatutos de limpeza de sangue os espaços de expressão ibérica (FIGUEROA-REGO, 2011).

[28] *Universidade de Coimbra*, IAN/TT, Mesa de Consciência e Ordens, maço 58, nº 2.

Falcão, encontrou entraves para seu doutoramento em Coimbra.[29]

## Homem pardo: filho de "mulher preta" e de um cavaleiro da Ordem de Cristo

A presença de estudantes de cor, nascidos no Reino, como Antonio Falcão, foi motivo de várias contendas na Universidade de Coimbra. Mas levando em consideração o peso numérico de outro contingente, mais conflitos devem ter provocado os naturais do Brasil, como nos mostrará a história de Ignácio Pires de Almeida. Ignácio, assim como Antonio de Souza Falcão, solicitou por meio de uma petição enviada ao Tribunal da Mesa de Consciência, intervenção régia para que lhe fosse permitido realizar os atos de doutoramento, possuidor que era de todos os requisitos acadêmicos para o grau, mas impedido, segundo o vice-reitor da Universidade, "pela inabilidade" conferida "pela sua cor".[30]

Natural da Capitania da Bahia e filho legítimo de Francisco Pires de Almeida, capitão da Infantaria da mesma praça e cavaleiro professo da Ordem de Cristo, o futuro licenciado na Faculdade dos Sagrados Cânones, ingressou como estudante em Coimbra no ano de 1694. Vale recordar que até a década de 1720, a maioria dos estudantes da Universidade de Coimbra, originários da América Portuguesa, era oriunda de três principais centros: Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco (FONSECA, 1999, p. 541-542). Ignácio, um dos filhos da próspera capitania da Bahia, enviado a Coimbra para fazer seus estudos na prestigiada universidade, era um entre vários. A escolha pelo curso deve ter sido pautada pela notoriedade da instituição. Até a reforma pombalina, a Faculdade de Cânones foi a maior e mais prestigiada de Coimbra, seguida com alguma distância pelas faculdades de Leis e Medicina.[31] Universidade de nítida predominância jurídica, a primazia do Direito Canônico em Coimbra se explica, em grande parte, pelas possibilidades de carreira oferecidas pelo curso, quer na administração eclesiástica, quer na magistratura secular. Por seu turno, o curso de Leis, destinado exclusivamente à formação da magistratura secular, era mais restrito, não permitindo candidatura à carreira eclesiástica (FONSECA, 1999, p. 128-129). Assim, além da importância atribuída ao Direito Canônico na igreja pós-tridentina, razões de foro "mundano" são bastante esclarecedoras da grande concentração de estudantes na Faculdade de Cânones da Universidade de Coimbra (ANTUNES, 1991).

A importância de Coimbra na formação das elites coloniais tem sido objeto de investigação de historiadores brasileiros de diferentes épocas. Sabe-se que "filhos de militares, comerciantes e proprietários de terras foram enviados à Universidade com a intenção de receber formação e, posteriormente, ingressarem na magistratura ou em cargos de prestígio na administração metropolitana e colonial" (RAMINELLI, 2008, p. 8-9). Prestigiados políticos e naturalistas como José Bonifácio de Andrada e Silva, José da Cunha Azeredo Coutinho, José da Silva Lisboa e Alexandre Rodrigues Ferreira foram bacharéis e doutores formados em Coimbra (DIAS, 2009, p. 39-126). Mesmo reconhecendo a "face parda" de muitos membros desta elite, pouco ainda sabemos sobre a presença dos homens de cor no interior do grande contingente de brasileiros matriculados nas faculdades de Coimbra.[32] A história de Falcão lança algumas novas luzes sobre este contingente praticamente desconhecido.

Diferente de Antonio de Souza Falcão, acusado de ocultar propositalmente na petição encaminhada ao rei, a causa maior do seu impedimento, Ignácio Pires de Almeida, não escondeu sua cor. Declara-se homem pardo, filho de uma "mulher preta" e de Francisco Pires de Almeida, capitão da Infantaria da Praça da Bahia e cavaleiro professo da Ordem de Cristo.[33] Ao apresentar as qualidades do pai – trunfo que Falcão, como vimos anteriormente, não possuía – pode contestar seu impedimento, primeiramente pautado na "habilitação e limpeza" paterna reconhecida pelo mesmo tribunal de Consciência e Ordens. Ressalte-se que o estatuto da nobreza, no Antigo Regime, é patrilinear, ou seja,

[29] *Universidade de Coimbra*, IAN/TT, Mesa de Consciência e Ordens, maço 53, nº 3.

[30] *Universidade de Coimbra*, IAN/TT, Mesa de Consciência e Ordens, maço 53, nº 3.

[31] O Marquês de Pombal foi Secretário de Estado de Portugal durante o reinado de D. José I (1750-1777). Figura controversa no cenário europeu foi protagonista de importantes reformas políticas, econômicas e educacionais. Ver: MAXWELL, 1995; FONSECA, 1995, p. 48.

[32] Junia Furtado investiga a trajetória de Cipriano Pires Sardinha, mulato natural do Tejuco, filho de um português branco, Manoel Pires Sardinha, com sua escrava crioula, Francisca Pires. Cipriano ingressou nas Faculdades Jurídicas da Universidade de Coimbra em 1770 (FURTADO, 2011). Igualmente são raras as investigações sobre a presença de estudantes de cor de outras partes do Império. Como sugere a interessantíssima pesquisa de Luís Cabral Oliveira e Manuel Magalhães sobre a trajetória do Ouvidor geral de Angola, Félix Correia de Araújo, descendente de reinóis e filho de uma mulher parda da elite luandina setecentista (OLIVEIRA; MAGALHÃES, 2016).

[33] Universidade de Coimbra, IAN/TT, Mesa de Consciência e Ordens, maço 58, nº 3.

herda-se a nobreza ou a infâmia do lado paterno. Por esta razão, os "quatro costados puros", exigidos pelos estatutos de pureza de sangue foram objeto de grande controvérsia jurídica. Nesse sentido, a argumentação de Pires Almeida tinha sustentação legal.

Mas sua contestação do impedimento de cor não termina aí, vai mais além. Pires Almeida apresenta uma lista de mestres em artes "todos da mesma cor do suplicante" graduados em Coimbra, a exemplo dos doutores João da Costa de Carvalho, Baltazar Pereira de Mello e Francisco Travassos Ribeiro, destacando ainda o nome do bacharel Domingos de Sá e Silva, advogado da Casa de Suplicação, "pelo defeito que tem de pardo como o suplicante".[34] Em primeiro lugar, a lista de nomes apresentada por Ignácio não deixa dúvidas sobre a má fé da direção da Faculdade de Medicina contra Falcão. A relação de homens de cor formados nas faculdades de Coimbra era considerável. Em suma, a barreira da cor levantada pelos doutores de Coimbra não se configurava como um obstáculo absoluto para a ascensão aos altos postos e cargos na Corte. Então por que haveria de ser na Universidade, instituição diretamente submetida às leis e costumes do Reino?

A Mesa, em procedimento semelhante ao tomado no caso de Antonio Falcão, pede à Universidade de Coimbra informações sobre o caso. Em resposta, o parecer do vice-reitor explicita as razões do impedimento de Ignácio ao grau de doutor, afirmando que o suplicante, pertencia a "raça de mulatos" e "confessa ser filho de uma negra escrava de seu País", não poderia se equiparar ao reitor, mestres e doutores de Coimbra, o que se consumaria no ato de doutoramento. Informa ainda que havia um acordo tácito entre o estudante e os "lentes seus mestres de Cânones e Leis" de que, após obter do grau de licenciado, Ignácio Pires renunciaria a qualquer direito de acesso ao grau acadêmico superior. Por fim, manifesta indignação diante da postura fingida de Ignácio que, segundo o vice-reitor, utilizou de "cavilosa sagacidade" para depois fazer pública a posição das autoridades da universidade.

A semelhança entre as histórias de Antonio e Ignácio também se evidencia nos pareceres que justificam o impedimento. Para o vice-reitor de Coimbra, "a raça de mulatos" e a descendência de escravos justificam o impedimento de Ignácio ao grau de doutor. Entretanto, uma diferença nada sutil parece distinguir as duas súplicas. Embora Ignácio Pires de Almeida seja tratado pelos doutores de Coimbra como pertencente a "raça de mulatos", ele declara sua cor – o que não fez Antonio Falcão, que escolheu ressaltar seus direitos e virtudes individuais – declarando-se pardo, assim como atribui a outros homens de cor de prestígio na Corte, a mesma designação. De acordo com o dicionário de Bluteau, a designação pardo é também sinônimo de mulato.[35] Os doutores de Coimbra reconhecem os termos como sinônimo, mas, quando observamos de perto a contenda, parece haver controvérsias e sutilezas no uso das diferentes categorias. Se a designação de mulato foi ganhando conotações pejorativas ao longo do tempo, é possível que o contrário tenha ocorrido com o termo pardo. Assim como as irmandades de homens pardos, os terços militares que reuniam e distinguiam este grupo dos pretos – escravos ou muito próximos da condição em termos geracionais ou de lugar social – foram crescendo ao longo do século XVIII.[36] Nesse sentido, como propõe Hebe Matos o termo pardo "deixa de ser uma simples designação de cor" abarcando "a emergência de uma população livre de ascendência africana", em alguns casos, dissociada da escravidão por algumas gerações (MATTOS, 2001, p. 154-155). Nesse sentido, a autodeclaração de Ignácio Pires é expressiva de uma identidade reivindicada por homens que não escondiam sua cor, mas também podiam sustentar publicamente algum prestígio em razão da ascendência paterna, posição social ou poder econômico. Isso posto, de certo ponto de vista e em diferentes círculos sociais, havia grande diferença em ser mulato ou ser pardo.

Foi necessário um segundo parecer da Mesa de Consciência, datado de 8 de janeiro de 1704 – o primeiro, não pude saber o porquê, simplesmente acatou a justificativa do vice-reitor – para que Ignácio tivesse reconhecido seu direito ao título de doutor. No segundo parecer, os deputados da Mesa Tomás de Almeida e Martim Monteiro Paim, acompanhando o argumento do suplicante, concluem:

> E assim como a cor parda não serviu de impedimento ao Dr. Domingos de Sá e Silva para ser Advogado [da Casa de Suplicação] assim não deve impedir ao suplicante principalmente em uma universidade ou Estudos Gerais que não só gerais a respeito das Ciências que ensinam, mas também a respeito das pessoas que aprendem e se todos sem exclusão de pessoa alguma se admitem aos Estudos e exames assim também senão deve negar o grau à honra da gloriosa Coroa dos Estudos.[37]

[34] Idem.

[35] Raphael Bluteau, *Vocabulário portuguez e latino*.

[36] Sobre irmandades de pardos, ver: VIANNA, 2007; REGINALDO, 2011. Sobre os terços de homens pardos, ver: MOTA, 2010; COTTA, 2010.

[37] MCO, Universidade de Coimbra, maço 58, nº 3.

Não pude saber se Ignácio e Antonio se cruzaram nos corredores das faculdades ou nas ruas de Coimbra, ou mesmo se trocaram informações sobre suas contentas com as autoridades da Universidade. Entretanto, uma coisa é certa: suas histórias se cruzaram nos gabinetes e nos debates ocorridos entre os deputados da Mesa de Consciência e Ordens. Posso afirmar isso porque o parecer acima, dois anos mais tarde, em 5 de fevereiro de 1706, foi referido na decisão tomada pela mesma Mesa de ratificar a resolução de novembro do ano anterior que mandou a Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra conceder grau de doutor Antonio de Souza Falcão, justificando que

> (...) quando quis formar o mesmo grau na Faculdade de Cânones Ignácio Pires de Almeida, homem pardo que foi impedido pela mesma Universidade (...) foi Vossa Majestade servido mandar que se admitisse ao grau de Doutor em Cânones que é maior reputação que o de Medicina.[38]

É possível que as resistências das autoridades de Coimbra não tenham terminado por aí, entretanto, as evidências documentais apenas permitem constatar que Antonio de Souza Falcão obteve o grau de doutor em 13 de maio de 1706 e Ignácio Pires de Almeida no ano seguinte, em 1707.[39] O que parece significar, num primeiro momento, que as barreiras de cor foram mais rígidas na Universidade de Coimbra do que na Corte. Para a Mesa de Consciência e Ordens, bastou a comprovação dos pré-requisitos acadêmicos para legitimar os pedidos de acesso ao grau de doutor. Mas os doutores de Coimbra, em ambos casos, apresentaram argumentações jurídicas diversas para não conferir os graus acadêmicos de Antonio Falcão e Ignácio Pires. A exclusão justificada pela suposta infâmia dos mulatos e, por conseguinte, a baixa extração social, assim como a ascendência cativa, que atestava o defeito mecânico, se fundava em argumentos jurídicos do Antigo Regime e em normas como os Estatutos de Pureza de Sangue. No entanto, é possível que o número cada vez maior de estudantes de cor, muitos oriundos das Américas, forçou novas interpretações dos antigos preceitos legais.

## Homem preto: "não tem informação"

Os rastros deixados por Ignácio me levaram a outros homens negros e mestiços naturais dos "Brasis" na Universidade de Coimbra; gente com muito menos prestígio e renome do que Ignácio Pires de Almeida, que, no entanto, frequentou as faculdades de Coimbra ao longo do século XVIII. Se até 1720, a maioria destes estudantes tinham como origem as ricas capitanias do nordeste açucareiro, nas décadas seguintes, os procedentes da região mineradora passaram a destacar-se numericamente. Entre 1741 e 1760, 139 estudantes da capitania de Minas Gerais estavam matriculados nos cursos de Coimbra. Destes, 32 estudantes eram naturais de Mariana (FONSECA, 1999, p. 541-42). André e Francisco do Couto Godinho estavam entre estes estudantes.

Ambos foram batizados na Freguesia do Sumidouro, no Bispado de Mariana, nas Minas Gerais, onde devem ter residido por muito tempo. André foi batizado em outubro de 1720 (RUBERT, 1983, p. 340)[40], apresentando-se anos mais tarde como filho legítimo dos pretos Victoria do Couto e Pedro Álvares.[41] Francisco foi batizado três anos depois de André, em abril de 1723. Este último era filho de António do Couto Godinho, natural do Bispado do Porto, e de Natália Rodrigues, natural da freguesia mineira de Cachoeira do Campo. Da mãe, Francisco herdou "o defeito da mulatice", pois Natália era neta de uma liberta de nação angola chamada Cristina da Silva.[42] Os núcleos familiares de André e Francisco guardavam vínculos senhoriais próximos e recentes. Nada sei, até o momento, sobre Pedro Alvares, o pai de André, mas sobre Vitória, sua mãe, as informações são esclarecedoras da proximidade entre os dois jovens.[43] Vitória, africana de nação mina, foi escrava de Antonio do Couto Godinho, pelo menos desde o ano de 1723, quando aparece na lista dos cativos do proprietário para fins de cobrança do quinto real.[44] No ano seguinte, 1724, é alforriada sem ônus, juntamente com outros

[38] Idem.
[39] Fernando Taveira Fonseca, A Universidade de Coimbra (1700-1771), p. 257; 259.
[40] Não localizei a certidão de batismo de André. A data do batismo informada por Rubert, outubro de 1720, é informada em um documento que lista os missionários que chegaram em Angola em 1779. André do Couto Godinho encabeça a relação. Breve relação e sumária da viagem que na Nau Nossa Senhora de Belém fez o Governo e Missionários que Vossa Majestade expediu para o Reino de Angolano mês de Junho de 1779. ANTT. Miscelâneas Manuscritas, nº 1103, fl. 421.
[41] Processos de Justificação "De Gênere", para Ordenação Sacerdotal (1758). Arquivo da Universidade de Coimbra – AUC. Caixa 32.
[42] Processo de Habilitação Matrimonial. Antonio do Couto Godinho – Natália Rodrigues, 1728. Arquivo Eclesiástico de Mariana – AEM.
[43] Agradeço a Aldair Carlos Rodrigues pelas informações sobre os escravos de Antonio do Couto Godinho e pela carta de alforria de Vitória do Couto.
[44] Livro do quinto e capitação. Mariana, 1718-1723. Casa dos Contos.

escravos de Godinho, tendo consigo uma cria de nome André. O que explica a adoção do sobrenome Couto por Vitória, e Couto Godinho, pelo filho. É possível que a liberta e seus parentes tenham mantido laços com a família do seu antigo proprietário após a alforria. Até o momento, André do Couto Godinho é o único "homem preto" que pude reconhecer no grande contingente de naturais dos Brasis.

Francisco do Couto Godinho estudou Medicina na Universidade de Coimbra, ingressando em 1752 e concluiu o bacharelado no ano de 1756.[45] André do Couto Godinho também ingressou na Faculdade de Cânones no ano de 1752 e o fato, muito possivelmente, não foi coincidência.[46] É possível mesmo aventar que os dois estudantes naturais da Freguesia do Sumidouro (um preto, o outro mulato), carregando os mesmos sobrenomes e, talvez, cultivando algum vínculo pessoal, tivessem feito juntos a longa viagem para o Reino.

Como já observei, não havia nos Estatutos da Universidade nenhum impedimento para a entrada dos homens de cor Francisco e André no seu corpo discente. Até o momento, atenta a singularidade acima exposta, segui mais de perto os passos de André pelos pomposos corredores da Faculdade de Cânones, a mesma frequentada anos antes por Ignácio Pires de Almeida. Apesar das diferenças de cor, origens geográficas e sociais, ambos tiveram suas carreiras acadêmicas demarcadas pela cor da pele.

André do Couto Godinho fez sua matrícula na prestigiada Faculdade de Cânones no ano de 1752.[47] Seguindo o protocolo, no registro de matrícula de André Godinho constam apenas três informações: nome completo, nome do pai e localidade de origem. Segundo os Estatutos vigentes na época, o aluno pagava a modesta quantia de dez réis pelo assento e matrícula.[48] Se a questão financeira não pesava demasiado no ato de entrada, outros requisitos de admissão eram mais seletivos. A matrícula na Faculdade de Cânones exigia um sólido aprendizado pré-universitário de latim, que deveria ainda ser atestado em exame específico (FONSECA, 1995, p. 143). Godinho pode ter feito a preparação pré-universitária em Minas Gerais. O sistema educacional singular da região aurífera não foi associado à ação missionária das ordens religiosas, deixando informações importantes sobre seu funcionamento em "registros avulsos de solicitação de pagamento de ordenados por serviços prestados às Câmaras por professores por elas contratados para ministrar as disciplinas básicas como Gramática e Latim" (BOSCHI, 1991, p. 103).

No seu primeiro ano de estudos em Coimbra, Godinho frequentou o curso de *Instituta*, pré-requisito e, ao mesmo tempo, preparatório para admissão aos Atos e Graus e a outros cursos (ANTUNES, 1991, p. 123). No início do quinto ano de curso, mais precisamente no dia 28 de maio de 1757, André Godinho graduou-se Bacharel em Cânones, após ser aprovado em exame por dois doutores lentes da Faculdade.[49] Após o Ato de Conclusões, como era denominado o exame para obtenção do bacharelado, seguiu-se a Formatura, realizada em março de 1759. Era requisito para obtenção deste grau, além da apresentação de certidões de frequência em oito cursos de oito meses, dois dos quais em Leis, a apresentação de uma "lição de ponto de vinte e quatro horas", com duração de uma hora.[50] Godinho submeteu-se ao novo exame, sendo igualmente arguido e aprovado. Após a Formatura, Godinho poderia ter solicitado o ato solene para receber o grau de Doutor. É possível que tenha feito, apesar dos conhecidos obstáculos impostos a outros estudantes de cor que pretenderam o elevado grau em Coimbra. Mas também é provável que uma anotação no registro do seu exame tenha definitivamente interrompido a carreira acadêmica de Godinho. O registro do resultado do seu exame no Livro de Atos e Graus chama atenção pela anotação "Homem Preto", apontada pela primeira vez junto ao seu nome nos documentos da Universidade de Coimbra.[51] A mesma anotação se repetiu no livro de Informações Finais que, estranhamente, não apresentou sua avaliação de desempenho, registrando no espaço destinado à avaliação a sentença "não tem informação". A ausência do registro de desempenho fechou outras portas para Godinho, impedindo-o de alçar voos mais altos na carreira jurídica.

A Leitura de Bacharéis no Desembargo do Paço, etapa necessária para o ingresso na carreira da magistratura secular, contava, na primeira metade do Setecentos, com um número elevado de formados em cânones. A informação de desempenho no registro "Informações Finais" era pré-requisito para que o

[45] Processo de Habilitação Matrimonial. Francisco do Couto Godinho – Maria Pereira de Jesus, 1765. O "defeito da mulatice", bem como sua origem, é mencionado no processo matrimonial das segundas núpcias de Francisco. AEM.
[46] Livros de Matrículas. AUC, v. 70 (1752-1753), fl. 387.
[47] Livros de Matrículas. AUC, v. 70 (1752-1753), fl. 291v.
[48] *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1653). Edição fac-similada. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1987.
[49] Livros de Actos e Graus. AUC, v. 91 (1756-1757), fl. 39.
[50] Maria do Carmo Garcia Faria Gaspar Antunes, "O Ensino da Faculdade de Cânones", p. 124.
[51] Livros de Actos e Graus. AUC, v. 93 (1758-1759), fl. 51.

canonista formado tivesse acesso ao Paço. Assim, a declaração "não tem informação" explicita a decisão da junta de Doutores Lentes de excluir "liminarmente [o graduando] de poder concorrer a cargos de magistratura vedando-lhe o acesso à leitura no Desembargo do Paço" (FONSECA, 1995, p. 259). Os motivos da exclusão eram registrados com alguma frequência e, em certos casos, podiam resultar de uma penitência. Esta certamente não foi a razão determinante da ausência de registro de desempenho de André Godinho, aprovado no exame de formatura "*nemine discrepance*", ou seja, por todos os avaliadores, e "sem penitência qualquer".[52]

Fonseca identificou 42 registros de Informações Finais na Faculdade de Cânones, e 50 na de Leis, nos quais constava a declaração "não tem informação". Em alguns casos tratava-se de suspeitas de que os recém-formados seriam cristãos novos. Em 1708, o assento de Bartolomeu Caminha Falcão no registro de Informações Finais vem acompanhado da observação de que a anotação de seu desempenho foi negada no ano anterior – negativa estendida ao seu irmão Manuel Miranda Caminha – pois a Junta de Lentes "se achava com alguma dúvida para não fazer as ditas informações" (FONSECA, 1995, p. 259). Se no caso dos cristãos novos era manifesta em apenas duas palavras "sem informação", sem maiores detalhamentos, no caso dos homens de cor, a explicitação da "causa da dificuldade" parece ter sido comum no século XVIII.

Entre os anos de 1732 e 1772, identifiquei nos registros da Faculdade de Cânones, cinco estudantes, além de Godinho, que não tiveram registradas suas notas de desempenho nos livros de Informações Finais por serem mulatos ou pardos. Nenhum outro preto. Todos naturais das Minas Gerais. A indicação genérica da origem mineira aparece nos registros de Filipe de São Tiago de Brito e Gonçalo Agostinho de Brito, ambos filhos de Inácio Ramos de Brito.[53] Dois eram naturais de Sabará: José de Souza Guimarães que "não tem informação por mulato" e João Rodrigues Lamego "homem pardo, não teve informação".[54] O terceiro, Manuel Pinto Alves, que também "não veio informado por mulato" era natural de Mariana.[55] Tomando em conta as distinções entre as categorias pardo e mulato, é possível aventar que nesta relação há indivíduos de condição social e status diferenciados. Talvez alguns deles tenham enfrentado as autoridades de Coimbra, levando suas demandas à Mesa de Consciência e Ordens, como fizeram Antonio Falcão e Ignácio Pires, em anos anteriores. Pesava nessa decisão o prestígio paterno, como vimos no caso de Ignácio Pires, mas também a determinação para afirmar seus méritos e enfrentar os insultos públicos, como ocorreu com Antonio Falcão.

Em meio a tantos obstáculos impostos em razão da sua cor e sem poder contar com o prestígio dos antepassados, André do Couto Godinho determinou outros rumos para sua vida. Escolheu o sacerdócio. Assim, dispensado do "defeito da descendência de pretos" é ordenado por volta de 1759. No Antigo Regime, o estigma baseado na ascendência reconhecia brechas, certamente no limite de determinados cargos e graus de distinção e de acordo com os jogos de poder em cada localidade do Império, como deixa entrever a rígida postura dos doutores de Coimbra diante dos mulatos candidatos ao doutorado. A presença marcante de um baixo clero secular em diferentes regiões do Império Português é um dos fenômenos ilustrativos da maleabilidade das hierarquias, bem como do impacto dos diferentes contextos políticos e geográficos na redefinição de novos arranjos sociais.[56] Chama a atenção, no entanto, o fato de André ter sido dispensado do defeito da descendência de cativos (defeito de qualidade) e ser ordenado sacerdote nas terras do reino, o que, entre outras questões, sugere novas frentes de investigação sobre as possibilidades de inserção e ascensão social dos homens de cor livres em Portugal Setecentista.

Para esta autora, a história de André do Couto Godinho permanece de certa forma singular, envolta em mistérios encerrados no tempo, talvez consumidos pelas traças e pela umidade. Ainda que não seja totalmente esclarecida no conjunto das histórias de outros homens de cor (mulatos e pardos) estudantes em Coimbra ao longo do século XVIII, guarda aproximações com os casos aqui pormenorizados. Como Antonio Falcão e Ignácio Pires, André Godinho carregava a mácula da descendência de cativos. Tal como Ignácio, não ocultou a origem escrava dos progenitores, lembrando que no caso de Ignácio, tratava-se apenas de um dos pais, em verdade, somente a mãe. Numa petição encaminhada

[52] Livros de Actos e Graus. AUC, v. 93 (1758-1759), fl. 51.
[53] AUC, Livros de Matrícula (1746-1747), fls. 112v, 113, 122v, 123; Livros de Informações Finais (1751-1742), fls. 308v, 312.
[54] AUC, Livros de Informações Finais (1758-1759), fls. 259; Livros de Informações Finais (1761-1762), fls. 301.
[55] AUC, Livros de Informações Finais (1751-1752), fls. 192v.
[56] Sobre a influência dos estatutos de pureza de sangue na formação de um clero africano de nativos, nos séculos XVI e XVII, ver Alexandre Almeida Marcussi, A formação de um clero africano nativo no Império português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, v. 4, n. 2, ago.-dez. 2012.

à Câmara Eclesiástica de Coimbra, em 1758, André declara ser filho de Pedro Álvares e Victória do Couto, "pretos legítimos".[57] Desse modo, também se aproxima de Antonio, pois tal qual este último, não tinha o cacife de uma descendência europeia de estirpe nobre ou enobrecida. Em comum com Antonio e Ignácio, o defeito de qualidade se colocava como a razão dos impedimentos. Nesse sentido, a singularidade da trajetória do personagem estaria muito mais na eficácia das redes e estratégias que permitiram que um homem nascido escravo chegasse ao intramuros de Coimbra. O que em tese seria possível, pelo menos até meados do século XVIII. Mas certamente o mesmo argumento perderia sua força e valor nos tempos que se seguiram.

## Considerações finais

As possibilidades de reação, as brechas legais e mesmo o efeito produzido pelas queixas e demandas dos estudantes e egressos de Coimbra, impedidos de ascender aos postos acadêmicos e profissionais mais altos em razão da cor e origem, sofreram mudanças ao longo do século XVIII. O impacto das novas concepções e ideias sobre a natureza e hierarquia entre diferentes grupos sociais, assim como a presença crescente de gente livre de cor nos corredores de Coimbra e em outros espaços de poder e prestígio no Reino e no Império, certamente perturbaram antigos privilégios e, portanto, demandaram novos arranjos sociais. As histórias que aqui foram contadas apontam para a complexidade dos marcadores da diferença no século XVIII, com atenção aos diferentes contextos e, ao mesmo tempo, à circulação e imbricação de experiências forjadas nos espaços metropolitanos e coloniais como constitutivas de ambos.

De outra parte, o artigo sugere uma interpretação das hierarquias de cor no século XVIII como realidades em construção, portanto, fluídas – para os próprios contemporâneos – em termos de definições das razões dos impedimentos ou justificativa dos defeitos. Pelo menos é o que transparece na análise dos argumentos miúdos das reivindicações dos homens de cor e daqueles que lhes negavam direitos e privilégios. Creio que, em certo sentido, esta postura pode nos resguardar de uma leitura teleológica das hierarquias raciais e, por suposto, do racismo como fenômeno ao largo da história.

[57] Processos de justificação De Gênere para ordenação sacerdotal. André do Couto Godinho, Arquivo da Universidade de Coimbra – AUC, Caixa 32 (1758).

## Referências


ANTUNES, Maria do Carmo Garcia Faria Gaspar. O Ensino da Faculdade de Cânones. Universidade(s). História, Memória, Perspectivas. *Atas do Congresso*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1991. Vol. 1. p. 123-130.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos*. Das cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BRÁSIO, Antonio. *Os Pretos em Portugal*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1944.

BOSCHI, Caio. A Universidade de Coimbra e a formação intelectual das elites mineiras coloniais. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 100-111, 1991.

BOXER, C. R. *Relações Raciais no Império Colonial Português (1415-1825)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. A mulatice como impedimento de acesso ao "Estado do Meio". *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime:* Poderes e Sociedades. 2008. Disponível em: <http://cvc.institutocamoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/isabel_drumond_braga.pdf>. Acesso em: 12 set. 2014.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Escravos em Portugal*. Das Origens ao século XIX. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito Racial em Portugal e Brasil Colônia:* os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. Perspectiva, 2005.

COTTA, Francis Albert. Os Terços de Homens Pardos e Pretos Libertos: mobilidade social via postos militares nas Minas do século XVIII. *Mneme – Revista de Humanidades*, Seridó, Rio Grande do Norte, v, 3, n. 6 , p. 71-95, 2010.

DELACAMPAGNE, C. *L'Invention du racisme*. Antiqué et Moyen Age. Paris: Fayard, 1983.

DIAS, Maria Odila Leite. *Interiorização da metrópole*. São Paulo: Alameda, 2009.

DUTRA, Francis A. Ser mulato em Portugal nos primórdios da Época Moderna. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 30, p. 101-114, jan.-jun. 2011.

FIGUEIROA-REGO, João de; OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 30, p. 115-145, jan.-jun. 2011.

FIGUEROA-REGO, João de. *Honra alheia por um fio*. Os estatutos de limpeza de sangue nos epaços de expressão ibérica (sécs. XVI-XVIII). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação da Ciência e Tecnologia, 2011.

FONSECA, Fernando Taveira da. *A Universidade de Coimbra (1700-1771)*. Estudo Social e Econômico. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995.

_____. Scientia thesaurus mirabilis: estudantes de origem brasileira na Universidade de Coimbra (1601-1850). *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, v. 3, n. 3, p. 527-559, 1999.

FONSECA, Jorge. Senhores e escravos no Algarve (1580-1700). *Anais do Município de Faro*, n. 26, p. 151-76, 1996.

_____. *Escravos em Évora no século XVI*. Évora: Câmara Municipal de Évora, 1997.

_____. *Escravos no Sul de Portugal, séculos XVI-XVII*. Lisboa: Vulgata, 2002.

_____. *Escravos e Senhores na Lisboa Quinhentista*. Lisboa: Colibri, 2010.

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

_____. Mulatismo, mobilidade e hierarquia nas Minas Gerais: os casos de Simão e Cipriano Pires Sardinha. In: MONTEIRO, B.; CALAINHO, D.; FEITLER, B.; FLORES, J. (Org.). *Raízes do privilégio*. Mobilidade social no mundo ibérico do Antigo Regime. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 355-386.

HENRIQUES, Isabel de Castro. *Percursos da Modernidade em Angola*. Dinâmicas comerciais e transformações sociais no século XIX. Lisboa: IICT/Instituto Português de Cooperação, 1997.

HENRIQUES, Joana Gorjão. *Racismo em português*. O lado esquecido do colonialismo. Rio de Janeiro: Tinta da China, 2017.

LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas:* Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MAFFRE, Claude. A imagem do negro em Lisboa no fim do século XVIII. In: BERNARD, Zilá; UTÉZAR, Francis (Org.). *Produção literária e identidades culturais.* Estudos de literatura comparada. Porto Alegre: Sagra-Luzzato, 1997.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. A formação de um clero africano nativo no Império português nos séculos XVI e XVII. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 4, n. 2, p. 38-61, ago.-dez. 2012.

MARTINEZ, Maria Elena. *Genealogical Fictions:* Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico. Stanford: Stanford University Press, 2008.

MATTOS, Hebe Maria A escravidão moderna no quadro do Império Português: O Antigo Regime em perspectiva atlântico. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Fernanda; GOUVEIA, Maria de Fátima (Org.). *O Antigo Regime nos trópicos:* a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

NOVINSKY, Anita. *Cristãos novos na Bahia*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *O negro no coração do Império*. Uma memória a resgatar – Séculos XV-XIX. Lisboa: Secretariado Coordenador dos Programas Multicultarais – Ministério da Educação, 1999.

OLIVEIRA, Luís Cabral; MAGALHÃES, Manuel. Julgando os outros e outros como juízes: Félix Correia de Aaújo na Angola de finais do século XVIII. In: XAVIER, Angela Barreto; SILVA, Cristina Nogueira. *O Governo dos Outros:* poder e diferença no Império Português. Lisboa: ICS, 2016. p. 175-203.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. *Em defesa da liberdade:* libertos e livres de cor nos tribunais do Antigo Regime português (Mariana e Lisboa, 1720-1819). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2013.

RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor. Mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750. *Varia Historia*, v. 28, n. 48, p. 699-723, 2012. https://doi.org/10.1590/S0104-87752012000200011

RAMINELLI, Ronald. *Nobreza no Novo Mundo*. Brasil e ultramar hispânico, século XVII e XVIII. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015.

_____. *Viagens ultramarinas*. Monarcas, vassalos e governo a distância. São Paulo: Alameda, 2008.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas*. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

RODRIGUES, Aldair. *Limpos de sangue*. Familiares do Santo Ofício, Inquisição e Sociedade em Minas Gerais Colonial. São Paulo: Alameda, 2011.

RODRIGUES, Manuel Augusto. *Memoria professorum Universitatis Conimbrigensis 1290-1772*. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 2003. Vol. I.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil*. Vol. 3 (1700-1822). Santa Maria, RS: Palloti, 1983.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Ambivalent Authorities: The African and Afro-Brazilian Contribution to Local Governance in Colonial Brazil. *The Americas*, v. 57, n. 1, p. 13-36, 2000. https://doi.org/10.1017/S0003161500030194

_____. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: nomes d`África no Rio de Janeiro setecentista. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 73-74, dez. 1998.

SANTOS, Maria Emília. Mulatos, sua legislação pela chancelaria régia no século XVI. *Studia*, n. 53, p. 237-46, 1994.

SAUNDERS, A. C. de C. M. *História Social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

SWEET, James H. – The Iberian Roots of American Racist Thought. *William and Mary Quarterly*, v. 54, p. 143-166, Jan. 1997.

_____. The Hidden Histories of African Lisbon. In: CAÑIZARES-ESGUERRA, J.; CHILDS, M.; SIDBURY, J. (Org.). *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013. p. 233-247.

TINHORÃO, José Ramos. *Os Negros em Portugal*. Uma presença silenciosa. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Tempo*, Niterói, v. 8, p. 7-22, ago. 1999.

VIANNA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*. As irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ZUÑIGA, Jean-Paul: La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole. Annales. Histoire, Sciences Sociales, 54, 1999, 2, p. 425-452.

Recebido: 30 dez. 2017; aprovado: 18 jun. 2018.

**Author/Autor:**

Lucilene Reginaldo lureginaldo@gmail.com

- Doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Autora de vários artigos e capítulos de livros com destaque para a obra "Os Rosários dos Angolas. Irmandades de Africanos e Crioulos na Bahia Setecentista" (2011). Atualmente é professora de História da África no Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP.
- PhD in Social History from the State University of Campinas - UNICAMP. Author of several articles and book chapters highlighting the work "*Os Rosários dos Angolas. Irmandades de Africanos e Crioulos na Bahia Setecentista*" (2011). She is currently a professor of African History in the history department at the Institute of Philosophy and Social Sciences, UNICAMP.
- Doctora en Historia Social por la Universidad Estadual de Campinas - UNICAMP. Autora de varios artículos y capítulos de libros con destaque para la obra "*Os Rosarios dos Angolas. Irmandades de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*" (2011). Actualmente es profesora en el Departamento de Historia del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de UNICAMP.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.32762

# Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano

## *Qualidade, castas e raça no México: uso de categorias e classificações das populações afro descendentes*

## *Status and Racial Classifications in Mexico: the Use of Categories of Social and Racial Ranking Among the Afro-Descendent Population*

María Elisa Velázquez Gutiérrez
Instituto Nacional de Antropología e Historia en México.

**Resumen:** Este artículo tiene el objetivo de reflexionar sobre las formas de clasificar y catalogar a las personas de origen africano en las distintas etapas del periodo colonial (1521-1821) de acuerdo con la estructura corporativa y estamental característica del virreinato de la Nueva España, pero también de las ideas que existieron sobre lo que significó la nación, las castas, las calidades o las razas. Para ello, primero se hará una pequeña semblanza histórica de la importancia de las personas de origen africano en el México virreinal y las diversas circunstancias que vivieron. Después se analizará el significado y las diferencias entre las concepciones sobre nación, calidad, castas o raza con el fin de comprender que estos conceptos tuvieron diferentes funciones de acuerdo con la época y a su relación con hechos como el auge del comercio de personas africanas. Finalmente se darán ejemplos de los usos de las categorías y formas de clasificar mostrando la complejidad, arbitrariedad y poca consistencia de estas denominaciones en una sociedad que, pese a la desigualdad económica y social, tenía posibilidades de movilidad y de tener relaciones con otros grupos sociales y culturales, formando familias y recreando culturas.

**Palabras clave:** afrodescendientes; castas; clasificaciones; México.

**Resumo:** Este artigo analisa as classificações e catalogações da população afrodescendente durante o Vice-Reino na Nova Espanha (1521-1821), assim como explora o significado e limitações dos conceitos de nação, casta, qualidade e raça. O texto inicia com uma discussão sobre a importância histórica da presença africana e de seus descendentes no Vice-Reino da Nova Espanha, no atual México, e suas condições de vida. Posteriormente, o texto examina as diferentes definições dos conceitos de nação, qualidade, casta e raça. Esses conceitos tiveram funções e usos variados e é importante considerar como estavam relacionados com a expansão do comércio de africanos escravizados. Finalmente, exemplos de usos de categorias e formas de classificação irão detalhar a complexidade, arbitrariedade e pouca consistência dessas denominações em uma sociedade que, apesar da desigualdade social e econômica, apresentava mecanismos de mobilidade e possibilitava a interação entre diversos grupos sociais e culturais, o que favoreceu a formação de famílias e novas expressões culturais.

**Palavras-chave:** afrodescendentes; castas; classificações; México.

**Abstract:** This article explores the classifications and categories employed to rank Afro-descendants during the 1521-1821 period in New Spain, Mexico, including the use of categories such as *nación*, *casta*, *calidad* and race. The study starts with an examination of the African presence in historical perspective, as well as the economic and social role of Africans and their descendants in Mexico. Then, it engages with the different definitions employed to classify and categorize the African populations, and its links with the expansion of the transatlantic slave trade. In the last section, I examine how categories and classifications were employed, in order to stress how their uses were complex, ambiguous, and arbitrary. Despite the existence of social and racial classifications, social mobility and interactions prevailed in colonial Mexico, making efforts to classify and rank people even more subjective and problematic.

**Keywords:** Afrodescendants; castes; classifications; Mexico.

dados biográficos do autor_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

*"... En la América nacen gentes diversas en color, costumbres, genios y lenguas..."*
(Inscripción de serie de cuadros de castas, México. José Joaquín Magón, 1770.

## Introducción

Nombrar y clasificar a los "otros", a los "distintos", a los recién conquistados y sometidos casi siempre ha implicado procesos complejos de reconocimiento y distinción. Durante la época novohispana, los europeos se toparon con grupos sociales pertenecientes a diversas culturas milenarias a las que durante varios siglos se sumaron otras poblaciones provenientes de África y Asia. Muchos de ellos comenzaron a formar nuevas parejas, familias y grupos que fueron complicados de clasificar para la administración y la formación de sociedades jerarquizadas, corporativas y estamentales con fuertes desigualdades económicas. La drástica caída demográfica de la población indígena durante los años subsecuentes a la conquista de Tenochtitlán, la llegada forzada de miles de personas esclavizadas del continente africano y el arribo de población asiática, trajo consigo varios procesos demográficos y sociales que han sido tratados por estudios históricos del periodo virreinal.[1] La convivencia y el intercambio entre estos grupos, así como la recreación de nuevas formas de organización social y cultural no puede resumirse solo a partir del conocido como "mestizaje", pero sí, entre otras cosas, en la diversidad de los pueblos y comunidades que fueron conocidos como castas y que formarían parte de todas las regiones del gran territorio de la entonces Nueva España.

Las personas de origen africano, provenientes de distintas culturas de continente africano, se convirtieron en el virreinato de la Nueva España fundamentalmente en "negros, morenos o pardos", negando así su historia, su bagaje cultural y su diversidad. Como sucedió con los nahuas, mayas, otomies o mixtecas que se convirtieron en "indios" a partir de la conquista, los mandingos, wolofs, congos o angoleños y aquellos de los diversos grupos bantúes, se convirtieron en "negros". No obstante, a lo largo del periodo colonial a los africanos y afrodescendientes se les adjudicaron denominaciones de acuerdo al origen, el color de la piel, el lugar de nacimiento, la situación jurídica y también términos peyorativos y coloquiales.

[1] Existe una vasta bibliografía sobre el tema, ver entre otros: GERHARD, 1986; COOK, 1960; RABELL, 1990.

Este artículo tiene el objetivo de reflexionar sobre las formas de clasificar y catalogar a las personas de origen africano en las distintas etapas del periodo virreinal, de acuerdo con la estructura corporativa y estamental característica del virreinato de la Nueva España. A lo largo de trescientos años, la sociedad novohispana vivió situaciones diversas. En los primeros tiempos, es decir, segunda mitad del siglo XVI, los cambios fueron drásticos y acelerados, se enfrentó una conquista militar y espiritual y transformaciones económicas severas. Después, a lo largo del siglo XVII y parte del XVIII, Nueva España se consolidó social y económicamente, creció el mercado interno y se desarrollaron nuevos grupos, resultado de la convivencia e intercambio. También durante esta etapa se fortaleció, lo que historiadores como Enrique Florescano han llamado el "patriotismo criollo", es decir, el orgullo y la exaltación de lo propio diferenciándolo de Europa, especialmente de España (FLORESCANO, 2002). Finalmente, la tercera etapa, se identifica por la llegada de los Borbones a la corona española, y con ellos nuevas ideas sobre la organización del Estado, el papel de la Iglesia y el desplazamiento de la filosofía escolástica por los métodos basados en la "razón". Las reformas borbónicas impusieron un nuevo orden económico y social, en donde términos como el de "colonia" revelaron los intereses por recuperar los territorios "colonizados" y fortalecer el control económico, social y cultural sobre ellas. Fue entonces cuando las ideas sobre las razas y la nación tuvieron nuevas connotaciones.

No obstante, es importante subrayar que a la largo de los trescientos años, la sociedad virreinal se configuró de acuerdo a una estructura corporativa, es decir de colectivos como la Iglesia, los gremios, los hacendados o los comerciantes y a una lógica estamental, es decir, con agrupaciones diferenciadas jurídicamente, así como con una marcada estratificación social y desigualdad económica.

Para comprender las diferencias que existieron en la denominación y catalogación de las personas de origen africano, en este texto se hará primero una semblanza histórica general de la importancia de las personas de origen africano en el México virreinal y las diversas circunstancias que vivieron. Después se analizará el significado y las diferencias entre las concepciones sobre nación, calidad, castas o raza con el fin de comprender que estos conceptos tuvieron diferentes funciones de acuerdo a la época y a su relación con hechos como el auge del comercio de personas africanas en los siglos XVIII y XIX. Finalmente, se

darán ejemplos de los usos de las categorías y formas de clasificar mostrando la complejidad, arbitrariedad y poca consistencia de estas denominaciones en una sociedad, que pese a las grandes desigualdades económicas, tenía posibilidades de movilidad social y de tener relaciones con otros grupos sociales, formando familias y recreando culturas.

## La importancia de la población africana y afrodescendiente: convivencia e intercambios

Desde la llegada de conquistadores y colonizadores europeos a tierra firme, comenzaron a arribar personas de origen africano a México. Con los primeros exploradores y conquistadores, llegaron los primeros africanos. Por ejemplo, Hernán Cortés, según se relata en varias crónicas e imágenes del periodo, venía acompañado de uno de ellos que posiblemente era Juan Garrido. Algunos de estos africanos recibieron recompensas con encomiendas o propiedades por su participación en la conquista de los pueblos indígenas. Pocos años después de la conquista comenzaron a llegar miles de hombres, mujeres y niños como esclavizados para llevar a cabo tareas en las nuevas empresas coloniales como la minería, ganadería, agricultura, oficios artesanales, comercio y el servicio doméstico. La catástrofe demográfica que sufrió la población indígena a partir de la conquista por las epidemias ante las nuevas enfermedades, los malos tratos y los trastornos culturales, así como la prohibición de esclavizar a los indígenas, fueron causas que propiciaron y "justificaron" la demanda de personas esclavizadas de distintas regiones de África a la entonces Nueva España. Estudiosos de la esclavitud calculan que alrededor de 250.000 personas esclavizadas arribaron a México de manera legal, sin contar con las que llegaron por contrabando, cifra difícil de estimar (AGUIRRE BELTRÁN, 1972; PALMER, 2005, p. 29). Los puertos autorizados para el comercio fueron Veracruz y más tarde Campeche, aunque se sabe que a Acapulco llegaron esclavizados con la Nao de China, procedentes de regiones de África Oriental o de Nueva Guinea. Del puerto de Veracruz eran llevados a la Ciudad de México para ser distribuidos a distintas regiones del centro, norte y sur: Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas, Puebla, Hidalgo, Monterrey, Sinaloa, Chiapas, Tabasco, Yucatán y prácticamente todos los hoy estados de México recibieron africanos y africanas durante el periodo virreinal, especialmente entre los años de 1580 y 1650 cuando los reinos de España y Portugal se unieron y el comercio tomo mayor importancia. Hacia mediados del siglo XVIII, el comercio de personas esclavizadas dejó de tener la importancia que siglos anteriores, dado que la población indígena y de grupos mezclados se había incrementado y por lo tanto, la esclavitud ya no era tan rentable como en épocas anteriores.

A lo largo del periodo virreinal existieron condiciones para que muchas personas de origen africano obtuvieran su libertad y con ello mejores condiciones de vida. La libertad se obtenía por varias vías; podía ser dada por los amos a través de testamentos o por cartas de libertad y también las personas esclavizadas podían comprar su libertad en caso de haber tenido la oportunidad de haber reunido dinero por trabajos a jornal o apoyos de familiares y amigos. Es importante hacer notar que en la Nueva España los matrimonios entre distintos grupos no fueron prohibidos por la Iglesia y que muchas uniones se realizaron fuera del matrimonio lo que también propició el intercambio y la convivencia entre personas de origen africano e indígenas. Para el siglo XVIII, México contaba con una población afrodescendiente significativa en todo el territorio; algunas de ellas habían logrado tener ciertos recursos económicos a través de su posición en las milicias, el comercio o los oficios y otras seguían sufriendo explotación, pobreza y marginación.

En los años de 1950, Gonzalo Aguirre Beltrán dio a conocer, a través de un trabajo minucioso de censos y fuentes demográficas de la Nueva España, datos contundentes sobre la población africana y afrodescendiente en México (AGUIRRE BELTRÁN, 1972, p. 219-222). Reveló que en varios periodos y en distintas regiones, la población africana constituyó un número más representativo que él de los europeos; así mismo, que los grupos, resultado del mestizaje, comenzaron a crecer notablemente en México desde la segunda mitad del siglo XVII. Por ejemplo, en 1570, la población africana de obispados como el de México, Tlaxcala, Oaxaca, Michoacán, Nueva Galicia, Yucatán y Chiapas era de un total de 20.569 personas frente a 6.644 de europeos. A mediados del siglo XVII, en 1646, los africanos en estos mismos obispados alcanzaban la cifra de 35.089 frente a 13.780 europeos y un número significativo población mezclada que alcanzaba casi 394.139. Es importante hace notar que la población indígena para estas fechas era de 1.269.607 personas. Todavía para mediados del siglo XVIII los africanos y sus descendientes constituían un porcentaje más alto

que el de europeos (AGUIRRE BELTRÁN, 1972, p. 222).

Testimonios de diversas fuentes documentales en archivos parroquiales, notarías o en el ramo de inquisición del Archivo General de la Nación de México, dan cuenta de la importancia de la convivencia entre grupos culturales en la Nueva España. Varias circunstancias explican la posibilidad de estos mestizajes. Por una parte, debe considerarse que la iglesia católica nunca prohibió las uniones entre diferentes grupos. Si bien existieron leyes y normas, como las que se observan en la *Recopilación de las Leyes de Indias (segunda mitad del siglo XVII)*, que recomendaban los enlaces entre los mismos grupos, la Iglesia siempre tuvo que defender el sacramento del matrimonio que se basaba en la libre elección de los conyugues. Por otra parte, existieron espacios sociales para la convivencia y el intercambio: mercados, cofradías, procesiones, fandangos, cocinas, conventos o talleres artesanales estuvieron formados por pueblos originarios, como nahuas, mayas, otomíes o mixtecos, españoles de diversas regiones de la Península Ibérica y africanos wolofs, mandingas o de grupos bantúes, como angoleños o congos.

Las relaciones "informales", es decir, fuera del matrimonio explican también el crecimiento de los que fueron llamados mulatos, mestizos, pardos o morenos y de los grupos que desde el siglo XVI se incrementaban como producto de la convivencia y el intercambio. Historiadores como Pilar Gonzalbo (1998) o Juan Javier Pescador (1992) han demostrado que la sociedad novohispana era caracterizada por un gran número de personas nacidas fuera del matrimonio, casi un 51% de hijos ilegítimos, lo que sugiere altas probabilidades de mestizaje. Finalmente, las oportunidades y posibilidades de mejores condiciones de vida también fueron razones para que, por ejemplo, personas esclavizadas de origen africano buscaran enlaces o uniones con los llamados entonces mestizos, criollos o indios. Es cierto que los intercambios y la convivencia entre distintos grupos, no fue similar en todas las regiones y en todos los tiempos. Sin embargo, fue una constante que caracterizó, no sólo a México sino a muchas de las sociedades de países de Centro y Sur América. Ahora bien, ¿qué pasó con los africanos y afrodescendientes? ¿Cómo entender su participación en estos procesos de intercambio?

El desconocimiento y el silencio sobre el pasado y presente de los africanos en México, tanto en la historia oficial, como en la memoria social contemporánea, están estrechamente vinculados con el mestizaje como proceso histórico y como ideología. Empecemos por los factores históricos. Varias causas hicieron posible que desde los primeros tiempos después de la conquista, las y los africanos esclavizados tuvieron posibilidades de obtener su libertad y mejores condiciones de vida. Una de ellas fue precisamente la unión formal e informal con otros grupos, sobre todo con los indígenas. Debemos recordar que la esclavitud se heredaba por vientre materno, lo que conducía a que los varones esclavizados prefirieran tener hijos con indígenas libres, y las africanas esclavizadas con españoles, criollos o mestizos, que les ofrecieran quizá la libertad de sus hijos o la expectativa de ciertas condiciones de vida más ventajosas. Varias investigaciones han demostrado que el grupo de las y los africanos fue el más dispuesto a unirse con otros grupos y en ocasiones, como en la ciudad de México, especialmente las mujeres (GONZALBO, 1991; GONZALBO, 1993; GONZALBO, 1998; VELÁZQUEZ, 2006; ALBERRO, 1977).

Otra causa histórica importante fue que los prejuicios "raciales" por lo menos hasta mediados del siglo XVIII en la Nueva España, no tuvieron las mismas connotaciones negativas que en épocas posteriores. Como ya se mencionó, muchos afrodescendientes en México fueron libres y se dedicaron a diversas actividades económicas, es decir, el color de piel o los prejuicios sobre "las razas" no eran todavía tan importantes como para convertirse en un obstáculo de movilidad económica o social. También es necesario destacar que los africanos llegaron a México principalmente entre los años de 1580 a 1650, periodo en que las ideas sobre las razas y sus atributos todavía no se habían desarrollado. Así mismo, el comercio de personas esclavizadas fue reduciéndose, mientras que, como señalábamos al principio de este texto, los grupos conocidos como "castas" aumentaron de manera notable. Estos factores históricos han hecho que la participación de los africanos y sus descendientes sea, menos reconocida. El mestizaje histórico, es decir el engendrar y ser fecundos mediante la convivencia y la "mezcla" entre grupos fue un proceso central en la formación de la sociedad novohispana, en la que la cultura y los fenotipos de las y los africanos fueron recreándose, como lo señalan los antropólogos Mintz y Price, (1992) en la mayoría de las regiones.

## Nación, casta, calidad y raza

Varias denominaciones fueron usadas para referirse al origen y características de las personas en la

sociedad novohispana que, como ya se mencionó, tuvieron que ver con su procedencia, "color de piel", nación, oficio, condición económica o jurídica. No obstante, existieron diferencias generales en las que los grupos humanos fueron identificados en la sociedad novohispana. A lo largo de los siglos XVI y XVII fue usual hablar de nación como sinónimo de origen o lugar de nacimiento. El diccionario de Covarrubias de [1611] 1674 explica a la nación como "reino o provincia", ([1611] 1674, p. 560) mientras que el de Autoridades de 1734 (1963) se refiere a nación como "la colección de los habitadores en alguna provincia, país o reino". Así, en muchos documentos encontramos a personas africanas referidas como de nación mandinga, wolof o congo, haciendo alusión a sus regiones de origen en África.

Por otra parte, la noción de castas comenzó a tomar relevancia en el siglo XVII, pero sobre todo en el XVIII y significó básicamente "mezcla". En el diccionario de 1611, casta significa linaje y "generación y procreación de hijos" (COVARRUBIAS, 1674, p. 209). Según lo revelan varias investigaciones, entre ellas la del antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, los grupos "mezclados" sobre todo entre indígenas y africanos comenzaron a ser muy significativos desde los primeros años después de la conquista de México (AGUIRRE BELTRÁN, 1973). Algunas parroquias de la Nueva España dividieron los registros bautismales, matrimoniales o de defunciones en indios, españoles y castas, refiriéndose precisamente a estos grupos resultado de la convivencia y el intercambio entre indígenas, europeos y africanos. También fue utilizada la noción de "gente razón" para dar cuenta de grupos que no fueran "indios" o "negros", es decir aquellos hijos de españoles o resultado de esta mezcla. En este sentido el término de castas no tuvo las implicaciones que algunos estudiosos[2] han querido atribuirles en el sentido de dividir a la sociedad en grupos sociales, económicos o culturales marcadamente segregados y jerarquizados como también se ha sostenido con relación a los famosos cuadros de castas o de mestizaje a los que se hará alusión en párrafos posteriores. Es interesante hacer notar que algunos cuadros de castas tuvieron el interés por reconocer la diversidad y la complejidad dentro de una identidad hasta cierto punto común. Por ejemplo, cuadros de castas, en el que aparece la Virgen de Guadalupe, como patrona de la sociedad mexicana "cubriendo o protegiendo" a todas sus "castas", que como se verá a lo largo de este texto no tuvieron un número definido, un significado único o una nomenclatura jurídica, sino que muchas fueron sinónimo de "mezclas".

Una palabra poco analizada, pero muy común e importante en la catalogación de la sociedad novohispana fue la de calidad. Según el diccionario del siglo XVII calidad se refiere a una persona de autoridad, mientras que el del XVIII tiene más significados relacionados a las características de "la gente". Según la historiadora Pilar Gonzalbo, la calidad era un término que incluía varias condiciones y características de las personas, entre otras además del color de piel, el origen o la nación, el oficio, la situación económica y el reconocimiento social (GONZALBO, 1998, p. 151).

Finalmente, la idea de raza, sin duda marcó nuevas pautas sociales y nuevas formas de entender a los grupos humanos que repercutieron en prejuicios, estereotipos y racismo. El concepto de raza y su soporte "científico" se desarrolló a partir de las ideas racionalistas e ilustradas del XVIII (WIEVIORKA, 2009) y comenzó a ser retomado en documentos, escritos y tratados científicos para distinguir a las personas por diferencias "raciales" que abarcaban los rasgos físicos y el color de la piel vinculados a culturas "superiores e inferiores". La noción de "raza" en épocas anteriores no había tenido siempre las mismas connotaciones e incluso existían contradicciones en su uso. Por ejemplo, es interesante hacer notar que en el diccionario del siglo XVII raza se refiere a las "castas de caballos" y tiene una acepción negativa ya que señala que: "raza en los linajes se toma en mala parte, como tener alguna raza de Moro o Indio" (DE COVARRUBIAS OROZCO, 1674). Sin embargo, en el diccionario de 1737, los significados de raza son sinónimos de "casta, calidad del origen o linaje" (DICCIONARIO DE AUTORIDADES, t. V, 1737).

Sin duda alguna, por lo menos desde el siglo XVIII, y con las nuevas ideas "pseudocientíficas" sobre la raza, se divulgaron y promovieron pensamientos que vinculaban la apariencia con las características culturales y la asociación de grupos humanos "superiores o inferiores". Este discurso arribó a México, cuando el mestizaje social y cultural se había extendido en varias regiones del país en esta época. Desde que Clavijero escribió la primera historia antigua de México, señaló que muy pocos "negros" habían participado en la conformación de la Nueva España (CLAVIJERO, 1781). Humboldt, en su *Ensayo Político sobre la Nueva España*, que tuvo gran difusión

[2] Algunas investigaciones, sobre todo de estadounidenses, han interpretado la sociedad de castas de manera similar a la de la India o por lo menos con estrictos controles raciales. Ver, entre otros: KATZEW, 2004; VINSON III, 2011; CARROLL, 2011; BENNETT, 2009.

en el extranjero, también divulgó una idea errada y hasta cierto punto manipulada sobre los grupos que formaban a la sociedad mexicana (HUMBOLDT, 1966 [1811]). Estas ideas se fortalecieron a lo largo del siglo XIX, y los africanos y afrodescendientes fueron literalmente "desapareciendo" de la historia oficial y de los discursos y proyectos nacionales de liberales y conservadores. Si los "indios" significaban un problema para el desarrollo, la consolidación y el progreso del nuevo país, los "negros" lo eran aún más, por lo tanto, debían borrarse del pasado y presente de México. El mestizo que nació, como dice Navarrete, a partir del siglo XIX, era un hijo "bastardo", pero digno de dos "grandes raíces" la india del pasado glorioso y la española, relacionada a las civilizaciones europeas, no convenía hacer aparecer el pasado africano en esa unión (NAVARRETE, 2016).

El desarrollo de la idea de raza estuvo vinculado con la noción del mestizo y de la nación en términos de un proyecto de estado-nación desde finales del periodo colonial, pero fundamentalmente a lo largo del siglo XIX, después de la independencia de México. La ideología decimonónica del mestizo mexicano respondió a contextos históricos que de manera general pueden resumirse en el largo proceso de luchas internas entre liberales y conservadores a lo largo del siglo XIX. Los proyectos de la nueva nación consideraban como un impedimento la diversidad cultural en un territorio extenso, con marcadas diferencias regionales en la economía, la sociedad y la cultura. Además, las amenazas continuas de intervenciones extranjeras hacían necesaria una consolidación interna que, aunque no justifica el interés por la construcción de una sociedad mexicana homogénea, la explica.

Quizá lo más significativo de la ideología mestiza, pero más aún de creación de una "raza mestiza" sea, como lo advierte Federico Navarrete, el truco ideológico de amalgamar lo "biológico con lo cultural" lo "esencial con lo histórico". Este mestizo, denominado por Navarrete como una especie de Frankenstein, albergaba una contradicción fundamental: reunía la sangre de dos razas, pero para sus progenitores era claro que la blanca era la superior, la más racional, la más evolucionada, mientras que la indígena estaba dotada de "virtudes vagas". Por ello, dice Navarrete, que el único resultado deseable era el "blanqueamiento" de los indios, nunca la indigenización de los blancos. Se trataba de "mejorar la raza", no de echarla a perder (NAVARRETE, 2016).

Así lo expresaron varios pensadores de la época como Francisco Pimentel, intelectual y funcionario de finales del siglo XIX. Pimentel recibió en 1879 una solicitud del Ministro de Relaciones Exteriores de México para que emitiera su opinión en torno a la conveniencia o no de colonizar el norte del territorio con "negros" de Estados Unidos. En una carta de respuesta, Pimentel respondió, entre otras cosas, lo siguiente: "Pues bien, ¿será la degradada raza negra la que venga a corregir a los indios, o será mejor que nuestro Gobierno proteja la colonización del morigerado belga, del industrioso inglés, del emprendedor alemán" (PIMENTEL, 1904).

Para Lucas Alamán, importante historiador y político del siglo XIX, los mestizos se entendían como descendientes de españoles, aunque el mismo reconoció que muchas veces se confundían con otras castas. Alamán hace especial énfasis en que las castas derivadas de sangre africana eran "reputadas infames de derecho." El historiador utiliza en sus escritos los mitos y prejuicios que caracterizan a la historiografía del siglo XIX sobre la población de origen africano. Por ejemplo, dice, entre otras cosas, que durante el periodo colonial estas personas no podían obtener empleos, que se les prohibía portar armas y que los de "raza" española muy raramente se casaban con estas castas. Sin embargo, también reconoce que "esas castas infamadas por las leyes, condenadas por las preocupaciones, eran la parte más útil de la población". Reconoce su destacada participación en las milicias, oficios y artes mecánicas y resume: "en suma puede decirse, que de ellos era de donde se sacaban los brazos que se empleaban en todo" (ALAMÁN, 1884, t. I, p. 32-33).

## Negros, mulatos, zambos o chinos: clasificaciones de las poblaciones de origen africano en la Nueva España

Distintas denominaciones y clasificaciones fueron utilizadas para nombrar a las personas africanas y afrodescendientes a lo largo del periodo colonial. Documentos como actas de bautizo, matrimonio, testamentos, compra-venta, denuncias de Inquisición, leyes u ordenanzas, litigios, padrones o censos dan cuenta de cómo fueron nombradas los africanos y sus descendientes.[3] Como es bien sabido, la primera distinción que se hizo tuvo que ver con su procedencia: los nativos del continente africano fueron

[3] Es importante hacer notar que existen varias investigaciones demográficas sobre la sociedad novohispana, entre ellas: COOK, BORAH, 1960; BORAH, COOK, 1963; BORAH, COOK, 1975; RABELL, 1990; GERHARD, 1986; VALLE PAVÓN, 1997-1998.

nombrados negros bozales, mientras que los nacidos en la Nueva España se conocieron como criollos o nativos del reino. Además, el término negro ladino hacía alusión a personas que eran de origen africano, pero que habían sido cristianizadas y sabían hablar el castellano. También fue utilizado el término cimarrón para referirse de manera despectiva a los esclavizados que huían y andaban como "animales salvajes" en los montes, bosques o lugares apartados.

A veces los registros parroquiales fueron agrupados por grupos sociales y de origen, como libros de españoles y de indios o de negros, mulatos, chinos y otras castas, es decir, grupos mezclados. En ocasiones estas distinciones se respetaron, pero muchas veces la clasificación de un recién nacido se adjudicó por razones económicas, posición social, apariencia de los padres, oficios o intereses de los padres o padrinos.

Por ejemplo, una ordenanza de 1612, promulgada después del motín de ese mismo año, señalaba que "negros y mulatos, negras y mulatas libres, no vivan ni tengan casa de por sí, no teniendo oficio propio, por evitar los daños que causan teniendo sus casas a imitación de los españoles" (ZAVALA, 1947, p. 223). Varias cosas muestran esta ordenanza, la existencia de personas de origen africano libres y la similitud entre africanos y afrodescendientes.

En muchas ocasiones no se hacía alusión exactamente al color de piel y se privilegiaban otros criterios, como el origen, la condición social o las capacidades en algún oficio. Tal es el caso del esclavo Felipe Ladino de Angola de 18 años, que según un documento del Archivo de Notarías de la Ciudad de México fue vendido en 500 pesos de oro al mercader Francisco Cerezo Rendón en 1631[4] o el caso de Nicolás, criollo de 24 o 25 años de edad, quien fue vendido también en 1631 como "esclavo criollo", sin señalar si era negro o mulato, en 280 pesos de oro común.[5] También en este año fue vendida por un maestro sastre, vecino de la Ciudad de México una negra chichigua, es decir nodriza o ama de leche, de nombre María Blanca de tierra Angola con una niña de 2 meses de edad poco más o menos, según lo atestigua el documento. Otras fuentes, como por ejemplo los trámites para la venta de esclavizados en una hacienda del estado de Morelos de 1690, las personas se refieren a sí mismas de la siguiente manera:

> Juan de la Cruz mulato esclavo del Capitán Don Juan de Chavarría Balero difunto mi señor dije que Beatriz negra mi mujer asi mesmo esclava de dicho difunto se halla actualmente muy vieja y tullida y con otras enfermedades, teniendo de edad más de setenta año, por cual razón no habido ni habrá persona alguna que la quiera comprar como tampoco no ser capaz.[6]

En memorias, crónicas o diarios también se utilizaban estos términos como, por ejemplo, en las relaciones de los virreyes. Por ejemplo, Antonio Sebastían de Toledo, Marqués de Mancera y Virrey de la Nueva España, escribió un informe en 1673 en el que, entre otras cosas, hizo mención de los artífices de la Nueva España y de los mulatos y negros criollos:

> El gremio de los artífices comprende mucho pueblo, y exceptuados algunos maestros, los demás y casi todos los oficiales, son de diferentes mezclas, y de las inclinaciones y costumbres que a cada uno corresponde, como se expresará adelante… Los mulatos y negros criollos, de que hay gran copia en el reino, concuerdan entre sí con poca diferencia: son naturalmente altivos, audaces y amigos de la novedad. Conviene mucho tenerlos en respecto y cuidar de sus andamientos y designios; pero sin mostrar desconfianza, trayendo la mano ligera en la exacción de sus tributos (*Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, 1965, p. 797).

Por otra parte, el famoso texto de Antonio Villaseñor, quien hizo un recuento de todas las jurisdicciones de la Nueva España y se refirió a todas las poblaciones, entre ellas las de origen africano como mulatos y negros, se expresó de la siguiente forma de los cimarrones que negociaron con las autoridades virreinales y fundaron el pueblo de San Lorenzo Cerralvo en Córdoba, Veracruz:

> […] es sujeto a esta doctrina el pueblo de San Lorenzo, distante tres leguas de la cabecera parte del este sureste, habítalo setenta y ocho familias de Negros libres, y ocho de Indios, que se han agregado, de poco tiempo a esta parte, porque este pueblo se erigió, par habitación de los Negros y Negras, que consiguen su libertad en los Ingenio de la Jurisdicción (VILLASEÑOR, 1746, p. 268).

[4] Archivo General de Notarias, Hernando Arauz, not. 4, 4 de agosto de 1631, fs. 11v-12.

[5] Archivo General de Notarías, Gabriel López Ahedo, not. 336, v. 2225, 30 de enero, 1631, fs. 29v-30.

[6] Archivo General de Notarías, Gabriel López Ahedo, not. 336, v. 2225, 5 abril, 1631, fs. 77V-78.

Por otra parte, es interesante hacer notar que el censo de la Ciudad de México de 1753, analizado por Irene Vázquez (1975) y uno de los primeros esfuerzos de estadística de población en la metrópoli del virreinato registra un importante número de categorías utilizadas por el censo a las que entiende como "calidades": español, gachupín, castizo, castizo de Filipinas, mestizo de Filipinas, mestizo, morisco, color quebrado, pardo, lobo, moreno esclavo, mulato, mulato lobo, mulato esclavo, negro libre, negro esclavo, indio, indio cacique, indio principal, indio de Filipinas, chino, chino de Filipinas, entre otras.

Como puede observase, existieron muchas denominaciones para clasificar a las personas, no solo de acuerdo con el color de piel, sino también a su condición económica, de oficio y social, no obstante, muchas de ellas se referían a distinciones similares. Por ejemplo, un mulato, podría ser un pardo o un moreno o incluso una persona de color quebrado, pero a veces el moreno podría ser sinónimo de negro. Por otra parte, chino, no sólo se refería a las personas provenientes de Asia, sino también a los mulatos pardos de Puebla según lo documenta Irene Vázquez. La investigadora también registra ejemplos de clasificaciones al parecer un poco arbitrarias, pero que en realidad atestiguan la confusión y los problemas de clasificación que enfrentaban los censores ante las mezclas y la convivencia entre los distintos grupos, especialmente en las ciudades de la Nueva España, entre ellos: un matrimonio de mulatos con una hija castiza, un mulato casado con española con un hijo mulato o una madre soltera mulata con un hijo mestizo (VÁZQUEZ, 1975, p. 108-110). Como es bien sabido términos como mulato, lobo, coyote, entre otros, eran nombres peyorativos que se referían a animales o a "mezclas" entre distintas especies como la mula. Estas denominaciones fueron utilizadas de manera más frecuente en el siglo XVIII, por ejemplo, el Diccionario de Autoridades se refiere a lobo como: "animal cuadrúpedo muy conocido. Es una especie de perro silvestre muy pernicioso y dañino para los ganados...es animal muy cruel, astuto y cauteloso". También se utilizó lobo, según este diccionario para referirse a "un estado festivo la embriaguez o borrachera" (DICCIONARIO DE AUTORIDADES, 1726-1739).

Varias investigaciones han demostrado las confusiones y la elección de la calidad o la categoría para definir a alguien de acuerdo con distintos intereses, sobre todo por la complejidad de las mezclas entre los distintos grupos de la sociedad novohispana. Por ejemplo, Maira Cristina Córdova en una investigación sobre Oaxaca, muestra varios casos en los que las denominaciones podían manipularse. Tal es el caso de una mulata libre que fue clasificada como española cuando su futuro esposo criollo recibió la dote en 1689 pero después en el registro matrimonial fue considerada mulata (CÓRDOVA, 2017, p. 252); o el caso de Juana Ramírez quien al ser juzgada por la Inquisición en 1761 y aseguró ser india, no mulata, para poder librarse del fuero del Santo Oficio. Las autoridades dudaron de si se trataba o no de una mulata o "india pura" y decidieron averiguar sobre sus "costumbres y procederes (CÓRDOVA, 2017, p. 254).

Algo parecido sucedió con el padrón del Arzobispado de México en 1777 que fue ordenado por Carlos III para que fuera registrada e incluida toda la población novohispana y que analizó Ernest Sánchez Santiró (2003, p. 152). Con nuevos criterios de clasificación y catalogación, propios de la Ilustración, el padrón pretendía registrar las "clases, calidades y estados" de la población novohispana. Este documento constituyó un antecedente importante para el famoso censo de Revillagigedo, el primero llevado a cabo de manera general en la Nueva España.

Este padrón incluyó un vasto territorio compuesto por las entidades actuales de: el Estado de México, la Ciudad de México, Morelos, Hidalgo, Querétaro, gran pare de Guerrero y partes de Veracruz y San Luis Potosí. Es muy interesante hacer notar que la instrucción del padrón hacía hincapié en agrupar de manera separada a los distintos grupos que formaban parte de este gran territorio, así como su lugar de residencia, instrucción muy difícil de acatar según el testimonio de Joseph Antonio de la Vía, juez eclesiástico del curato de Santiago de Querétaro, que el mismo Sánchez Santiró.

El padrón solicitaba datos sobre las "calidades" refiriéndose, según el historiador Ernesto Sánchez, a las características "raciales" de los habitantes de la Nueva España, aunque sabemos que este término también abarcaba aspectos como el prestigio social, el oficio y la situación económica. La instrucción del padrón ordenaba registrar por separado a españoles, indios y negros, y también a los grupos resultado del mestizaje, como castizos, mulatos o lobos.

Las mezclas entre grupos y lo complejo de los intercambios en la sociedad novohispana del siglo XVIII, mostró las dificultades de diferenciar familias "españolas", "indias" o "negras". Joseph Antonio de Vía, juez eclesiástico del curato de Santiago de Querétaro, expresaba los problemas que le habían impedido hacer un recuento de los diferentes grupos de "calidades", de la siguiente forma:

> Que no se ha formado un Padrón para solo españoles, otro separado para solos mestizos, otro para mulatos, y otro para indios porque de todas las castas que viven en Ciudad, y en una misma casa suelen hallarse de todas las calidades, y aun en una misma familia se ve que el Marido es de una, la Mujer de otra, y los hijos de otras: por ejemplo el marido español, la mujer india y los hijos mestizos, y por la misma razón no se anotaron al contra margen las familias, pues debería hacerse la misma separación, entresacando ya españoles, ya mestizos, ya indios en las casas de los numerosos vecindarios de esta ciudad (SÁNCHEZ SANTIRÓ, 2003, p. 4 .

Las denominaciones utilizadas por este padrón fueron en su mayoría las siguientes: españoles, castizos, mestizos, indios, mulatos y negros. En algunas ocasiones se refirieron a mestindios, a lobos, coyotes y chinos. Llama la atención que en ciertas ocasiones hicieron hincapié en las culturas de los indígenas como en el caso de "indios Otomís" o en los prejuicios que se tenían sobre unos grupos frente a otros cuando los clasificaron como "familias de razón," en su condición jurídica como "esclavos",[7] en "caziques"[8] o "mecos Parmes",[9] y "albinos".

En algunos documentos del periodo virreinal, se hacen descripciones físicas pormenorizadas de mujeres y hombres de origen africano que muestran la diversidad y la cantidad de adjetivos relacionados a su apariencia física. Entre muchos es interesante el caso de dos mulatas esclavas que aparecen en una noticia de la *Gazeta de México* de 1784 de la Ciudad de México:

> Quien supiere de dos mulatas esclavas, la una nombrada María Josefa, y la otra Eusebia Josefa Machuca, la primera alobada, pelilasio, ojos chicos, alta de cuerpo, y de proporcionado grueso, con unas enaguas de carmín y otras azules, paño de encantos de colores, u otro azul y blanco de Ozumba; la otra entrecana, mediana de cuerpo, delgada, ojos saltones, y sin un diente de el lado derecho (GAZETA DE MÉXICO, 1784).

Muchas veces, sobre todo en el siglo XVIII, leemos términos o categorías como: lobo, coyote, zambo, pardo o mulato, pero otras tan complicadas y "barrocas" como "mestindio," "indio amulatado", e incluso más complejas como "mestizo amulatado" o "calpamulatos".[10] Maira Cristina Córdoba, quien realizó una vasta investigación sobre la población de origen africano en Oaxaca colonial, señala que en el padrón del obispado de Oaxaca, también de 1777, se encuentran citados casos de "clases extravagantes" o "misturas" "pocos conocidas" (CÓRDOVA, 2017, p. 242-243).

Varias cofradías de poblaciones de origen africano en el México virreinal utilizaron el término de negros, mulatos, pero especialmente morenos, para nombrarse. Estas corporaciones de origen medieval tuvieron el propósito de agrupar a personas en torno a una devoción y muchas veces sus agremiados pertenecían a un oficio. Alrededor de san Benito de Palermo, santo que se decía provenía de Etiopía (o África), o santa Efigenia, que tuvieron o gran devoción durante el periodo virreinal en la Nueva España, lo mismo que en los reinos de España o de Palermo en Italia, en donde como en otras ciudades y poblaciones europeas, existió una cantidad notable de población africana, se organizaron varias cofradías de negros, mulatos o morenos en Veracruz, la Ciudad de México, San Miguel Allende, Zacatecas, Coahuila, Colima, por citar algunas ciudades del territorio novohispano. Es interesante hacer notar que el término moreno comenzó a ser utilizado en estas corporaciones y en las milicias como sinónimo de mejor condición social y económica.

También el término pardo reflejó generalmente mejor "calidad" y fue muy utilizado por las milicias de la Nueva España. Es bien sabido que estas organizaciones estuvieron formadas por personas de origen africano que, entre otras cosas, tuvieron ciertas posibilidades de movilidad social y económica a través de su ingreso a estas corporaciones. Tanto el término moreno como pardo parecen mostrar en muchos casos una mejor posición en la sociedad, sobre todo hacia mediados del siglo XVIII, aunque tampoco es una regla. Se cuentan con varios ejemplos en los que no siempre este término se refiere a personas de situaciones más ventajosas. Por ejemplo, Juan Correa, el famoso pintor barroco de finales del siglo XVII, hijo de una mujer "morena" casada con un reconocido cirujano-barbero,

[7] En el Curato de Oaxtepec se registran 22 familias de esclavos, 11 casados, 1 viudo, 9 viudas, 14 párvulos, 9 solteros y 2 solteras (SÁNCHEZ SANTIRÓ, 2003, p. 126).

[8] Este término seguramente se refería a indígenas con poder económico y social. Sólo son nombrados en el curato de Huayacocotla en donde se registran 137 caciques (SÁNCHEZ SANTIRÓ, 2003, p. 132).

[9] Seguramente se trata de chichimecas del norte que registran en la misión de San Miguel de las Palmas (SÁNCHEZ SANTIRÓ, 2003, p. 141).

[10] Este término es registrado por Ivette Chiclana en un borrador de tesis doctoral sobre archivos de Orizaba, Veracruz, México, UNAM, manuscrito s/f.

firmaba sus documentos como, Juan Correa, mulato libre, maestro de pintor, haciendo hincapié en varias de sus condiciones y calidades: su origen africano, su herencia europea y su situación jurídica como persona libre. Es importante recordar que muchas personas afrodescendientes lograron obtener su libertad y mejores condiciones de vida que les posibilitaron tener educación, un oficio, un lugar en la milicia y también bienes como casas, terrenos e incluso esclavos.

Suelen leerse también en los documentos denominaciones como: "mulato blanco de pelo liso" o "indio de pelo chino", negros amembrillados, negros amulatados, cafre de pasa (refiriéndose a personas de grupos culturales de África oriental), mulato blanco, mulato albarazado, cocho, entre otros. ¿Qué reflejan estos términos? Entre otras cosas el evidente intercambio y convivencia entre grupos durante la época virreinal, y por otro lado la casi obsesiva necesidad de crear definiciones y términos de diferenciación a partir, sobre todo, de las ideas del siglo XVIII. La obsesión por clasificar se reflejó en los famosos cuadros de castas que se realizaron a lo largo del siglo XVIII y parte del XIX como a continuación se analizará.

## Los cuadros de castas: el afán por clasificar y categorizar

Con el afán de catalogar y clasificar al mundo natural y humano, propio de las ideas de la ilustración que comenzaron a tener auge en el siglo XVIII, se desarrolló un género pictórico en la Nueva España y en otras regiones de América, conocido como de cuadros de castas o de mestizaje. Como ya se mencionó en párrafos anteriores, las castas fueron sinónimo de mezcla y no necesariamente de una división y categorización de grupos sociales rígida e inamovible. No obstante, estos cuadros en muchas ocasiones repiten el patrón de convivencia y mezcla entre distintos grupos presentes en la sociedad novohispana, haciendo énfasis en diferencias sociales, económicas y de origen. Es interesante hacer notar que casi nunca se refieren al término "raza" y que más bien utilizan los de "calidad o casta" (KATZEW, 2004).

A partir de la representación de escenas cotidianas, divididas casi siempre en dieciséis parejas acompañas de un hijo o hija y en escenarios usualmente domésticos y de oficios, estas imágenes tuvieron el propósito de dar a conocer las características de la sociedad novohispana, sus distintos grupos, orígenes, costumbres y oficios, acompañados de objetos, alimentos, flora y fauna. Estudiosos del tema han demostrado que la mayoría de estas obras fueron realizadas para el extranjero en particular para España. En prácticamente todos los cuadros de castas conocidos están presentes las personas de origen africano, utilizando para describirlos términos como negra, mora, mulato y otras derivaciones de mezclas que no se registran en documentos, pero tampoco en testimonios de la vida cotidiana del virreinato novohispano, como por ejemplo "salta pa' atrás, no te entiendo o torna atrás". La jerarquización y catalogación de los grupos humanos de la Nueva España en estos cuadros de castas ha sido erróneamente interpretada como distinciones "raciales" propias de una sociedad estamental. No obstante, como ya se ha explicado, más bien se trata de una "ilustración" o de un "catálogo pictórico" a manera de postal que intenta mostrar las características de los distintos grupos novohispanos. Por supuesto, las representaciones de los distintos grupos están asociadas en muchos casos a estereotipos o prejuicios de la época sobre las costumbres o temperamentos de las personas y grupos que formaron la sociedad novohispana, principalmente españoles, indios, africanos y orientales.

Africanos y afrodescendientes, con sus distintas denominaciones, aparecen en las primeras mezclas y con los oficios que solían llevar a cabo como sirvientes en hogares, sastres, cocheros, vendedoras, talabarteros, entre otros muchos. En ocasiones aparecen con vestimentas lujosas y en otras, cuando el mestizaje es cada vez más complejo, con ropa sencilla y hasta con harapos. Negras y mulatas están asociadas a caracteres orgullosos, altivos y de "despejo", que en la época era sinónimo de arrojo o donaire (DICCIONARIO DE AUTORIDADES, 1732) que pueden terminar en golpes; es muy usual la representación de una "negra" que golpea con el molinillo del chocolate a un español ante el desasosiego de los hijos, pero también son representadas negras y mulatas bien ataviadas y trabajando.

En suma, las denominaciones utilizadas en estos cuadros de castas no fueron siempre las mismas, pero además no reflejan la distribución "estamental" o "racial" de la sociedad novohispana. Los términos que se utilizan corresponden a este afán de catalogar al mundo natural y social de la época y no siempre responden a una lógica generalizada de clasificación de las personas. Para principios del siglo XVIII, como ya se observado, era muy difícil identificar grupos o "razas" en una sociedad muy diversa y compleja.

## Conclusiones

Las denominaciones o formas de nombrar a las personas durante el periodo colonial en México estuvieron determinadas por varios factores. Es importante hacer hincapié en que no respondieron a una jerarquización estamental inmovible, sino que existieron posibilidades de cierta movilidad económica y social. La forma de catalogar a los grupos humanos durante las distintas etapas de la época virreinal dependió de las ideas que prevalecieron sobre "los otros," con ello las diversas culturas indígenas fueron agrupadas en "indios" y las africanas en "negros". Ello formó parte de la negación de la historia y de las características y cualidades de grupos culturales decisivos en la formación de la sociedad novohispana.

El intercambio y la convivencia entre distintos grupos dieron como resultado una gran variedad de personas, que para el siglo XVIII eran prácticamente imposibles de catalogar. Las dificultades para identificarlas, incluso entre las mismas familias, fue frecuente, como se ha analizado en este texto. Pese a la casi obsesión por catalogar a los grupos en castas, calidades o razas, la diversidad cultural de la población novohispana fue difícil de delimitar en denominaciones, resultado de esta imposible tarea fueron nombres tan absurdos para nombrar a las personas como cocho, lobo, coyote o albarazado. Los famosos cuadros de castas no fueron reflejo fiel de la realidad social y sobre todo muchas de las denominaciones empleadas en estas imágenes no fueron usadas en la vida cotidiana novohispana.

Las personas de origen africano, esclavizadas y libres, tuvieron ciertas posibilidades de movilidad social y económica, y por lo tanto algunas de ellas lograron mejores condiciones de vida. Nombres como morena o pardo se refirieron, muchas veces, a personas de origen africano que habían obtenido una posición económica y social más ventajosa. Sin embargo, esta no fue una constante y sería difícil encontrar lógicas comunes entre las diferencias y distinciones que se utilizaron para identificar a los afrodescendientes.

Las ideas sobre las razas irrumpieron a principios del siglo XVIII estableciendo barreras entre grupos humanos y adjudicando a partir del color de la piel, los rasgos físicos y la cultura valores, virtudes o vicios a ciertas personas con base a razonamientos "científicos". Las nociones de razas superiores e inferiores por supuesto sirvieron para justificar la explotación de ciertos grupos, en particular de los africanos. Es importante recordar que el auge del comercio de personas esclavizadas del continente africano se dio precisamente a lo largo de los siglos XVIII y XIX.

## Referências


AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra de México*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

ALAMÁN, Lucas. *Historia de México*. México: Imprenta de Victoriano Agüeros y Comp. E., 1884.

ALBERRO, Solange. Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo o integración. In: FROST, Elsa et al. *El trabajo y los trabajadores en ela Historia de México*. México: La Universidad de Arizona, El Colegio de México, 1977.

BENNETT, Herman. *Colonial Blackness*. A History of Afro-Mexico. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

BORAH, Woodrow; COOK, Sherburne F. El centro urbano como foco para la emigración en la Nueva España. In: HARDOY, Jorge E.; SCHAEDEL, Richard P. de (Comps.). *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*. Buenos Aires: SIAP, 1975.

_____. The Aboriginal Population of Central Mexico on The Eve of the Spanish Conquest. *Ibero-Americana 45*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1963.

CARROLL, Patrick J. El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza en el México del siglo XVIII. In: VELÁZQUEZ, María Elisa (Coord.). *Debates históricos contemporáneos:* africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

CLAVIJERO, Francisco. *Historia Antigua de México*. México: Porrúa, 1991 [1781].

COOK, Sherburne F.; BORAH, Woodrow. The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610. *Ibero-Americana 44*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1960.

CÓRDOVA, Maira Cristina. *Procesos de convivencia de negros, mulatos y pardos en la sociedad de Oaxaca: siglos XVII y XVIII*. Tesis (Doctoral) – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017.

DE COVARRUBIAS OROZCO, Sebastian. *Tesoro de la lengua Castellana*. Madrid: Turner, [1611] 1674. Disponible en: <https://archive.org/details/tesorodelalengua00covauoft>. Consultado en: 8 enero 2018.

DE LA TORRE VILLAR, Ernesto. *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*. México: Porrúa, 1991. Tomo 1 y 2.

DICCIONARIO DE AUTORIDADES (1726-1739). Real Academia Espa-ola. Madrid: Editorial Gredos. Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html>. Consultado en: 8 enero 2018.

FLORESCANO, Enrique. De la patria criolla a la historia de la nación. Secuencia. *Revista de Historia y Ciencias Sociales*, n. 52, enero-abr. 2002. Disponible en: <http://secuencia.mora.edu.mx/index.php/Secuencia/article/view/759/672>. Consultado en: 5 enero 2018.

GAZETA DE MÉXICO. *Compendio de Noticias de Nueva España desde principios de 1784*. Miércoles, 14 de enero de 1784. Ciudad de México: Imprenta de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1785.

GERHARD, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España*, 1519-1821. México: IIH-UNAM, 1986.

GONZALBO, Pilar. *Familias novohispanas, siglo XVI-XIX*. Seminario de Historia de la Familia; Centro de Estudios Históricos. México: El Colegio de México 1991.

_____. *Familia y nuevo orden colonial*. México: El Colegio de México, 1998.

_____. *Historia de la familia*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, 1993.

HUMBOLDT. Alejandro de. *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*. México: Porrúa, 1966 [1811].

KATZEW, Patrick Carroll Ilona. *La pintura de castas*. Barcelona: Turner, 2004.

MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *The Birth of the African-American Culture*. An Anthropological Perspective. Boston: Beacon Press, 1992.

NAVARRETE, Federico. *México racista:* una denuncia. Ciudad de México: Grijalbo, 2016.

PALMER, Colin. México y la diáspora africana: algunas consideraciones metodolóficas. In: VELÁZQUEZ, María Elisa; CORREA, Ethel (Org.). *Poblaciones y culturas de origin africano en México*. México: INAH, 2005.

PESCADOR, Juan Javier. *De bautizados a fieles difuntos*. México: El Colegio de México, 1992.

PIMENTEL, Francisco. *Obras completas*. México: Tipografía Económica, 1904.

RABELL, Cecilia. *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

SÁNCHEZ SANTIRÓ, Ernest. *Padrón del Arzobispado de México 1777*. México: Archivo General de la Nación, 2003.

VALLE PAVÓN, Guillermina del. Población de origen africano en Orizaba según el padrón de 1791. *Sotavento*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, v. 2, n. 3, p. 25-48, invierno de 1997-1998.

VÁZQUEZ, Irene. *Los habitantes de la Ciudad de México a través del censo de 1753*. Tesis (Maestría) – El Colegio de México, México, 1975.

VELÁZQUEZ, María Elisa. *Mujeres de origen africanoen la capital novohipana, siglos XVII y XVIII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006.

VILLASEÑOR, Antonio. *Theatro Americano:* descripción general de los Reinos, y Provincias de la Nueva España, y sus jurisdicciones. Facsímil de la edición original de 1746. México: Taller gráfico RUF mexicana, 1986.

VINSON III, Ben. Moriscos y lobos en la Nueva Espa-a. In: VELÁZQUEZ, María Elisa (Coord.). *Debates históricos contemporáneos:* africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

WIEVIORKA, Michel. *El racismo*. Una introducción. Gedisa, 2009.

ZAVALA, Silvio (selección y notas). *Ordenanzas del Trabajo, siglos XVI y XVII*. México: Editorial Elede, 1947. (Colección de Obras Históricas Mexicanas).

**Fontes:**

ARCHIVO GENERAL DE NOTARÍAS, Gabriel López Ahedo, not. 336, vol. 2225, 30 de enero, 1631, fs. 29v-30.

ARCHIVO GENERAL DE NOTARÍAS, Gabriel López Ahedo, not. 336, vol. 2225, 5 abril, 1631, fs.77V-78.

ARCHIVO GENERAL DE NOTARIAS, Hernando Arauz, not. 4, 4 de agosto de 1631, fs. 11v-12.

Recebido: 22 jan. 2018; aprovado: 14 ago. 2018.

**Autor/Author:**

María Elisa Velázquez Gutiérrez maelisavelazquez@gmail.com
- Doctora en Antropología e investigadora de tiempo completo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia en México. Coordinadora con Carolina González el libro de *Mujeres africanas y afrodescendientes. Experiencias de esclavitud y libertad en América Latina y África. Siglos XVI al XIX*, INAH, México, 2016.
- Doutor em Antropologia e pesquisador em tempo integral no Instituto Nacional de Antropologia e História do México. Coordenador com Carolina González o livro de mulheres africanas e afrodescendentes. Experiências de escravidão e liberdade na América Latina e na África. Séculos XVI a XIX, INAH, México, 2016.
- PhD in Anthropology and full time researcher at the National Institute of Anthropology and History in Mexico. Coordinator with Carolina González of the book of African Women and afrodescendientes. Experiences of slavery and freedom in Latin America and Africa. 16th to 19th Centuries, INAH, Mexico, 2016.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29583

# Donas, pretas livres e escravas em Luanda (Séc. XIX)

## Donas, *Free Black Women, and Enslaved Females in Nineteenth Century Luanda*

## *Dueñas, negras libres y esclavas en Luanda (Siglo XIX)*

Vanessa dos Santos Oliveira
Universidade de Toronto, Canadá..

**Resumo:** Luanda, a capital da colônia portuguesa de Angola, era uma cidade de maioria feminina em meados do século XIX. A população feminina era composta de donas, pretas livres e escravas que ocupavam espaços diferenciados nessa sociedade colonial. As filhas da elite luso-africana eram desde a infância reconhecidas como donas, refletindo seu status social e econômico. Ao longo da vida, elas acumulavam escravos, terras e objetos de luxo através de heranças e da participação no comércio local e de longa distância como mercadoras e intermediárias entre comerciantes estrangeiros e fornecedores africanos. As pretas livres buscavam oportunidades no comércio ambulante como quitandeiras e oferecendo serviços aos habitantes da cidade. Escravas, por sua vez, também adentravam o pequeno comércio das ruas e mercados e desempenhavam atividades domésticas nas residências de estrangeiros e luso-africanos. Esse estudo se baseia em registros de escravos, batismos, óbitos e escrituras de compra e venda para explorar experiências de donas, pretas livres e escravas na Luanda dos oitocentos. Numa sociedade luso-africana e escravocrata, elementos como descendência portuguesa, posse de bens e adesão à cultura lusa conferiam prestígio e determinavam as trajetórias pessoais de mulheres livres e escravizadas.

**Palavras-chave:** Luanda; escravidão; donas; pretas livres.

**Abstract:** Luanda, the capital of the Portuguese colony of Angola, had a female majority in mid-nineteenth century. The female population was composed of *donas*, free black women, and captives who occupied different spaces in the colonial society. The daughters of the Luso-African elite were since their childhood identified as *donas*, reflecting their socio-economic status. These women accumulated captives, land, and luxury goods through inheritances and participation in the local and long-distance trade as merchants and brokers. Free black women sought opportunities in retail trade as *quitandeiras* and offering manual services to the inhabitants of the city. Female captives, in turn, entered the small trade of the streets and markets and performed domestic tasks in the residences of foreigners and Luso-Africans. This study draws on slave registers, baptism and burial records, and deeds of sale and purchase to explore experiences of *donas*, free black women, and female captives in nineteenth century Luanda. In a Luso-African and slave society, elements such as Portuguese descent, the ownership of goods, and affiliation to the Portuguese culture conferred prestige upon certain individuals determining the trajectories of free and enslaved women.

**Keywords:** Luanda; slavery; *donas*; free black women.

**Resumen:** Luanda, la capital de la colonia portuguesa en Angola fue una ciudad de mayoría feminina en la mitad de siglo XIX. Hacia parte de esta población dueñas, negras libres y esclavas, cada una de estas ocupaban sitios especifico dentro de aquella sociedad. Las hijas de la elite luso-africana eran desde la niñez conocidas como dueñas, reflejando su status social y econômico. A lo largo de la vida ellas acumulaban riquezas como eslavos, tierras y objetos de lujo, fuera por herencia o mismo por su participación en el comercio local e de larga distancia como mercadoras y intermediarias. Las negras livres buscavam oportunidades en el comercio ambulante como quitanderiras (mujeres que vendiam comidas y otros productos en las calles de las ciudades) ademas de ofrecer su fuerza de trabajo en diversos trabajos urbanos. Las esclavas, a su vez, también vendiam en las calles y en los mercados, ademas de trabajar como ama de casa para extranjeros y luso-africanos. La presente investigación ha sido instrumentalizada por los registros de eslavos, bautismos, obituarios y registros de compra y venta. Através de ellos ha sido posible rescatar la experiencia de vida de las dueñas, negras libres y esclavas de la sociedad de Luanda del siglo XIX donde elementos como descendencia portuguesa, pose de bienes y aderir a la cultura portuguesa les atribuían prestigios y determinavam la trayectoria de vida de las mujeres libres y esclavas.

**Palabras clave:** Luanda; esclavitud; dueñas; negras libres.

dados biográficos da autora_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dona Josefa Jacinta de Sousa e Silva, Maria Diogo e Eufrásia viveram em Luanda em meados do século XIX. Todavia, elas tiveram experiências de vida distintas, marcadas pela condição social e econômica. Dona Josefa era proprietária de terras, gado e escravos; Maria Diogo era uma preta livre vendedora ambulante; enquanto Eufrásia era escrava. Descendência luso-africana, posse de bens e filiação à cultura portuguesa eram alguns dos elementos que distinguiam essas três mulheres e, consequentemente, suas trajetórias de vida. Esse artigo explora experiências de donas, pretas livres e escravas, enfatizando as possibilidades e limites impostos a essas mulheres na Luanda de meados do século XIX.

Desde a década de 1970, historiadores e cientistas sociais têm explorado as várias experiências das mulheres no passado africano como mercadoras, traficantes e escravas (STROBEL, 1982; HAY, 1983; SHELDON, 2005; BERGER, 2003). No caso da colônia portuguesa de Angola, a literatura africanista tem questionado a imagem convencional da mulher como vítima dos sistemas patriarcais africano e europeu, enfatizando a contribuição feminina para o desenvolvimento socioeconômico da colônia (PANTOJA, 2001a; 2001b; 2004; 2008; CANDIDO, 2012a; 2013a; 2013b; 2014; CURTO, 2016; OLIVEIRA, 2015a; 2015b; 2016). Enquanto algumas mulheres ocuparam posições de destaque como comerciantes e intermediárias no comércio local e de longa distância, outras,não menos importantes, eram escravas e pretas livres cuja mão de obra era essencial no cotidiano da cidade. Registros de escravos, batismos, óbitos e escrituras de compra e venda nos permitem explorar as experiências de vida dessas mulheres numa sociedade luso-africana e escravocrata.

## Luanda no século XIX

Aproximadamente 12.5 milhões de africanos cruzaram o Oceano Atlântico durante a era do tráfico para suprir a necessidade de mão de obra nas Américas. Cerca de 45 por cento partiram da África Centro-Ocidental, principalmente da região correspondente a Angola e ao Reino do Congo (ELTIS; RICHARDSON, 2010). Luanda, a capital da colônia portuguesa de Angola, ocupou a posição de porto mais importante do tráfico transatlântico de escravos até meados do século XIX, quando Portugal proibiu a exportação de cativos a partir dos seus territórios africanos. Cerca de 1.500.000 cativos foram transportados a partir do seu porto entre o século XVI e meados da década de 1840[1].

Em 1802, a população de Luanda era de 6.925 habitantes, 3.785 do sexo masculino e 3.140 do sexo feminino. Devido a intensa demanda brasileira por cativos, a cidade passou por um declínio demográfico durante a primeira metade dos oitocentos; em 1830 o número de habitantes havia caído para somente 4.307 (CURTO; GERVAIS, 2001). Apesar do tráfico ter sido banido em 1836, carregamentos de escravos continuaram a partir da capital angolana até meados da década seguinte. Foi somente com a presença de patrulhas britânicas na costa da África Centro-Ocidental que os traficantes deixaram Luanda em busca de portos mais discretos no sul e norte da colônia, de onde continuaram a exportar escravos para o Brasil e Cuba (FERREIRA, 1999; 2008). Com o fim do tráfico, Luanda passou por uma "explosão demográfica" alcançando 12.565 habitantes em 1850, a maioria africanos escravizados que já não podiam ser vendidos para as Américas. Os agentes portugueses classificavam a população de Luanda em três grupos: 1.240 brancos, 2.055 pardos e 9.270 pretos. Como outras cidades na costa atlântica da África, as mulheres representavam a maioria da população. Em 1850 elas eram 7.140 ou 57 por cento dos residentes, das quais somente 420 eram brancas[2]. 6.020 indivíduos viviam sob o jugo da escravidão, dos quais 63.5 por cento eram do sexo feminino (CURTO, 1999).

Os brancos eram majoritariamente de origem portuguesa, quer provenientes da metrópole, das ilhas atlânticas ou do Brasil. Em Angola, eles ocupavam posições na administração e nas milícias e muitos acabavam por se envolver no comércio de escravos, apesar da existência de leis que proibiam a participação de oficiais e militares no comércio local (KARASCH, 1967; CANDIDO, 2013b). Outros, porém, eram comerciantes atraídos pelas promessas de sucesso econômico através do tráfico de escravos e, após 1836, de produtos tropicais como marfim e cera (THOMPSON, 2006; CANDIDO, 2008; 2011). Havia ainda os degredados de origem portuguesa, brasileira e italiana que cumpriam penas temporárias ou perpétuas em Angola (PIERONI, 2000; CUNHA, 2004). Alguns

[1] David Eltis et al., "Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database", Online Database, 2008. <www.slavevoyages.org/>.

[2] Para uma análise das controvérsias em torno do número de residentes brancos em Luanda no ano de 1850, ver José C. Curto, "Whitening the 'White' Population: An Analysis of the 1850 censuses of Luanda", in Pantoja Selma and Estevam C. Thompson, eds., *Em torno de Angola: narrativas, identidades e as conexões atlânticas* (São Paulo: Intermeios, 2014), p. 225-247.

prosperaram na colônia, onde estabeleceram família e se tornaram comerciantes de sucesso (TAMS, 1845; MARQUES, 2001; PACHECO, 1992-1994). A imigração branca (forçada ou voluntária) era majoritariamente masculina. Como cidade portuária, Luanda recebia ainda tripulações de navios que se estabeleciam na cidade temporariamente, contribuindo assim para aumentar o desequilíbrio entre o número de homens e mulheres no interior da população branca.

A população africana era a mais numerosa e diversa, composta de pessoas livres e escravizadas que trabalhavam nas oficinas de artesãos, faziam serviços domésticos nos sobrados e cultivavam alimentos nas propriedades agrícolas dos subúrbios rurais. Embora a maioria fosse de origem Mbundu, os cativos que chegavam a cidade tinham origem variada. Alguns eram naturais de áreas próximas à costa, enquanto outros vinham do sertão e até mesmo de regiões distantes como o Reino do Congo[3]. Durante a era do tráfico, um grande contingente de cativos aguardava nos quintais lotados até serem embarcados em navios negreiros com destino às Américas (VALDEZ, 1861).

A população parda, por sua vez, resultava das uniões entre homens estrangeiros e mulheres locais (livres e escravas). Devido ao reduzido número de mulheres brancas na colônia, relações íntimas entre estrangeiros e mulheres locais se tornaram comuns. Na década de 1850, o português Francisco Travassos Valdez notou que "em consequência da escassez de mulheres brancas, os portugueses formam alianças com mulheres de cor, manifestando grande afeição pelos filhos nascidos dessas relações" (VALDEZ, 1861). As uniões entre estrangeiros e as filhas da elite luso-africana eram geralmente celebradas na Igreja Católica[4]. Mas, homens brancos também se relacionavam com pretas livres e escravizadas (CURTO, 2002). Embora muitas dessas uniões fossem temporárias, algumas eram de longo prazo (CANDIDO, 2012b). As uniões informais eram de fato mais comuns em Luanda, independente da cor e status social dos envolvidos. Enquanto os filhos nascidos de pais casados na Igreja eram reconhecidos como legítimos, os demais eram classificados como naturais (CURTO, 2002).

## Donas

Os filhos e filhas que resultavam das relações entre homens imigrantes e mulheres locais eram classificados como portugueses, independentemente da cor da pele. Eles eram batizados, casados e sepultados na Igreja Católica, falavam português e kimbundu e gravitavam entre a cultura portuguesa e Mbundu (CANDIDO, 2013b). Os filhos da elite luso-africana ocupavam postos administrativos e militares ou seguiam a carreira dos pais no comércio. Algumas famílias enviavam seus filhos para serem educados no Brasil ou Portugal. Eduardo Matoso Gago da Câmara, por exemplo, se formou em Direito pela Universidade de Coimbra.[5] Eduardo era um dos herdeiros da família Matoso de Andrade e Câmara, cujas origens em Angola remetiam aos inícios do século XVIII. Os homens da família ocuparam cargos nas milícias e enriqueceram através do tráfico de escravos (CARDOSO, 1971). Inocêncio Matoso da Câmara e José Maria Matoso da Câmara, respectivamente pai e irmão de Eduardo, eram ambos conhecidos traficantes de escravos.[6] José Maria fazia parte do grupo de comerciantes que enviou carregamentos de escravos ilegalmente para o Brasil após a extinção do tráfico em 1836. Em 1847, José Maria e seu sócio, o português Augusto Guedes Coutinho Garrido, foram acusados de participação no tráfico ilegal quando um de seus navios foi capturado em Cabo Frio, na capitania do Rio de Janeiro, após desembarcar um carregamento de escravos.[7]

As filhas da elite luandense, por sua vez, eram educadas por tutoras nas artes de costurar, bordar e tocar piano; algumas aprenderam inclusive a ler e escrever.[8] Elas eram preparadas para casar com "homens de bem", preferencialmente comerciantes e oficiais de origem portuguesa. Desde a infância, essas mulheres eram referenciadas como donas, título que refletia status socioeconômico e filiação à cultura portuguesa (OLIVEIRA, 1806; SILVA, 2002). Ao longo da vida, elas acumulavam terras, escravos, prédios urbanos, objetos de luxo e embarcações por meio do seu trabalho e de heranças deixadas por pais e esposos estrangeiros (OLIVEIRA, 2015a; 2016). Muitas se tornaram comerciantes, abastecendo mercados urbanos com alimentos produzidos nos seus

[3] Arquivo Nacional de Angola (ANA), Códice 2482, Registro de Escravos, Luanda, 1855.
[4] Ver petições de casamento em Bispado de Luanda (BL), Termos de Fiança, 1837-1859.
[5] ANA, Códice 7750, fl. 37.
[6] Eltis et al., "Voyages", Voyage Id. 48848.
[7] *Accounts and Papers of the House of Commons*, v. 47, part I (1852-53), (Cambridge: Harvard College Library, 1880), p. 125; *Boletim Oficial de Angola* (*BOA*), n. 282, 22 fev. 1851, p. 1.
[8] *BOA*, n. 308, 23 ago. e 1851, p. 4.

arimos (propriedades agrícolas). Dona Josefa Jacinta de Sousa e Silva era filha de Dona Maria Ferreira de Lemos e do Coronel Francisco José de Souza Lopes, que tinha como principal negócio a criação de gado para abastecer o mercado de Luanda.[9] Dona Josefa foi casada em primeiras núpcias com o português António José de Sousa e Silva. Em 1858, já órfã de pai e viúva, ela possuía um sobrado na cidade, quatro arimos no interior, três musseques (quintas) no subúrbio rural do Alto das Cruzes, vários móveis de madeira, joias, escravos, dois navios, quatrocentas cabeças de gado e débitos ativos.[10] Parte do seu numeroso patrimônio era proveniente das heranças deixadas pelo seu pai e por seu marido. Todavia, Dona Josefa conseguiu aumentar seu patrimônio através da sua participação no comércio de gado e de alimentos.

Como resultado do prestígio socioeconômico de suas famílias, donas eram geralmente classificadas em registros oficiais como brancas ou pardas, independentemente da cor da pele (MILLER, 1988). Como era o caso no Brasil, a posse de bens embranquecia. Dona Ana Joaquina dos Santos Silva, por exemplo, era filha do militar português Joaquim de Santa Ana Nobre dos Santos e Dona Teresa de Jesus, nascida em Luanda (CARDOSO, 1972; WHEELER, 1996). Apesar de ser luso-africana, a administração portuguesa comumente classificava Dona Ana Joaquina como branca. Um documento produzido pela secretaria de governo em setembro de 1849, descrevia Dona Ana Joaquina como "uma mulher de 60 anos, natural de Luanda, de cabelo grisalho, sobre olhos pretos, olhos pardos, nariz e boca regular e cor branca"[11]. Como apontado por José C. Curto e Raymond R. Gervais, Luanda era uma sociedade fluida na qual dinheiro, não biologia, determinava a cor dos residentes (CURTO; GERVAIS, 2001).

Apesar do casamento com imigrantes ter sido um fator importante para definir mulheres de gerações precedentes como donas, em meados do século XIX, a descendência portuguesa, bem como a posse de bens ea adesão à cultura portuguesa haviam se tornado mais relevantes. De fato, mulheres solteiras eram referenciadas como donas – embora existisse a possibilidade de que as mesmas fossem casadas através de uniões informais conhecidas como amasiamento, que não eram legitimadas pelo estado português. Em 1865, Dona Josefa Aurélia de Oliveira era maior de idade e, apesar de ser solteira, era reconhecida como dona. Porém, ela era proprietária de escravos e do arimo Fonseca, na Barra do Bengo, ao norte de Luanda.[12] Dona Tereza Alves Andrade, natural de Luanda, morreu solteira aos 70 anos de idade. Todavia, ela tinha descendência luso-africana, sendo filha do Coronel português Pedro Alves de Andrade e de Ana Maria, natural de Luanda. Dona Tereza foi sepultada na Igreja da Ordem Terceira, o que evidencia que ela era uma mulher de posses.[13]

Algumas donas acumularam capital suficiente para adentrar o competitivo tráfico de escravos. Dona Ana Joaquina dos Santos Silva estava entre os comerciantes mais importantes da capital angolana. Ela possuía arimos onde escravos produziam farinha de mandioca, feijão e milho para subsistência e para abastecer o mercado de Luanda.[14] Além disso, Dona Ana Joaquina exportava escravos para o Brasil. Em 1827, seu navio Boa União cruzou o Atlântico com 449 escravos desembarcados em Pernambuco.[15] Mesmo após a abolição do tráfico em 1836, Dona Ana Joaquina continuou a exportar escravos ilegalmente. Em 1846, o navio Maria Segunda, de sua propriedade, fez duas viagens para a Bahia, com um total de 980 escravos.[16] Paralelamente ao tráfico ilegal, a "rainha do Bengo", como ela era conhecida, investiu em engenhos de açúcar e no comércio de produtos tropicais como marfim e cera.[17] No início da década de 1850, seus engenhos produziam açúcar e aguardente, ambos utilizados como crédito para a aquisição de produtos tropicais no sertão (CALDEIRA, 1853; ALEXANDRE; DIAS, 1998).

## Pretas livres

As mulheres pretas (livres e escravizadas) compunham o grupo mais numeroso da população. Enquanto algumas nasceram em Luanda, outras migraram para a cidade em busca de melhores oportunidades num porto que era também o centro administrativo da colônia. Esse foi o caso da preta livre Maria Joaquina, natural da Barra do Bengo, que vivia em Luanda onde ela veio a falecer em 25 de outubro de 1854, aos 40 anos de

[9] Biblioteca Municipal de Luanda (BML), Códice 042-043, "Termos de Correção", fl. 36.
[10] ANA, Códice 5613, fl. 24v.
[11] ANA, Luanda, Avulsos, Cx. 145, Passaporte para o Interior, 21 de setembro de 1849.
[12] ANA, Códice 3843, fl. 11.
[13] Bispado de Luanda (BL), Livro de óbitos, Freguesia dos Remédios, 1851-52, fl. 51v.
[14] BML, Códice 037, Receita da Ciza dos Prédios dessa Cidade, 1809-33, fls.76, 88, 99, 99v, 121v, 128v.
[15] Eltis et al., "Voyages", Voyage Id. 47030.
[16] Eltis et al., "Voyages'', Voyage Id. 900217 e 900218.
[17] *BOA*, n. 254, 10 ago. 1850, p. 2-4.

idade.[18] A cidade também atraía mulheres provenientes de regiões distantes, como Delfina António, procedente do Reino do Congo, que também faleceu em Luanda no mesmo ano, aos 40 anos.[19] A maioria das pretas livres era pobre, habitando cubatas ou casas cobertas de palha espalhadas pela cidade – apesar da oposição de outras camadas da população (LIMA, 1846; CALDEIRA, 1853; VALDEZ, 1861). Muitas pretas livres constituíram famílias com pretos também livres com quem mantiveram uniões informais ou celebradas "à moda do país". Ainda que alguns desses pretos e pretas livres professassem o Cristianismo, especialmente aqueles nascidos em Luanda, a burocracia e valor monetário de um casamento Católico impediram os mesmos de oficializarem suas uniões. De qualquer modo, dessas relações informais nasceram filhos naturais que foram batizados na Igreja Católica. Em 31 de outubro de 1817, João foi batizado como filho natural de Lívia Francisco e Joaquim de Santa Ana, ambos pretos livres.[20] Em maio de 1818, os pretos livres Paulo Gaspar e Cristina Manoel batizaram a filha natural Maria na Igreja dos Remédios.[21] Apesar de não serem casados na Igreja, esses casais reconheciam a importância do batismo numa sociedade luso-africana e escravocrata. Diante da insegurança gerada pelo tráfico de escravos, sinais de pertencimento à comunidade luso-africana podiam demarcar a diferença entre escravidão e liberdade. Durante a era do tráfico transatlântico de escravos, as populações que viviam em áreas sob controle português, falavam português e professavam o Cristianismo estavam teoricamente protegidos contra a escravidão (CANDIDO, 2013b). Logo, ao batizar seus filhos, africanos livres estavam também tentando protegê-los do risco iminente da escravização.

Numa sociedade escravista, homens e mulheres de pele escura viviam em situação de vulnerabilidade. Em abril de 1866, a preta Rosa foi vítima de duas tentativas de escravização por parte do preto de nome Manoel, morador de um musseque no subúrbio Palanca, fora dos limites urbanos da cidade. O curador dos escravos e libertos intimou Manoel a prestar esclarecimentos acerca do caso apresentado por Rosa.[22] A posse de uma escrava significava mão de obra extra para cultivar a terra e realizar as tarefas domésticas. Manoel podia ainda empregar Rosa como quitandeira para vender o excedente de sua produção nos mercados e ruas da cidade. Alternativamente, ele podia optar por vendê-la no mercado local. Entre as décadas de 1850-1860, o preço do escravo em Luanda era de cerca de 20.000 réis (LIVINGSTONE, 1859).

Pretas livres também entraram em relacionamentos temporários ou de longo prazo com homens brancos, dos quais nasceram filhos naturais. Do relacionamento entre o português Francisco de Assis Pereira e a preta livre Constância Maria, nasceu uma filha natural chamada Maria, que faleceu aos dois anos de idade. Maria foi sepultada na Igreja dos Remédios, no dia 27 de dezembro de 1852.[23] O comerciante de origem portuguesa Francisco de Assis Rocha Caldeira teve um filho natural chamado Manoel Duarte com a preta livre Felipa. Em 26 de abril de 1853, Manoel veio a óbito aos dois anos de idade, sendo sepultado na mesma igreja.[24] As mulheres que entravam em uniões informais não herdavam os bens deixados pelos seus companheiros quando esses faleciam. Cabia a eles fazerem provisões em seus testamentos para que seus filhos naturais e companheiras informais fossem beneficiados (RAMOS, 1998).

Pretos livres podiam adentrar oficinas como aprendizes para se tornarem oficiais e mestres artesãos, adquirindo assim um ofício. As mulheres, porém, eram excluídas desses espaços (OLIVEIRA, 2014). Muitas pretas livres encontraram oportunidades como quitandeiras no comércio a retalho das ruas e quitandas, como os mercados eram conhecidos em Angola. Em 1853, a preta livre Maria Diogo vendia fazendas pelas ruas da cidade.[25] Outras ofereciam serviços à população urbana como carregadoras de água, lavadeiras e costureiras. Numa cidade portuária que frequentemente recebia marinheiros e capitães de embarcações, algumas pretas livres devem ter adentrado a prostituição. Embora não haja registros da existência de bordéis em Luanda para esse período, as tavernas atraíam uma clientela predominantemente masculina em busca de bebidas alcóolicas, jogos e, possivelmente, companhia feminina (CURTO, 2004; FERREIRA, 2012). Uma pequena minoria entres as pretas livres conseguiu acumular algum pecúlio após anos de trabalho, investindo na aquisição de pequenos lotes de terra ou moradia. A preta Emericiana

[18] BL, Livro de Óbitos de Escravos, Nossa Senhora de Nazareth, 1835-36, fl. 59v.
[19] Ibid, fl. 60.
[20] BL, Livro de Batismos Conceição (Sé Velha) 1812-1822 e Remédios, 1816-1822, fl. 249v.
[21] Ibid, fl. 290.
[22] ANA, Luanda, Avulsos, Cx. 3665.
[23] BL, Livro de óbitos, Freguesia dos Remédios, 1851-52, fl. 66v.
[24] Ibid, fl. 36v.
[25] BML, Códice 042-043, "Termos de Correção", fl. 239.

Francisca, por exemplo, era proprietária do arimo Calui, no Distrito do Dande, com 60 braças de frente. Em setembro de 1855, Emericiana vendeu o arimo a Dona Ana Luísa Mangueira por 45.000 réis.[26] Em abril de 1866, a preta Tereza Emília da Costa comprou uma casa térrea de dois quartos, na rua do Pelourinho, pelo valor de 124.000 réis.[27] Todavia, Emericiana e Tereza eram exceções. A maioria da população preta habitava cubatas simples e tentava, através do seu trabalho, arrecadar o suficiente para sobreviver com suas famílias.

## Escravas

Registros de escravos de meados do século XIX evidenciam que a população escrava de Luanda tinha origens diversas. Em 1855, Cristóvão Francisco de Assis registrou 19 escravos, sete dos quais tinham nascido em Luanda, dois em Ambaca, três em Libolo, dois no Quissama, três em Bihé, um em Ngola e um no Reino do Congo. A escravaria de Cristóvão refletia a diversidade da população escrava da capital angolana.[28] Escravos nascidos em Luanda eram supostamente adaptados à cultura luso-africana da cidade (HEYWOOD, 2002). Eles falavam português e kimbundu e eram introduzidos na fé Cristã ainda na infância. Se por um lado esses escravos ladinos eram melhor adaptados à vida na cidade, por outro o conhecimento privilegiado da área urbana e seus arredores facilitava fugas (CURTO, 2005; FERREIRA, 2011). De fato, em meados do século XIX os mutolos ou quilombos, como eram conhecidas as comunidades formadas por escravos em fuga nas imediações da capital, causavam apreensão na população. A administração colonial frequentemente recebia queixas de assaltos a comerciantes e à propriedades agrícolas na região cometidos por escravos e escravas fugidos.[29]

Em Luanda, as escravas realizavam o trabalho doméstico nos sobrados e se tornavam vendedoras ambulantes. As tutoras das filhas da elite luandense também treinavam escravas na arte do costurar, lavar e engomar. Em agosto de 1851, o seguinte anúncio apareceu na gazeta local, o *Boletim Oficial de Angola*: "Aprenda italiano, francês básico, a ler, escrever, tocar piano, dançar, bordar, costurar e moral. Também ensinamos escravas como lavar, costurar, engomar e passar roupas."[30] Dessa forma, muitas escravas foram treinadas para se tornarem costureiras, lavadeiras e engomadeiras. A posse de escravas especializadas nessas funções liberava as senhoras do trabalho manual e gerava renda extra, uma vez que os serviços das mesmas podiam ser oferecidos na cidade. Por outro lado, escravos de ofício alcançavam alto valor no mercado local, o que incentivava senhores a investirem na especialização de sua escravaria. Sílvio Nunes Burity, por exemplo, possuía sete escravas costureiras.[31] Burity certamente oferecia os serviços de suas escravas à população da capital. José Maria de Castro possuía duas costureiras enquanto outras três eram aprendizes do mesmo ofício. Em 8 de março de 1864, José Maria vendeu três de suas costureiras, Marta, Maria e Esperança, o que deve ter lhe rendido significante capital.[32] No ano de 1862, Maria, uma escrava "altamente qualificada" que pertencia a Joaquim Luiz Pinto de Andrade, foi resgatada pela Junta Protetora de Escravos e Libertos pelo valor de 100.000 réis. O alto preço pago por Maria indica como a aprendizagem de um ofício podia agregar valor ao escravo.[33]

Em meados dos oitocentos, Luanda ainda enfrentava sérios problemas com abastecimento de água. Consequentemente, a lavagem de roupa não era tarefa das mais fáceis. Em 1850, Valdez notou que existiam somente dois poços em Luanda que eram utilizados para abastecer oficiais eclesiásticos e administrativos. A maioria dos habitantes dependia da água que vinha do Rio Bengo em canoas (VALDEZ, 1861, p. 119-120). Nesse contexto, indivíduos que conseguiam armazenar água podiam não somente vendê-la, mas também oferecer serviços de lavagem de roupa. Dona Joana Maria da Conceição Bastos tinha cinco escravas lavadeiras: Esperança, Prudência, Francisca, Juliana e Ana.[34] Elas provavelmente não se limitavam a atender as necessidades da família de Dona Joana, mas também lavavam roupa de ganho contribuindo assim para aumentar os rendimentos de sua senhora.

[26] ANA, Códice 7741, fl. 21v.
[27] ANA, Códice 3843, fl. 57.
[28] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fl. 110v-120.
[29] ANA, Luanda, Avulsos, Cx. 143, "Carta do Secretário do Governo Geral de Angola José Barbosa Leão para o Chefe do Conselho de Icolo e Bengo," 28 de junho de 1841.
[30] *BOA*, n.308, 23 de Agosto de 1851, p. 4.
[31] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fl. 143v-145; 145v-146.
[32] Ibid, fl. 326v-328.
[33] ANA, Luanda, Avulsos, Cx. 122.
[34] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fls. 95v-98.

Proprietários solicitavam licenças junto à Câmara Municipal para que suas escravas pudessem vender alimentos e outros itens pelas ruas e mercados da cidade. Ao final do dia, as escravas quitandeiras pagavam uma quantia fixa ao senhor ficando em posse do excedente. Escravas eram treinadas desde muito cedo para adentrar o comércio ambulante. Em 1859, Augusto Teixeira de Figueiredo registrou a escrava Francisca que, com apenas sete anos de idade, vendia fazendas pelas ruas da cidade.[35] Enquanto algumas quitandeiras eram ambulantes, outras vendiam em tendas fixas nos mercados supervisionados pela administração portuguesa. Em seus cestos e tendas elas ofereciam vegetais, frutas, farinha de mandioca, milho, feijão, óleos de palma e de amendoim, peixe fresco e seco, oallo (cerveja de milho), missangas entre outros itens (CORREA, 1937; PANTOJA, 2001a; 2008). Algumas escravas adentravam o comércio ambulante sem a devida documentação, sob risco iminente de serem multadas ou até mesmo encarceradas na cadeia pública. Em 20 de setembro de 1852, Eufrásia, escrava de Félix José Ferreira Campos, foi multada no valor de 7.500 réis por vender fazendas na quitanda sem possuir licença para tal.[36] Em 22 de setembro do mesmo ano, uma escrava pertecente ao comerciante André da Silva Marques foi multada pelo mesmo motivo.[37]

Algumas escravas tiveram mais de um dono ao longo de sua vida. A lavadeira Tereza, natural de Ambaca, ao leste de Luanda, era escrava de Justino de Andrade. Em 1853, Justino vendeu Tereza a Ernesto Augusto Cordeiro que, por sua vez, a revendeu para Dona Adelaide Avelina Samboa dois anos depois. Aos 20 anos de idade, Tereza tinha passado por três donos.[38] Semelhantemente, a quitandeira e lavadeira Isabel, que pertencia a Silvestre Dias dos Santos, foi vendida a Dorotéa José Catela em dezembro de 1857. Em março de 1858, Dorotea revendeu Isabela João Vicente das Neves.[39] Cada novo senhor exigia um processo de readaptação por parte das escravas que podia incluir ainda mudança de ambiente, uma vez que membros da elite luandense possuíam arimos no interior onde escravos cultivavam a terra. Apesar das condições adversas e da possibilidade de serem revendidos, alguns escravos formaram famílias no cativeiro. José e Tereza eram ambos escravos de Dona Ana de Lemos. No dia 15 de setembro de 1816, eles batizaram o filho João na Igreja dos Remédios, que teve como padrinhos Marcelino Francisco e Maria Bartolomeu, ambos livres.[40] Em 17 de outubro de 1817, Felipa Lourenço e Miguel Manoel, escravos de Dona Maria da Piedade, batizaram o filho Manoel na mesma igreja. Manoel teve como padrinhos Bernardo Vieira Carneiro e Dona Maria Pinheiro.[41]

Após anos de trabalho, algumas escravas de ofício conseguiam acumular o valor necessário para a compra da alforria. Em agosto de 1859, a quitandeira Engrácia, escrava de Dona Josefa de Moraes Moreira, comprou sua alforria aos 40 anos de idade.[42] Em setembro de 1866, a quitandeira Carolina, que pertencia a João Pereira de Carvalho, também conseguiu adquirir a liberdade.[43] Apesar de menos comum, senhores conferiam liberdade gratuita aos seus escravos – especialmente quando se encontravam no leito de morte. A "boa morte" era uma preocupação dos viventes no século XIX que comumente deixavam testamentos nos quais expressavam seus últimos desejos. O testamento continha instruções acerca da quantidade de missas a ser rezada pela alma do morto, o tipo de mortalha e caixão a serem utilizados, o local de sepultura, bem como o número de padres que deveriam acompanhar o enterro entre outros itens. Era comum que os autores usassem o documento para reconhecer amásias, filhos nascidos de relações ilícitas e dívidas (REIS, 1997). Alguns senhores também conferiam liberdade a escravos em seus testamentos, geralmente como gratidão por anos de serviço (ZERO, 2009). A caridade era uma forma de buscar a intercessão celeste no pós-morte. Em 28 de outubro de 1856, Elena Santiago libertou gratuitamente sua escrava Rubina Joaquina "pelos bons serviços prestados".[44] Em 28 de fevereiro de 1857, Fonseca Varela libertou sua escrava Porciana Matilde "pelos bons serviços e comportamento exemplar".[45] Nesse caso, os "bons serviços" prestados por Rubina podiam incluir satisfazer os desejos sexuais do seu senhor. Em sociedades escravistas, a sexualidade das escravas era vista como uma extensão dos serviços que as mesmas

[35] ANA, Luanda, Códice 2524, Registo de Escravos, 1867, 19v-20.
[36] BML, Códice 042-043, "Termos de Correção," fl. 229.
[37] Ibid, fl. 27.
[38] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fl. 329v-330.
[39] ANA, Luanda, Códice 2482, Registo de Escravos, 1855, fl. 247v-248.
[40] BL, Livro de Batismos Conceição (Sé Velha) 1812-1822 e Remédios, 1816-1822, fl. 154.
[41] Ibid, fl. 137.
[42] ANA, Luanda, Códice 2524, Registo de Escravos, 1867, fl. 20v-21.
[43] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fl. 56v-57.
[44] ANA, Códice 5613, Carta de Liberdade, fl. 7v.
[45] ANA, Códice 5613, Carta de Liberdade, fl. 10.

deveriam prestar aos seus senhores (ELBL, 1996; CANDIDO, 2012b).

Apesar de terem certa mobilidade e possibilidade de comprar a alforria, algumas escravas de ofício optaram pela fuga. Em 1866, Silvestre Dias dos Santos reportou a fuga de uma de suas quitandeiras chamada Constância.[46] Mesmo crianças escapavam dos seus senhores quando encontravam oportunidade. Em 1855, a quitandeira Angelina Zembo, de apenas 11 anos, fugiu da casa de sua senhora Felipa Domingos.[47] A polícia por vezes obtinha sucesso na recaptura de escravos que fugiam da companhia de seus senhores. Em julho de 1852, dois escravos de Dona Ana Joaquina dos Santos e Silva foram recapturados no Distrito de Zenza do Golungo, a dois dias de distância de Luanda.[48] Em setembro de 1862, a escrava Esperança retornou espontaneamente para a casa de sua senhora, Dona Isabel Maria Alves Barbosa, após fugir no mês anterior. Provavelmente temendo uma nova tentativa de fuga, no mesmo mês Dona Isabel vendeu Esperança a um certo Marques que, alguns meses depois, a revendeu a um homem de nome José dos Santos.[49]

## Conclusão

As mulheres luso-africanas da elite luandense eram desde a infância referenciadas como donas, indicando seu status social e filiação à cultura portuguesa. Elas eram educadas por tutoras nas artes de costurar e bordar e algumas até mesmo aprendiam a ler e escrever. As famílias luso-africanas de Luanda comumente casavam suas filhas com "homens de bem", preferencialmente de origem portuguesa. Ao longo da vida, as donas acumulavam terras, escravos e objetos de luxo que herdavam de seus pais e maridos estrangeiros ou que adquiriam de forma independente. Muitas donas investiram capital no comércio local, produzindo alimentos como milho, farinha de mandioca e feijão para abastecer mercados urbanos. Algumas eventualmente adentraram o mercado atlântico, exportando escravos ou produtos tropicais.

As pretas livres, por sua vez, viviam do pequeno comércio e dos serviços prestados à população urbana como costureiras, lavadeiras e carregadoras de água. Elas constituíam famílias majoritariamente com homens pretos livres através de uniões informais ou celebradas conforme os ritos africanos. Seus filhos eram batizados na Igreja Catoólica, o que poderia livrá-los do iminente risco de escravização. As escravas faziam todos os tipos de tarefas domésticas, além de venderem fazendas secas e molhadas pelas ruas e mercados urbanos. Outras eram treinadas por tutoras nas artes de costurar, lavar e engomar. Algumas escravas passaram por vários proprietários ao longo de sua vida, exigindo delas constante readaptação. Apesar da vida árdua, elas contituíam famílias no cativeiro das quais nasciam filhos naturais. Mesmo contando com certa mobilidade e possibilidade de adquirir a alforria, algumas escravas de ofício optavam por escapar do cativeiro rumo a uma vida incerta, porém livre.

[46] ANA, Luanda, Códice 2482, Registo de Escravos, 1855, fl. 247v-248.
[47] ANA, Luanda, Códice 2845, Registo de Escravos, 1855, fl. 132v-133.
[48] *BOA*, n. 357, 31de junho de 1852, p. 3.
[49] ANA, Luanda, Códice 2845, Registo de Escravos, 1855, fl. 175v-176.

## Referências


ALEXANDRE, Valentim; DIAS, Jill (Eds.). *O Império Africano (1825-1890)*. Lisboa: Estampa, 1998.

BERGER, Iris. African Women's History: Themes and Perspectives. *Journal of Colonialism and Colonial History*, Baltimore, v. 4, n. 1, p. 1-11, 2003.

CALDEIRA, Carlos José. *Apontamentos d'uma viagem de Lisbon à China e da China a Lisbon*. Lisbon: Typograhia de Castro & Irmão, 1853. 2 v.

CANDIDO, Mariana P. Strategies for Social Mobility: Liaisons between Foreign Men and Slave Women in Benguela, c. 1770-1850. In: CAMPBELL, Gwynand; ELBOURNE, Elizabeth (Org.). *Sex, Power and Slavery:* The Dynamics of Carnal Relations under Enslavement. Athens: Ohio University Press, 2014. p. 272-288.

_____. Os agentes não europeus na comunidade mercantil de Benguela, c. 1760-1820. *Saeculum*, João Pessoa, v. 29, p. 97-124, 2013a.

_____. *An African Slaving Port and the Atlantic World:* Benguela and its Hinterland. New York: Cambridge University Press, 2013b. https://doi.org/10.1017/CBO9780511997594

_____. Aguida Gonçalves da Silva, une dona à Benguela à lafindu XVIIIe siécle. Brésil(s). *Sciences humaines et sociales*, Paris, v. 1, p. 33-54, 2012a.

_____. Concubinage and Slavery in Benguela, ca. 1750-1850. In: HUNT, Nadine and OJO, Olatunji (Org.). *Slavery and Africa and the Caribbean*: A History of Enslavement and Identity since the 18th Century. London/New York: I.B. Tauris, 2012b. p. 66-84.

_____. Trans-Atlantic Links: The Benguela-Bahian Connections, 1700-1850. In: ARAUJO, Ana Lúcia (Org.). *Paths of the Atlantic Slave Trade*. Interactions, Identities, andImages. Amherst, NY: Cambria Press, 2011. p. 239-272.

_____. Merchants and the Business of the Slave Trade in Benguela, c. 1750-1850. *African Economic History*, Madison, v. 35, p. 1-30, 2008.

CARDOSO, Carlos Alberto Lopes. Ana Joaquina dos Santos Silva, industrial angolana da segunda metade do século XIX. *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Luanda*, Luanda, v. 32, p. 5-14, 1972.

_____. Estudo Genealógico da Família Matozo de Andrade e Câmara. *Ocidente*, Lisboa, v. 403, p. 311-322, 1971.

CORREA, Elias Alexandre da Silva. *História de Angola*. Lisbon: Editorial Ática, 1937. 2 v.

CUNHA, Anabela. *Degredo para Angola na Segunda Metade do Século XIX*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004.

CURTO, José C. The Donas of Benguela, 1797: A Preliminary Analysisof a Colonial Female Elite. In: BERGAMO, Edvaldo, PANTOJA, Selma; SILVA, Ana Claudia (Org.). *Angola e as Angolanas:* Memória, Sociedade e Cultura. São Paulo: Intermeios, 2016. p. 99-120.

_____. Resistência à Escravidão na África: O Caso dos Escravos Fugitivos Recapturados em Angola, 1846-1876. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 33, p. 67-86, 2005.

_____. *Enslaving Spirits:* The Portuguese-Brazilian Alcohol Trade at Luanda and Its Hinterland, c.1550-1830. Leiden: Brill, 2004.

_____. 'As If From A Free Womb': Baptismal Manumissions in the Conceição Parish, Luanda, 1778-1807. *Portuguese Studies Review*, Peterborough, v. 10, n. 1, p. 26-57, 2002.

_____. The Anatomy of a Demographic Explosion: Luanda, 1844-1850. *International Journal of African Historical Studies*, Boston, v. 32, p. 381-405, 1999. https://doi.org/10.2307/220347

CURTO, José C.; GERVAIS, Raymond R. The Population History of Luanda during the late Atlantic Slave Trade, 1781-1844. *African Economic History*, Madison, v. 29, p. 1-59, 2001.

ELBL, Ivana. Men Without Wives: Sexual Arrangements in the Early Portuguese Expansion in West Africa. In: MURRAY, Jacquelline; EISENBICHLER, Konrad (Org.). *Desire and Discipline:* Sex and Sexuality in the Premodern West. University of Toronto Press, 1996. p. 61-86.

ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade.* New Haven: Yale University Press, 2010.

ELTIS, David et al. "Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database," Online Database, 2008. www.slavevoyages.org/

FERREIRA, Roquinaldo A. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World:* Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade. New York: Cambridge University Press, 2012. https://doi.org/10.1017/CBO9781139025096

_____. Slaving and Resistance to Slaving in West Central Africa. In: ELTIS, David; ENGERMAN, Stanley (Org.). *The Cambridge World History of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. v. 3. p. 111-131.

_____. The Suppression of the Slave Trade and Slave Departures from Angola, 1830s-1860s. In: ELTIS, David; RICHARDSON, David (Org.). *Extending the Frontiers:* Essay on the New Transatlantic Slave Trade Database. New Haven: Yare University Press, 2008. p. 313-334.

_____. Brasil e Angola no tráfico ilegal de escravos. In: PANTOJA, Selma (Org.). *Brasil e Angola nas Rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999. p. 143-194.

GREAT BRITAIN. Parliament. House of Commons. *Accounts and Papers of the House of Commons*. v. 47, p. I. (1852-53). Cambridge: Harvard College Library, 1880.

HAY, Margaret J. Queens, Prostitutes and Peasants Historical Perspectives on African Women, 1971-1986. *Canadian Journal of African History*, London, v. 24, p. 431-447, 1983.

HEYWOOD, Linda M. Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures. In: HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora. London: Cambridge University Press, 2002. p. 91-114.

KARASCH, Mary C. *The Brazilian Slavers and the Illegal Slave Trade, 1836-1851*. Dissertação (Mestrado em História) – University of Wisconsin, Madison, 1967.

LIMA, José J. Lopes de. *Ensaios sobre a Statistica das Possessões Portuguezas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1846. v. 1-3.

LIVINGSTONE, David. *Family Letters, 1841-1850*. London: Chatto & Windus, 1859. v. I.

MARQUES, João Pedro. Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo: um percurso negreiro no século XIX. *Análise Social*, Lisboa, v. 36, n. 160, p. 609-638, 2001.

MILLER, Joseph C. *Way of Death:* Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

OLIVEIRA, Luiz da Silva Pereira. *Privilégios da Nobreza e Fidalguia de Portugal*. Lisboa: João Rodrigues Neves, 1806.

OLIVEIRA, Vanessa S. Mulher e comércio: A participação feminina nas redes comerciais em Luanda (século XIX). In: BERGAMANO, Edvaldo; PANTOJA, Selma; SILVA, Ana Claudia (Org.). *Angola e as Angolanas:* Memória, Sociedade e Cultura. São Paulo: Intermeios, 2016. p. 133-152.

_____. The Gendered Dimension of Trade: Female Traders in Nineteenth Century Luanda. *Portuguese Studies Review*, Peterborough, v. 23, n. 2, p. 93-121, 2015a.

_____. Gender, Foodstuff Production and Trade in Late-Eighteenth Century Luanda. *African Economic History*, Madison, v. 43, p. 57-81, 2015b.

_____. Trabalho escravo e ocupações urbanas em Luanda na segunda metade do século XIX. In: PANTOJA, Selma; THOMPSON, Estevam C. (Org.). *Em torno de Angola:* narrativas, identidades e as conexões atlânticas. São Paulo: Intermeios, 2014. p. 249-275.

PACHECO, Carlos. Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo. Uma vida de luta contra as prepotências do Poder Colonial em Angola. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisboa, v. 16/17, p. 49-102, 1992-1994.

PANTOJA, Selma. Women's Work in the Fairs and Markets of Luanda. In: SARMENTO, Clara (Org.). *Women in the Portuguese Colonial Empire:* The Theatre of Shadows. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008. p. 81-94.

_____. Gênero e comércio: as traficantes de escravos na região de Angola. *Travessias*, Cascavel, v. 4/5, p. 79-97, 2004.

_____. A dimensão atlântica das quitandeiras. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Diálogos Oceânicos*. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português. Belo Horizonte: UFMG, 2001a. p. 45-67.

PANTOJA, Selma. Donas de 'Arimos': um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (séculos XVIII e XIX). In: PANTOJA, Selma Pantoja; PAULA, Carlos Alberto Reis de (Org.). *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 2001b. p. 35-49.

PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino*. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

RAMOS, Donald. Marriage and the Family in Colonial Vila Rica. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Families in the Expansion of Europe, 1500-1800*. Brookfield: Ashgate, 1998. p. 39-64.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.) *História da Vida Privada no Brasil:* Império. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SHELDON, Kathleen. Writing about Women: Approaches to a Gendered Perspective in African History. In: PHILIPS, John Edward (Org.). *Writing African History*. Rochester: University of Rochester Press, 2005. p. 465-489.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas e plebeias na sociedade colonial*. Lisboa: Estampa, 2002.

STROBEL, Margaret. African Women's History. *The History Teacher*, Long Beach, v. 15, n. 4, p. 509-522, 1982. https://doi.org/10.2307/493441

TAMS, Gustav. *Visit to the Portuguese Possessions in South-Western Africa*. London: T. C. Newby, 1845. 2 v.

THOMPSON, Estevam C. *Negreiros nos mares do Sul:* Famílias traficantes nas rotas entre Angola e Brasil em fins do século XVIII. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília 2006.

VALDEZ, Francisco Travassos. *Six Years of a Traveller's Life in Western Africa*. London: Hurstand Blackett, 1861. 2 v.

WHEELER, Douglas L. Angolan Woman of Means: D. Ana Joaquina dos Santos e Silva, Mid-Nineteenth Century Luso-African Merchant-Capitalist of Luanda. *Santa Bárbara Portuguese Studies*, v. 3, p. 284-297, 1996.

ZERO, Arethuza Helena. *Escravidão e liberdade:* as alforrias em Campinas no século XIX (1830-1888). 2009. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Econômico) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas 2009.

Recebido: 22 jan. 2018; aprovado: 14 ago. 2018.

**Autora/Author:**

Vanessa dos Santos Oliveira v.oliveira@utoronto.ca

- Doutora em História pela York University, Canadá. Atualmente, a autora faz pós-doutorado na Universidade de Toronto, financiado pelo Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanidades do Canadá. Seu livro *Abolition, Gender and Slavery at Luanda, 1808-1867* será publicado pela editora da Universidade de Wisconsin, nos Estados Unidos. A autora tem publicado artigos na *History in Africa*, *Portuguese Studies Review* e *African Economic History* além de capítulos de livros em português e inglês. Ela é co-editora (com Paul E. Lovejoy) de *Slavery, Memory and Citizenship* (Trenton: Africa World Press, 2016).
- PhD in History from York University, Canada. She is currently a Social Sciences and Humanities Research Council of Canada postdoctoral fellow, at the University of Toronto. Her book *Abolition, Gender and Slavery at Luanda, 1808-1867* is under contract with the University of Wisconsin Press. Dr. Oliveira has published articles in *History in Africa*, *Portuguese Studies Review*,*African Economic History*, as well as book chapters in edited volumes in Portuguese and English. She is the co-editor with Paul Lovejoy of *Slavery, Memory and Citizenship* (Trenton: Africa World Press, 2016).
- Doctorado en Historia de la Universidad de York, Canadá. Actualmente está cursando su Posdoctorado en la Universidad de Toronto, becada por el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá (Social Sciences and Humanities Research Council of Canada). Su libro *Abolición, género y esclavitud en Luanda*, 1808-1867, será publicado bajo el sello de la editorial University of Wisconsin Press. La Dra. Oliveira ha publicado varios artículos en *History in Africa*, *Portuguese Studies Review*, *African Economic History*, así como también ha editado capítulos en volúmenes de libros en portugués e inglés. Ella es co-editora junto a Paul Lovejoy del libro *Slavery, Memory and Citizenship* (Trenton: Africa World Press, 2016).

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29583

# Donas, pretas livres e escravas em Luanda (Séc. XIX)

## Donas, *Free Black Women, and Enslaved Females in Nineteenth Century Luanda*

## *Dueñas, negras libres y esclavas en Luanda (Siglo XIX)*

Vanessa dos Santos Oliveira
Universidade de Toronto, Canadá..

**Resumo:** Luanda, a capital da colônia portuguesa de Angola, era uma cidade de maioria feminina em meados do século XIX. A população feminina era composta de donas, pretas livres e escravas que ocupavam espaços diferenciados nessa sociedade colonial. As filhas da elite luso-africana eram desde a infância reconhecidas como donas, refletindo seu status social e econômico. Ao longo da vida, elas acumulavam escravos, terras e objetos de luxo através de heranças e da participação no comércio local e de longa distância como mercadoras e intermediárias entre comerciantes estrangeiros e fornecedores africanos. As pretas livres buscavam oportunidades no comércio ambulante como quitandeiras e oferecendo serviços aos habitantes da cidade. Escravas, por sua vez, também adentravam o pequeno comércio das ruas e mercados e desempenhavam atividades domésticas nas residências de estrangeiros e luso-africanos. Esse estudo se baseia em registros de escravos, batismos, óbitos e escrituras de compra e venda para explorar experiências de donas, pretas livres e escravas na Luanda dos oitocentos. Numa sociedade luso-africana e escravocrata, elementos como descendência portuguesa, posse de bens e adesão à cultura lusa conferiam prestígio e determinavam as trajetórias pessoais de mulheres livres e escravizadas.

**Palavras-chave:** Luanda; escravidão; donas; pretas livres.

**Abstract:** Luanda, the capital of the Portuguese colony of Angola, had a female majority in mid-nineteenth century. The female population was composed of *donas*, free black women, and captives who occupied different spaces in the colonial society. The daughters of the Luso-African elite were since their childhood identified as *donas*, reflecting their socio-economic status. These women accumulated captives, land, and luxury goods through inheritances and participation in the local and long-distance trade as merchants and brokers. Free black women sought opportunities in retail trade as *quitandeiras* and offering manual services to the inhabitants of the city. Female captives, in turn, entered the small trade of the streets and markets and performed domestic tasks in the residences of foreigners and Luso-Africans. This study draws on slave registers, baptism and burial records, and deeds of sale and purchase to explore experiences of *donas*, free black women, and female captives in nineteenth century Luanda. In a Luso-African and slave society, elements such as Portuguese descent, the ownership of goods, and affiliation to the Portuguese culture conferred prestige upon certain individuals determining the trajectories of free and enslaved women.

**Keywords:** Luanda; slavery; *donas*; free black women.

**Resumen:** Luanda, la capital de la colonia portuguesa en Angola fue una ciudad de mayoría feminina en la mitad de siglo XIX. Hacia parte de esta población dueñas, negras libres y esclavas, cada una de estas ocupaban sitios especifico dentro de aquella sociedad. Las hijas de la elite luso-africana eran desde la niñez conocidas como dueñas, reflejando su status social y econômico. A lo largo de la vida ellas acumulaban riquezas como eslavos, tierras y objetos de lujo, fuera por herencia o mismo por su participación en el comercio local e de larga distancia como mercadoras y intermediarias. Las negras livres buscavam oportunidades en el comercio ambulante como quitanderiras (mujeres que vendiam comidas y otros productos en las calles de las ciudades) ademas de ofrecer su fuerza de trabajo en diversos trabajos urbanos. Las esclavas, a su vez, también vendiam en las calles y en los mercados, ademas de trabajar como ama de casa para extranjeros y luso-africanos. La presente investigación ha sido instrumentalizada por los registros de eslavos, bautismos, obituarios y registros de compra y venta. Através de ellos ha sido posible rescatar la experiencia de vida de las dueñas, negras libres y esclavas de la sociedad de Luanda del siglo XIX donde elementos como descendencia portuguesa, pose de bienes y aderir a la cultura portuguesa les atribuían prestigios y determinavam la trayectoria de vida de las mujeres libres y esclavas.

**Palabras clave:** Luanda; esclavitud; dueñas; negras libres.

dados biográficos da autora_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dona Josefa Jacinta de Sousa e Silva, Maria Diogo e Eufrásia viveram em Luanda em meados do século XIX. Todavia, elas tiveram experiências de vida distintas, marcadas pela condição social e econômica. Dona Josefa era proprietária de terras, gado e escravos; Maria Diogo era uma preta livre vendedora ambulante; enquanto Eufrásia era escrava. Descendência luso-africana, posse de bens e filiação à cultura portuguesa eram alguns dos elementos que distinguiam essas três mulheres e, consequentemente, suas trajetórias de vida. Esse artigo explora experiências de donas, pretas livres e escravas, enfatizando as possibilidades e limites impostos a essas mulheres na Luanda de meados do século XIX.

Desde a década de 1970, historiadores e cientistas sociais têm explorado as várias experiências das mulheres no passado africano como mercadoras, traficantes e escravas (STROBEL, 1982; HAY, 1983; SHELDON, 2005; BERGER, 2003). No caso da colônia portuguesa de Angola, a literatura africanista tem questionado a imagem convencional da mulher como vítima dos sistemas patriarcais africano e europeu, enfatizando a contribuição feminina para o desenvolvimento socioeconômico da colônia (PANTOJA, 2001a; 2001b; 2004; 2008; CANDIDO, 2012a; 2013a; 2013b; 2014; CURTO, 2016; OLIVEIRA, 2015a; 2015b; 2016). Enquanto algumas mulheres ocuparam posições de destaque como comerciantes e intermediárias no comércio local e de longa distância, outras,não menos importantes, eram escravas e pretas livres cuja mão de obra era essencial no cotidiano da cidade. Registros de escravos, batismos, óbitos e escrituras de compra e venda nos permitem explorar as experiências de vida dessas mulheres numa sociedade luso-africana e escravocrata.

## Luanda no século XIX

Aproximadamente 12.5 milhões de africanos cruzaram o Oceano Atlântico durante a era do tráfico para suprir a necessidade de mão de obra nas Américas. Cerca de 45 por cento partiram da África Centro-Ocidental, principalmente da região correspondente a Angola e ao Reino do Congo (ELTIS; RICHARDSON, 2010). Luanda, a capital da colônia portuguesa de Angola, ocupou a posição de porto mais importante do tráfico transatlântico de escravos até meados do século XIX, quando Portugal proibiu a exportação de cativos a partir dos seus territórios africanos. Cerca de 1.500.000 cativos foram transportados a partir do seu porto entre o século XVI e meados da década de 1840[1].

Em 1802, a população de Luanda era de 6.925 habitantes, 3.785 do sexo masculino e 3.140 do sexo feminino. Devido a intensa demanda brasileira por cativos, a cidade passou por um declínio demográfico durante a primeira metade dos oitocentos; em 1830 o número de habitantes havia caído para somente 4.307 (CURTO; GERVAIS, 2001). Apesar do tráfico ter sido banido em 1836, carregamentos de escravos continuaram a partir da capital angolana até meados da década seguinte. Foi somente com a presença de patrulhas britânicas na costa da África Centro-Ocidental que os traficantes deixaram Luanda em busca de portos mais discretos no sul e norte da colônia, de onde continuaram a exportar escravos para o Brasil e Cuba (FERREIRA, 1999; 2008). Com o fim do tráfico, Luanda passou por uma "explosão demográfica" alcançando 12.565 habitantes em 1850, a maioria africanos escravizados que já não podiam ser vendidos para as Américas. Os agentes portugueses classificavam a população de Luanda em três grupos: 1.240 brancos, 2.055 pardos e 9.270 pretos. Como outras cidades na costa atlântica da África, as mulheres representavam a maioria da população. Em 1850 elas eram 7.140 ou 57 por cento dos residentes, das quais somente 420 eram brancas[2]. 6.020 indivíduos viviam sob o jugo da escravidão, dos quais 63.5 por cento eram do sexo feminino (CURTO, 1999).

Os brancos eram majoritariamente de origem portuguesa, quer provenientes da metrópole, das ilhas atlânticas ou do Brasil. Em Angola, eles ocupavam posições na administração e nas milícias e muitos acabavam por se envolver no comércio de escravos, apesar da existência de leis que proibiam a participação de oficiais e militares no comércio local (KARASCH, 1967; CANDIDO, 2013b). Outros, porém, eram comerciantes atraídos pelas promessas de sucesso econômico através do tráfico de escravos e, após 1836, de produtos tropicais como marfim e cera (THOMPSON, 2006; CANDIDO, 2008; 2011). Havia ainda os degredados de origem portuguesa, brasileira e italiana que cumpriam penas temporárias ou perpétuas em Angola (PIERONI, 2000; CUNHA, 2004). Alguns

[1] David Eltis et al., "Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database", Online Database, 2008. <www.slavevoyages.org/>.

[2] Para uma análise das controvérsias em torno do número de residentes brancos em Luanda no ano de 1850, ver José C. Curto, "Whitening the 'White' Population: An Analysis of the 1850 censuses of Luanda", in Pantoja Selma and Estevam C. Thompson, eds., *Em torno de Angola: narrativas, identidades e as conexões atlânticas* (São Paulo: Intermeios, 2014), p. 225-247.

prosperaram na colônia, onde estabeleceram família e se tornaram comerciantes de sucesso (TAMS, 1845; MARQUES, 2001; PACHECO, 1992-1994). A imigração branca (forçada ou voluntária) era majoritariamente masculina. Como cidade portuária, Luanda recebia ainda tripulações de navios que se estabeleciam na cidade temporariamente, contribuindo assim para aumentar o desequilíbrio entre o número de homens e mulheres no interior da população branca.

A população africana era a mais numerosa e diversa, composta de pessoas livres e escravizadas que trabalhavam nas oficinas de artesãos, faziam serviços domésticos nos sobrados e cultivavam alimentos nas propriedades agrícolas dos subúrbios rurais. Embora a maioria fosse de origem Mbundu, os cativos que chegavam a cidade tinham origem variada. Alguns eram naturais de áreas próximas à costa, enquanto outros vinham do sertão e até mesmo de regiões distantes como o Reino do Congo[3]. Durante a era do tráfico, um grande contingente de cativos aguardava nos quintais lotados até serem embarcados em navios negreiros com destino às Américas (VALDEZ, 1861).

A população parda, por sua vez, resultava das uniões entre homens estrangeiros e mulheres locais (livres e escravas). Devido ao reduzido número de mulheres brancas na colônia, relações íntimas entre estrangeiros e mulheres locais se tornaram comuns. Na década de 1850, o português Francisco Travassos Valdez notou que "em consequência da escassez de mulheres brancas, os portugueses formam alianças com mulheres de cor, manifestando grande afeição pelos filhos nascidos dessas relações" (VALDEZ, 1861). As uniões entre estrangeiros e as filhas da elite luso-africana eram geralmente celebradas na Igreja Católica[4]. Mas, homens brancos também se relacionavam com pretas livres e escravizadas (CURTO, 2002). Embora muitas dessas uniões fossem temporárias, algumas eram de longo prazo (CANDIDO, 2012b). As uniões informais eram de fato mais comuns em Luanda, independente da cor e status social dos envolvidos. Enquanto os filhos nascidos de pais casados na Igreja eram reconhecidos como legítimos, os demais eram classificados como naturais (CURTO, 2002).

## Donas

Os filhos e filhas que resultavam das relações entre homens imigrantes e mulheres locais eram classificados como portugueses, independentemente da cor da pele. Eles eram batizados, casados e sepultados na Igreja Católica, falavam português e kimbundu e gravitavam entre a cultura portuguesa e Mbundu (CANDIDO, 2013b). Os filhos da elite luso-africana ocupavam postos administrativos e militares ou seguiam a carreira dos pais no comércio. Algumas famílias enviavam seus filhos para serem educados no Brasil ou Portugal. Eduardo Matoso Gago da Câmara, por exemplo, se formou em Direito pela Universidade de Coimbra.[5] Eduardo era um dos herdeiros da família Matoso de Andrade e Câmara, cujas origens em Angola remetiam aos inícios do século XVIII. Os homens da família ocuparam cargos nas milícias e enriqueceram através do tráfico de escravos (CARDOSO, 1971). Inocêncio Matoso da Câmara e José Maria Matoso da Câmara, respectivamente pai e irmão de Eduardo, eram ambos conhecidos traficantes de escravos.[6] José Maria fazia parte do grupo de comerciantes que enviou carregamentos de escravos ilegalmente para o Brasil após a extinção do tráfico em 1836. Em 1847, José Maria e seu sócio, o português Augusto Guedes Coutinho Garrido, foram acusados de participação no tráfico ilegal quando um de seus navios foi capturado em Cabo Frio, na capitania do Rio de Janeiro, após desembarcar um carregamento de escravos.[7]

As filhas da elite luandense, por sua vez, eram educadas por tutoras nas artes de costurar, bordar e tocar piano; algumas aprenderam inclusive a ler e escrever.[8] Elas eram preparadas para casar com "homens de bem", preferencialmente comerciantes e oficiais de origem portuguesa. Desde a infância, essas mulheres eram referenciadas como donas, título que refletia status socioeconômico e filiação à cultura portuguesa (OLIVEIRA, 1806; SILVA, 2002). Ao longo da vida, elas acumulavam terras, escravos, prédios urbanos, objetos de luxo e embarcações por meio do seu trabalho e de heranças deixadas por pais e esposos estrangeiros (OLIVEIRA, 2015a; 2016). Muitas se tornaram comerciantes, abastecendo mercados urbanos com alimentos produzidos nos seus

[3] Arquivo Nacional de Angola (ANA), Códice 2482, Registro de Escravos, Luanda, 1855.
[4] Ver petições de casamento em Bispado de Luanda (BL), Termos de Fiança, 1837-1859.
[5] ANA, Códice 7750, fl. 37.
[6] Eltis et al., "Voyages", Voyage Id. 48848.
[7] *Accounts and Papers of the House of Commons*, v. 47, part I (1852-53), (Cambridge: Harvard College Library, 1880), p. 125; *Boletim Oficial de Angola* (*BOA*), n. 282, 22 fev. 1851, p. 1.
[8] *BOA*, n. 308, 23 ago. e 1851, p. 4.

arimos (propriedades agrícolas). Dona Josefa Jacinta de Sousa e Silva era filha de Dona Maria Ferreira de Lemos e do Coronel Francisco José de Souza Lopes, que tinha como principal negócio a criação de gado para abastecer o mercado de Luanda.[9] Dona Josefa foi casada em primeiras núpcias com o português António José de Sousa e Silva. Em 1858, já órfã de pai e viúva, ela possuía um sobrado na cidade, quatro arimos no interior, três musseques (quintas) no subúrbio rural do Alto das Cruzes, vários móveis de madeira, joias, escravos, dois navios, quatrocentas cabeças de gado e débitos ativos.[10] Parte do seu numeroso patrimônio era proveniente das heranças deixadas pelo seu pai e por seu marido. Todavia, Dona Josefa conseguiu aumentar seu patrimônio através da sua participação no comércio de gado e de alimentos.

Como resultado do prestígio socioeconômico de suas famílias, donas eram geralmente classificadas em registros oficiais como brancas ou pardas, independentemente da cor da pele (MILLER, 1988). Como era o caso no Brasil, a posse de bens embranquecia. Dona Ana Joaquina dos Santos Silva, por exemplo, era filha do militar português Joaquim de Santa Ana Nobre dos Santos e Dona Teresa de Jesus, nascida em Luanda (CARDOSO, 1972; WHEELER, 1996). Apesar de ser luso-africana, a administração portuguesa comumente classificava Dona Ana Joaquina como branca. Um documento produzido pela secretaria de governo em setembro de 1849, descrevia Dona Ana Joaquina como "uma mulher de 60 anos, natural de Luanda, de cabelo grisalho, sobre olhos pretos, olhos pardos, nariz e boca regular e cor branca"[11]. Como apontado por José C. Curto e Raymond R. Gervais, Luanda era uma sociedade fluida na qual dinheiro, não biologia, determinava a cor dos residentes (CURTO; GERVAIS, 2001).

Apesar do casamento com imigrantes ter sido um fator importante para definir mulheres de gerações precedentes como donas, em meados do século XIX, a descendência portuguesa, bem como a posse de bens ea adesão à cultura portuguesa haviam se tornado mais relevantes. De fato, mulheres solteiras eram referenciadas como donas – embora existisse a possibilidade de que as mesmas fossem casadas através de uniões informais conhecidas como amasiamento, que não eram legitimadas pelo estado português. Em 1865, Dona Josefa Aurélia de Oliveira era maior de idade e, apesar de ser solteira, era reconhecida como dona. Porém, ela era proprietária de escravos e do arimo Fonseca, na Barra do Bengo, ao norte de Luanda.[12] Dona Tereza Alves Andrade, natural de Luanda, morreu solteira aos 70 anos de idade. Todavia, ela tinha descendência luso-africana, sendo filha do Coronel português Pedro Alves de Andrade e de Ana Maria, natural de Luanda. Dona Tereza foi sepultada na Igreja da Ordem Terceira, o que evidencia que ela era uma mulher de posses.[13]

Algumas donas acumularam capital suficiente para adentrar o competitivo tráfico de escravos. Dona Ana Joaquina dos Santos Silva estava entre os comerciantes mais importantes da capital angolana. Ela possuía arimos onde escravos produziam farinha de mandioca, feijão e milho para subsistência e para abastecer o mercado de Luanda.[14] Além disso, Dona Ana Joaquina exportava escravos para o Brasil. Em 1827, seu navio Boa União cruzou o Atlântico com 449 escravos desembarcados em Pernambuco.[15] Mesmo após a abolição do tráfico em 1836, Dona Ana Joaquina continuou a exportar escravos ilegalmente. Em 1846, o navio Maria Segunda, de sua propriedade, fez duas viagens para a Bahia, com um total de 980 escravos.[16] Paralelamente ao tráfico ilegal, a "rainha do Bengo", como ela era conhecida, investiu em engenhos de açúcar e no comércio de produtos tropicais como marfim e cera.[17] No início da década de 1850, seus engenhos produziam açúcar e aguardente, ambos utilizados como crédito para a aquisição de produtos tropicais no sertão (CALDEIRA, 1853; ALEXANDRE; DIAS, 1998).

## Pretas livres

As mulheres pretas (livres e escravizadas) compunham o grupo mais numeroso da população. Enquanto algumas nasceram em Luanda, outras migraram para a cidade em busca de melhores oportunidades num porto que era também o centro administrativo da colônia. Esse foi o caso da preta livre Maria Joaquina, natural da Barra do Bengo, que vivia em Luanda onde ela veio a falecer em 25 de outubro de 1854, aos 40 anos de

[9] Biblioteca Municipal de Luanda (BML), Códice 042-043, "Termos de Correção", fl. 36.
[10] ANA, Códice 5613, fl. 24v.
[11] ANA, Luanda, Avulsos, Cx. 145, Passaporte para o Interior, 21 de setembro de 1849.
[12] ANA, Códice 3843, fl. 11.
[13] Bispado de Luanda (BL), Livro de óbitos, Freguesia dos Remédios, 1851-52, fl. 51v.
[14] BML, Códice 037, Receita da Ciza dos Prédios dessa Cidade, 1809-33, fls.76, 88, 99, 99v, 121v, 128v.
[15] Eltis et al., "Voyages", Voyage Id. 47030.
[16] Eltis et al., "Voyages'', Voyage Id. 900217 e 900218.
[17] *BOA*, n. 254, 10 ago. 1850, p. 2-4.

idade.[18] A cidade também atraía mulheres provenientes de regiões distantes, como Delfina António, procedente do Reino do Congo, que também faleceu em Luanda no mesmo ano, aos 40 anos.[19] A maioria das pretas livres era pobre, habitando cubatas ou casas cobertas de palha espalhadas pela cidade – apesar da oposição de outras camadas da população (LIMA, 1846; CALDEIRA, 1853; VALDEZ, 1861). Muitas pretas livres constituíram famílias com pretos também livres com quem mantiveram uniões informais ou celebradas "à moda do país". Ainda que alguns desses pretos e pretas livres professassem o Cristianismo, especialmente aqueles nascidos em Luanda, a burocracia e valor monetário de um casamento Católico impediram os mesmos de oficializarem suas uniões. De qualquer modo, dessas relações informais nasceram filhos naturais que foram batizados na Igreja Católica. Em 31 de outubro de 1817, João foi batizado como filho natural de Lívia Francisco e Joaquim de Santa Ana, ambos pretos livres.[20] Em maio de 1818, os pretos livres Paulo Gaspar e Cristina Manoel batizaram a filha natural Maria na Igreja dos Remédios.[21] Apesar de não serem casados na Igreja, esses casais reconheciam a importância do batismo numa sociedade luso-africana e escravocrata. Diante da insegurança gerada pelo tráfico de escravos, sinais de pertencimento à comunidade luso-africana podiam demarcar a diferença entre escravidão e liberdade. Durante a era do tráfico transatlântico de escravos, as populações que viviam em áreas sob controle português, falavam português e professavam o Cristianismo estavam teoricamente protegidos contra a escravidão (CANDIDO, 2013b). Logo, ao batizar seus filhos, africanos livres estavam também tentando protegê-los do risco iminente da escravização.

Numa sociedade escravista, homens e mulheres de pele escura viviam em situação de vulnerabilidade. Em abril de 1866, a preta Rosa foi vítima de duas tentativas de escravização por parte do preto de nome Manoel, morador de um musseque no subúrbio Palanca, fora dos limites urbanos da cidade. O curador dos escravos e libertos intimou Manoel a prestar esclarecimentos acerca do caso apresentado por Rosa.[22] A posse de uma escrava significava mão de obra extra para cultivar a terra e realizar as tarefas domésticas. Manoel podia ainda empregar Rosa como quitandeira para vender o excedente de sua produção nos mercados e ruas da cidade. Alternativamente, ele podia optar por vendê-la no mercado local. Entre as décadas de 1850-1860, o preço do escravo em Luanda era de cerca de 20.000 réis (LIVINGSTONE, 1859).

Pretas livres também entraram em relacionamentos temporários ou de longo prazo com homens brancos, dos quais nasceram filhos naturais. Do relacionamento entre o português Francisco de Assis Pereira e a preta livre Constância Maria, nasceu uma filha natural chamada Maria, que faleceu aos dois anos de idade. Maria foi sepultada na Igreja dos Remédios, no dia 27 de dezembro de 1852.[23] O comerciante de origem portuguesa Francisco de Assis Rocha Caldeira teve um filho natural chamado Manoel Duarte com a preta livre Felipa. Em 26 de abril de 1853, Manoel veio a óbito aos dois anos de idade, sendo sepultado na mesma igreja.[24] As mulheres que entravam em uniões informais não herdavam os bens deixados pelos seus companheiros quando esses faleciam. Cabia a eles fazerem provisões em seus testamentos para que seus filhos naturais e companheiras informais fossem beneficiados (RAMOS, 1998).

Pretos livres podiam adentrar oficinas como aprendizes para se tornarem oficiais e mestres artesãos, adquirindo assim um ofício. As mulheres, porém, eram excluídas desses espaços (OLIVEIRA, 2014). Muitas pretas livres encontraram oportunidades como quitandeiras no comércio a retalho das ruas e quitandas, como os mercados eram conhecidos em Angola. Em 1853, a preta livre Maria Diogo vendia fazendas pelas ruas da cidade.[25] Outras ofereciam serviços à população urbana como carregadoras de água, lavadeiras e costureiras. Numa cidade portuária que frequentemente recebia marinheiros e capitães de embarcações, algumas pretas livres devem ter adentrado a prostituição. Embora não haja registros da existência de bordéis em Luanda para esse período, as tavernas atraíam uma clientela predominantemente masculina em busca de bebidas alcóolicas, jogos e, possivelmente, companhia feminina (CURTO, 2004; FERREIRA, 2012). Uma pequena minoria entres as pretas livres conseguiu acumular algum pecúlio após anos de trabalho, investindo na aquisição de pequenos lotes de terra ou moradia. A preta Emericiana

[18] BL, Livro de Óbitos de Escravos, Nossa Senhora de Nazareth, 1835-36, fl. 59v.
[19] Ibid, fl. 60.
[20] BL, Livro de Batismos Conceição (Sé Velha) 1812-1822 e Remédios, 1816-1822, fl. 249v.
[21] Ibid, fl. 290.
[22] ANA, Luanda, Avulsos, Cx. 3665.
[23] BL, Livro de óbitos, Freguesia dos Remédios, 1851-52, fl. 66v.
[24] Ibid, fl. 36v.
[25] BML, Códice 042-043, "Termos de Correção", fl. 239.

Francisca, por exemplo, era proprietária do arimo Calui, no Distrito do Dande, com 60 braças de frente. Em setembro de 1855, Emericiana vendeu o arimo a Dona Ana Luísa Mangueira por 45.000 réis.[26] Em abril de 1866, a preta Tereza Emília da Costa comprou uma casa térrea de dois quartos, na rua do Pelourinho, pelo valor de 124.000 réis.[27] Todavia, Emericiana e Tereza eram exceções. A maioria da população preta habitava cubatas simples e tentava, através do seu trabalho, arrecadar o suficiente para sobreviver com suas famílias.

## Escravas

Registros de escravos de meados do século XIX evidenciam que a população escrava de Luanda tinha origens diversas. Em 1855, Cristóvão Francisco de Assis registrou 19 escravos, sete dos quais tinham nascido em Luanda, dois em Ambaca, três em Libolo, dois no Quissama, três em Bihé, um em Ngola e um no Reino do Congo. A escravaria de Cristóvão refletia a diversidade da população escrava da capital angolana.[28] Escravos nascidos em Luanda eram supostamente adaptados à cultura luso-africana da cidade (HEYWOOD, 2002). Eles falavam português e kimbundu e eram introduzidos na fé Cristã ainda na infância. Se por um lado esses escravos ladinos eram melhor adaptados à vida na cidade, por outro o conhecimento privilegiado da área urbana e seus arredores facilitava fugas (CURTO, 2005; FERREIRA, 2011). De fato, em meados do século XIX os mutolos ou quilombos, como eram conhecidas as comunidades formadas por escravos em fuga nas imediações da capital, causavam apreensão na população. A administração colonial frequentemente recebia queixas de assaltos a comerciantes e à propriedades agrícolas na região cometidos por escravos e escravas fugidos.[29]

Em Luanda, as escravas realizavam o trabalho doméstico nos sobrados e se tornavam vendedoras ambulantes. As tutoras das filhas da elite luandense também treinavam escravas na arte do costurar, lavar e engomar. Em agosto de 1851, o seguinte anúncio apareceu na gazeta local, o *Boletim Oficial de Angola*: "Aprenda italiano, francês básico, a ler, escrever, tocar piano, dançar, bordar, costurar e moral. Também ensinamos escravas como lavar, costurar, engomar e passar roupas."[30] Dessa forma, muitas escravas foram treinadas para se tornarem costureiras, lavadeiras e engomadeiras. A posse de escravas especializadas nessas funções liberava as senhoras do trabalho manual e gerava renda extra, uma vez que os serviços das mesmas podiam ser oferecidos na cidade. Por outro lado, escravos de ofício alcançavam alto valor no mercado local, o que incentivava senhores a investirem na especialização de sua escravaria. Sílvio Nunes Burity, por exemplo, possuía sete escravas costureiras.[31] Burity certamente oferecia os serviços de suas escravas à população da capital. José Maria de Castro possuía duas costureiras enquanto outras três eram aprendizes do mesmo ofício. Em 8 de março de 1864, José Maria vendeu três de suas costureiras, Marta, Maria e Esperança, o que deve ter lhe rendido significante capital.[32] No ano de 1862, Maria, uma escrava "altamente qualificada" que pertencia a Joaquim Luiz Pinto de Andrade, foi resgatada pela Junta Protetora de Escravos e Libertos pelo valor de 100.000 réis. O alto preço pago por Maria indica como a aprendizagem de um ofício podia agregar valor ao escravo.[33]

Em meados dos oitocentos, Luanda ainda enfrentava sérios problemas com abastecimento de água. Consequentemente, a lavagem de roupa não era tarefa das mais fáceis. Em 1850, Valdez notou que existiam somente dois poços em Luanda que eram utilizados para abastecer oficiais eclesiásticos e administrativos. A maioria dos habitantes dependia da água que vinha do Rio Bengo em canoas (VALDEZ, 1861, p. 119-120). Nesse contexto, indivíduos que conseguiam armazenar água podiam não somente vendê-la, mas também oferecer serviços de lavagem de roupa. Dona Joana Maria da Conceição Bastos tinha cinco escravas lavadeiras: Esperança, Prudência, Francisca, Juliana e Ana.[34] Elas provavelmente não se limitavam a atender as necessidades da família de Dona Joana, mas também lavavam roupa de ganho contribuindo assim para aumentar os rendimentos de sua senhora.

[26] ANA, Códice 7741, fl. 21v.
[27] ANA, Códice 3843, fl. 57.
[28] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fl. 110v-120.
[29] ANA, Luanda, Avulsos, Cx. 143, "Carta do Secretário do Governo Geral de Angola José Barbosa Leão para o Chefe do Conselho de Icolo e Bengo," 28 de junho de 1841.
[30] *BOA*, n.308, 23 de Agosto de 1851, p. 4.
[31] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fl. 143v-145; 145v-146.
[32] Ibid, fl. 326v-328.
[33] ANA, Luanda, Avulsos, Cx. 122.
[34] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fls. 95v-98.

Proprietários solicitavam licenças junto à Câmara Municipal para que suas escravas pudessem vender alimentos e outros itens pelas ruas e mercados da cidade. Ao final do dia, as escravas quitandeiras pagavam uma quantia fixa ao senhor ficando em posse do excedente. Escravas eram treinadas desde muito cedo para adentrar o comércio ambulante. Em 1859, Augusto Teixeira de Figueiredo registrou a escrava Francisca que, com apenas sete anos de idade, vendia fazendas pelas ruas da cidade.[35] Enquanto algumas quitandeiras eram ambulantes, outras vendiam em tendas fixas nos mercados supervisionados pela administração portuguesa. Em seus cestos e tendas elas ofereciam vegetais, frutas, farinha de mandioca, milho, feijão, óleos de palma e de amendoim, peixe fresco e seco, oallo (cerveja de milho), missangas entre outros itens (CORREA, 1937; PANTOJA, 2001a; 2008). Algumas escravas adentravam o comércio ambulante sem a devida documentação, sob risco iminente de serem multadas ou até mesmo encarceradas na cadeia pública. Em 20 de setembro de 1852, Eufrásia, escrava de Félix José Ferreira Campos, foi multada no valor de 7.500 réis por vender fazendas na quitanda sem possuir licença para tal.[36] Em 22 de setembro do mesmo ano, uma escrava pertecente ao comerciante André da Silva Marques foi multada pelo mesmo motivo.[37]

Algumas escravas tiveram mais de um dono ao longo de sua vida. A lavadeira Tereza, natural de Ambaca, ao leste de Luanda, era escrava de Justino de Andrade. Em 1853, Justino vendeu Tereza a Ernesto Augusto Cordeiro que, por sua vez, a revendeu para Dona Adelaide Avelina Samboa dois anos depois. Aos 20 anos de idade, Tereza tinha passado por três donos.[38] Semelhantemente, a quitandeira e lavadeira Isabel, que pertencia a Silvestre Dias dos Santos, foi vendida a Dorotéa José Catela em dezembro de 1857. Em março de 1858, Dorotea revendeu Isabela João Vicente das Neves.[39] Cada novo senhor exigia um processo de readaptação por parte das escravas que podia incluir ainda mudança de ambiente, uma vez que membros da elite luandense possuíam arimos no interior onde escravos cultivavam a terra. Apesar das condições adversas e da possibilidade de serem revendidos, alguns escravos formaram famílias no cativeiro. José e Tereza eram ambos escravos de Dona Ana de Lemos. No dia 15 de setembro de 1816, eles batizaram o filho João na Igreja dos Remédios, que teve como padrinhos Marcelino Francisco e Maria Bartolomeu, ambos livres.[40] Em 17 de outubro de 1817, Felipa Lourenço e Miguel Manoel, escravos de Dona Maria da Piedade, batizaram o filho Manoel na mesma igreja. Manoel teve como padrinhos Bernardo Vieira Carneiro e Dona Maria Pinheiro.[41]

Após anos de trabalho, algumas escravas de ofício conseguiam acumular o valor necessário para a compra da alforria. Em agosto de 1859, a quitandeira Engrácia, escrava de Dona Josefa de Moraes Moreira, comprou sua alforria aos 40 anos de idade.[42] Em setembro de 1866, a quitandeira Carolina, que pertencia a João Pereira de Carvalho, também conseguiu adquirir a liberdade.[43] Apesar de menos comum, senhores conferiam liberdade gratuita aos seus escravos – especialmente quando se encontravam no leito de morte. A "boa morte" era uma preocupação dos viventes no século XIX que comumente deixavam testamentos nos quais expressavam seus últimos desejos. O testamento continha instruções acerca da quantidade de missas a ser rezada pela alma do morto, o tipo de mortalha e caixão a serem utilizados, o local de sepultura, bem como o número de padres que deveriam acompanhar o enterro entre outros itens. Era comum que os autores usassem o documento para reconhecer amásias, filhos nascidos de relações ilícitas e dívidas (REIS, 1997). Alguns senhores também conferiam liberdade a escravos em seus testamentos, geralmente como gratidão por anos de serviço (ZERO, 2009). A caridade era uma forma de buscar a intercessão celeste no pós-morte. Em 28 de outubro de 1856, Elena Santiago libertou gratuitamente sua escrava Rubina Joaquina "pelos bons serviços prestados".[44] Em 28 de fevereiro de 1857, Fonseca Varela libertou sua escrava Porciana Matilde "pelos bons serviços e comportamento exemplar".[45] Nesse caso, os "bons serviços" prestados por Rubina podiam incluir satisfazer os desejos sexuais do seu senhor. Em sociedades escravistas, a sexualidade das escravas era vista como uma extensão dos serviços que as mesmas

[35] ANA, Luanda, Códice 2524, Registo de Escravos, 1867, 19v-20.
[36] BML, Códice 042-043, "Termos de Correção," fl. 229.
[37] Ibid, fl. 27.
[38] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fl. 329v-330.
[39] ANA, Luanda, Códice 2482, Registo de Escravos, 1855, fl. 247v-248.
[40] BL, Livro de Batismos Conceição (Sé Velha) 1812-1822 e Remédios, 1816-1822, fl. 154.
[41] Ibid, fl. 137.
[42] ANA, Luanda, Códice 2524, Registo de Escravos, 1867, fl. 20v-21.
[43] ANA, Luanda, Códice 2467, Registo de Escravos, 1855-66, fl. 56v-57.
[44] ANA, Códice 5613, Carta de Liberdade, fl. 7v.
[45] ANA, Códice 5613, Carta de Liberdade, fl. 10.

deveriam prestar aos seus senhores (ELBL, 1996; CANDIDO, 2012b).

Apesar de terem certa mobilidade e possibilidade de comprar a alforria, algumas escravas de ofício optaram pela fuga. Em 1866, Silvestre Dias dos Santos reportou a fuga de uma de suas quitandeiras chamada Constância.[46] Mesmo crianças escapavam dos seus senhores quando encontravam oportunidade. Em 1855, a quitandeira Angelina Zembo, de apenas 11 anos, fugiu da casa de sua senhora Felipa Domingos.[47] A polícia por vezes obtinha sucesso na recaptura de escravos que fugiam da companhia de seus senhores. Em julho de 1852, dois escravos de Dona Ana Joaquina dos Santos e Silva foram recapturados no Distrito de Zenza do Golungo, a dois dias de distância de Luanda.[48] Em setembro de 1862, a escrava Esperança retornou espontaneamente para a casa de sua senhora, Dona Isabel Maria Alves Barbosa, após fugir no mês anterior. Provavelmente temendo uma nova tentativa de fuga, no mesmo mês Dona Isabel vendeu Esperança a um certo Marques que, alguns meses depois, a revendeu a um homem de nome José dos Santos.[49]

## Conclusão

As mulheres luso-africanas da elite luandense eram desde a infância referenciadas como donas, indicando seu status social e filiação à cultura portuguesa. Elas eram educadas por tutoras nas artes de costurar e bordar e algumas até mesmo aprendiam a ler e escrever. As famílias luso-africanas de Luanda comumente casavam suas filhas com "homens de bem", preferencialmente de origem portuguesa. Ao longo da vida, as donas acumulavam terras, escravos e objetos de luxo que herdavam de seus pais e maridos estrangeiros ou que adquiriam de forma independente. Muitas donas investiram capital no comércio local, produzindo alimentos como milho, farinha de mandioca e feijão para abastecer mercados urbanos. Algumas eventualmente adentraram o mercado atlântico, exportando escravos ou produtos tropicais.

As pretas livres, por sua vez, viviam do pequeno comércio e dos serviços prestados à população urbana como costureiras, lavadeiras e carregadoras de água. Elas constituíam famílias majoritariamente com homens pretos livres através de uniões informais ou celebradas conforme os ritos africanos. Seus filhos eram batizados na Igreja Catoólica, o que poderia livrá-los do iminente risco de escravização. As escravas faziam todos os tipos de tarefas domésticas, além de venderem fazendas secas e molhadas pelas ruas e mercados urbanos. Outras eram treinadas por tutoras nas artes de costurar, lavar e engomar. Algumas escravas passaram por vários proprietários ao longo de sua vida, exigindo delas constante readaptação. Apesar da vida árdua, elas contituíam famílias no cativeiro das quais nasciam filhos naturais. Mesmo contando com certa mobilidade e possibilidade de adquirir a alforria, algumas escravas de ofício optavam por escapar do cativeiro rumo a uma vida incerta, porém livre.

[46] ANA, Luanda, Códice 2482, Registo de Escravos, 1855, fl. 247v-248.
[47] ANA, Luanda, Códice 2845, Registo de Escravos, 1855, fl. 132v-133.
[48] *BOA*, n. 357, 31de junho de 1852, p. 3.
[49] ANA, Luanda, Códice 2845, Registo de Escravos, 1855, fl. 175v-176.

## Referências


ALEXANDRE, Valentim; DIAS, Jill (Eds.). *O Império Africano (1825-1890)*. Lisboa: Estampa, 1998.

BERGER, Iris. African Women's History: Themes and Perspectives. *Journal of Colonialism and Colonial History*, Baltimore, v. 4, n. 1, p. 1-11, 2003.

CALDEIRA, Carlos José. *Apontamentos d'uma viagem de Lisbon à China e da China a Lisbon*. Lisbon: Typograhia de Castro & Irmão, 1853. 2 v.

CANDIDO, Mariana P. Strategies for Social Mobility: Liaisons between Foreign Men and Slave Women in Benguela, c. 1770-1850. In: CAMPBELL, Gwynand; ELBOURNE, Elizabeth (Org.). *Sex, Power and Slavery:* The Dynamics of Carnal Relations under Enslavement. Athens: Ohio University Press, 2014. p. 272-288.

_____. Os agentes não europeus na comunidade mercantil de Benguela, c. 1760-1820. *Saeculum*, João Pessoa, v. 29, p. 97-124, 2013a.

_____. *An African Slaving Port and the Atlantic World:* Benguela and its Hinterland. New York: Cambridge University Press, 2013b. https://doi.org/10.1017/CBO9780511997594

_____. Aguida Gonçalves da Silva, une dona à Benguela à lafindu XVIIIe siécle. Brésil(s). *Sciences humaines et sociales*, Paris, v. 1, p. 33-54, 2012a.

_____. Concubinage and Slavery in Benguela, ca. 1750-1850. In: HUNT, Nadine and OJO, Olatunji (Org.). *Slavery and Africa and the Caribbean*: A History of Enslavement and Identity since the 18th Century. London/New York: I.B. Tauris, 2012b. p. 66-84.

_____. Trans-Atlantic Links: The Benguela-Bahian Connections, 1700-1850. In: ARAUJO, Ana Lúcia (Org.). *Paths of the Atlantic Slave Trade*. Interactions, Identities, andImages. Amherst, NY: Cambria Press, 2011. p. 239-272.

_____. Merchants and the Business of the Slave Trade in Benguela, c. 1750-1850. *African Economic History*, Madison, v. 35, p. 1-30, 2008.

CARDOSO, Carlos Alberto Lopes. Ana Joaquina dos Santos Silva, industrial angolana da segunda metade do século XIX. *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Luanda*, Luanda, v. 32, p. 5-14, 1972.

_____. Estudo Genealógico da Família Matozo de Andrade e Câmara. *Ocidente*, Lisboa, v. 403, p. 311-322, 1971.

CORREA, Elias Alexandre da Silva. *História de Angola*. Lisbon: Editorial Ática, 1937. 2 v.

CUNHA, Anabela. *Degredo para Angola na Segunda Metade do Século XIX*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2004.

CURTO, José C. The Donas of Benguela, 1797: A Preliminary Analysisof a Colonial Female Elite. In: BERGAMO, Edvaldo, PANTOJA, Selma; SILVA, Ana Claudia (Org.). *Angola e as Angolanas:* Memória, Sociedade e Cultura. São Paulo: Intermeios, 2016. p. 99-120.

_____. Resistência à Escravidão na África: O Caso dos Escravos Fugitivos Recapturados em Angola, 1846-1876. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 33, p. 67-86, 2005.

_____. *Enslaving Spirits:* The Portuguese-Brazilian Alcohol Trade at Luanda and Its Hinterland, c.1550-1830. Leiden: Brill, 2004.

_____. 'As If From A Free Womb': Baptismal Manumissions in the Conceição Parish, Luanda, 1778-1807. *Portuguese Studies Review*, Peterborough, v. 10, n. 1, p. 26-57, 2002.

_____. The Anatomy of a Demographic Explosion: Luanda, 1844-1850. *International Journal of African Historical Studies*, Boston, v. 32, p. 381-405, 1999. https://doi.org/10.2307/220347

CURTO, José C.; GERVAIS, Raymond R. The Population History of Luanda during the late Atlantic Slave Trade, 1781-1844. *African Economic History*, Madison, v. 29, p. 1-59, 2001.

ELBL, Ivana. Men Without Wives: Sexual Arrangements in the Early Portuguese Expansion in West Africa. In: MURRAY, Jacquelline; EISENBICHLER, Konrad (Org.). *Desire and Discipline:* Sex and Sexuality in the Premodern West. University of Toronto Press, 1996. p. 61-86.

ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade.* New Haven: Yale University Press, 2010.

ELTIS, David et al. "Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database," Online Database, 2008. www.slavevoyages.org/

FERREIRA, Roquinaldo A. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World:* Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade. New York: Cambridge University Press, 2012. https://doi.org/10.1017/CBO9781139025096

_____. Slaving and Resistance to Slaving in West Central Africa. In: ELTIS, David; ENGERMAN, Stanley (Org.). *The Cambridge World History of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. v. 3. p. 111-131.

_____. The Suppression of the Slave Trade and Slave Departures from Angola, 1830s-1860s. In: ELTIS, David; RICHARDSON, David (Org.). *Extending the Frontiers:* Essay on the New Transatlantic Slave Trade Database. New Haven: Yare University Press, 2008. p. 313-334.

_____. Brasil e Angola no tráfico ilegal de escravos. In: PANTOJA, Selma (Org.). *Brasil e Angola nas Rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999. p. 143-194.

GREAT BRITAIN. Parliament. House of Commons. *Accounts and Papers of the House of Commons*. v. 47, p. I. (1852-53). Cambridge: Harvard College Library, 1880.

HAY, Margaret J. Queens, Prostitutes and Peasants Historical Perspectives on African Women, 1971-1986. *Canadian Journal of African History*, London, v. 24, p. 431-447, 1983.

HEYWOOD, Linda M. Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creole Cultures. In: HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora. London: Cambridge University Press, 2002. p. 91-114.

KARASCH, Mary C. *The Brazilian Slavers and the Illegal Slave Trade, 1836-1851*. Dissertação (Mestrado em História) – University of Wisconsin, Madison, 1967.

LIMA, José J. Lopes de. *Ensaios sobre a Statistica das Possessões Portuguezas*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1846. v. 1-3.

LIVINGSTONE, David. *Family Letters, 1841-1850*. London: Chatto & Windus, 1859. v. I.

MARQUES, João Pedro. Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo: um percurso negreiro no século XIX. *Análise Social*, Lisboa, v. 36, n. 160, p. 609-638, 2001.

MILLER, Joseph C. *Way of Death:* Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.

OLIVEIRA, Luiz da Silva Pereira. *Privilégios da Nobreza e Fidalguia de Portugal*. Lisboa: João Rodrigues Neves, 1806.

OLIVEIRA, Vanessa S. Mulher e comércio: A participação feminina nas redes comerciais em Luanda (século XIX). In: BERGAMANO, Edvaldo; PANTOJA, Selma; SILVA, Ana Claudia (Org.). *Angola e as Angolanas:* Memória, Sociedade e Cultura. São Paulo: Intermeios, 2016. p. 133-152.

_____. The Gendered Dimension of Trade: Female Traders in Nineteenth Century Luanda. *Portuguese Studies Review*, Peterborough, v. 23, n. 2, p. 93-121, 2015a.

_____. Gender, Foodstuff Production and Trade in Late-Eighteenth Century Luanda. *African Economic History*, Madison, v. 43, p. 57-81, 2015b.

_____. Trabalho escravo e ocupações urbanas em Luanda na segunda metade do século XIX. In: PANTOJA, Selma; THOMPSON, Estevam C. (Org.). *Em torno de Angola:* narrativas, identidades e as conexões atlânticas. São Paulo: Intermeios, 2014. p. 249-275.

PACHECO, Carlos. Arsénio Pompílio Pompeu de Carpo. Uma vida de luta contra as prepotências do Poder Colonial em Angola. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisboa, v. 16/17, p. 49-102, 1992-1994.

PANTOJA, Selma. Women's Work in the Fairs and Markets of Luanda. In: SARMENTO, Clara (Org.). *Women in the Portuguese Colonial Empire:* The Theatre of Shadows. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008. p. 81-94.

_____. Gênero e comércio: as traficantes de escravos na região de Angola. *Travessias*, Cascavel, v. 4/5, p. 79-97, 2004.

_____. A dimensão atlântica das quitandeiras. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Diálogos Oceânicos*. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português. Belo Horizonte: UFMG, 2001a. p. 45-67.

PANTOJA, Selma. Donas de 'Arimos': um negócio feminino no abastecimento de gêneros alimentícios em Luanda (séculos XVIII e XIX). In: PANTOJA, Selma Pantoja; PAULA, Carlos Alberto Reis de (Org.). *Entre Áfricas e Brasis*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 2001b. p. 35-49.

PIERONI, Geraldo. *Os Excluídos do Reino*. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

RAMOS, Donald. Marriage and the Family in Colonial Vila Rica. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Families in the Expansion of Europe, 1500-1800*. Brookfield: Ashgate, 1998. p. 39-64.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.) *História da Vida Privada no Brasil:* Império. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SHELDON, Kathleen. Writing about Women: Approaches to a Gendered Perspective in African History. In: PHILIPS, John Edward (Org.). *Writing African History*. Rochester: University of Rochester Press, 2005. p. 465-489.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Donas e plebeias na sociedade colonial*. Lisboa: Estampa, 2002.

STROBEL, Margaret. African Women's History. *The History Teacher*, Long Beach, v. 15, n. 4, p. 509-522, 1982. https://doi.org/10.2307/493441

TAMS, Gustav. *Visit to the Portuguese Possessions in South-Western Africa*. London: T. C. Newby, 1845. 2 v.

THOMPSON, Estevam C. *Negreiros nos mares do Sul:* Famílias traficantes nas rotas entre Angola e Brasil em fins do século XVIII. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília 2006.

VALDEZ, Francisco Travassos. *Six Years of a Traveller's Life in Western Africa*. London: Hurstand Blackett, 1861. 2 v.

WHEELER, Douglas L. Angolan Woman of Means: D. Ana Joaquina dos Santos e Silva, Mid-Nineteenth Century Luso-African Merchant-Capitalist of Luanda. *Santa Bárbara Portuguese Studies*, v. 3, p. 284-297, 1996.

ZERO, Arethuza Helena. *Escravidão e liberdade:* as alforrias em Campinas no século XIX (1830-1888). 2009. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Econômico) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas 2009.

Recebido: 22 jan. 2018; aprovado: 14 ago. 2018.

**Autora/Author:**

Vanessa dos Santos Oliveira v.oliveira@utoronto.ca

- Doutora em História pela York University, Canadá. Atualmente, a autora faz pós-doutorado na Universidade de Toronto, financiado pelo Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanidades do Canadá. Seu livro *Abolition, Gender and Slavery at Luanda, 1808-1867* será publicado pela editora da Universidade de Wisconsin, nos Estados Unidos. A autora tem publicado artigos na *History in Africa*, *Portuguese Studies Review* e *African Economic History* além de capítulos de livros em português e inglês. Ela é co-editora (com Paul E. Lovejoy) de *Slavery, Memory and Citizenship* (Trenton: Africa World Press, 2016).
- PhD in History from York University, Canada. She is currently a Social Sciences and Humanities Research Council of Canada postdoctoral fellow, at the University of Toronto. Her book *Abolition, Gender and Slavery at Luanda, 1808-1867* is under contract with the University of Wisconsin Press. Dr. Oliveira has published articles in *History in Africa*, *Portuguese Studies Review*,*African Economic History*, as well as book chapters in edited volumes in Portuguese and English. She is the co-editor with Paul Lovejoy of *Slavery, Memory and Citizenship* (Trenton: Africa World Press, 2016).
- Doctorado en Historia de la Universidad de York, Canadá. Actualmente está cursando su Posdoctorado en la Universidad de Toronto, becada por el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá (Social Sciences and Humanities Research Council of Canada). Su libro *Abolición, género y esclavitud en Luanda*, 1808-1867, será publicado bajo el sello de la editorial University of Wisconsin Press. La Dra. Oliveira ha publicado varios artículos en *History in Africa*, *Portuguese Studies Review*, *African Economic History*, así como también ha editado capítulos en volúmenes de libros en portugués e inglés. Ella es co-editora junto a Paul Lovejoy del libro *Slavery, Memory and Citizenship* (Trenton: Africa World Press, 2016).

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29334

# Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos: o norte de Moçambique como complexo de interconexões

## *Between Swahili and Makua, Mujojo and Muzungo: the North of Mozambique as a Complex of Interconnections*

## *Entre suaílis y macuas, mujojos y muzungos: el norte de Mozambique como complejo de interconexiones*

Regiane Augusto de Mattos
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

**Resumo:** O norte de Moçambique era marcado pela intensa circulação de pessoas, produtos, ideias e saberes no século XIX. Era possível encontrar uma variedade de grupos, tais como suaílis, macuas-imbamelas e namarrais, mujojos e muzungos. Essas categorias sociais revelam formas de classificação e identificação baseadas em diferentes critérios: localização geográfica, religião, aspectos culturais, ocupação, cor, condição econômica e social. O principal objetivo deste artigo é analisar como essas categorias sociais foram construídas historicamente e as conexões culturais e identitárias existentes em torno delas.

**Palavras-chave:** classificações sociais; conexões culturais; norte de Moçambique.

**Abstract:** The northern Mozambique was marked by the intense circulation of people, products, ideas and knowledge in the nineteenth century. The northern Mozambique was a socio-cultural mosaic in the nineteenth century, marked by the intense circulation of people, products, ideas and knowledge. It was possible to find a diversity of groups, such as Swahili, Makua-Imbamela and Namarral, Mujojo and Muzungo. These social categories reveal forms of classification and identification based on different criteria: geographic location, religion, cultural aspects, occupation, color, economic and social condition. The main objective of this article is to analyze how these social categories were constructed historically as well as the cultural and identity connections existing around them.

**Keywords:** social classifications; cultural connections; Northern Mozambique.

**Resumen:** El norte de Mozambique era marcado por la intensa circulación de personas, productos, ideas y saberes en el siglo XIX. Era posible encontrar una variedad de grupos, tales como suaíles, macuas-imbamelas y namarrais, mujojos y muzungos. Estas categorias sociales revelam formas de clasificación y identificación basadas en diferentes criterios: localización geográfica, religión, aspectos culturales, ocupación, color, condición económica y social. El principal objetivo de este artículo es analizar cómo estas categorías sociales fueron construidas históricamente y las conexiones culturales e identitarias existentes en torno a ellas.

**Palabras clave:** clasificaciones sociales; conexiones culturales; norte de Moçambique.

---

dados biográficos da autora_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O norte de Moçambique, território que hoje compõe parte da província de Nampula, tornou-se uma das regiões mais importantes da África Oriental no século XIX. Ponto de encontro das caravanas comerciais que vinham do interior do continente africano e de mercadores originários da costa suaíli e de regiões mais distantes do Golfo Pérsico e da China, era parte integrante de redes internacionais de comércio e de intercâmbios religiosos islâmicos, que englobavam todo o espaço do Oceano Índico. Assim, era marcado pela intensa circulação de pessoas, produtos, ideias.

Nessa região existiam no litoral os estabelecimentos islâmicos, como os sultanatos de Angoche, de Sancul, de Sangage e de Quitangonha, formados por populações suaílis. Além destes, era possível encontrar uma gama variada de outros grupos sociais, como macuas-imbamelas e namarrais que viviam mais para o interior; goeses, em sua maioria, cristãos; baneanes, que eram comerciantes hindus originários, sobretudo, de Guzarate; e mouros, que poderiam ser indianos ou omanitas, ambos muçulmanos (HAFKIN, 1973, p. 35; ZAMPARONI, 2000, p. 191-222). Existiam igualmente os chamados mujojos, comerciantes suaílis, mas originários das ilhas de Zanzibar, Madagáscar e Comores e que frequentavam os portos de Moçambique, e os muzungos, proprietários de terras mestiços de origem portuguesa ou indiana (CAPELA, 2006, p. 83-108). Não se pode deixar de observar ainda a presença de portugueses recém-chegados, ingleses e franceses, incluindo mercadores e representantes dos referidos governos.

Essas formas de classificação e identificação de categorias sociais eram fundamentadas em diferentes critérios, não raro combinados entre si, tais como: localização geográfica, religião, aspectos culturais, ocupação, condição econômica e social. Esses critérios extrapolavam a forte componente "cor" associada às categorias sociais-raciais encontradas mais frequentemente em outros espaços e experiências dos impérios ibéricos do período moderno, como no caso da América.

Analisar e problematizar como essas categorias sociais foram historicamente construídas no norte de Moçambique, as conexões culturais existentes em torno delas e as transformações identitárias que poderiam proporcionar a mobilidade social dos indivíduos são os principais objetivos deste artigo.

Este trabalho privilegia a análise do caso dos suaílis, demonstrando como essa categoria foi construída, sobretudo no século XIX, num movimento relacional a outras existentes na região, conformando uma identidade cultural frequentemente caracterizada como mestiça. Entretanto, como afirma o antropólogo Jean-Loup Amselle, é importante tentar "escapar da ideia de mistura por homogeneização e por hibridação", pois esta carrega consigo a noção de pureza original, quando de fato toda sociedade e toda cultura é mestiça, ou seja, "a mestiçagem é o produto de entidades já mestiças" (AMSELLE, 2001, p. 22). O autor propõe, então, utilizar o conceito de *branchements*, empregado neste trabalho com o significado de conexões.

Para melhor entender as sociedades africanas, Amselle utiliza a metáfora de *branchements*, representada por uma comunicação eletrônica, em que vários fios se conectam em diferentes direções, pois acredita que esse conceito tende a desconstruir as ideias de limite rígido entre os grupos sociais e de fronteira das culturas, não no sentido de mistura ou de pureza, mas ressaltando as interconexões possíveis entre elas (AMSELLE, 2001).

É igualmente indispensável a problematização de alguns conceitos comumente relacionados às sociedades africanas, como o de etnia. Ao propor a identificação do aspecto fundamental da natureza das etnias na África, Amselle amplia a discussão sobre o tema ao considerar a etnia uma categoria social historicamente construída. Ressalta ainda a importância de se colocar o foco da análise dessas categorias sociais partindo das relações estabelecidas entre elas em diversos espaços, pois cada sociedade é resultado de uma rede de relações estabelecidas no âmbito dos espaços de troca, políticos e guerreiros, linguísticos, culturais e religiosos (AMSELLE, 1999).

Os grupos étnicos são formados pelos próprios indivíduos com base numa relação de identificação, mas também de atribuição. A identidade étnica é, pois, um processo dinâmico, que está em constante transformação, redefinindo-se por meio de um duplo reconhecimento: pela identificação de aspectos comuns ao grupo ao qual pertence e pelas diferenças em relação a outros grupos. Além disso, o grupo étnico é também estabelecido levando-se em conta definições e categorias atribuídas por agentes externos ao grupo, como por indivíduos que se dizem pertencentes a outros grupos e/ou até mesmo pelo colonizador.[1]

Essas reflexões ajudam-nos a entender a classificação e a relação entre essas categorias sociais, no norte de Moçambique no século XIX, como

[1] "(...) il ne s'agissait pas de montrer qu'il n'existait pas d'ethnies en Afrique – ce qui a pu nous être reproché – mais que les ethnies actuelles, les catégories dans lesquelles se pensent les acteurs sociaux étaient des catégories historiques" (AMSELLE; 1999, p. II).

foram construídas e as transformações identitárias engendradas com base nelas. Partindo dessa perspectiva proponho, então, analisar essas categorias sociais inseridas num "complexo de interconexões", cuja noção pressupõe a existência de vários elementos e a interação de diferentes agentes que estabelecem relações em diversos níveis: cultural, político e/ou econômico.

## Ser suaíli no norte de Moçambique no século XIX

> Assim, é perfeitamente legítimo reivindicar como Peul ou Bambara. O que é contestável, por outro lado, é considerar que este modo de identificação existiu sempre, ou seja, fazendo-o uma essência. Um etnônimo pode receber múltiplos sentidos em função das épocas, dos lugares ou das situações sociais (...)[2] (AMSELLE, 1999, p. 37-38).

Suaíli é uma palavra bantu, com origem na palavra árabe *sahil* que significa margem, costa ou ainda porto de comércio. A referência mais antiga dessa palavra é encontrada em Ibn Said como designação da costa perto de Qunbalu e outras cidades da Abissínia (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 16).

Como um etnônimo, o suaíli foi utilizado, pela primeira vez, pelos omanitas quando se estabeleceram no Sultanato de Zanzibar, no início do século XIX. Eles empregavam esse termo para designar geograficamente a costa da África oriental, a população que ali vivia e a sua língua. Nessa época, suaíli assumiu uma conotação pejorativa. O significado da palavra suaíli como "margem" foi relacionado à condição social e política dessas populações, afirmando-se que elas também estariam à margem dos "povos árabes". Assim, segundo os omanitas, os suaílis estariam à margem da cultura islâmica. O Islã representado pelos suaílis, de vertente Sunni-Safi'i (diferente da maioria dos omanitas que eram ibaditas) era marcado pelas crenças locais africanas e, por isso, considerado heterodoxo e "contaminado" (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 16).

[2] "Ainsi est-il parfaitement légitime de se revendiquer comme Peul ou Bambara. Ce qui est contestable, en revanche, c'est de considérer que ce mode d'identification a existe de toute éternité, c'est-à-dire d'en faire une essence. Un ethnonyme peut recevoir une multitude de sens em fonction des époques, des lieux ou des situations sociales (...)" (AMSELLE, 1999, p. 37-38).

Formada a partir da migração de povos bantu em direção à costa oriental africana, a língua suaíli (*kiswahili*) e as suas derivações apresentam gramática e sintaxe comuns às línguas bantu, mas com grande influência de outras línguas, inclusive vocabular, sobretudo de origem árabe (FREEMAN-GRENVILLE, 1988, p. 70). O *kiswahili* estabelecido como língua franca se desenvolveu como o principal meio de comunicação entre todos os povos que visitaram a África Oriental, facilitando o processo de interação cultural entre as populações da costa e as sociedades do interior do continente africano.

A forte relação com o Islã e a língua árabe facilitou o seu desenvolvimento do suaíli como uma "língua literária" com importante impacto no meio religioso, comercial e político, chegando a ser usado em correspondências oficiais entre os administradores portugueses, ingleses e africanos, como atestam as cartas do acervo do Arquivo Histórico de Moçambique (MUTIUA, 2014). Além de ter se tornado uma língua veicular, *kiswahíli* foi considerado o suporte literário por excelência do Islã na África oriental, sendo reconhecida pelos estudiosos muçulmanos como o meio natural de se escrever sobre o Islã (LE GUENNEC-COPPENS; CAPLAN, 1991, p. 20). Até o final do século XIX (e em algumas localidades, como no norte de Moçambique, até as primeiras décadas do século XX), o *kiswahili* era escrito em caracteres árabes, porém, com a conquista colonial, foi substituído pelo alfabeto latino.

Os suaílis ocupam a costa do leste da África desde o primeiro milênio, abrangendo cidades desde Mogadíscio, na Somália, até as do norte de Moçambique, incluindo as ilhas de Zanzibar, Pemba, Máfia, o arquipélago das Comores e Madagascar. Embora sejam comumente considerados como um grupo único de pessoas, seus integrantes podem ser bem diferentes entre si, compondo uma série de povoamentos distintos. Não chegaram a ocupar um território determinado, em torno de fronteiras bem demarcadas, ou adotaram uma política única, com limites claramente definidos, tão pouco tiveram um centro ou uma capital política (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 2-15; VERNET, 2010; PEARSON, 1998; POUWELS, 2002, p. 385-425).

Exerciam o papel de intermediários econômicos e culturais entre as diferentes sociedades que estão no centro de um grande sistema comercial que se estende desde os Grandes Lagos da África Central, as ilhas da Indonésia, a China, a Europa até o sul de Moçambique. Este sistema envolvia trocas locais no interior do continente africano, onde os suaílis obtinham as

mercadorias destinadas ao comércio intercontinental e também para a sua própria subsistência (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 3; SHERIFF, 1987).

Vale dizer que outros termos também eram usados para designar os chamados suaílis do norte de Moçambique. Na documentação portuguesa e inglesa, os chefes, sultões ou xeques dos estabelecimentos islâmicos do litoral eram chamados de monhés (da palavra suaíli *mwinyi*, que pode significar pessoa importante ou dono, senhor da terra, aquele que chegou primeiro ao território). De outra parte, a população em geral era designada de mouros. Este termo era empregado, sobretudo pelos portugueses, para fazer menção aos muçulmanos ainda na Península Ibérica, fossem eles árabes, persas ou africanos do norte da África. A partir dos primeiros contatos com as populações da África Oriental, no século XV, a palavra passou igualmente a ser utilizada para classificar os suaílis em oposição aos africanos que não eram islamizados, chamados genericamente de cafres, termo derivado do árabe *kafi- r*, cujo significado é "não-crente", ou seja, não-muçulmano.

Já os grupos localizados no interior, como os macuas, chamavam de maca aqueles que viviam no litoral. O termo maca seria extensão da palavra *maka* que quer dizer sal ou uma deturpação da palavra Meca (cidade sagrada para os muçulmanos), significando, assim, "a gente de Naharra, isto é, da faixa costeira, ou gente de Alá (Nahala) ou a gente de Meca que vivia no litoral africano" (MEDEIROS, 1995, p. 18-19). A expressão *nahara* também é utilizada para se referir, mais especificamente, à população nascida na Ilha de Moçambique, e *e-nahara* é a língua falada por essas pessoas, com bastante influência, sobretudo vocabular, de outras línguas como *kiswahili*, *e-makua*, e também do português.

Verifica-se igualmente o etnônimo *mujojo*, abarcando não apenas as populações da costa da atual província de Nampula, mas também aquelas localizadas mais ao norte no litoral de Cabo Delgado, embora o mais comum, como já mencionado, fosse utilizá-lo para designar os imigrantes e comerciantes originários das ilhas de Zanzibar, Madagáscar e Comores e que frequentavam os portos do norte de Moçambique (HAFKIN, 1973, p. 35; CAPELA, 2006, p. 83-108).

Apesar de apresentarem diferenças, os suaílis apresentariam alguns aspectos culturais comuns, tais como a língua – o *kiswahili* (ou línguas derivadas), a religião islâmica, o papel de intermediários no comércio de longa distância, o uso de elementos de vestuário e os padrões de arquitetura.

Vários autores como Nancy Hafkin, Joseph Mbwiliza, José Capela, Eduardo Medeiros e Liazzat Bonate consideram Angoche, Sancul, Sangage e Quitangonha como sociedades formadas por grupos suaílis, pois verificam, nessas localidades, aspectos culturais semelhantes encontrados nas populações de toda a costa africana do Índico (HAFKIN, 1973; MBWILIZA, 1991; CAPELA; MEDEIROS, 1987; BONATE, 2007).

É igualmente importante considerar as conexões apresentadas por essas sociedades por meio das suas tradições orais, problematizando e contextualizando a elaboração e as estratégias de uso. Observe-se que as tradições orais que explicam a origem dos sultanatos de Angoche, Sancul, Sangage e Quitangonha do norte de Moçambique fundamentam as identidades desses grupos na existência da relação entre imigrantes suaílis da costa, de origem persa, e a dos macuas, do interior.

## As conexões históricas e culturais a partir das tradições orais

As sociedades suaílis do norte de Moçambique mantiveram, sobretudo no século XIX, conexões políticas, econômicas e culturais com as sociedades do interior, como a dos macuas, especialmente com os chamados imbamelas e os namarrais, demonstrando a inexistência de fronteiras rígidas entre si. Ambas compartilhavam algumas características em relação às formas de organização política, caracterizadas por uma estrutura hierarquizada, na qual o poder do chefe principal era sustentado pela fragmentação do território em pequenos chefados, cujos chefes subordinados tornavam-se aliados por meio de laços de parentesco e/ou pela doação de terras. No interior, os chefes eram chamados de *muno ou mwené*, enquanto no litoral levavam a designação de xeque, sultão *ou monhé*, todos estes termos originários da palavra *mwinyi*, que quer dizer pessoa importante ou dono, senhor da terra, aquele que chegou primeiro ao território, como já mencionado.

Até o século XIX, embora o termo macua fosse, muitas vezes, empregado para designar todos os povos do norte de Moçambique, ele se restringia à designação dos povos do *hinterland* da ilha de Moçambique, isto é, da parte frontal do continente. Eram diferenciados de outras populações como a dos maraves, chamados assim desde o século XVII e a dos mujaos (ajauas), desde o século XVIII. A partir do século XIX, o etnônimo macua passou a representar

especificamente as sociedades localizadas no interior do distrito de Moçambique, atual província de Nampula (MEDEIROS, 1995).

O termo macua tem origem na palavra *nikhwa* (plural, *makhuwa*), que significa "grande extensão de terra", "sertão", "selva", "deserto". Até o século XX, essa palavra tinha uma conotação pejorativa, empregada pelos muçulmanos do litoral para classificar os não-muçulmanos como "selvagens", "atrasados" (MACHADO, 1970, p. 108-109).

Essa diferenciação teria surgido a partir dos primeiros contatos entre árabes e persas muçulmanos e populações do litoral norte de Moçambique, chamadas de *macas* pelos povos do interior. Estes, por sua vez, eram denominados macuas (MEDEIROS, 1995, p. 18-19). Nesse caso, a classificação levava em conta formas de identificação social tendo como parâmetros a localização geográfica e a religião.

As tradições orais, recolhidas no século XIX, que explicam a origem dos sultanatos de Angoche e dos xecados de Sancul, Sangage e Quitangonha fundamentavam a identidade das suas populações afirmando a existência da relação entre imigrantes suaílis da costa, de origem persa, e a dos macuas, do interior.

Por ora, considero importante fazer uma discussão a respeito da utilização das tradições orais que foram publicadas. Nesse sentido, é interessante a análise metodológica realizada por Beatrix Heintze, que, ao estudar as sociedades Mbundu e dos Mbangala de Angola, dispõe de tradições orais e de alguns fragmentos de tradições recolhidos e registrados por escrito nos séculos XVI e XVII. Heintze revela que, diante da problemática que esse tipo de fonte coloca ao historiador, faz-se necessário considerá-las uma categoria especial de fonte. Como essas tradições não constituem apenas transcrições pois foram, de alguma maneira, trabalhadas pelos autores que as publicaram, podem carregar interpretações que as modifiquem.

> A utilização consciente desta categoria de fontes é particularmente difícil, uma vez que é necessário, não só tomar em conta todos os critérios subjacentes à análise das tradições orais, mas também os que se aplicam em particular às fontes escritas. No que respeita ao material angolano, encontramo-nos perante três problemas fundamentais: 1º o da possível compilação na redação escrita; 2º o da dependência das diversas versões publicadas uma das outras, e o 3º o da localização exata (HEINTZE, 2007, p. 31-32).

É preciso considerar a possibilidade de uma tradição ter sido elaborada a partir de diversas versões recolhidas em locais e datas diferentes, de incorporarem conhecimentos originários de fontes escritas, como memórias, e de incluírem informações de experiências pessoais de terceiros. Ademais, a maior parte das tradições era recolhida, sobretudo no século XIX, por viajantes e militares europeus que percorriam diferentes localidades, convivendo com as populações por um período relativamente curto. Esses indivíduos ficavam dependentes também dos seus intérpretes que, por sua vez, conheciam outras versões da tradição ou, como os acompanhavam em diferentes viagens, poderiam mesclar informações das mesmas tradições ou de tradições semelhantes, integrando seus conhecimentos anteriores (HEINTZE, 2007, p. 35).

É importante ainda lembrar que alguns desses relatos foram escritos por comandantes e oficiais militares, que fizeram parte de expedições e campanhas de ocupação, e chegaram também a ocupar cargos administrativos. Publicados, em sua maior parte, no contexto histórico de instalação da administração colonial na região, apresentam elementos de um discurso colonial sobre as populações africanas, muito característico desse tipo de literatura. Dessas experiências em terras africanas resultaram relatos valiosos que ajudam a desvelar a construção de categorias sociais e as conexões culturais e identitárias em torno delas.[3]

As tradições orais podem variar de acordo com o seu narrador, o lugar do qual ele fala e o papel que exerce na sociedade que está sendo representada. Dessa maneira, as tradições orais como fontes escritas impõem certas limitações ao historiador, sobretudo se o seu interesse é simplesmente se aproximar dos dados históricos anteriores à recolha, devendo,

[3] Exemplos dessa literatura são as seguintes obras: João de Azevedo Coutinho: *Memórias de um velho marinheiro e soldado de África,* publicada em 1941 (COUTINHO, 1941) e *As duas conquistas de Angoche,* publicada em 1935 (COUTINHO, 1941). Azevedo Coutinho chegou em Moçambique em 1885, onde passou mais de vinte anos da sua vida prestando serviços a Portugal. Participou de campanhas militares e ocupou o cargo de governador-geral de Moçambique, em 1905. *Angoche. Breve memória sobre uma das capitanias-mores do distrito de Moçambique,* escrita entre 1903 e 1905 pelo então capitão-mor de Angoche Eduardo do Couto Lupi e publicada em 1907 (LUPI, 1907); *Relatório sobre a occupação de Angoche operações de campanha e mais serviços realizados,* publicado em 1911 por Pedro Massano de Amorim (AMORIM, 1911), militar português e governador do distrito de Moçambique que, no início do século XX, comandou as duas campanhas que ocuparam efetivamente o território de Angoche; *Moçambique, 1896-1898*, publicado em 1934-35, por Joaquim Augusto Mousinho de Albuquerque (ALBUQUERQUE, 1934), comandante militar das campanhas de "pacificação" de 1895 e governador-geral de Moçambique.

então, ser submetidas às críticas apropriadas tanto às tradições orais como às fontes escritas. "O alcance destas informações e saber até que ponto são concretas depende em grande medida da avaliação crítica das fontes e dos pressupostos teóricos implícitos na sua utilização" (HEINTZE, 2007, p. 60).

No entanto, a autora afirma, se as tradições orais são analisadas dentro do seu contexto de produção, isto é, do momento em que foram recolhidas, permitem saber como uma sociedade constrói a ideia que tem de si própria, dos seus personagens e dos espaços, das relações com o outro, da constatação de diferenças e da formação de identidades. Como nos ensina também o historiador Jan Vansina, especialista na metodologia das tradições orais, "o historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma" (VANSINA, 2010, p. 158).

De acordo com a tradição oral registrada pelo acadêmico e militar português Eduardo do Couto Lupi, quando exercia o cargo de capitão-mor de Angoche, entre os anos de 1903 e 1905, dois aristocratas de Quíloa, na Tanzânia, de nomes Hassani e Musa, saíram da cidade por volta de l450, por causa de divergências religiosas e políticas, mas também em busca de novas riquezas. Musa dirigira-se para a ilha de Moçambique, enquanto Hassani estabelecera-se em Quelimane e, depois, em Angoche (LUPI, 1907, p. 124-126).

Na segunda metade do século XV, a história de Quíloa foi marcada por disputas políticas e sublevações, envolvendo, sobretudo a dinastia Shiraz, corroborando a possível migração para um território em direção ao sul daquela cidade. Além disso, o crescimento do comércio do ouro na região do rio Zambeze teria atraído imigrantes para estas localidades, oferecendo-lhes melhores condições geográficas de acesso às rotas do comércio aurífero (HAFKIN, 1973, p. 2-3; NEWITT, 1997, p. 398-399).

Eduardo Lupi descreve os acontecimentos após a chegada dos imigrantes de Quíloa da seguinte maneira:

> Dois homens importantes de Quiloa, de nomes Mussa e Hassani, acompanhados dos seus parentes e escravos, abandonaram a grande cidade de Zanzibar em consequência de dissenções religiosas e políticas, dirigindo-se a Moçambique. Mussa ficou na ilha deste nome com o xeque da gente que tinha trazido consigo, e de outros poucos islamitas que lá encontrou provenientes de anteriores emigrações análogas a sua (...).
>
> Hassani seguindo para o Sul, foi marcar povoação em Quelimane tomou o título de sultão, deixando ali parte da sua gente que morreu quando pretendia alcançar Moçambique com a monção contrária, pelo que a embarcação que o conduzia procurando a terra mais próxima, foi aportar à ilha Mafamede onde sepultou o seu cadáver: Kiziua Sultani Hassani, ilha de Sultão Hassani.
>
> Avisado Mussa, veio este ver o túmulo e saltou depois na ilha de Angoche, na povoação de Miáluki onde vivia Buana Mucussi, homem também natural de Quiloa e que, por motivos idênticos aos de Mussa e Hassani, tinha emigrado da sua terra de origem uns anos antes de estes o fazerem (...).
>
> Achando boa a terra e preferível a Quelimane que estava demasiado longe, Mussa deixou em Angoche o filho de Hassani de nome Xôsa, com o título de Sultão que pertencia ao pai, com a regedoria de todos os islamitas; foi pouco tempo depois de passados estes fatos, que Vasco da Gama aportou a Moçambique, onde encontrou este Mussa como xeque.
>
> Xôsa escolheu para sua residência Muchelele, lugar diametralmente oposto a Miáluki na ilha de Angoche, e casou com a africana Malivu; não tendo por esta descendência, tomou como concubina uma irmã de Malivu, da qual houve oito filhos, quatro varões e quatro fêmeas. Os quatro filhos de Xôsa fundaram quatro casas fidalgas, a inhanandáre do herdeiro, mesmo em Muchelele, e as m'bilinzi, inhamilála e inhaitide, as três com a designação genérica de inhabacos, dos restantes filhos, na povoação de Catamoio próxima a Muchelele (LUPI, 1907, p. 163).

Há outra versão dessa tradição oral, registrada pelo escritor português Joaquim d'Almeida da Cunha, em 1885. Este autor narra a história de Hassani, originário de Zanzibar, que vinha de Quelimane quando aportou em Angoche e ali permaneceu casando-se com a "preta Muana-moasalhi". Logo depois, casou-se com sua irmã Muana-muapeta, tendo com ela dois filhos: um homem, de nome Mohamad Hassani, e uma mulher, chamada Michee Hassani (CUNHA, 1885, p. 43). Apesar de terem sido escritas em momentos distintos e de trazerem informações que variam, as tradições recolhidas apresentam a mesma estrutura básica: um imigrante da costa oriental da África une-se a uma mulher de origem local.

Por sua vez, os xecados de Sancul, Sangage e Quitangonha foram instituídos, após a instalação do sultanato de Angoche, também por imigrantes muçulmanos vindos do norte da costa oriental, passando pela Matibane, chegando até o rio Lúrio e, mais ao sul, instalando-se na região das baías de Mocambo e Mossuril. O primeiro a ser instituído foi o xecado de Sancul, no século XVI, por muçulmanos que saíram da ilha de Moçambique após a ocupação pelos portugueses. Instalaram o xecado de Sancul três quilômetros ao sul da baía de Mocambo (HAFKIN, 1973, p. 8).

Após a mudança para o continente, alguns indíviduos de Sancul separaram-se e formaram o xecado de Quivolane, porém foram mais tarde reincorporados ao primeiro, originando o sistema de sucessão com alternância das linhagens, observada no século XIX. Nessa época, o assistente do xeque de Sancul era chamado de capitão-mor de Quivolane, local onde residia (HAFKIN, 1973, p. 8).

Novamente, mais tarde, uma parte da população de Sancul separou-se também, por desavenças, e fundou Sangage, adquirindo o direito de se instalarem nas terras de Angoche, o que explicaria a relação de lealdade ou de dependência com aquele sultanato. Angoche procurava expandir a sua influência destacando parte das populações para ocupar novos territórios, como Moma, Pebane (Tejungo), Moginquale e Quivolane (LUPI, 1907, p. 165-166; AMORIM, 1911, p. 11-12).

O xecado de Quitangonha também teria a sua origem na saída de muçulmanos da ilha de Moçambique, entre os anos de 1515 e 1585. Antes desse período, os registros portugueses não mencionam a existência de nenhum xeque na Matibane ou Mosambé, como Quitangonha era também conhecida. Por volta de 1585, um xeque na Matibane ajudara os portugeses a se defenderem de um ataque em Mossuril, atestando a existência desse estabecimento islâmico a partir desse momento (HAFKIN, 1973, p. 8-9).

A tradição que narra a formação do sultanato de Angoche o faz a partir da relação de imigrantes muçulmanos suaílis da costa da África Oriental com as mulheres das sociedades do interior do norte de Moçambique. É possível aferir que, no contexto da recolha dessa tradição, isto é, entre o final do século XIX e o início do XX, era importante para essas sociedades a identificação tanto com os suaílis, povos muçulmanos do litoral, ligados às redes comerciais do Índico, quanto com os chamados macuas do interior.

Nota-se nas fontes documentais pesquisadas que os suaílis de Angoche identificavam-se com as elites persas de Shiraz, cidade localizada na província de Fars, no atual Irã.[4] Angoche era frequentemente considerado um "sultanato xirazi" (LUPI, 1907, p. 28), sendo que "os Monhés também se denomina[va]m Assirazi" (CUNHA, 1885, p. 43).

É possível perceber uma semelhança entre a tradição a respeito da origem de Angoche e as tradições Shirazis que contam o estabelecimento de príncipes-mercadores persas ao longo da costa africana. No mito de fundação de Quíloa e de algumas outras cidades na costa oriental africana e das ilhas de Zanzibar, Pemba e Comores, os suaílis se remetem aos príncipes-mercadores vindos de Shiraz. Nessas tradições vários portos comerciais importantes foram fundados pelos mercadores shirazis, tais como Manda, Shanga, Mombasa, Lamu (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 20).

A versão mais antiga das tradições shirazis foi registrada por João de Barros, no século XVI, na obra "Crônica dos reis de Quíloa" na qual relata a história de Ali, um dos sete irmãos que saíram da cidade persa de Shiraz, filhos de mãe de origem Abissínia e cujo pai era chamado de Hócen (Husain). Um deles chegara a Quíloa e adquirira a ilha em troca de tecidos. Existem outras versões, mas todas preservam alguns princípios semelhantes, como a migração de um indíviduo representante de um grupo, as relações com populações locais estabelecidas no âmbito das hierarquias sociais, de casamentos ou do comércio, destacando a importância dos tecidos como objeto principal de troca.[5]

4 "Shiraz was a relatively minor provincial town in the province of Fars, in what is now Iran, except for a brief period between 945 and 1055, when it was the capital of the Buyids. The Buyids were mercenary troops who seized control of the Caliphate and reduced the Caliph to little more than a puppet. They were nominally Shi'ite and may have descended from a branch of the Zaidites who had set up a small state on the shores of the Caspian Sea. During their ascendancy the Buyids controlled much of the Middle East from the Gulf to the Black and Caspian Seas. The wealth that this empire generated was partly used to beautify Shiraz with splendid mosques and palaces; its fame spread widely across the Islamic world. In 1055 the Buyids were defeated and the Caliphate fell under the control of Sunni Seljuks" (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 56).

5 Há outra versão, registrada num manuscrito do século XIX, segundo a qual, no século XVI, sete navios, que representavam o sultão e seus seis filhos, saíram de Shiraz e cada um parou numa cidade diferente, uma delas era Kilwa, onde já havia uma mesquita, chamada Kibala. Os imigrantes foram recebidos por um muçulmano, Muriri wa Bari. O príncipe da nova dinastia chama-se Ali bin al-Husain ibn Ali. Na versão suaíli da História de Kilwa, que data do século XIX, o príncipe era Shirazi Ali bin Sulaiman; em uma outra versão, era Yusuf bin Hasan e, numa terceira, o governante local era chamado de Mrimba. Em várias outras tradições, o fundador é conhecido como Sultan Ali de Shiraz ou também Shungwaya (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 52).

Algumas versões das tradições shirazis retratam a importância que esses mercadores tiveram ao levarem a religião islâmica ao continente africano. Nessas versões, por serem muçulmanos, os mercadores estabeleceram verdadeiras "ilhas" no continente, construindo um espaço intermediário entre Ásia e África e onde os chefes africanos não islamizados não aparecem.[6]

Ainda no âmbito das tradições orais, é importante atentar para as conexões culturais e narrativas históricas que até hoje vinculam os suaílis e macuas, mais especificamente da ilha de Moçambique, às sociedades da costa suaíli do Índico, como Zanzibar e as ilhas Comores e Madagascar. Nesse sentido, destaco o relato registrado durante a pesquisa realizada na ilha, da *halifa* Shifa Issufo, representante da confraria muçulmana Qadiriyya-Sadate.[7]

Vale lembrar que a religião islâmica se expandiu no norte de Moçambique por intermédio das confrarias sufistas (*turuq*), que tinham como principal representante o *shehe*. Este possuía um assistente chamado de *halifa*. Em várias regiões islamizadas da África as mulheres aparecem como *halifa* exercendo um papel importante nas confrarias, cuidando de alguns rituais em casamentos e enterros, demonstrando a influência do sistema de organização matrilinear e a sua coexistência com o Islã (MACAGNO, 2007, p. 87).

Ressalte-se que as tradições orais da confraria Qadiriyya-Sadate apresentam a mesma estrutura básica de ligação entre um imigrante da costa oriental da África que se une a uma mulher de origem local e a partir desse momento expandem a religião islâmica na região. A Qadiriyya foi introduzida na ilha de Moçambique vinda de Zanzibar em 1904 ou 1906. O *shehe* incumbido dessa missão foi Issa b. Ahmed, originário de Moroni (nas ilhas Comores), mas que havia completado seus estudos em Zanzibar. *Halifa* Shifa Issufo conta que *shehe* Issa b. Ahmed casou-se com uma mulher local de nome Suafitamo, com quem teve um filho Said Abahassane Abdul Raman, que viria a ser, então, seu avô. Este foi preparado para gerir a confraria, sendo responsável em dar continuidade aos ensinamentos de *shehe* Issa quando este retornou para Unguja (Zanzibar). Shifa Issufo ressalta que, até os dias atuais, a confraria tem fortes ligações com outras localidades da costa suaíli como Mossuril, Comores e Zanzibar[8].

É significativo notar igualmente as narrativas históricas a partir das letras das canções de uma das expressões culturais mais conhecidas em Moçambique – o tufo, uma manifestação cultural na qual grupos, com cerca de 15 mulheres divididas entre 3 ou 4 fileiras, dançam utilizando um mesmo traje composto por capulana e *kimao*. Em algumas letras evidencia-se a importância para essas sociedades das conexões culturais tanto com os suaílis muçulmanos do litoral, quanto com os chamados macuas do interior.

A palavra tufo vem do árabe *ad-duff*, que é o nome dado a um instrumento musical. Essa manifestação é acompanhada por quatro tambores de diferentes tamanhos que podem ter o formato quadrado, redondo, hexagonal ou heptagonal. São da classe dos membranófonos, feitos em madeira e cobertos com pele de animais.

Esta manifestação foi introduzida na ilha de Moçambique no início da década de 1930, por Sheikh Ussufo (ou Issufo) vindo da Tanzânia. Na ilha, ele ficou hospedado na casa do Sheikh Amur Jimba, representante da Shadhiliyya, outra importante confraria sufista, onde reuniu vários homens para ensinar o tufo. Sheikh Amur Jimba, que fazia parte deste grupo, tornou-se um dos mestres do tufo da ilha após o regresso de Sheikh Ussufo à Tanzânia.[9]

Com o passar do tempo, essa manifestação sofreu um processo de secularização e feminização. Hoje existem vários grupos de tufo na ilha de Moçambique, de onde essa manifestação se expandiu para outras cidades, como para a capital Maputo. Composto majoritariamente por mulheres (alguns homens participam como músicos), os grupos de tufo também se constituem uma rede de ajuda mútua, sobretudo feminina, particularmente em casos de doença ou morte na família.

---

[6] "In essence, the Shirazi traditions represent the arrival of Islam into many of these areas, explaining their strength and persistence" (MIDDLETON; HORTON, 2001, p. 59).

[7] Entrevista concedida por ISSUFO, Halifa Shifa. Entrevista [25 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016. As entrevistas utilizadas nesse artigo foram realizadas durante a minha pesquisa de campo no âmbito do projeto de *Acervo Digital da história e cultura suaíli do norte de Moçambique: Experiências de inclusão social por meio do ensino de história e da cultura e das mídias digitais (Brasil-Moçambique)*, com o apoio do Programa de Cooperação em Ciência, Tecnologia e Inovação com Países da África – PROÁFRICA, CNPq. Faço um especial agradecimento a Aiuba Ali Aiuba, Fauzia Jamu e Said Momade que ajudaram na tradução.

[8] Entrevista concedida por ISSUFO, Halifa Shifa. Entrevista [25 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

[9] Entrevista concedida por MOMADE, Janina: Entrevista [20 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

Muitas das canções do tufo reafirmam as conexões históricas e culturais das populações da ilha de Moçambique com árabes muçulmanos. De acordo com a canção mais difundida, essa manifestação teria surgido no dia da chegada do Profeta Maomé em Medina. "Como este vira-se obrigado a fugir de Meca para Medina, seus seguidores, homens e mulheres, o saudaram nesta cidade com pandeiros e canções, mostrando a alegria que sentiam e adesão à doutrina do Islã." Ao longo do tempo, a manifestação passou a fazer parte dos momentos de festas e celebrações em louvor ao profeta. Há versões de canções que mencionam a recepção de Maomé apenas pelas mulheres em Medina, demonstrando a influência das populações matrilineares macuas nessas narrativas (ARNFRED, 2004, p. 43).

Dessa maneira, a conexão com as populações locais e do interior, como a dos macuas, e com os portugueses estão igualmente presentes. Há músicas que narram os primeiros contatos entre esses diferentes agentes sociais e o "nascimento" da ilha a partir desse encontro colaborativo. As canções eram inicialmente cantadas em árabe e hoje, na maioria das vezes, são nas línguas *e-makhuwa*, *e-nahara* e em português, e abrangem vários outros temas da vida cotidiana e política desses grupos sociais. [10]

Para além das tradições orais, sejam elas publicadas no século XIX ou presentes nas narrativas das associações, como as confrarias muçulmanas, e de grupos culturais como o tufo, nota-se, utilizando também outras fontes, aspectos das conexões culturais estabelecidas entre suaílis e os diferentes grupos sociais do norte de Moçambique por meio da análise das relações que envolviam a ocupação do território, o parentesco, o comércio e a expansão do Islã.

## Território, parentesco, comércio e Islã: outros aspectos das conexões histórias e culturais

Como já mencionado, nota-se como as categorias sociais foram construídas historicamente, mas deve-se igualmente colocar o foco nas relações estabelecidas entre os diferentes grupos e em diversos espaços, pois cada sociedade é resultado de uma rede de relações estabelecidas no âmbito dos espaços de troca, políticos, linguísticos, culturais e religiosos.

No caso dos chamados suaílis nota-se a existência de várias conexões históricas estabelecidas com os macuas (imbamelas e namarrais). Por exemplo, os monhés do sultanato de Angoche fomentaram várias alianças entre as diferentes sociedades da região construídas por meio de vínculos de parentesco, por doação de terras, pelo comércio e pela expansão do Islã (BONATE, 2005).

As sociedades macuas eram divididas em "subgrupos", como os denominados imbamelas e namarrais. Os imbamelas eram formados ainda por três segmentos: *à-sêna*, *á-nélla* e *á-iadje*. Na segunda metade do século XVI, eles migraram das terras do Borôro, a oeste do Barué, em direção ao mar por conta das invasões de outros grupos e pelo interesse no comércio costeiro. O chefe dos *á-nella* recebia a designação hereditária de Morla-muno. Os *á-sêna* juntaram-se aos *á-iadje*, cujo chefe tinha o nome de Kuernéa-muno (ou Guarnéa-muno) (LUPI, 1907, p. 145-206).

O território da Imbamela, sob a influência política de Morla-muno, abrangia toda a região a leste da Mogovola e ao sul de Sangage até ao Moelene. O chefe imbamela tinha como "dependentes" os chefes que estavam nas terras entre Lona e Larde, a Matadane e Mocogone e a sul do M'luli. Até meados do século XIX, Guarnéa-muno também governava sob a sua dependência (AMORIM, 1911, p. 47-48).

Há relatos de que, em 1867, alguns "monhés" que estavam no M'luli tinham ido para a Murrua levando escravos e armas com o objetivo de tratar como Mussa Quanto, sultão de Angoche, seria "introduzido" na região por meio do seu casamento com uma mulher parente de um "monhé" chamado Canana.[11]

Essa relação foi igualmente marcada por uma política de doação de terras. Nos últimos anos do século XVIII, o sultanato de Angoche negociou com os imbamelas as terras que ocupariam ao longo do M'luli, para onde migraram na tentativa de explorar o comércio realizado mais próximo ao litoral. Todavia, no século XIX, foi autorizado que apenas os *á-iadje* ocupassem também as terras mais ao sul do vale do M'luli, que eram mais férteis (AMORIM 1911, p.145-206).

Dessa maneira, o sultanato de Angoche concedia aos *á-iadje* vantagens econômicas e políticas, contribuindo para o seu fortalecimento e garantindo, mais tarde, sua autonomia em relação ao chefe Morla-muno

[10] Entrevista concedida por MOMADE, Janina: Entrevista [20 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

[11] Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Secretaria do Estado da Marinha e Ultramar (SEMU), DGU, Correspondência dos Governadores, Moçambique, 31 de julho de 1867, caixa 37, capilha 1, documento 65.

dos *á-nélla*, pois até meados do século XIX, este mantinha vários "dependentes" na região entre Lona e Larde, a Matadane e Mocogone e ao sul do M'luli, incluindo Guarnéa-muno (AMORIM 1911, p. 47-48).

Por sua vez, os namarrais teriam se constituído, ainda na primeira metade do século XIX, a partir do processo de migração *nguni*[12] que causou grandes transformações sociais na região da Zambézia (NEWITT, 1997). Parte dos escravos e colonos, que deixaram esse território, migraram para o norte formando novos agrupamentos sociais, como a dos namarrais, nas terras próximas a Mossuril e Moginqual (HAFKIN, 1973, p. 365; MARTINS, 2011).

Os namarrais teriam sido chefes de caravanas que comandavam as rotas comerciais de produtos agrícolas, de extração e escravos fornecidos por outros chefes macuas do interior de terras. Por exercerem uma função de intermediários comerciais entre as sociedades do interior e as do litoral, conquistaram legitimidade política. Fundamentados nesse importante papel, construíram relações de lealdade com os chefes estabelecidos na costa conseguindo apoio para se fixarem e se constituírem, na primeira metade do século XIX, como entidade política, no território entre Monapo e Fernão Veloso (MARTINS, 1989, p. 490).

Uma característica da organização dos namarrais era a forte militarização, provocada, em certa medida, por meio de laços de lealdade as populações de escravos fugidos da ilha de Moçambique que compunham a aringa de Ampapa, formadas por colonos e escravos guerreiros, os famosos *achikunda*, dos prazos da Zambézia, que migraram na primeira metade do século XIX. Além disso, também recebiam continuamente soldados desertores das forças militares portuguesas (CAPELA, 2006, p. 86-90; ISAACMAN, 2004). Mas também tinham fácil acesso às armas de fogo e pólvora comercializadas pelos franceses e portugueses em troca, sobretudo, de escravos e marfim, já que tinham sido inicialmente chefes das caravanas comerciais.

No século XIX, nota-se que os namarrais intensificaram contatos políticos com Saleh bin Ali Ibrahim, mais conhecido por Marave, filho de um grande comerciante mujojo, *sheikh* e *hajj*[13], das ilhas Comores. Marave era um monhé, comandante militar do sultanato de Sancul, ou seja, um chefe que também detinha conhecimentos estratégicos e técnicas de guerra. Nas fontes documentais estudadas há registros de que esse vínculo entre os namarrais e o Marave de Sancul fora estabelecido por um tipo de laço de parentesco. Esses relatos mencionam o Marave como "marido" ou "amante" da "rainha" Naguema e, por isso, estava frequentemente naquele território.[14] Naguema era a *pia-mwene* dos namarrais. As chamadas *apwya* ou *pia-mwene* ou mais conhecidas, sobretudo pelos portugueses, como "rainhas" eram as mulheres mais velhas da comunidade responsáveis por transmitir o *nihimo*, que denota a pertença e o reconhecimento de todos os membros de um mesmo grupo (MATTOS, 2014).

Também há indícios de que os namarrais e o Marave estabeleceram uma relação de lealdade marcada pela doação de terras com alguns muzungos. A palavra muzungo é encontrada em várias línguas bantu com o significado de "homem branco". Ao longo do tempo, o termo foi ganhando contornos que indicavam uma combinação de critérios baseados na raça, na cultura e na condição social e econômica. O historiador Newitt afirma que a partir do século XVII a sociedade mestiça de "afro-portugueses" era conhecida como muzungo (NEWITT, 1997, p. 129). Já no século XIX era um termo empregado aos homens proprietários de terras. No final deste século, o militar português Mouzinho de Albuquerque define que "os pretos da Zambézia chamam muzungo (senhor) aos brancos e geralmente dão a mesma denominação a todos os homens de chapéu, mesmo que sejam pretos (...)" (ALBUQUERQUE, 1934, p. 67). Para Omar Thomaz:

> O termo nativo para 'branco' é extensivo a todos aqueles que ostentem hábitos civilizados: ao lado dos brancos e dos mistos, os negros que se expressem adequadamente em português e atuem como os citadinos são denominados pelos camponeses de mulungos, se no sul, e muzungos, quando caminhamos rumo ao norte do país (THOMAZ, 2005-2006, p. 257).

[12] Os *nguni*s ou angunes são povos do sudoeste africano que se expandiram nesse período para sudeste e para norte através dos rios Zambeze e Rovuma.

[13] *Hajj* significa aquele que fez a peregrinação a Meca (CARVALHO, 1988, p. 65).

[14] Depoimento do soldado do governo português, de nome Cicatriz, preso por haver desertado e se associado aos namarrais. Correspondência do capitão-mor das Terras da Coroa ao chefe da Repartição Militar do Distrito de Moçambique. AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, caixa 8-9, 1898-1900. De acordo com o comandante do posto militar da Muchelia, uma mulher feita prisioneira do Marave e que fugira contou-lhe em interrogatório que o Marave era "amante" da rainha Naguema. Correspondência do comandante do Posto Militar da Muchelia ao capitão-mor das Terras da Coroa. Muchelia, 30 de setembro de 1898. AHM, Fundo do século XIX, Governo do Distrito de Moçambique, caixa 8-15, maço 2, 1857-96.

Marave teria permitido que estes muzungos ocupassem as terras pertencentes a um tal de João Carrão e que, por sua morte, passaram ao seu controle. De acordo com Eduardo Lupi, um desses muzungos era genro de João Carrão, o canarim[15] Francisco Maria Paixão Dias:

> Não há muitos anos (trago este fato para exemplo), por morte de um tal João Carrão que tinha umas propriedades perto da Muchelia, povoação do Marave, este não quis permitir que os donos das propriedades ou os seus rendeiros colhessem o café sob o pretexto de que, morto o João Carrão, o senhor da propriedade ficará sendo ele. O genro de João Carrão, um tal Paixão Dias, canarim, conseguiu que o Marave lhe deixasse os capis de umas terras a troco de promessas de sagoates (LUPI, 1907, p. 214-215).

Mas voltando ao caso dos macuas, este etnônimo, fossem seus indivíduos classificados como imbamelas ou namarrais, era associado aos povos não muçulmanos. Entretanto, há vários indícios de que, na segunda metade do século XIX, estes já teriam se convertido ao islamismo. Uma das consequências da expansão do Islã entre os macuas foi a adoção da escrita suaíli com caracteres árabes. As principais chefias dos imbamelas e dos namarrais, como a rainha Naguema, utilizavam, por exemplo, essa escrita nas correspondências trocadas com as autoridades do governo português.

Com relação à expansão do Islã nessa região, vale ressaltar que, no caso das sociedades islâmicas da costa, tais como o sultanato de Angoche e de Sancul, os chefes mantinham relações muito próximas, inclusive de parentesco, com os mujojos das ilhas de Zanzibar, Comores e Madagascar, constituídas há muito tempo. Além do caráter econômico, essas relações envolviam um aspecto religioso marcado pela presença do Islã.

A expansão do Islã ocorreu intrinsicamente ligada às rotas das caravanas comerciais e das confrarias sufistas. Os professores muçulmanos, chamados de *mwalimo*, eram também comerciantes e acompanhavam as caravanas que viajavam pelo interior, aproveitando para propagar os preceitos muçulmanos (MACAGNO, 2007, p. 86; ALPERS, 1972; MACHADO, 1970, p. 275-278). No final do século XIX, existiam três confrarias islâmicas no norte de Moçambique – Rifa'iyya, Shadhiliyya e Qadiriyya – levadas pelos *mujojos* das ilhas Comores, Madagascar e Zanzibar. Muitos líderes religiosos do Islã no norte de Moçambique eram também imigrantes das ilhas Comores ou de Madagascar.

Os monhés de Angoche e Sancul e, por extensão os mujojos das ilhas Comores e Madagascar, que para lá se dirigiam para propagar o Islã, construíram laços de lealdade com os chefes macuas a partir da doação de terras e de vínculos de parentesco, como vimos no caso de Marave de Sancul e da "rainha" Naguema dos namarrais. A ligação de chefes imbamelas e namarrais com o comércio e com os monhés dos estabelecimentos islâmicos do litoral teriam facilitado a sua conversão e o acesso aos elementos culturais como a escrita árabe-suaíli. Nesse sentido, é presumível que houve também a conexão a partir da religião islâmica ligada à sua disseminação no interior. Todos estes fatores, associados à construção de novas categorias sociais, permitiam, de alguma maneira, uma alteração do *status* social desses indivíduos.

## Considerações finais

Neste artigo é possível observar a construção histórica de diferentes categorias sociais e as conexões culturais existentes em torno delas e as transformações identitárias que poderiam promover a mobilidade social dos indivíduos no norte de Moçambique.

Entre suaílis e macuas, mujojos e muzungos, observamos diversas formas de classificação e identificação que levavam em conta diferentes critérios, como localização geográfica, religião, aspectos culturais, ocupação, condição econômica e social. Esses critérios vão muito além da componente "cor" encontrada correntemente nesses processos sociais em outros espaços dos impérios ibéricos, como no caso das sociedades escravistas da América.

Como vimos, alguns desses processos possibilitaram mudanças de representação identitária ou mesmo de mobilidade social. Suaílis ou mouros eram termos utilizados pelos omanitas e portugueses, respectivamente, com uma conotação pejorativa para se referirem aos africanos muçulmanos. Já os próprios africanos assim classificados elaboraram identidades mais dignificantes e positivas. Os chefes suaílis ou mouros se identificavam como monhés (*mwinyi*), que significava dono, senhor da terra ou aquele que chegou primeiro ao território, e reivindicavam por meio de suas tradições orais uma origem shiraziana, ou seja,

[15] Canarim é um termo utilizado para designar a população católica de Goa, na costa do Canará.

de imigrantes mercadores de Shiraz, no sul da Pérsia. Ligadas ao princípio da anterioridade, ao domínio e controle da terra e à participação efetiva em redes de comércio no Índico, estas categorias revelavam certo prestígio social, assim como os termos mujojos relacionados aos comerciantes suaílis originários das ilhas de Zanzibar, Madagáscar e Comores, e muzungos dos proprietários de terras mestiços de origem portuguesa ou indiana.

Ademais, notamos como essa construção de categorias sociais poderia ir muito além da mudança de representação identitária e condicionar até mesmo a mobilidade social de indivíduos. Neste sentido, o caso dos namarrais, explicitado neste artigo, talvez seja o mais emblemático, isto é, quando escravos fugidos da ilha de Moçambique que compunham a aringa de Ampapa, formada por colonos e escravos guerreiros (os chamados *achikunda* dos prazos da Zambézia), e soldados desertores das forças militares portuguesas se integraram à população de antigos chefes de caravanas comerciais, construindo uma identidade bastante militarizada e forte em torno da categoria social dos namarrais. Significa dizer que ao integrarem essa nova categoria social, escravos fugidos e soldados desertores poderiam transformar sua situação de exclusão ou posição social marginal.

Assim, partindo da metáfora de *branchments* ou conexões, é possível afirmar que, de acordo com as circunstâncias, as conexões históricas e culturais eram criadas e acionadas entre diversos grupos sociais, como os suaílis, macuas, imbamelas e namarrais, mujojos e muzungos, de diferentes maneiras. Neste artigo privilegiei a análise desse processo histórico a partir de alguns registros das tradições orais suaílis até as suas ligações com os demais grupos, estabelecidas por meio de alguns elementos relacionados ao parentesco, ao comércio, à religião islâmica e à ocupação do território, destacando algumas possibilidades de transformação identitária e de mobilidade social, que configuraram o "complexo de interconexões" característico do norte de Moçambique oitocentista.

## Referências


ALBUQUERQUE, Joaquim Augusto Mousinho de. *Moçambique, 1896-1898*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca. Agência Geral das Colônias, 1934.

ALPERS, Edward A. Towards a History of the Expansion of Islam in East Africa: the Matrilineal People of the Southern Interior. In: RANGER, T. O.; KIMAMBO, I. N. *The Historical Study of African Religion*. Londres: Heinemann, 1972.

AMORIM, Pedro Massano de. *Relatório sobre a occupação de Angoche operações de campanha e mais serviços realizados*. [Lourenço Marques]: Imprensa Nacional, 1911.

AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements*. Anthropologie de l'universalité des cultures. Paris: Flammarion, 2001.

_____. Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. *Au coeur de l'ethnie*. Ethnie, tribalisme e État en Afrique. Paris: La Découverte, 1999.

ARNFRED, Signe. Tufo Dancing: Muslim Womens's Culture in Northern Mozambique. *Lusotopie*, p. 39-65, 2004.

BONATE, Liazzat J. K. *Traditions and Transitions:* Islam and Chiefship in Northern Mozambique, ca. 1850-1974. 2007. Tese (Doutorado em História) – Departamento de Estudos Históricos da Universidade da Cidade do Cabo, África do Sul, Cidade do Cabo, 2007.

_____. From Shirazi into Monhé: Angoche and the Mainland in the Context of the Nineteenth Century Slave Trade of Northern Mozambique. In: ALPERS, E. A.; ISAACMAN, A.; ZIMBA, B. (Eds.). *Slave Routes and Oral Tradition in Southeastern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment, 2005. p. 195-219.

CAPELA, José. Como as aringas de Moçambique se transformaram em Quilombos. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 83-108, jan-jun. 2006.

CAPELA, José; MEDEIROS, Eduardo. O tráfico de escravos de Moçambique para as ilha do Índico. Maputo: Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1987.

CARVALHO, Álvaro Pinto de. Notas para a história das confrarias islâmicas na ilha de Moçambique. Arquivo. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, n. 4, out. 1988.

COUTINHO, João de Azevedo. *As duas conquistas de Angoche*. Lisboa: Pelo Império, 11, 1935.

_____. *Memórias de um velho marinheiro e soldado de África*. Lisboa, 1941.

CUNHA, Joaquim d'Almeida da. *Estudos acerca dos usos e costumes dos Banianes, Bathuás, Persas, Mouros, Gentios e Indígenas*. Imprensa Nacional Moçambique, 1885.

FREEMAN-GRENVILLE, G. S. P. *The Swahili Coast, 2nd to 19th Centuries in Eastern Africa*. Varoiorum Reprints: London, 1988.

HAFKIN, Nancy. Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, c.1753-1913. 1973. Thesis (PhD) – Boston University Graduate School, Boston, 1973.

HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII*. Estudos sobre Fontes, Métodos e História. Luanda: Kilombelombe, 2007.

ISAACMAN, Allen F.; ISAACMAN Barbara S. *Slavery and Beyond*. The Making of Men and Chikunda Ethnic Identities in the Unstable World of South Central Africa, 1750-1920. Portsmouth: Heinemann, 2004.

LE GUENNEC-COPPENS, Françoise; CAPLAN, Pat. *Les Swahili entre Afrique et Arabie*. Paris: Kathala, 1991.

LUPI, Eduardo do Couto. Angoche. *Breve memória sobre uma das capitanias-mores do distrito de Moçambique*. Lisboa: Typographia do Annuario Commercial, 1907.

MACAGNO, Lorenzo. Islã, transe e liminaridade. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 50, n. 1, p. 85-123, 2007.

MACHADO, A. J. de Mello. *Entre os macuas de Angoche*. Lisboa, 1970.

MARTINS, Luísa F. G. Os Namarrais e a reacção à instalação colonial (1895-1913). Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT). *Blogue de História Lusófona*, ano 6, jul. 2011. Disponível em: <http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=17320>. Acesso em: 10 dez. 2017.

_____. A expedição militar portuguesa ao Infusse em 1880. Um exemplo de ocupação colonial nas terras islamizadas do Norte de Moçambique. *Reunião Internacional de História de África:* relação Europa-África no 3º quartel do século XIX. Lisboa: Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Cientifica e Tropical, 1989.

MATTOS, Regiane Augusto de. Poder e estratégias políticas no norte de Moçambique: a relação entre as pia-mwene e o governo português no final do século XIX. *Revista Anos 90*, v. 21, p. 91-110, 2014.

MBWILIZA, J. F. *A History of Commodity Production in Makuani 1600-1900:* Mercantilist Accumulation to Imperialist Domination. Dar es Salaam: University Press, 1991.

MEDEIROS, Eduardo. Notas sobre o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre os povos de língua(s) emakhuwa e elomuwè e advento da etnicidade macua e lómuè. Texto de Apoio do Curso de Mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional, ISEG, Lisboa, 1995.

MIDDLETON, John; HORTON, Mark. *The Swahili:* the Social Landscape of a Mercantile Society. EUA: John Wiley Professio, 2001.

MUTIUA, Chapane. *Ajami Literacy, Class and Portuguese Colonial Administration in Northern Mozambique*. 2014. Thesis (Master in Social History) – Historical Studies Department, University of Cape Town, Cape Town, 2014.

NEWITT, Mallyn. *História de Moçambique*. Lisboa: Europa-América, 1997.

PEARSON, M. N. *Port Cities and Intruders:* the Swahili Coast, India, and Portugal in the Early Modern Era. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.

POUWELS, R.L. Eastern Africa and the Indian Ocean to 1800: Reviewing Relations in Historical Perspective. *International Journal of African Historical Studies*, v. 35, n. 2-3, p. 385-425, 2002. https://doi.org/10.2307/3097619

SHERIFF, Abdul. Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873. London: James Curvery, 1987.

THOMAZ, Omar Ribeiro. "Raça", nação e status: histórias de guerra e "relações raciais" em Moçambique. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 252-268, dez.-fev. 2005-2006.

VANSINA, Jan. A tradição oral e a sua metodologia. KI-ZERBO, J. (Coord.). *História Geral da África Negra*. I – Metodologia e pré-história da África. Paris: Unesco, 2010 (ed. revista). p. 139-166.

VERNET, Thomas. Porosité des frontières spatiales, ambiguïté des frontières identitaires: le cas des cités-États swahili de l'archipel de Lamu (vers 1600-1800). *Afriques 01*, 2010, publicado em 21 de abril de 2010. Disponível em: <http://afriques.revues.org>. Acesso em: nov. 2017.

ZAMPARONI, Valdemir. Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940. *Lusotopie*, p. 191-222, 2000.

**Fontes:**

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Secretaria do Estado da Marinha e Ultramar (SEMU), DGU.

Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), Fundo do século XIX, Governo Geral de Moçambique.

**Entrevistas:**

Entrevista concedida por MOMADE, Janina: Entrevista [20 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

Entrevista concedida por ISSUFO, Halifa Shifa. Entrevista [25 de julho de 2016]. Entrevistador: Regiane Augusto de Mattos. Ilha de Moçambique, 2016.

Recebido: 01 dez. 2017; aprovado: 29 jun. 2018.

**Autora/Author:**

Regiane Augusto de Mattos regianemattos@puc-rio.br
- Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professora de História da África na PUC-Rio.
- PhD in Social History at University of São Paulo. Professor of African History at PUC-Rio.
- Doctora en Historia Social por la Universidad de São Paulo (USP). Profesora de Historia de África en la PUC-Rio.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.32764

# "Diz a preta mina...": cores e categorias sociais nos processos de divórcio abertos por africanas ocidentais, Rio de Janeiro, século XIX

## *"Says the Preta Mina": Colors and Social Categories in Divorce Proceedings Opened by Western African Women – Rio de Janeiro, 19th Century*

## *"Dice la preta mina": Colores y categorías sociales en los procesos de divorcio abiertos por africanas occidentales – Rio de Janeiro, siglo XIX*

Juliana Barreto Farias
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. Campus dos Malês, BA, Brasil.

**Resumo:** Partindo de um conjunto de processos de divórcio abertos por africanas ocidentais, conhecidas como pretas (ou negras) minas, no Rio de Janeiro do século XIX, pretendo, neste artigo, discutir como as associações entre cor, condição social, identidades étnicas e certos estereótipos e comportamentos, como as noções de honra e honestidade, pareciam fundamentais – às vezes eram mesmo determinantes – para o desenrolar dessas ações. Nesse processo, observaremos como juízes, padres, advogados, procuradores e também cativos e forros percebiam – e compartilhavam – determinados códigos e signos de identificação das populações africanas que viviam na cidade do Rio.

**Palavras-chave:** divórcio; africanos; minas; pretas; pretos; cor; honra.

**Abstract**: Starting from a set of divorce proceedings opened by Western African women, known as *pretas* (or *negras*) *minas*, in Rio de Janeiro in the 19th century, I intend, in this article, to discuss how the associations between color, social condition, ethnic identity and certain stereotypes and behaviors, such as notions of honor and honesty, were essential – sometimes even decisive – for the development of such actions. In this process, we will observe as judges, priests, lawyers, prosecutors and also slaves and freedmen observing – and sharing – certain codes and signs of identification of the African populations that lived in the city of Rio.

**Keywords:** divorce; africans; minas; black; color; honor.

**Resumen:** A partir de un conjunto de procesos de divorcio abiertos por africanas occidentales, conocidas como pretas (o negras) minas, en Río de Janeiro del siglo XIX, pretendo, en este artículo, discutir cómo las asociaciones entre color, condición social, identidad étnica y ciertos estereotipos y comportamientos, como las nociones de honor y honestidad, parecían fundamentales-a veces eran incluso determinantes – para el desarrollo de esas acciones. En ese proceso, observaremos como jueces, sacerdotes, abogados, fiscales y también esclavos y forros percibían – y compartían – determinados códigos y signos de identificación de las poblaciones africanas que vivían en la ciudad de Río.

**Palabras clave:** divorcio; africanos; minas; *pretas*; *pretos*; color; honor.

---

dados biográficos da autora_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

## Litígios

> [...] bêbada, depravada, torpe, libidinosa, sem cerimônia, ela levanta a vista de todos suas saias, apontando para a parte que por honestidade deveria trazê-la em recato, pelo contrário, patenteando aqui (diz ela) é o lugar que beije muitos brancos, e quem ela quer, que o Réu é um negro tal qual seus escravos são e que os querendo ela levá-los à cama em que dorme o Réu ninguém é capaz de privar-lhes [...].[1]

Com essas ofensas bem pesadas, o preto mina João José Rodrigues tentava se defender das acusações que sua mulher, a mina-jeje Maria Joaquina, lançara contra ele. O casamento dos dois andava mal. E em 1854 eles estavam no meio de um atribulado processo de divórcio. Como as mulheres não podiam responder por si mesmas em demandas judiciais, o advogado Joaquim Theodoro de Souza Soares havia apresentado um libelo ao vigário-geral do Bispado do Rio de Janeiro solicitando a separação perpétua do casal. Sem demora, João José, que sabia ler e escrever, enviou um documento contrariando as alegações de Maria Joaquina. E a ação seguiu com mais réplicas e tréplicas de parte a parte e longas declarações de testemunhas.

Embora naquele feroz contra-ataque o preto mina tentasse desqualificar a honra e a honestidade da mulher, suas declarações também permitem entrever como a preta mina não se deixava "governar" pelo marido e ainda evidenciava, desabusadamente, as hierarquias de cor e condição social que permeavam as relações conjugais e sexuais naquela sociedade escravista. É certo que nem sempre homens e mulheres africanos usavam e abusavam "de inventivas e palavras torpes e obscenas" como fez Joaquim José. Ainda assim, essas ações de divórcio, ainda tão pouco exploradas por nossa historiografia, expunham bem mais do que conflitos entre casais, revelando também suas experiências cotidianas, desde as lutas para a conquista da liberdade até as relações criadas nos locais de trabalho e moradia, com "parentes de nação" e indivíduos de outras cores e condições sociais.

No século XIX, e também em períodos anteriores, o casamento católico era considerado uma instituição "totalmente indissolúvel". Mas a Igreja reconhecia que por "muitas causas se pode fazer a separação dos consortes, quanto ao toro [leito] ou quanto à habitação, por tempo certo ou incerto". Nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, legislação canônica que tratava do assunto até pelo menos as últimas décadas do oitocentos, esses casos eram cuidadosamente esclarecidos[2]. Em situações de "sevícias graves ou culpáveis", por exemplo, o rompimento estava assegurado quando um dos cônjuges, "com ódio capital tratar tão mal ao outro que, vivendo junto, corra perigo de sua vida ou padeça de moléstia grave"[3].

De todo modo, esses divórcios autorizavam apenas a separação dos corpos e, quando concedidos perpetuamente, a divisão de bens na esfera civil. Mesmo legalmente afastado, o casal não podia contrair novas núpcias. Como a primeira união não fora anulada – e a anulação só acontecia em casos bem específicos –, um novo matrimônio seria caracterizado como bigamia, o que também era condenado. Além do mais, recomendava-se aos cônjuges divorciados que continuassem vivendo "castamente como casados".

Numa pesquisa realizada no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, constatei que, entre as décadas de 1830 e 1860, homens e mulheres procedentes da costa ocidental, chamada à época de Costa da Mina, eram os libertos que mais se casavam na freguesia do Sacramento[4]. Nesse período, aconteceram 344 uniões envolvendo pelo menos um dos cônjuges forro. Desse total de registros, encontrei informações sobre a procedência ou a "cor" de 652 indivíduos alforriados.[5] Entre os homens (328), havia 290 africanos, 36 crioulos, 1 pardo e 1 "brasileiro". Separando os africanos de acordo com suas regiões de origem, temos 114 da África ocidental; 92 da África centro-ocidental e 22 da África oriental. Se isolarmos

[1] Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (doravante ACMRJ), Libelo de Divórcio 1136, 1854, p. 15 e segs.

[2] O termo divórcio, usado pela Igreja católica desde o Concílio de Trento, para designar separações de casais ratificadas pelos Tribunais Eclesiásticos, também foi adotado pela legislação republicana no Brasil. A partir de 1890, a dissolução da sociedade conjugal também era assim designada. A lei de 24 de janeiro de 1890 – o Decreto nº 181 do Governo Provisório da República – manteve do Direito Canônico a concepção do divórcio a "vínculo", isto é, admitiu a dissolução da sociedade conjugal e a separação definitiva dos bens, resguardando, porém, a indissolubilidade do vínculo conjugal, o que impossibilitava a formação de família legítima pelos cônjuges divorciados. O Código Civil de 1916 mudou o termo para desquite. Cf. SOUZA, 1999, p. 30-31.

[3] Para a leitura da integra do documento ver, VIDE, 2010. Sobre casamento, ver: CASTELNAU-L'ESTOILE, 2011, p. 355-395.

[4] Os resultados dessas primeiras pesquisas aparecem em: FARIAS, 2012a; FARIAS, 2012b.

[5] A pesquisa foi realizada nos livros de casamento de livres da freguesia do Sacramento, guardados no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Foram excluídos da amostra 6 homens e 10 mulheres que foram simplesmente identificados como forros ou que não tiveram qualquer identificação sobre seu status. Os escravos e os "livres" também ficaram de fora da análise.

as "nações" – ou grupos de procedência –, ficam em destaque os minas (100), cabindas (26), angolas (17), congos (14) e moçambiques (12). Para as 324 mulheres, localizei 258 africanas; 64 crioulas e duas pardas. Entre aquelas procedentes da África, 90 vinham da região ocidental; 87 do centro-oeste e 13 da área oriental. Nesses grupos, estavam 75 minas, 23 cabindas, 18 benguelas, 15 do Congo e 9 rebolas.

Como se vê, a maior parte dos noivos era procedente da costa ocidental africana. Genericamente conhecidos como minas no Rio de Janeiro, eles também apareciam identificados por seus subgrupos nestes assentos: nagô (7), mina-nagô (10), haussá (1), mina-haussá (2), calabar (8) e mina-calabar (1). E na hora de escolher alguém para desposar, eles acabavam optando por homens e mulheres de sua mesma procedência. De 1830 a 1859, dos 290 matrimônios entre libertos africanos realizados em Sacramento, 75 foram entre casais da Costa ocidental. Embora não estivessem "fechados" a outros grupos, eles tendiam a se organizar etnicamente neste e em outros mercados da cidade, e também em espaços sociais, religiosos e de lazer.

De outra parte, ao perscrutar os libelos de divórcio abertos no mesmo período, e também guardados no acervo da Cúria do Rio de Janeiro, localizei 19 processos iniciados por pretas forras entre as décadas de 1830 e 1860. A documentação foi selecionada a partir do próprio índice do arquivo, que eventualmente indica se a autora e o réu eram "pretos forros", "pretos minas" ou "crioulos", e também através do cruzamento de dados constantes em fontes diversas. Nesses registros, constatei que quase todos os envolvidos – maridos, esposas e também muitas testemunhas – eram também da Costa da Mina. Apenas em dois processos não foi possível descobrir a origem dos "pretos forros" em litígio.

Em diferentes registros oitocentistas, esses libertos africanos quase sempre aparecem identificados genericamente como "pretos minas" ou de "nação mina". Desde pelo menos princípios do século XVIII, a expressão mina designava, na cidade do Rio de Janeiro e em outras partes do Brasil, escravos e libertos procedentes da costa ocidental africana, também chamada à época de Costa da Mina. A área ganhou esse nome depois da construção, no século XV, do Castelo de São Jorge da Mina (ou Elmina), empreendimento da Coroa portuguesa na antiga Costa do Ouro, atual Gana. Nos primeiros tempos do tráfico transatlântico, o termo era usado para designar todos os cativos oriundos de diversos reinos, vilas e grupos étnicos da região. Pouco a pouco, a Costa da Mina passou a abranger, de forma mais precisa, a Costa dos Escravos, isto é, a costa a sotavento do Castelo de São Jorge, que se estendia do delta do rio Volta, em Gana, até a desembocadura do rio Níger, na Nigéria. E "mina" indicava então quase todos os povos da Baía do Benim, no que hoje corresponde a três países: Togo, Benim e Nigéria.

Embora as estimativas sobre os africanos ocidentais no Rio ainda sejam imprecisas, é possível estimar que os cativos vindos das áreas de língua gbe (como os fon e mahi) se destacavam no século XVIII, ao passo que os iorubás começaram a ser importados em maior número a partir do final do século XVIII, passando a majoritários ao longo do oitocentos. Em todo esse período, homens e mulheres minas sempre estiveram, numericamente, em minoria no conjunto da população escrava da capital carioca já que os africanos desembarcados na cidade eram, em sua maior parte, da costa centro-ocidental, como os chamados angolas, benguelas, cabindas, cassanges, congos e rebolos. Entre 1800 e 1843, segundo os cálculos da historiadora Mary Karasch, dos mais de 600.000 africanos que aportaram no Rio de Janeiro, apenas 1,5% eram originários da costa ocidental (KARASCH, 2000, p. 67). Por sua vez, os dados compulsados pelo projeto *The trans-atlantic slave trade,* para o período de 1801 a 1825, apontam 175.200 iorubás desembarcando na Bahia e apenas 1.000 no Rio de Janeiro. Já entre os anos de 1826 e 1850, 116.200 ficaram na capital baiana e 28.400 seguiram para o Rio (ELTIS, 2004, p. 30-31).

A esses contingentes juntavam-se ainda os escravos e libertos que chegaram à Corte com o "êxodo mina" que partira de Salvador após a revolta dos malês em 1835. Quinze anos depois do levante, os minas perfaziam, conforme as análises do historiador Thomas Holloway, 17% e 8,9%, respectivamente, dos cativos africanos e da população geral do Rio (GOMES; SOARES, 2001, p. 342; HOLLOWAY, 1998, p. 268). Na Bahia oitocentista, esses homens e mulheres eram conhecidos como nagôs. Ao chegarem à Corte, logo se transmutavam em minas. Agindo dessa forma, optavam pela mesma estratégia de gerações anteriores, que buscavam se inserir nas redes sociais constituídas na cidade do Rio desde princípios do século XVIII, garantindo assim um grupo coeso e maior. No final das contas, também evitavam a dispersão que a afirmação de pequenas identidades diferenciadas poderia produzir. Uma nação nagô seria francamente minoritária na capital carioca e teria mais dificuldade para negociar sua inserção na vida urbana, especialmente no caso dos forros que precisavam se incluir nas redes de trabalho já formadas. Como afirmamos em outro

artigo, "na condição de minas, estabeleciam áreas de ocupação para moradia, lazer, trabalho e práticas religiosas, minimizando, pela organização, o ônus de serem um grupo minoritário entre os africanos da cidade" (FARIAS; SOARES, 2017, p. 53). E assim, desempenhavam um papel social bem particular e determinante nos mercados do Rio oitocentista.

***

Neste artigo, vejamos mais de perto algumas formas de identificação acionadas durante os processos de separação em que alguns desses minas estiveram envolvidos. Nesse percurso, buscarei discutir como as associações entre cor, condição social, identidades étnicas e certos estereótipos e comportamentos, como as noções de honra e honestidade, pareciam fundamentais – às vezes eram mesmo determinantes – para o desenrolar das ações. Para tanto, partirei de um conjunto de processos selecionados entre as décadas de 1830 e 1860, embora possa também recorrer a períodos anteriores ou posteriores.

Em diversas cidades brasileiras as mulheres apareciam como as principais autoras dos pedidos de divórcio, mas, em boa parte dos estudos sobre o assunto, forras e escravas estão praticamente ausentes[6]. No Rio de Janeiro, seus processos eram abertos no Juízo Eclesiástico, instância da Igreja Católica que cuidava dos delitos morais e religiosos dos clérigos, mas também julgava as causas dos leigos. Desde o Concílio de Trento (1545-1563), a estratégia da Igreja incluía a defesa do catolicismo também no plano moral, familiar e sexual. Assim, entre suas tarefas, estavam o zelo pela indissolubilidade do casamento, pela limitação da "cópula sexual" entre os cônjuges e, sobretudo, pela primazia da castidade (SILVA, 2000; GOLDSCHIMIDT, 1998). Na cidade do Rio, as deliberações em torno dos libelos de divórcio continuariam como atribuição do Juízo Eclesiástico até pelo menos as últimas décadas do século XIX, e hoje contam-se mais de 1.500 ações depositadas no Arquivo da Cúria Metropolitana da cidade.

## Entre "pretas de nação" e seus filhos "mulatinhos"

Nas *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia,* não havia quaisquer determinações ou instruções sobre registros de cor ou condição social dos cônjuges em litígio ou mesmo das testemunhas e outras pessoas envolvidas nas ações de divórcio. Como em outros assentos eclesiásticos, o que contava, muitas vezes, eram o conhecimento e as redes de alianças de vigários e escrivães. Os padres, por exemplo, tinham papel fundamental na conformação de um "vocabulário social da cor", já que permaneciam durante longo período numa mesma paróquia. Isso permitia que conhecessem profundamente os fiéis e as hierarquias locais, podendo explicitar ou mesmo omitir informações (AGUIAR; GUEDES, 2016, p. 102). Assim, um léxico da cor ia se constituindo a partir dos registros da Igreja Católica de maneira bem flexível, conforme as dinâmicas sociais e culturais de uma sociedade escravista. Mas como isso se expressava nos processos de divórcio?

As ações tinham início com a apresentação de uma petição ao vigário-geral do Bispado. Embora não houvesse exigências prévias para a elaboração desses documentos, ao compararmos as petições de africanas e crioulas com aquelas feitas por mulheres brancas ou "pardas", temos a impressão que todas seguiam um mesmo roteiro na hora de acusar seus maridos. E de fato, desde pelo menos princípios do século XIX, os "homens de leis" começaram a divulgar em diversas cidades brasileiras modelos para a redação de diferentes petições. No caso dos divórcios, como as acusações de maus tratos eram as mais comuns, eles simplesmente propunham libelos em que se pedia para justificar sevícias. Sem mencionar cor ou *status* social do requerente (supostamente uma mulher, já que elas eram as principais autoras das ações), apresentavam o seguinte exemplo:

> Diz Fulana que sendo ela suplicante casada com F (há tantos anos), e tendo vivido unicamente obedecendo-lhe, e servindo-o, sem lhe dar motivo algum de dissabor, o suplicado contudo a maltrata, não só não fazendo vida marital, mas distraindo-a

[6] Para o Rio de Janeiro, praticamente não existem estudos mais detalhados sobre esses processos de divórcio abertos por muitas mulheres nos séculos XVIII e XIX. Ao analisar "valores e vivências conjugais" na capital carioca nesse período, a historiadora Sílvia Brugger baseou-se numa amostra composta por 20 desses processos, que não incluía mulheres ou homens negros. Só mais recentemente a pesquisadora norte-americana Sandra Graham, em artigo publicado na revista *Afro-Ásia*, examinou mais detidamente uma ação de separação envolvendo um casal de libertos da África ocidental que vivia no Rio oitocentista. E a pesquisadora Juliana Barreto Farias também vem publicando trabalhos sobre casamento e divórcio entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. Cf. BRUGGER, 1995; GRAHAM, 2012; GRAHAM, 2005, especialmente a primeira parte; FARIAS, 2013; FARIAS, 2102. Outros trabalhos que tratam especificamente do divórcio no século XIX em diferentes cidades brasileiras, mas destacam sobretudo as mulheres da elite, são: SILVA, 1998; ZANATTA, 2005. Para o Rio Grande do Sul, consultar: SOARES, 2006.

> totalmente, dando prazeres sensuais, e espancando a suplicante, e pondo a sua vida em perigo com as sevícias que lhe faz [...][7].

Ainda que nem sempre usassem exatamente as mesmas expressões ou construções frasais, as pretas minas também acabavam enviando petições em moldes bem similares, como podemos observar na abertura deste libelo encaminhado em 1830: "Diz Raphaella Joana, **preta forra de nação Mina**, que a bem de ouvir seu direito necessita justificar perante V. S. contra seu marido **também preto forro** as seguintes sevicias [grifos meus]"[8]. Entretanto, sob essa aparente padronização, conseguimos desvelar algumas singularidades. E o que sobressai já de início é como elas faziam questão de afirmar que eram "preta forra", "pretas de nação" ou de "nação Mina". Às vezes mencionavam apenas um desses termos ou, como aconteceu com Raphaella, havia uma combinação dos dois. De um jeito ou de outro, sabemos que esses textos eram redigidos por seus procuradores ou advogados, tanto porque elas não podiam responder por si mesmas nesses processos, como porque a maioria também não sabia ler ou escrever. Infelizmente não temos como asseverar se estamos diante de formas de autoidentificação ou adendos feitos por seus representantes. Ainda assim, fazer essas (auto)referências podia ser mesmo fundamental no desenrolar dos processos.

Para a Justiça Eclesiástica, esclarecer se as afirmações proferidas nos interrogatórios vinham "de ciência própria" ou "de ouvido" era determinante na apreciação das acusações. A todo momento denunciantes, réus, advogados e testemunhas eram instados a "qualificar" suas declarações. Como fez Antonio Correia Alves da Cunha, "natural desta cidade [Rio de Janeiro]", que testemunhou a favor da preta mina Joaquina Anna Raimunda Xavier no processo aberto em 1834 contra o mina José Joaquim Moreira. Ao comentar sobre suas relações com o casal, ele afirmou que "por ver sabe que ambos são pretos de Nação Mina e forros". Mais adiante, assinalou também que "tem sabido de ver e [falar com] parentes da terra do justificado que este está amancebado com uma escrava do casal [...]".[9]

A partir do depoimento de Antonio Correia[10] e também dos de outros homens e mulheres nos demais processos examinados, é possível inferir que as expressões "pretos" ou "pretas" remetiam a africanos e africanas. O que também era recorrente em outros contextos e lugares do Brasil. Ainda assim, acompanhados ou não das designações "forra", "forro", "mina" ou de "nação mina", seus significados podiam ser mais complexos do que um primeiro olhar sugere. Como destaca Hebe Mattos, a noção de cor que vigorava no Brasil nas primeiras décadas do oitocentos não estava, necessariamente, relacionada a matizes de pigmentação ou níveis de mestiçagem. A utilização de termos como negro, pardo ou branco reportava-se também a lugares sociais, nos quais "etnia e condição" estavam indissociavelmente ligadas (MATTOS, 2009; MATTOS, 1998).

Nesse sentido, uma primeira caracterização que podemos fazer a partir desses registros de divórcio envolve as distinções entre as condições de "escravo", "forro" e "livre", bem como suas conexões com um "vocabulário da cor". Embora boa parte dos escravos dos pretos minas mencionados nessas ações fossem também africanos, apenas eventualmente eram chamados de "pretos" ou "pretas". Veja-se o exemplo das cativas da mina Clemência da Conceição numa ação iniciada em 1839. Depois que a requerente enviava sua petição ao Juízo Eclesiástico, seguia-se a inquirição das testemunhas, geralmente parentes, vizinhos ou outras pessoas próximas ao casal. Se as queixas ficassem provadas, o sacerdote passava um mandado, ordenando que a mulher (junto com os filhos menores e os escravos, quando houvesse) fosse "depositada" em "casa grave e honesta". Durante todo o desenrolar do processo, ela só podia deixar a nova morada com permissão da Igreja ou de seus atuais "responsáveis". Em agosto de 1839, Clemência, dita "preta de nação mina", teve autorização para ser "depositada" na casa de Ana Joaquina da Purificação, sua antiga senhora, levando consigo "suas roupas e suas escravas Maria – Nação Nagou (*sic*) – e Mariana – da mesma nação"[11].

Por esses registros, podemos inferir que "preta de nação mina" automaticamente identificava uma africana forra mina, ao passo que, para as cativas, somente a indicação de sua "nação" parecia bastar. E de fato, há muitas situações como essa. Mas, como também acontecia em outras regiões e épocas, essas

[7] *Apêndice das petições mais necessárias no foro contencioso, segundo o costume até agora seguido no cível, crime, órfãos e finanças. Com algumas advertências instrutivas para melhor inteligência dos senhores juízes, advogados e solicitadores.* Rio de Janeiro, 1815. Citado em: SILVA, 1984, p. 213.

[8] ACMRJ, LD 682, 1830, p. 2.

[9] ACMRJ, LD 777, 1834, p.3.

[10] Ele não foi descrito conforme sua cor ou condição social. Seria uma evidência de que era um homem branco? Voltarei a essa questão mais adiante.

[11] ACMRJ, LD 882, 1839, p. 7.

caracterizações dependiam do tipo de fonte examinada, de quem fazia o registro e em que circunstâncias. Logo na abertura de seu libelo, Rita da Conceição foi descrita da seguinte forma: "Diz Rita da Conceição, **preta criôlla** (*sic*), filha legítima de Manoel Saldanha da Ponte, **de Nação Mina**, e sua mulher Isabel Anna Raimunda, **de Nação Rebola**, libertos". Se preta era quase sempre um sinônimo de africana (e, por extensão, de forra) e crioula designava, em geral, a filha de africanos nascida no Brasil, o que significava ser uma "preta crioula"? Ainda que esses documentos fossem redigidos por homens, via de regra brasileiros e brancos, por certo contavam com a anuência e informações passadas pelas mulheres. Assim, ao ser chamada de "preta crioula", Rita estaria reafirmando sua ascendência africana? Se não temos como responder essa questão com exatidão, ao menos sabemos que, de alguma forma, ela continuava fazendo parte das redes de solidariedade ou dos padrões identitários de seus pais. No processo que abriu contra o marido Aleixo de Castro, também um preto mina, outros três forros minas, amigos de sua família, prestaram depoimentos a seu favor[12].

Esses testemunhos seguiam um ritual que se iniciava com o juramento aos santos evangelhos e, na sequência, vinham perguntas sobre "seus nomes, cognomes, idades, naturalidades, estados, ofícios, vidas, costumes, amizades, inimizades, compadrescos" que tivessem com a justificante e seu marido (SILVA, 1984, p. 213). Quando se tratava de depoentes africanos, "naturalidade" significava uma combinação dos termos "preto" ou "preto forro" com a "nação" africana. Já no caso de outras "nacionalidades", especialmente de imigrantes portugueses, ou mesmo de muitos "brasileiros", a situação era um tanto diferente. Em diversas circunstâncias e espaços sociais, homens e mulheres tidos como "brancos" estavam explicitamente acima da inquirição sobre sua condição. Ser "branco" já dispensava qualquer classificação (LIMA, 2003, p. 99). Isso pode nos levar a concluir que aqueles apontados simplesmente como "natural do Bispado do Porto", "natural de Portugal", "natural desta cidade do Rio de Janeiro" ou "natural da Província da Bahia" fossem todos brancos, já que não foram incluídas informações sobre suas cores e/ou *status* social. No entanto, como essas designações dependiam também das impressões dos escrivães, nem sempre a cor era silenciada.

Num processo de 1830, José Luís dos Santos é apontado como "branco, solteiro, natural do Bispado do Porto". Em 1857, as testemunhas do réu mina Fortunato Ribeiro tiveram suas cores e naturalidades destacadas: João Pereira de Sampaio, "natural do Porto", "homem branco"; Antonio Martins Correia, "natural da Bahia", "homem de cor preta"; José Rufino da Costa, "natural da Mina", "homem de cor preta"; e Antonio Godinho, também "natural da Mina", "homem de cor preta". No mesmo ano, o sapateiro Luís Antonio Alvim e Vasconcelos, apontado como "homem branco", "natural da ilha da Madeira", saiu em defesa do mina Amaro José de Mesquita. Por outro lado, numa ação de 1848, o depoente Liandro dos Santos Maia foi inicialmente descrito como "preto crioulo forro". Mas logo a informação foi corrigida pelo escrivão: "digo crioulo livre, natural de Minas Gerais".[13]

Se é certo que casos como esses constituíam exceções, para esses mesmos escrivães e testemunhas e também para vigários e advogados, parecia não haver dúvidas sobre a insuficiência de expressões como "pretos", "forros" ou "pretos forros". Era fundamental evidenciar de quais "pretos forros" estavam falando. Assim, esses termos vinham na maioria das vezes acompanhados pelo registro de suas "nações". Como vêm demonstrando diversos estudos mais recentes, as "nações" da diáspora, longe de guardarem correlações estritas com as formas de autoidentificação correntes nas mais diversas regiões da África – no que se refere a seus nomes e também à sua composição social –, eram tanto construções forjadas no âmbito do comércio negreiro como na própria experiência dos africanos.[14]

Mesmo compulsoriamente nomeados pelo sistema escravista, os homens e as mulheres assim reagrupados adquiriam, aos poucos, sentido em si mesmos, formulando suas próprias regras e redefinindo os limites indicativos de afiliação ou exclusão que orientavam o comportamento de seus membros e serviam para classificar socialmente os demais. Desse modo, num novo processo de apropriação, os nomes de nação eram o ponto de partida para a reconstrução de processos de identificação mais inclusivos. Convivendo em ruas, irmandades, festas religiosas ou grupos de trabalho, africanos e africanas encontravam semelhanças linguísticas e comportamentais, crenças e lugares de procedência em comum e, a partir daí, criavam

[12] ACMRJ, LD 869, 1838, p. 2-7.

[13] Cf. ACMRJ, LD 682, 1830; LD 1204, 1857; LD 1235, 1857; LD 1026, 1848.

[14] Nos registros dos séculos XVIII e XIX, o termo "nação", usado para designar escravos e libertos africanos, não correspondia, necessariamente, a um grupo étnico específico, podendo ser antes o resultado, por exemplo, da reunião de vários grupos étnicos embarcados num mesmo porto.

grupos mais amplos e com uma autoconsciência coletiva.[15]

De uma forma ou de outra, todos acabavam reconhecendo a "existência real, funcional e política da entidade chamada nação". E sabiam, ou tinham no mínimo alguma desconfiança, de que elas eram resultados de combinações mais complexas que envolviam diferentes formas de identificação (REIS, 2016, p. 278). Como declarou Antonio Alves da Cunha em 1834, muitos "sabiam por ver" quem era de qual "nação". No Rio de Janeiro oitocentista, senhores de escravos, viajantes estrangeiros, juízes, padres, advogados, procuradores e também cativos e forros percebiam – e compartilhavam – códigos e signos de identificação das populações africanas que viviam na cidade. Não obstante cada grupo pudesse dispor de símbolos variados e manipulá-los em diferentes contextos, para que se construísse, efetivamente, padrões de identidades, eles tinham, conforme ressalta a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, de ser inteligíveis a todos os demais (CUNHA, 1986, p.94-95). Dessa forma, as "nações" africanas eram reconhecidas a partir de determinadas indumentárias, marcas corporais, penteados e mesmo habilidades ou comportamentos. O que, muitas vezes, incluía também estereótipos e imagens depreciativas criados por viajantes, senhores e mesmo por outros africanos.

Para os pretos e pretas minas, por exemplo, a historiadora Mary Karasch cita uma síntese da imagem forjada na cidade do Rio do século XIX: "orgulhosos, indomáveis e corajosos, [que] falavam árabe e eram muçulmanos, alfabetizados, inteligentes e enérgicos, que trabalhavam duro para comprar sua liberdade" (KARASCH, 2000, p. 64). A essas qualidades ainda podiam se juntar a "feitiçaria", as "aptidões mercantis", a beleza e a sensualidade das mulheres da "nação". Entretanto, mesmo com tantas características "positivas", os proprietários temiam-nos como escravos, por considerá-los como potenciais vetores de revoltas, assassinatos e suicídios.

Se, por um lado, afirmar-se como uma "preta mina" era distinguir-se no seio das comunidades africanas no Rio de Janeiro, de outra parte, também se assumia o risco de ser qualificada de formas depreciativas. Aos olhos da Igreja Católica, essas mulheres eram avaliadas conforme padrões e normas de conduta ideais, quase sempre bem distantes de suas experiências de vida. Não por acaso, portanto, seus advogados e procuradores recorrentemente insistiam que, "apesar de ser preta e rústica, [têm] sempre vivido com honestidade, amando e respeitando seu marido". Como veremos mais adiante, as associações entre cor e honra eram fundamentais para as apreciações no Juízo Eclesiástico. Antes, porém, ainda cabe observar mais de perto uma última categorização que emerge desses processos, imbricando outros significados e depreciações nesse gradiente de cores e condições sociais.

Como precisavam se defender das acusações de suas mulheres, alguns pretos minas procuravam inverter os julgamentos, desqualificando-as muitas vezes com histórias e "termos impróprios e indecentes". Nesses embates, nem mesmo as crianças – suas filhas ou não – eram poupadas. Pelo contrário, elas podiam, em verdade, acabar se transformando nas próprias armas de ataque e defesa dos cônjuges. Como a repetir um enredo exposto em outros processos de divórcio, o mina João José Rodrigues – que já divisamos no início deste artigo – também colocou a filha de sua mulher, a mina-jeje Maria Joaquina, como parte de seu contra-ataque. Um dos pontos de discórdia do casal dizia respeito à alforria de Maria. Nas disputas para comprovar quem de fato tinha angariado recursos para sua carta de liberdade, João José afirmava que

> confiado nas promessas que lhe fazia a Autora, comprou-lhe a liberdade que hoje goza, dando a seu Sr. quatrocentos mil reis, deixando **Elena mulatinha**, filha da Autora no cativeiro além de outro seu filho que vivia ainda na escravidão [grifo meu][16].

Embora Maria Joaquina tenha novamente contestado essas declarações e as disputas entre os dois tenham seguido em novas replicações, o que importa ressaltar aqui são os significados mais amplos das palavras do preto mina. Assim, se retomamos o artigo 9 de sua contrariedade, justamente o trecho mencionado na abertura deste texto, perceberemos como chamar a "filha da Autora" de "Elena mulatinha" era bem mais do que um mero diminutivo afetivo. É certo que ele também lembrava de como havia contribuído para a "educação" e o "sustento" da menina. No entanto, conforme vimos, Rodrigues acusava sua "libidinosa" mulher de deixar-se envolver por "muitos homens brancos". E de uma dessas relações, ainda nos tempos de seu cativeiro, teria nascido Elena.

[15] Entre os autores que vêm discutindo essas questões, podemos citar: SOARES, 2000; OLIVEIRA,1997; PARÉS, 2006; FARIAS, GOMES, SOARES, 2005; REIS, 2016.

[16] ACMRJ, LD 1136, 1854, p.

Analisando essas ações de divórcio abertas pelas minas, constatei que, em apenas em alguns momentos bem pontuais, há referências a indivíduos mestiços. Talvez estivessem incluídos naquelas testemunhas naturais do Brasil ou de Portugal que não tiveram suas cores mencionadas. Seja como for, quando apareceram referências desse tipo, os termos utilizados foram "pardo" (em dois momentos acompanhado da expressão "forro"), "mulato", "mulata" ou "mulatinha".

Entre fins do século XVIII e início do XIX, o crescimento da população de "homens livres de cor" levou a um reordenamento dos termos classificatórios e ao surgimento de novas categorias. Nesse processo, a expressão "pardo" ganhou uma conotação muito mais abrangente do que a de "mulato" ou mestiço. Inicialmente, era utilizada para designar a cor mais clara de alguns escravos, o que sinalizava para a ascendência europeia deles. Contudo, sua significação foi se ampliando à medida que crescia o número de homens e mulheres que já não podiam mais ser chamados simplesmente de "pretos" ou "crioulos", num evidente congelamento de suas condições de escravo ou forro. Assim, o termo "pardo livre" emergiu nesse contexto para denominar pessoas livres com pais ou avós africanos, nem sempre mestiças, mas já distantes, em algumas gerações, da experiência mais direta da escravidão (MATTOS, 2000, p. 6-18; GUEDES, 2008, p. 95-96).

Por outro lado, desde o período colonial, mulato ou mulata eram termos diretamente associados à mestiçagem, e algumas vezes se confundiam com mestiço e mestiça ou pardo e parda. Consultando alguns dicionários dos séculos XVIII e XIX, encontramos uma primeira definição no *Vocabulário português e latino* de Raphael Bluteau, publicado em Coimbra em 1728:

> Mulata, & Mulato. Filha & Filho de branca & negro, ou de negro & branca. Este nome Mulato vem de Mú, ou mulo, animal gerado de dois ou três de diferentes espécies. […] Também poderemos chamar ao mulato *Íbrida* [sic] à imitação de Plínio, que dá ele nome a um animal gerado de duas diferentes espécies, o que tenho dito sobre *Íbrida* [sic], na palavra Mestiço. [...] (BLUTEAU, 1728, p. 628).

Além de aproximar os termos mulato e mulata ao animal gerado pelo cruzamento de duas espécies diferentes, um animal "híbrido", Bluteau ainda complementava suas explicações citando as palavras de Camões e destacando como eles nasciam da "mistura de pais" negros e brancos, o que resultava numa cor "duvidosa", "neutra", uma "coisa repugnante" (BLUTEAU, 1728, p. 628). Mais tarde, Antonio Moraes da Silva, em seu *Dicionário da língua portuguesa* (1813), repetiria parte desses significados atribuídos em princípios do setecentos: "Mulato. Mulata. Filho ou Filha de preto com branca, ou às avessas, ou de mulato com branca até certo grau. O filho do cavalo e da burra" (SILVA, 1813: 327). Já Luiz Maria da Silva Pinto apresentaria uma descrição mais sucinta em seu *Dicionário da língua brasileira*, de 1832: "nascido de preto com branca, ou de branco com preta. Pardo" (PINTO, 1832).

Essas pequenas variações mais uma vez chamam atenção para a construção histórica das categorias classificatórias expressas na cor, e como suas modificações devem ser percebidas no tempo e no espaço (GUEDES, 2008, p. 96). Até pelo menos a década de 1830, mulato e pardo ainda pareciam se equivaler. Pouco a pouco, contudo, foram se diferenciando. E embora as associações com o mundo animal ainda pudessem ser acionadas, outros qualificativos – ainda menos abonadores – foram se agregando. Especialmente quando se referiam a mulheres. Já em meados do século XIX, a mulata era "naturalmente" vinculada a uma "sexualidade desenfreada" e tida como repositora de "vícios" da escravidão e da pobreza (ABREU, 2003).

Quando o preto mina João José Rodrigues chamou a filha de sua mulher de "Elena mulatinha", naquele processo de 1854, não necessariamente estava ressaltando a sexualidade e os "vícios" de que a criança já seria portadora. Ainda assim, ao apontar sua "cor", usando o diminutivo e ainda criando uma combinação com seu nome próprio, pretendia, em verdade, enfatizar a "sexualidade desenfreada" e a desonra de sua mãe, a preta mina-jeje Maria Joaquina. Afinal, Elena era a "prova viva" do envolvimento de Maria com outros homens, e especialmente com "muitos brancos", como ele também mencionara. E João José não foi o único a agir dessa maneira. Em outras ações de divórcio, também encontramos minas que, ao se reportarem aos filhos de suas mulheres, sobretudo quando a intenção era destacar seu comportamento "desregrado" e o envolvimento com "brancos", igualmente destacavam que eram "mulatos" ou "mulatinhos". Conforme veremos a seguir, honra e honestidade eram fundamentais nesses julgamentos.

## Cor e honra

Em 1848, a forra mina Esméria Alves Correia iniciou uma ação de divórcio contra o mina João Pereira. Representada pelo advogado Miguel Borges de Castro Mello, informava no libelo enviado ao vigário-geral do Bispado:

> Que a Autora Esméria Alves Correia é casada à face da Igreja, segundo as leis e costumes do Império com João Pereira, do qual matrimônio não existem filhos, e mais.
>
> Que o Réu sem que a Autora de sua parte lhe tenha jamais dado motivo algum, em vez de a tratar como sua mulher, a tem seviciado por mais de uma vez, como dirão testemunhas, e requeremos, que tudo se escreva quanto depuserem mesmo que articulado não esteja, além do que.
>
> Que o Réu se constituiu em mancebia absoluta com uma própria escrava do casal, de portas a dentro, o que dá lugar a contestações e excessos de que tem sido a Autora vítima e como igualmente jurarão testemunhas, e também
>
> Que o Réu tem dilapidado, ou desfalcado o casal com gastos em beneficio dessa escrava, chegando até a libertá-la gratuitamente, como dirão testemunhas, a Autora protesta pela ação competente revogar semelhante de ação.
>
> Que a Autora é pessoa de consciência, temente a Deus, e incapaz de alegar o que verdade não seja[17].

Em geral, as sevícias e as acusações de adultério eram os principais motivos que levavam as mulheres a pleitear a separação no Juízo Eclesiástico. No entanto, quase sempre "razões acessórias" explicitadas em suas petições e, sobretudo, ao longo do processo tinham mais peso do que uma alegação de maus-tratos facilmente reconhecida. No caso das pretas minas, isso fica bem evidente. Não que elas não reclamassem também da violência de seus maridos ou de suas muitas amantes. Pelo contrário. Pancadas, ofensas verbais e relacionamentos extraconjugais eram profusamente citados. Não obstante, outras questões pareciam tão – ou mais – importantes nas disputas entre os casais. Nesses jogos de acusação e defesa, também é possível perceber como a cor e a honra pareciam indissociáveis nesses momentos. Senão, vejamos.

Durante o processo de Esméria e João, as discussões sobre a posse de uma escrava e as dívidas contraídas pelo casal quase tomaram o centro dos conflitos. Alguns anos antes, eles haviam hipotecado uma cativa nagô como garantia a um empréstimo de um conto de réis feito com o português José da Costa e Souza. E em 1848, esse débito acabou virando mais um motivo para suas brigas. Ao replicar o libelo de Esméria, João afirmava que ela pretextava falsos motivos para abrir tal ação, quando, na verdade, seu incômodo residia em:

> [...] ter-lhe por cautela tirado a administração das escravas do casal, a que vendeu para pagar a sobredita dívida própria da mesma Autora, a que se acha condicionalmente liberta e uma cria, evitando que a Autora, tendo as consigo, contraísse novas dívidas, que tornassem o casal para sempre insolvável.[18]

Para comprovar suas palavras, fez questão de anexar os respectivos recibos. No primeiro, que também vinha assinado por ele, o casal e Costa e Souza acordavam um empréstimo de 600 mil-réis no início de 1847, cujo pagamento seria dividido em prestações de 200 mil-réis a cada três meses. Caso os valores não fossem saldados, eles entregariam suas escravas. O que acabou de fato acontecendo, como se atesta no segundo documento, no qual o português declara estar de posse do "importe da conta" desde setembro daquele ano. A quantia fora compensada com a compra da escrava Maria, de nação nagô, e de seu filho menor, de nome Sátiro.

Sem demora, Esméria rebateu as acusações do marido. Embora não negasse o empréstimo, dizia que ele fora feito para "pagamento de dívidas reais ou fingidas, por ele mesmo contraídas, e com único fim de fraudar a Autora". E a alforria da cativa não fora em virtude dos "serviços prestados ao casal", mas pelas "funções ilícitas" que os dois mantinham. Para a presente discussão, não importa tanto os desdobramentos da ação, em muitos pontos semelhante aos de outras também abertas por pretas minas. Ao final do processo, Esméria conseguiu a separação perpétua, com direito à divisão dos bens no juízo civil. Na conclusão, o cônego justificou sua decisão ressaltando que

[17] ACMRJ, Libelo de divórcio 1030, 1848, p. 4.

[18] Idem, p. 15.

> [...] O Réu não provou o que expendeu em sua contrariedade, por quanto nem uma testemunha produziu, e só se contentou com a junção do papel de f. 18 [o recibo da hipoteca], o qual nada o abona no que pretende, antes dá força ao alegado pela Autora no 4º artigo do libelo, por quando, sendo ele a cabeça do casal, nele é que recai toda a boa ou má administração dos negócios do mesmo casal[19].

Nem sempre os maridos abriam mão tão facilmente de suas defesas. Embora tenha procurado de início se defender das acusações, João Pereira não "produziu" qualquer testemunha. Ao contrário de Esméria. Os cinco depoentes acionados por ela não só confirmaram suas declarações, como também avalizaram sua boa conduta como quitandeira na Praça do Mercado do Rio. E a preta mina se esmerou em sua escolha: todos eram homens, negociantes, portugueses e brancos, entre os quais figuravam o próprio credor José da Costa e Souza e outros dois que também foram testemunhas naquele acordo de 1847.

Para a Igreja católica, o interrogatório era um ritual preciso e decisivo para comprovar a veracidade dos fatos alegados nos libelos. Por isso, as partes em litígio tendiam a selecionar as testemunhas conforme sua condição social ou respeitabilidade. Afinal, assim poderiam reforçar ainda mais seus argumentos, influenciando, de forma significativa, a posição do juízo eclesiástico. O que, na verdade, parecia mais habitual entre homens e mulheres da elite.[20] Independentemente das considerações que uma forra ou um forro africano pudessem ter aos olhos da Igreja e da própria sociedade – e não à toa eles constantemente reafirmavam que "apesar de serem pretos de nação", eram "pessoas de verdade e consciência, tementes a Deus" –, os minas faziam questão de que seus "parentes de nação", quase sempre seus vizinhos ou companheiros de moradia e trabalho, afiançassem sua boa conduta conjugal e social.

Não foi o caso de Esméria Correia. Para confirmar que o débito fora mesmo feito por João Pereira e, mais tarde, saldado com a venda de uma escrava, ela decidiu chamar pessoas reconhecidamente respeitáveis em seu local de trabalho e, de resto, na própria sociedade carioca. Numa evidência de que a própria Esméria, uma preta mina, também reafirmava as imbricações entre cor e respeitabilidade na sociedade carioca. E como veremos mais adiante, tanto ela como outros minas igualmente podiam manipular esses critérios de classificação e distinção social a seu favor. Basta mencionar que a testemunha José da Costa e Souza, nascido em Portugal por volta de 1815, era considerado o "verdadeiro dono" da Praça do Mercado do Rio de Janeiro, e isso nas palavras de um fiscal da própria municipalidade, que administrava aquele centro de abastecimento.

Como exercia bastante "influência" e "poderio" sobre a maioria dos banqueiros do mercado, muitos tinham certeza de que ele podia fazer tudo quanto pretendesse. Era só ver as atenções que a Câmara lhe dispensava, concedendo-lhe qualquer banca que quisesse alugar por sua própria conta. Além de arrendar 13 vagas no mercado, ainda sublocava algumas dessas bancas e as de seus *protegidos* a pessoas livres e a escravos, incluindo-se nesse grupo a própria mina Esméria. Ainda que isso não fosse permitido pelo regulamento, ele raramente era punido. Só que sua atuação ia além. Seguindo a trajetória de Costa e Souza ao longo dos trinta anos em que ficou ali (de 1840 a 1870), vemos o português fazendo e desfazendo sociedades com seus conterrâneos e com comerciantes de outras procedências (entre os quais, forros africanos e até mesmo escravas), afiançando novos locatários, figurando como inventariante e testemunha em processos diversos, formando parcerias com outros arrendatários para compra de novos cativos, emprestando dinheiro a juros e ainda assinando petições a rogo daqueles que não sabiam ler e escrever, incluindo-se aí boa parte de pretos minas[21].

De um jeito ou de outro, os cinco homens brancos que deram depoimentos a favor de Esméria confirmavam sua versão, enfatizando que, para "maior segurança de sua dívida", Costa e Souza havia exigido que a obrigação também fosse assinada por Esméria (mas a rogo, já que ela não sabia escrever). E tanto ele como os demais locatários afiançaram que a preta mina era "honrada", tinha muito "conceito" e "boa estima" no mercado, não tendo "ouvido dizer que faça alguma que seja de sua má conta, e por isso é muito conceituada de todos."[22]

Como se vê, palavras como respeito, estima, boa fama ou crédito conformavam alguns dos significados que podiam ser atribuídos a um comportamento tido

[19] ACMRJ, Libelo de divórcio 1030, 1848, p. 36

[20] Ao analisar as ações de divórcio abertas pelas "donas" da elite paulista no período colonial, Aline Zanatta constatou exatamente esse perfil entre as testemunhas nos processos (ZANATTA, 2005, p. 175-177).

[21] Para acompanhar essas e outras atividades de José Costa e Souza no mercado e no Rio de Janeiro, ver: FARIAS, 2015, especialmente capítulos 3 e 5.

[22] ACMRJ, Libelo de divórcio 1030, 1848, p. 28-33.

como honroso, para além de uma costumeira associação com a castidade e o comportamento sexual. Entretanto, a honra – e sua contraparte, a desonra – era, via de regra, considerada como um atributo masculino, definido ainda conforme cores e "qualidades"[23]. Consultando, por exemplo, o *Dicionário da língua portuguesa* (1813), de Antonio Moraes da Silva, constatamos que tinha "honra o homem que constantemente, e por um sentimento habitual, procura alcançar a estima, boa opinião, e louvor dos outros homens, e trabalha pelo merecer" (SILVA, 1813). Contudo, no dia a dia, como vimos acompanhando, as mulheres – e aqui, especialmente as africanas – também reivindicavam o reconhecimento de sua honra e honestidade, podendo mesmo chegar às disputas nos tribunais.

Não à toa, portanto, quase todas as minas afirmavam, em seus libelos de divórcio, que, "apesar de preta de Nação", tinham se "comportado, e continua[m] com honestidade, não dando escândalo nenhum". Por serem "pretas", eram de antemão consideradas "sem honra" e, por isso mesmo, precisavam provar outras virtudes que iam além de um sentido puramente sexual. Daí a importância para Esméria em mostrar que era uma quitandeira de confiança, fiel à palavra empenhada e com uma reconhecida estima entre os maiores negociantes da Praça do Mercado. Mas nem sempre palavras desse tipo convenciam juízes, vigários, advogados e os próprios cônjuges, que sabiam – e bem – como jogar com essas representações a seu favor.

## Dizem as pretas minas...

No desenrolar dos processos, as minas também se valiam de toda uma retórica para convencer o Juizado Eclesiástico. Assim como as brasileiras brancas de diferentes condições, as crioulas e mesmo outras africanas, elas procuravam mostrar evidências de seu bom comportamento, pois assim ressaltavam os injustos maus tratos que recebiam dos cônjuges. "Cumprindo todos os deveres de mulher casada", diziam "guardar sempre a fé conjugal", vivendo com "a maior honestidade e recato, servindo ao marido sem lhe dar motivo ao menor dissabor" e "nunca desmentindo os preceitos da moral a que há sujeitado seus costumes, nunca olvidando proceder com toda honestidade".[24]

Mas quais eram exatamente esses "deveres conjugais"? De acordo com a Igreja Católica – e, em boa medida, também o Estado –, havia uma divisão de encargos bem criteriosa no interior da vida doméstica e privada, que delimitava os papéis sociais de gênero. Às mulheres, em suas expressões ideais, cabia obedecer e ajudar os maridos, mantendo-se como esposas fiéis e honradas, voltadas exclusivamente para o interior do lar e o cuidado dos filhos, da educação e da saúde física e espiritual familiar. Sua honestidade estava estritamente ligada a esse recolhimento, ao anonimato, ao viver de portas a dentro. Enquanto a casa representava o local de preservação da honra feminina e, consequentemente, de sua família, a rua era o espaço da desonesta, da prostituta. O marido, por sua vez, tinha o papel de protetor familiar, responsável pela segurança física e pelo sustento financeiro, e ainda devia zelar pelas ações da esposa, podendo até mesmo castigá-la (ZANATTA, 2005, p. 57).

Com efeito, as relações de poder implícitas no patriarcalismo e também no escravismo acabavam se reproduzindo nesses relacionamentos mais íntimos de africanas e africanos. Condenadas a uma espécie de "escravidão doméstica", as mulheres deviam tanto se esmerar nos cuidados com a casa, como servir aos chefes de família com seu sexo, dando-lhes filhos que perpetuariam sua descendência e seriam como modelos para a sociedade familiar sonhada pela igreja. Contudo, como se tratava de representações ideais, não tinham, necessariamente, correspondências no "mundo real".

Conforme vimos, as forras minas – por intermédio de seus procuradores e advogados – tentavam, a todo custo, se enquadrar nesses padrões esperados pela Igreja e, com isso, obter o divórcio almejado. Elas agiam com cautela dentro dos tênues limites entre acusar e ser acusada, já que o próprio direito canônico reiterava sua situação inferior nas relações conjugais e atribuía aos homens determinados privilégios (ZANATTA, 2005, p, 57). E os maridos bem sabiam manejar essas normas

[23] Sobre essa relação entre cor e honra, ver: SILVA, 2011, especialmente a segunda parte. Embora tratando de outros períodos e grupos sociais, é importante destacar aqui dois trabalhos que também são fundamentais na discussão sobre as relações entre gênero e honra: ALGRANTI, 1993; CAUELFIELD, 2000.

[24] Cf. ACMRJ, Libelo de Divórcio 1174, 1856; Libelo de Divórcio 1136, 1854. Mesmo que seu marido fosse um escravo (o crioulo Adão), a crioula forra Maria Correa Ramos também se valera desse "modelo" de esposa ideal para conseguir o divórcio junto ao Juízo Eclesiástico. Em 1796, encaminhou um libelo onde dizia que: "[...] se acha casada e foi recebida em face da igreja com o réu Adão Xavier crioulo há dezesseis anos desta parte, e em todo este tempo sempre serviu e obedeceu a este mesmo com obediência de mulher para marido, estimando-o em tudo, e portando-se no consórcio com toda a honra, e fidelidade devida ao tálamo sem nota nem rumos contrários". ACMRJ, Libelo de Divórcio 37, 1796, p. 6.

de conduta a seu favor, procurando assim escapar das acusações ou mesmo evitar as separações.

Ainda assim, praticamente todas as minas envolvidas nesses processos estavam habituadas a quitandar pelas ruas e mercados do Rio desde quando eram escravas. Bem distante do que propalava a moral católica, elas não viviam reclusas a seus lares e, muitas vezes, já tinham sustentado – ou ainda sustentavam – sozinhas seus filhos e outros parentes. E, no mais das vezes, com a anuência e a parceria dos próprios companheiros. O mina José Guilherme dizia ter "consentido que [a mulher] se empregue em negócio de quitanda", enquanto ele, para "aumentar sua fortuna", trabalhava como cozinheiro. A mina Henriqueta Maria da Conceição labutava, desde o período em que era cativa, como quitandeira no Largo do Capim. Já o nagô Tibério Tomás de Aquino assim que chegara da Bahia, num período que não pude precisar, tornara-se vendedor de peixe da Praça do Mercado do Rio, antes mesmo de se casar com a nagô Faustina Joaquina Dourado em 1857. Esta, por sua vez, também vendia quitandas no mesmo local, provavelmente a seu lado.[25]

Frente à Igreja, esses homens e mulheres eram julgados segundo formas ideais de convívio. Não à toa, tendiam a ressaltar imagens sobre si mesmos que, por vezes, não correspondiam às suas vivências cotidianas. Mas, à diferença das disputas envolvendo casais da elite ou mesmo de outras cores e condições sociais, conseguimos captar, em seus embates conjugais, experiências de trabalho compartilhadas e uma vida feminina bem mais autônoma. As mulheres minas certamente sentiam-se desagradadas com parceiros que não lhes davam alimentos, vestuário ou pagavam seus aluguéis. Afinal de contas, era isso que, naquela sociedade, se esperava de um "bom marido". Nem por isso elas deixavam de sair para garantir o sustento da família, às suas "próprias custas", ou brigar na Justiça Eclesiástica por seus direitos. Quando esses laços conjugais e familiares lentamente tecidos começavam a se desfazer, as esposas não mediam esforços para rompê-los de vez. Nessas horas, como vimos, mágoas e cobranças afloravam.

Como "exímias quitandeiras", as minas esquadrinhavam com desenvoltura as ruas da cidade do Rio, mantinham sua freguesia na movimentada Praça do Mercado e chegavam a formar "pequenas fortunas". Talvez recriassem aqui experiências vividas – ou observadas e aprendidas com mães, tias e avós – em terras iorubás, embora quase sempre afirmassem não mais se lembrar dos parentes deixados do outro lado do Atlântico. Lá, as mulheres predominavam nos comércios locais e nas redes de mercados que se estendiam das pequenas aldeias às grandes cidades. Dominando essas negociações, conquistavam independência, autoridade e riqueza (GRAHAM, 2012; SOARES, 2005; GOMES; SOARES, 2002; FARIA, 2004).

E embora seus companheiros pudessem considerar muito desaforo a mulher querer "governar o marido", como disse o mina Rufino Maria Balita, no Brasil oitocentista, e em particular na cidade do Rio de Janeiro, eles não conseguiram estabelecer tranquilamente seu poder nas relações conjugais e familiares. Aqui o patriarcalismo africano sofreu um "duro golpe", especialmente porque as mulheres passaram a ter primazia e independência na comunidade negra, sobressaindo no controle do pequeno comércio urbano e na aquisição bem-sucedida de suas cartas de alforria (REIS, 2008). Além do mais, a própria figura do senhor, quase sempre encarnado no homem branco, retirou grande parte do poder masculino africano.

Tornadas escravas na costa ocidental africana, as minas quase sempre chegavam ao Rio de Janeiro depois de terem vivido ou simplesmente passado pela Bahia. Nesses percursos, as novas identidades (de nagô para mina, por exemplo) iam se agregando ou sendo forjadas conforme os contextos e as relações sociais que estabeleciam. Num "mundo de brancos" tantas vezes hostil, as marcas da escravidão estavam presentes – e eram reatualizadas – a todo momento. Assim, ser chamada de "preta" era ser identificada como uma africana. Mas isso não bastava: era preciso também reafirmar que se era "preta" e ex-escrava, "forra". E mais ainda: ter sua "nação" africana reconhecida.

Pela Constituição de 1824, os libertos tinham seus direitos civis assegurados. Entretanto, isso só valia para os que nasceram no Brasil. Os alforriados africanos não gozavam do mesmo *status* dos brasileiros e nem possuíam as garantias de estrangeiros protegidos por seus países de origem. No dia a dia, a menos que possuíssem uma prova em contrário, eles eram constantemente *confundidos* com escravos (cf. MAMIGONIAN, 2011; CHALHOUB, 2012). Daí ser tão importante ter a comprovação de sua liberdade consignada em cartório e um atestado sempre à mão (CUNHA, 1985, p. 76-89). Quando isso não era possível, outros documentos escritos – a exemplo dos registros eclesiásticos – podiam fazer as vezes desses atestados.

[25] Cf. ACMRJ, Libelos de Divórcio 1907; 1174; 1026.

E mesmo que, em geral, não se enquadrassem nas condutas ideais impostas, ou esperadas, pela Igreja e pela sociedade, as minas sabiam como "governar" esses recursos a seu favor. No grupo que analisei, quase todas conseguiram se afastar, se não para sempre, ao menos temporariamente, de maridos tiranos e inconsequentes. Enquanto mulheres divorciadas, elas já não podiam mais ter um novo casamento na Igreja Católica. Mas isso, com certeza, não as impediu de cuidar de suas casas e dos filhos, quitandar no mercado ou pelas ruas, preservar seu patrimônio e ainda arranjar um novo amor.

## Referências


ABREU, Martha. Sobre mulatas orgulhosas e crioulos atrevidos: conflitos raciais, gênero e nação nas canções populares (Sudeste do Brasil, 1890-1920). *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 16, p. 143-173, 2003.

AGUIAR, Júlia Ribeiro; GUEDES, Roberto. Pardos e pardos forros: agentes da escravidão e da mestiçagem (São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII). In: GUEDES, Roberto; FRAGOSO, João. *História social em registros paroquiais:* Sul-Sudeste do Brasil, séculos XVIII-XIX. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p. 87-120.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas*. Mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil. Rio de Janeiro, Brasília: José Olympio, Edunb, 1993.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino:* aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/>. Acesso em: 15 jul. 2018.

BRÜGGER, Sílvia. *Valores e vivências conjugais:* o triunfo do discurso amoroso (bispado do Rio de Janeiro, 1750-1888). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. O ideal de uma sociedade escravista cristã: Direito Canônico e matrimônio dos escravos no Brasil colônia. In: FELTIER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales. *A Igreja no Brasil*. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Unifesp, 2011.

CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra:* moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão:* ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros:* os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Antropologia do Brasil:* mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986.

ELTIS, David. The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (Org.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

FARIA, Sheila de Castro. *Sinhas pretas, damas mercadoras:* as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rei (1700-1850). Tese de professor titular defendida junto ao Departamento de História da UFF, Niterói, 2004.

FARIAS, Juliana B. Fortunata et João José "parents de nation". Mariage et divorce chez lês Africans de l'ouest à Rio de Janeiro au XIXe siècle". Brésil(s). *Sciences humaines et sociales*, n. 1, maio 2012a. p. 79-102.

_____. Sob o governo das mulheres: casamento e divórcio entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. In: FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio; XAVIER, Giovana (Org.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012b. p. 200-223.

_____. No governo das minas: vivências e disputas conjugais entre africanos ocidentais no Rio de Janeiro do século XIX. *Revista de História Comparada* (UFRJ), v. 7, p. 5-46, 2013.

_____. *Mercados minas:* africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890). Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015.

FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio S.; SOARES, Carlos E. L. *No labirinto das nações:* africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

FARIAS, Juliana Barreto; SOARES, Mariza de Carvalho. De gbe a iorubá: os pretos minas no Rio de Janeiro, séculos XVIII-XX. *Revista África(s)*, v. 04, n. 08, p. 46-62, jul.-dez. 2017.

GOLDSCHIMIDT, Eliana Maria Rea. *Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)*. São Paulo: Annablume, 1998.

GOMES, Flávio; SOARES, Carlos E. L. "Dizem as quitandeiras": ocupações e identidades étnicas numa cidade escravista: Rio de Janeiro, século XIX. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 3-16, jul.-dez. 2002.

GRAHAM, Sandra. *Caetana diz não:* histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. Ser mina no Rio de Janeiro do século XIX. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 45, 2012.

HOLLOWAY, Thomas. *Polícia no Rio de Janeiro*. Repressão e resistência numa cidade do século XIX. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.

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

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

LIMA, Ivana Stolze. Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. *História do Rio de Janeiro:* do capital comercial ao capital industrial e financeiro. Rio de Janeiro: IBMEC, 1978. Vol. 1.

MAMIGONIAN, Beatriz Galloti. Razões de direito e considerações políticas: os direitos dos africanos no Brasil oitocentista em contexto atlântico. Texto apresentado no *5º Encontro Escravidão e liberdade no Brasil meridional*. Porto Alegre, maio de 2011.

MARTINS, Ana Luiza. Imprensa em tempos de Império. In: MARTINS, Ana L.; LUCA, Tania Regina de. *História da imprensa no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio:* os significados da liberdade do Sudeste escravista – Brasil, século XIX. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. Racialização e cidadania no Império do Brasil. In: CARVALHO, José Murilo de; NEVES, Lucia Maria Bastos Pereira. *Repensando o Brasil do oitocentos:* cidadania, política e liberdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 349-391.

OLIVEIRA, Maria Inês. Quem eram os negros da Guiné? A origem dos africanos da Bahia. *Afro-Ásia*, n. 19/20, p. 37-73, 1997.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé:* história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira*, por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz. Typographia de Silva, 1832. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/3/capaz>. Acesso em: 15 jul. 2018.

REIS, João José. D*omingos Sodré, um sacerdote africano:* escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Entre parentes: nações africanas na cidade da Bahia, século XIX. In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Gilda; SILVA, Hugo R. (Org.). *Salvador da Bahia:* retratos de uma cidade atlântica. Salvador-Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016. p. 273-312.

SELA, Eneida M. Mercadante. *Modos de ser, modos de ver*. Viajantes europeus e escravos africanos no Rio de Janeiro (1808-1850). Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

SILVA, Antonio Moraes. *Diccionario da lingua portugueza* – recompilado dos vocabularios impressos ate agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. Vol. 2.

SILVA, Maciel Henrique. *Pretas de honra:* vida e trabalho de domésticas e vendedoras do Recife, século XIX (1840-1870). Recife: Editora da UFPE; Salvador: EdUFBA, 2011.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistema de casamento no Brasil colonial.* São Paulo: Editora da USP, 1984.

SILVA, Marilda Santana da. *As mulheres no Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1830)*. Dissertação (Mestrado em História,) – Unicamp, Campinas, 1998.

_____. Normas e padrões do Tribunal Eclesiástico Mineiro (1750-1830) e o modo de inserção das mulheres neste universo jurídico. *História Social*, Campinas-SP, n. 7, p. 99-118, 2000.

SOARES, Mariza C. From Gbe to Yoruba: Ethnic Change and the Mina Nation in Rio de Janeiro. In: CHILDS, Matt D.; FALOLA, Toyin (Ed.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. p. 231-247.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana:* da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: Eduff, 2007.

SOARES, Ubirathan Rogério. *Os processos de divórcio perpétuo nos séculos XVIII e XIX:* entre o sistema de aliança e o regime da sexualidade. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

SOUZA, Maria Cecília Cortez de. *Crise familiar e contexto social.* São Paulo, 1890-1930. Bragança Paulista: EDUSF, 1999.

VIDE, Sebastião Monteiro de. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*. Edição organizada por Bruno Feltier e Evergton Sales Sousa. São Paulo: Edusp, 2010.

ZANATTA, Aline Antunes. *Justiça e representações femininas:* o divórcio entre a elite paulista (1765-1822). Dissertação (Mestrado em História) – Unicamp, Campinas, 2005.

Recebido: 28 fev. 2018; aprovado: 01 out. 2018.

**Autora/Author:**

Juliana Barreto Farias julianfarias@unilab.edu.br

- Professora-adjunta de História da África e da diáspora africana nas Américas na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB) – Campus dos Malês, BA, Brasil. Doutora em História Social pela USP, atualmente realiza estágio pós-doutoral no Centro de História da Universidade de Lisboa, onde desenvolve o projeto "Entre signares e nharas: Gênero, escravidão e liberdade na Senegâmbia (1750-1880)". É autora, entre outros artigos e livros, de *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015; e *Black Womem of Brazil in Slavery and Post-Emancipation*. Nova York : Diaspora Africa Press, 2017 (coorganizado con Giovana Xavier e Flávio Gomes).
- Adjunct Professor of History of Africa and the African Diaspora in the Americas at the Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB) – Campus dos Malês, BA, Brazil. PhD in Social History from USP and is currently a postdoctoral researcher at the History Center of the University of Lisbon, where she develops the project "Entre signares e nharas: Gender, Slavery and Freedom in Senegambia (1750-1880)". She is the author, among other articles and books, of *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015; and *Black Womem of Brazil in Slavery and Post-Emancipation*. Nova York: Diaspora Africa Press, 2017 (co-organized with Giovana Xavier and Flávio Gomes).
- Profesora adjunta de Historia de África y de la diáspora africana en las Américas en la Universidad de la Integración Internacional de la Lusofonía Afro-brasileña (UNILAB) – Campus dos Malês, BA, Brasil. Doctora en Historia Social de la USP, actualmente realiza la formación post-doctoral en el Centro de Historia de la Universidad de Lisboa, donde se desarrolla el proyecto Entre *signares* y *nharas*: género, esclavitud y libertad en Senegambia (1750-1880). Autora, entre otros artículos y libros, de *Mercados minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830-1890)*. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2015; e *Black Womem of Brazil in Slavery and Post-Emancipation*. Nova York: Diaspora Africa Press, 2017 (coorganizado con Giovana Xavier e Flávio Gomes).

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29337

# Ser negro na Parahyba do Norte: cores, condições, qualidades e universo letrado no século XIX

*Black Population in the Parahyba do Norte/Brazil: Racial Classification and Literacy in the XIXth Century*

*Ser negro en Parahyba do Norte/Brasil: colores, condiciones, calidad y letras en el Siglo XIX*

Surya Aaronovich Pombo de Barros
Centro de Educação da Universidade da Paraíba.

**Resumo:** Discute-se a polissemia de classificações possíveis para a população negra da Província da Parahyba do Norte. A partir da pesquisa em fontes primárias como imprensa e documentos da administração provincial, e com o aporte teórico da história social, história da educação e história da escravidão são expostos termos ligados a cores, qualidades e condições, a fim de discutir as diferentes possibilidades de ser negro no século XIX. Com isso, discutem-se os limites entre escravidão e liberdade, e como a possibilidade de fluidez entre ser escravo e ser livre afetaria a identificação dos sujeitos. Conclui-se que a imprecisão que cercava sujeitos negros atingia a relação dessa camada da população com a instrução, e que o contato com o universo letrado interferia nas classificações dos indivíduos.

**Palavras-chave:** história da educação; população negra; Paraíba; Brasil Império.

**Abstract:** The polysemy of racial classifications for black population of Parahyba do Norte/Brazil is discussed. From the research on primary sources such as the press and documents of the provincial administration, and with the theoretical contribution of social history, history of education and history of slavery are exposed terms related to color, qualities and conditions, in order to discuss the different possibilities of being black in the nineteenth century. In this way, the limits between slavery and freedom are discussed, and how the possibility of fluidity between being a slave and being free person affected the identification of the subjects. It is concluded that the imprecision that surrounded black population interfered in their correlation with instruction, and how the contact with the literate universe could interfere in the classifications of the individuals.

**Keywords:** history of education; black population; Paraíba, Empire of Brazil.

**Resumen:** Se discuten las clasificaciones posibles para la población negra de la Provincia de Parahyba do Norte/Brasil. Desde de la investigación en fuentes primarias como periódicos y documentos de la administración provincial, y con el aporte teórico de la historia social, historia de la educación e historia de la esclavitud se exponen palabras ligados a colores, cualidades y condiciones, a fin de investigar las diferentes posibilidades de ser negro en el siglo XIX. Con eso, se discuten los límites entre esclavitud y libertad, y cómo la posibilidad de fluidez entre ser esclavo y ser libre afectaría la identificación de los sujetos. Se concluye que la imprecisión que podía rodear sujetos negros interfería en la relación de esa población con la instrucción, y cómo el contacto con el universo letrado interfería en las clasificaciones de los individuos.

**Palabras clave:** historia de la educación; población negra; Paraíba; Imperio Brasileño.

---

dados biográficos do autor_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

## Introdução

Ao longo do século XIX, na Parahyba do Norte a instrução ganhou espaço nos debates e iniciativas particulares e vindas da administração pública. Tal movimento pode ser percebido na ampliação das aulas públicas e particulares, no aumento de professores e de alunos, nos debates sobre métodos e materiais pedagógicos e na sofisticação dos mecanismos de controle por parte do estado provincial. Em suma, como em outras partes do Brasil Império, a região testemunhou a ampliação da escrita, da leitura e da escola.

A importância da formação de "todas as classes", vinculada à urgência da educação para a civilização e elevação moral e intelectual do povo eram ideias recorrentes em documentos oficiais. Tais discursos só podem ser entendidos quando referidos aos dados estatísticos sobre a população. Em 1811, dos 122.407 habitantes da Província, 48.613 eram considerados brancos, enquanto os demais 73.794 foram identificados como pretos ou pardos. Entre esses, a maioria era livre (56.161) e o restante, escravos (17.633). No último quartel do século XIX, quase dois terços da população se encontrava entre os grupos pretos e pardos: "da população total (376.226) a maioria era negra, isto é, somavam 221.938; dessas, 188.241 eram pardas e 33.697 pretas (...). Uma parte menor dessa população era escrava, 21.526 cativos, e a ampla maioria de livres, 354.700 pessoas" (ROCHA, 2009, p. 112).

Ainda que a terminologia utilizada na produção desses dados tenha circunscrito os habitantes da província em "escravos" ou "livres", e em "brancos", "pretos" e "pardos", a semântica racial do período era muito mais elaborada. Ademais, como em outras províncias, as condições "cativo" e "livre" não resumiam as alternativas existentes.

Nesse contexto, a legislação educacional mencionava "não-livres", "pretos africanos" e "escravos", reproduzindo termos costumeiros no intuito de estabelecer proibições e permissões de contato com a escola oficial, conforme demonstram pesquisas recentes (BARROS, 2016). No entanto, para além das normas escritas, as definições referentes a esses podiam ser fluidas; e a própria situação jurídica comportava uma fragilidade que permitia consequências singulares nas vidas dos sujeitos. Tanto as identificações de *cor* e *qualidade*, como as jurídicas – e os potenciais riscos a que negros eram acometidos, de escravização (quando nascidos livres) e reescravização (dos que tivessem alcançado a liberdade depois de passar pelo cativeiro) – dependiam, ainda, do cruzamento com fatores como estrato social, gênero, e outras questões relacionadas aos diferentes contextos e redes de sociabilidade pelos quais os sujeitos se moviam, conforme vem sendo discutido pela historiografia da escravidão e do pós-emancipação no Brasil (CHALHOUB, 2012). Nesse sentido, diferentes âmbitos da participação negra na sociedade imperial era afetada por essa variedade de possibilidades. As definições e indeterminações podiam atrapalhar ou facilitar, por exemplo, a aproximação com a escolarização e o letramento (FONSECA, 2007).

Como em outras regiões, na Parahyba do Norte a população não se mantinha alheia às mudanças de uma sociedade baseada na oralidade para aquela em que habilidades como ler e escrever representavam oportunidades preciosas. Para pessoas negras, uma melhor inserção no mundo do trabalho, "se passar por livre" no caso de cativos, circulação em ambientes de poder eram algumas das possibilidades geradas pelo domínio de conhecimentos letrados (BARROS, 2017). A heterogeneidade de significados em *ser negro* desempenhou um papel importante nesse jogo. O objetivo deste artigo é refletir sobre cores, condições e qualidades na província paraibana e de que modo essas designações podiam afetar as experiências desses sujeitos no contato com o universo letrado ou eram por ele influenciadas.

Utilizamos os termos *negros* ou *população negra* seguindo uma tendência historiográfica (MATTOS, 2009) de agrupar a diversidade, viabilizando a análise. Apesar das diferenças entre ser *preto*, *pardo*, *mulato*, ou *africano*, e das consequências em ser *mais escuro* ou *mais claro*, por exemplo, esses indivíduos se aproximavam e viviam situações que os distanciavam dos considerados *brancos*. A experiência da escravidão (direta ou vivida pelos antepassados) era o principal elemento a aproximar *negros*.

Além disso, as denominações e categorizações conviviam e podiam ser associadas a outra característica estrutural nas relações raciais e jurídicas durante o Oitocentos: as frequentes indeterminações entre ser escravo e ser livre, a depender das circunstâncias, das trajetórias individuais e grupais, do período e do contexto. A ambiguidade da liberdade/escravidão no período imperial influenciava diferentes áreas daquela sociedade e pode ser referida, entre outras características, à distância de ser *branco*.

No século XIX, "vê-se que a transição da 'escravidão' à 'liberdade' encontrava intercessões desconcertantes" (MELLO, 2009, p. 30). Buscamos entremear a discussão sobre essas interposições com a

reflexão sobre o variado léxico que definia a população paraibana. A obra de E. P. Thompson contribui para a análise da sociedade oitocentista e as múltiplas experiências negras numa ordem escravista. Essa ordem organizava, sujeitava, definia limites, mas não determinava inteiramente as ações de sujeitos que eram "seres sociais", que insurgiam e tinham capacidade de reflexão, que eram capazes de reagir a "acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento" (THOMPSON, 1981, p. 15). Os casos analisados revelam experiências negras: homens e mulheres que agiam a partir dos limites definidos e, consequentemente, contribuindo para modificações de costumes e normas.

As fontes utilizadas – especialmente imprensa e documentação oficial da província – são impregnadas pelo olhar oficial, autorizado, porque produzidas por setores dominantes. Nossa opção foi analisá-las pelo viés dos "de baixo" (THOMPSON, 2012). Lidos a contrapelo e analisados conjuntamente, associados à discussão com a bibliografia sobre história da educação e história da escravidão, os documentos possibilitaram acompanhar a relação da população negra com a educação e instrução – via interdição ou participação. O aporte teórico oferecido por E. P. Thompson contribuiu em relação ao procedimento metodológico e com as noções de "experiência" e "costumes" conceituadas pelo historiador, que ajudam a analisar a multiplicidade de termos que identificavam cores, qualidades e condições dos sujeitos.

## Variedades de cores, condições e qualidades

A economia da Parahyba do Norte era baseada na produção agrícola (especialmente açúcar e algodão) e na pecuária. Apesar do deslocamento do eixo mais dinâmico da economia do Norte para o Sul ter afetado a demografia da região com o comércio interprovincial de cativos, a mão de obra escrava era basilar para a economia paraibana, convivendo com a livre (SÁ, 2009).

Como em outras sociedades erigidas sobre o trabalho escravo de origem africana, as formas de classificação de sujeitos que compunham população sobreviveram ao fim do período colonial, associadas ao alto grau de mestiçagem experimentado desde o início da colonização (LARA, 2007; VIANA, 2007). As possibilidades de classificação na América Portuguesa eram vastas:

> "Condição", em geral, estava associada ao estatuto jurídico do sujeito "escravo", "forro" ou "livre". Já "qualidade" se mostra uma definição mais complexa, uma vez que pode agregar diferentes referenciais, como "nação" (em geral, referindo-se à procedência africana), "casta" e "raça" (referindo-se à descendência, religião, etnia) e a "cor" (ligando-se a critérios de aparência, comportamento, tom de pele, etc.). Sendo assim, a qualidade dos "não-brancos" (pois, são aqueles que precisavam ser caracterizados) parecia capitanear um conjunto de informações que variavam em relação a região, ao peso da população africana, ao percentual escravo, a presença indígena, etc. (TOSTES, 2015, p. 9).

Aliadas a essas classificações, a mudança da condição escrava para a de livre esteve no horizonte de escravizados. As formas de alforriar (e alforriar-se) acompanhavam as questões prementes de cada época, ao mesmo tempo em que as transformações da sociedade forçavam essas mudanças. Com isso, intrincadas situações jurídicas coexistiam. A diferença entre ser *livre* de nascimento e ser *liberto* não dizia respeito apenas ao reconhecimento social, mas também a normas que infligiam interdições aos últimos – a começar pela Constituição de 1824, que indicava que apenas os libertos nascidos no Brasil seriam cidadãos.

A cada período, novas *qualidades* surgiam, enquanto outras eram ressignificadas. Na década de 1830, a qualidade "africano livre" era incorporada na legislação e nas práticas sociais, a partir das leis de proibição do tráfico atlântico, que se aprofundaram na década de 1850. Nas palavras de Thompson (1998, p. 18), "as práticas e as normas se reproduzem ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes". Vale lembrar que a Lei de 1831 declarava "livres todos os escravos vindos de fora do Império, e impõe penas aos importadores dos mesmos escravos" (BRASIL, 1831). Nos anos seguintes, foram realizados debates, determinações governamentais e discussões sobre os destinos daqueles que chegavam em terras brasileiras de maneira ilegal (CHALHOUB, 2012; MAMIGONIAN, 2017). Na primeira metade do século XIX, periódicos paraibanos estampavam notícias sobre o tema, exemplificando como diferentes "qualidades" de pessoas negras eram referidas às transformações ocorridas na sociedade. Thompson (1998, p. 142) defende que "o costume era um território em que muitos interesses lutavam por vantagens". Apesar das brechas utilizadas para burlar o sistema de classificação e exclusão, "as exceções eram admitidas de acordo

com alianças sociais ou posição do postulante" (VIANA, 2007, p. 78). A pesquisadora Larissa Viana reitera Maria Luiza Tucci Carneiro, quando esta afirma que "o estigma relacionado a negros e mulatos na legislação colonial só foi abolido com a Constituição de 1824, que estipulou o reconhecimento dos direitos dos cidadãos brasileiros – nascidos livres – em função de suas posses e não critérios de cor" (VIANA, 2007, p. 95). A prescrição de instrução primária gratuita a todos os cidadãos, presente na Constituição de 1824 e a proibição a "não livres" nas aulas públicas, indicação comum em muitos regulamentos e leis imperiais (BARROS, 2016) estavam no bojo desse movimento.

Os processos de mestiçagem e suas consequências para as relações entre os sujeitos que vivenciavam a liberdade e a escravidão, assim como a polissemia decorrente, foram determinantes para a sociedade paraibana e para as vidas dos envolvidos nessas determinações e indeterminações – de qualidades e de condição jurídica. Fontes que permitem pensar na educação e instrução da população negra como processos criminais, notícias em periódicos, anúncios de fugas de escravos ou de ofertas de serviços de escravos "a ganho", personagens de relatos de viajantes e registros de batismo ilustram os termos mencionados. Um exemplo disso é a história de Gertrudes, a "cabra crioula", que entre as décadas de 1820 e 1840 lutava judicialmente por liberdade (ROCHA, 2001). Gertrudes foi chamada na documentação perseguida pela historiadora de "escrava", "negra", "cabra", "crioula", "preta", a depender do emissor.

Apresentaremos possíveis usos de cada termo encontrado em diferentes tipos de documentos paraibanos.

## Negro

*Negro*, termo pleiteado no século XX por ativistas "como marca da escravidão e reivindicação identitária de origem escrava e africana" (MATTOS, 2009, p. 34), mantém esse sentido até nossos dias. Antes disso, porém, tinha uma acepção diferente no universo das definições raciais. No *Vocabulario Portuguez & Latino* (BLUTEAU, 1728, p. 703) é definido simplesmente como "Homem da terra dos negros ou filho de pays negros". No *Diccionario da Lingua Brasileira* (PINTO, 1832, s/p), o substantivo é apresentado como "diz-se do homem preto". Ao discutir a utilização das cores na legislação colonial e suas mudanças, Lara destaca:

> A necessidade do esclarecimento revela [...] sobretudo as ambiguidades de uma nomenclatura baseada exclusivamente na cor. Por isso a comparação entre as definições dicionarizadas e o uso dos termos em outras fontes se faz necessário e é capaz de revelar elementos importantes para a análise (LARA, 2007, p. 135).

O alerta serve para diferentes períodos e pode ser visto em relação ao uso desse termo: dicionarizado como equivalente à origem ("terra dos negros") ou à cor ("homem preto"), sua utilização no século XIX podia ter outros significados. Um indivíduo podia ser referido como "negro", como na notícia sobre a fuga de um criminoso no interior da província: "(...) quaes figura em primeiro lugar o *negro* – Luiz –, que agora traz em alarma aquella comarca" (*O Liberal Parahybano*, 29/07/1882, grifos nossos). Nesse exemplo, não é possível acessar a situação jurídica. Em outras notícias, porém, vemos que a pessoa podia ser concomitantemente *negra* e *escrava*, como no edital para venda pública: "uma *negra* de nome Vicencia, *escrava* que foi da fallecida d. Maria Josephina Avondano (...)" (*O Publicador*, 15/04/1864, grifos nossos) ou o desejado para serviços gerais: "Vende-se um *muleque* de 10 para 12 annos de idade bunita figura e *bem preto*; ou troca-se por um *negro* de todo serviço, que seja possante, não se duvida voltar dinheiro agradando (...)" (*O Publicador*, 21/12/1868, grifos nossos). O ofertado era "um negro", ficando subentendido que, naquela situação, o termo equivalia a escravo.

No primeiro caso, negro poderia ser sinônimo de cor, já que a notícia não explicitava sua condição jurídica. Mas, nos outros exemplos, negro equivale a escravo.

## Preto/Crioulo

Outro sinônimo para escravo podia ser *preto*. Este podia ser de variadas tonalidades, também significando *cor*, como o "muleque" definido como "bem preto" do anúncio citado acima. Podia ser "não muito preto" como Manoel, cujo anúncio o descrevia como "*crioulo*, idade 22 para 23 annos, com os seguintes signaes: baixo, corpolento, fornido de braços, *cor não muito preta* (...)" (*O Publicador*, 25/05/1864, grifos nossos). *Preto*, como *negro*, às vezes se confundia com escravidão: "Nesta typographia precisa-se alugar uma *preta* que seja deligente e fiel para o serviço de

casa" (O *Publicador*, 05/09/1864, grifos nossos). Usavam-se, ainda, os dois termos: "fugio um *escravo preto* de nome Luiz, idade de 35 annos pouco mais ou menos, grosso do corpo, e de altura regular (...)" (*O Publicador*, 29/11/1866, grifos nossos).

A associação entre *preto* e *escravo* existia, mas não era imediata, como se podem ver em listas de batizados em que preto/a aparecia complementado por crioulo/a: "Joanna, *preta crioula*, filha legitima de Luiz José de França", "Clarinda, *preta crioula*, filha natural de Silveria Maria da Conceição"; "José, *preto crioulo*, filho legitimo de Manoel Martins Pereira". Essas crianças eram filhas de pessoas livres, o que indica a ausência da informação de que a mãe era escrava. Quando isso acontecia a informação era acrescentada, como na mesma lista: "Joanna, *parda*, filha natural de Antonia, *escrava* de Frederico Beuthmuller"; "*Merencia, preta crioula*, filha natural de Cosma, *escrava* de José Luiz Pereira Lima Senior" (*O Publicador*, 11/08/1864, grifos nossos).

*Crioulo* ou *crioula* designavam o nascimento no Brasil, diferente dos que eram indicados por sua origem africana. Um desses sujeitos era Antonio, cujo anúncio de fuga exemplifica não apenas a possibilidade de ser escravo nascido na África, mas diversas outras questões:

> Na noite do dia 21 do corrente fugio da casa do abaixo assignado o seu *escravo* Antonio de *nação rebollo*, o qual o tem os signaes seguintes: representa ter sessenta annos de idade, pouco mais ou menos, bastante alto e *côr bem preta* com falta de dentes na frente e bastantes cabellos brancos na cabeça, tem pouca barba e os pés um tanto grossos, é bastante *ladino*, tanto que pela falla *parece crioulo*, e apelida-se por Antonio Coelho; levou vestido camisa de chita preta e calça de algodão azul. Consta que elle embarcou na mesma noite do dia 21 em uma barcaça com destino a praia da Bahia da Traição em companhia da *parda* Clara, sua amazia, por ter esta para ali seguido em procura da mãi que lá mora. Quem o prender pode trazel-o ao abaixo assignado nesta cidade, ou leval-o ao engenho Pacararé a entregar ao Sr. capitão Ignacio do Rego Toscano de Brito, que será bem recompensado do trabalho. Cidade da Parahyba, 23 de março de 1867. *Manoel Joaquim d´Oliveira* (*O Publicador*, 27/03/1867, grifos nossos).

Valer-se de conhecimentos da língua para "parecer crioulo" – e com isso provavelmente tentar se passar por livre – ou acessar redes de solidariedade ("parda Clara, sua amazia") eram estratégias de africanos que viviam na província. O mesmo indivíduo carregava diferentes possibilidades de identificação: além de escravo, Antonio era de "nação rebolo", "ladino", de "cor bem preta" e "parece crioulo".

Preto muitas vezes estava associado a crioulo: "Fugio no principio deste corrente mez de agosto da casa do abaixo assignado, a *escrava criola, preta*, de nome Margarida (...)" (*O Publicador*, 26/08/1867, grifos nossos); "Acha-se fugido ha mais de um mez o *escravo* Cosme, *crioulo preto* de 32 annos pouco mais ou menos" (*O Publicador*, 13/09/1867, grifos nossos). Preto podia ser, ainda a aparência desejada: "Compra-se um *escravo* com vinte annos de idade pouco mais ou menos, preferindo-se de *cor preta* (...)" (*O Publicador*, 14/10/1868, grifos nossos). Tal cor podia ter nuances, como no exemplo "quasi de azeitona": "Fugiu do sitio – Bello Monte, – do districto de Canafistula do termo de Pedras de Fogo, no dia 10 de janeiro deste anno, a *escrava* Narcisa, com idade de 20 annos, *preta*, porém de *cor quasi de azeitona*, de boa altura…" (*O Publicador*, 15/07/1869, grifos nossos); ou "formiga de roça": "Fugio do abaixo assignado no dia 28 de outubro proximo passado de seu sitio BOI SÓ o *escravo* Tobias com os signaes seguintes; *crioulo*, trinta e oito annos de idade, boa estatura, *cor preta tirando a formiga de roça* (...)" (*O Publicador*, 30/11/1869, grifos nossos). "Preto" podia se referir à cor da pele, ganhando diferentes tonalidades, mas também ser sinônimo da condição escrava.

## Alaranjado, amarelo, vermelho

Outras cores existiam, combinadas a diferentes qualidades. Uma dessas era a "alarangada" [*sic*], associada a "mulato": "Fugio no dia 16 de maio deste anno, o *escravo* de nome Querino, de idade 24 annos (...) côr *mulato alarangada* (...)" (*O Publicador*, 09/11/1866, grifos nossos). O tom podia ser amarelo: "Fugio em 17 de junho do corrente anno o *escravo* Egino, *creolo*, baixo, cheio do corpo, *côr um pouco amarelaça*" (*O Publicador*, 19/07/1866, grifos nossos). Da mesma cor era "o escravo *cabra* de nome Joaquim de uma banda *forra* (...) *côr amarelaça*, altura e grossura regulares, pés grandes sem defeito, pouca barba, olha por baixo, cabellos carapinhos, e *passa por forro*" (*O Publicador*, 31/01/1868, grifos nossos). O sujeito podia, ainda, ter "cor vermelha": "Fugio no dia 2 do corrente do lugar Guarapes no Rio Grande do

Norte, o *escravo* Manoel com os seguintes signaes: *cor vermelha*, rosto comprido (...)" (*O Publicador*, 06/03/1868, grifos nossos). Essa cor também definia um "cabra": "No dia 4 do corrente mez de março fugiu do engenho Conceição (Pacaré) o *escravo* Cypriano, *pardo escuro avermelhado*, com 25 annos de idade (...)" (*O Publicador*, 22/03/1867, grifos nossos). Enquanto preto podia significar condição jurídica, mas também ser sinônimo da aparência física, essas outras cores aparecem sempre associadas à condição escrava.

## Branco

Entre as diferentes definições, havia a de *brancos*, considerados "naturalmente" livres: "Nos censos de 1779 e 1797, brancos constituíam categoria diametralmente oposta a escravos, entre uma e outra, havia os pardos e pretos libertos" (LARA, 2007, p. 131). Na Parahyba do Norte no século XIX, indivíduos podiam ser qualificados de "quase brancos", inclusive escravos: "Fugio nos primeiros dias deste mez, do engenho Moreno, freguezia do Taipú, um escravo de nome Romão, *mulato alvacento, tirando á ássa* (...)" (*O Publicador*, 27/05/1864, grifos nossos). Entre a longa definição para "assa", Bluteau apresenta: "negro assa chamam na India ao negro branco, filho de pays negros". Outra classificação singular é a de "semibranco". Ela aparece em listas de batismo, como no exemplo "Lidia, *forra, simibranca*, filha natural de Damiana *parda escrava* do Dr. Felix Antonio Pereira Lima" (*O Publicador*, 08/11/1865, grifos nossos).

Em 1889, esse termo ainda era usado para classificar um indivíduo, como se pode ver numa notícia sobre o comportamento abusivo de autoridades policiais, com o sugestivo título de "Vandalismo da policia". Entre as vítimas estava

> Manoel Firmino, *simi-branco*, representando ter quarenta annos de idade, casado, agricultor, tinha diversas contusões de forma allongada no dorso e no peito; sendo que na extremidade superior de uma dessas contusões havia um ferimento em uma das claviculas; as palmas de suas mãos estavam azuladas e doridas.
>
> Declarou que (...) sofrera a surra de sabre e palmatoria no logar Cabaças, em casa do proprio delegado para onde fôra levado preso; repetindo sempre este, quando elle paciente recebia os golpes, as palavras *conheça cabra, que eu sou o delegado!* (...) cynismo com que o delegado João Camara respondia aos que o accusavam no dia 2 do corrente, na feira desta cidade: – Para que tanto barulho com o *ensino* que dei a uns *cabras*! (*Gazeta do Sertão*, 08/03/1889, itálico no original, sublinhados nossos).

Firmino era "simi-branco": sua origem foi reforçada no comentário do delegado, estranhando a comoção com o "ensino" (que o autor do texto destaca) dado por ele ao "cabra".

Outros anúncios de fuga destacados pela historiografia trazem o "quase branco":

> Sobre o escravo Luiz, pelas descrições consta ser "*quase branco*", "bem falante" e esperto o suficiente para ter mudado a roupa que utilizou no início da fuga. Tinha 28 anos quando empreendeu a fuga, porém, o que chama a atenção no planejamento da mesma foi que o cativo fugiu "*munido de uma carta*, que pretexta[va] ser de seu senhor para conseguir livre passagem para Goianna ou Parahyba" (O TEMPO, 1865, p. 4). O senhor de Luiz, Augusto F. de Oliveira, não informa qual o teor da carta – se um "bilhete" simples de passagem ou uma carta de autorização para procurar outro senhor – mas revela a falsidade de sua autoria, *dando indícios de que era criação do próprio Luiz* (LIMA, 2010, p. 229, grifos nossos).

## Cabra

O termo aparece em todo o período imperial, sozinho ou associado a tonalidades e condições. O sujeito podia ser "escuro", como no anúncio: "(...) o *escravo* de nome Daniel com os signaes seguintes: *cabra escuro* um pouco alto, seco do corpo, dentes limados, cabellos carapinhos (...)" (*O Publicador*, 07/09/1868, grifos nossos). Ou simplesmente "cabra": "Em 1849 fugio da povoação de Pasmado, comarca de Goyanna, de Pernambuco, o *escravo* José, *cabra* (...)." (*O Publicador*, 14/01/1866, grifos nossos). Diversos textos policiais identificavam criminosos ou fugitivos pelo vocábulo: "*cabra* Marcelino *escravo* do commendador Joaquim Gomes da Silveira, que ha tempos anda fugido (...)" (*O Publicador*, 28/10/1865).

De gênero neutro, *cabra* podia se referir a homens, como nos exemplos citados, ou a mulheres: "no dia 14 do corrente, tendo a *crioula* Delfina Mariana moradora

á rua das Ganhadeiras, comprado um peixe denominado *baiacú dondon*, e mandou preparar pela *cabra* Anna de tal sua companheira de casa" (*O Publicador*, 26/06/1869, itálico no original, grifos nossos).

O designativo estava presente em diferentes províncias brasileiras, como reflete Marcus Vinícius Fonseca ao tratar sobre educação e população negra em Minas Gerais:

> Portanto, do ponto de vista de uma análise que considere três séculos, as informações que reunimos indicam que o termo variou pelo menos em duas direções: a primeira variação foi de natureza racial e, ocorreu entre os séculos XVIII e XIX, significando a migração de seu uso em relação aos indígenas para ser usada na designação de um segmento da população negra; a segunda variação envolveu a questão de gênero e provavelmente ocorreu no século XX, quando o termo começou a ser utilizado para reafirmar determinadas condições de masculinidade (FONSECA, 2007, p. 119).

Fonseca se apoia no *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil,* de Clóvis Moura, em que este define "cabra" da seguinte forma:

> Diz Bernardino José de Souza (1961) que é termo de uso frequente no norte do Brasil, designativo do mestiço com mulato. Entretanto, não há concordância de opiniões acerca deste tipo de mestiço. Macedo Soares diz que cabra é quarteirão de mulato com negro, mulato escuro com caboclo escuro… ao cabra não raro se chama também de pardo, fula, ou fulo, ou bode, ou cabrito. Todos, em suma, mestiços nos quais a dosagem dos "sangues inferiores" é maior (MOURA, 2004, p. 75 apud FONSECA, 2007, p. 120).

Essa apresentação se coaduna com uma explicação bastante informal, encontrada num periódico paraibano em 1864, na seção VARIEDADE. O texto "Bellezas da lingua portugueza" explanava sobre diferentes termos de forma burlesca, segundo usos correntes. Um desses era CABRA: "Homem vermelho bronzeado, que berra, salta muito e pare cabritos" (*O Liberal Parahybano*, 16/08/1864). O "vermelho bronzeado" remete ao "cabra avermelhado" já citado.

O termo "cabra" estava associado à mestiçagem, podendo designar cativos, como nos anúncios de fuga, ou não, como a cozinheira Anna de tal, que não teve a condição jurídica apresentada.

## Fula/coriboca

*Fula*, outro termo mencionado no texto de Clóvis Moura, também está presente nas fontes paraibanas. A palavra é tratada pela historiografia da escravidão como sinônimo de indivíduos oriundos de uma região da África ocidental. Lima (2003, p. 124) afirma que "esse termo poderia designar africanos originários da Guiné, 'de cabelos encarapinhados e de cor mais ou menos baça', ou ainda, no uso brasileiro, o 'mestiço de negro e mulato, pardo'". Este é o caso de Candida, também apresentada como "criôla": "No dia 14 de setembro do anno passado fugio da casa do abaixo assignado uma *escrava* de sua propriedade, de nome Candida, de 20 á 22 annos de idade, e com os seguintes signaes: *criôla*, *fula*, bôca grande (...)" (*Diario da Parahyba*, 05/03/1862). Diferente de uma eventual referência à origem, "fula" aparece como cor: "Em dias do mez de fevereiro do corrente anno fugio desta capital o *escravo* João Cigano, de idade de 25 a 30 annos, estatura regular, *cor fula* (...)" (*Diario da Parahyba,* 15/06/1864); "*escravo* Corbiniano, *moleque* de idade de 14 annos; cujos signaes são os seguintes: *côr fula*, cabellos carapinhos, nariz chato e curto, seco do corpo, esperto, e ladino. É natural que se intitule por *forro*" (*O Publicador*, 17/06/1864, grifo nosso).

Por vezes "fula" aparecia relacionado a outras definições, como o "coriboca" do anúncio: "(...) *escravo* Antonio, idade 18 a 19 annos, *cor coriboca*, ou *fula*, cabello um tanto crespo, estatura regular, falla um tanto descansado (...)" (*O Publicador*, 28/01/1866, grifos nossos).

No final do século XVIII, "progressivamente o contato entre negros e indígenas produziu descendentes mestiços, chamados regionalmente de cafuzos, curibocas e caborés" (SCHWARTZ, 2003, p. 16). Um anúncio de fuga reforça essa definição:

> Fugio um *escravo* de Elias Luiz de França da povoação da Serra da Raiz, cujo escravo chama se Joaquim que foi comprado á D. Isabel esta mana do capitão Severiano, escravo muito conhecido nesta cidade, e tem os signaes seguintes: *Preto fulo* estatura regular dentes perfeitos fugio em novembro de 1866, e regressou para esta capital trazendo comsigo uma mulher *cor mamaluca*, cara xata e pouca altura quem o prender da-se vinte mil réis nesta cidade dirija-se á rua Direita casa n. 8 que se satisfará (*O Publicador*, 10/05/1867, grifos nossos).

As designações "fula" ou "coriboca" podiam significar tanto a tonalidade da pele como miscigenação com indígenas.

## Mulato

Além de "cabra" e "pardo", um dos termos mais frequentes para designar mestiçagem desde o período colonial foi *mulato*. Silvia Lara (2007, p. 132) defende que a "sociedade colonial não mais pode ser analisada a partir do binômio que opõe senhores e escravos, ou de oposição simples entre brancos e negros". A miscigenação era elemento fundamental, permanecendo como questão chave para a sociedade após a independência. Para introduzir o termo mulato, Larissa Viana define:

> A visão de letrados e autoridades coloniais sobre os mulatos, como já ressaltei, girava em torno de uma série de adjetivos e comportamentos identificados como atributos dos mestiços: presunção, vileza, soberba, desonra, ilegitimidade e ociosidade, para citar alguns. Já na legislação e no âmbito das provanças conduzidas para a identificação das supostas origens sociais e religiosas de um dado indivíduo, as noções de "mulatismo", "mulatice", "parte de mulato" ou "sangue impuro" formaram o repertório mais recorrente dos séculos XVII e XVIII. Esse repertório fixava a mestiçagem como uma condição indesejável comunicada pelo sangue e pela ascendência, que se convertia, nesses discursos, em perigo e desordem social (VIANA, 2007, p. 85).

No Oitocentos paraibano, a designação "mulato" pode ser vista com regularidade. Muitas vezes associado à escravidão: "Vende-se um *escravo mulato*, com trinta e dois annos de idade, pouco mais ou menos (...)" (*O Publicador*, 26/02/1864, grifos nossos) ou como equivalente a escrava: "Vende-se uma *molatinha* com 11 annos de idade propria para andar com crianças, a tratar no sitio da viuva Barreto" (*O Publicador*, 29/07/1866, grifos nossos). Além da relação com a condição cativa, a expressão podia ser tratada como algo diferente de negro – entendido como "puro", sem mistura. Isto é, denotando mestiçagem: "Nesta typographia se dirá quem compra uma pequena *negrinha* ou mesmo *molatinha*" (*O Publicador*, 27/03/1867, grifos nossos).

Mas mulato não era necessariamente sinônimo de escravo, como se pode ver na seção NOTICIARIO que propagandeava uma "fonte de água miraculosa" no interior da província. Entre beneficiados pelos "milagres" estava: "José Gomes dos Santos, *mulato* de 48 annos de idade (...)" (*O Publicador*, 3/06/ 1869). Ou na CHRONICA POLICIAL: "Claudino Pereira da Silva, com 25 annos de idade, casado, *mulato claro* (...)" (*O Publicador*, 5/11/1864, grifos nossos). A condição jurídica não era alardeada, o que sugere que esses sujeitos não eram cativos.

Esses formatos de classificação que já apareciam no final do século XVIII ajudam a elucidar a discussão sobre determinações de cor e qualidade:

> Ainda que comumente associada a fenótipo e comportamento, os termos "pardo", "preto", "cabra", "mulato", nem sempre eram postos e utilizados como categorias de "cor", mas sim de "qualidade". Isso porque incorporavam uma série de significados que podiam estar definidos pela condição dos sujeitos, como quando, por exemplo, vemos sujeitos "forros" que são apenas designados como "pardos"; ou "preto" que, como na Sé do Rio de Janeiro, referendava a descendência africana, por vezes substituindo a indicação de naturalidade e procedência; pelo exercício da servidão e do trabalho mecânico; pela origem; pela nação; pela ascendência pagã; mas, também pela cor da pele (TOSTES, 2015, p. 9).

Silvia Lara também destaca a flutuação nos usos dos termos:

> Ainda que possamos delimitar, através de dicionários e do cruzamento de fontes, os significados preferenciais para os diversos termos, eles muitas vezes podiam ser também empregados de forma bastante ambígua, designando sucessivamente uma mesma pessoa (LARA, 2007, p. 143).

As diversas formas de classificação eram utilizadas a partir dos interesses em jogo.

## Pardo

O termo mais frequente que denunciava a origem negra e, ao mesmo tempo, indicava miscigenação ou contato com a cultura branca era *pardo/parda*. Lara comenta os usos no período colonial, comparando-o com mulato:

> Ainda que o dicionarista [Bluteau] indique a equivalência entre "pardo" e "mulato", havia uma evidente diferença de conotação entre os dois termos. Talvez por ter seu significado mais descritivo, associado a uma cor situada "entre branco e preto", o termo "pardo" pudesse ser tomado de forma mais neutra. Nos usos coloniais, ele ganhava um significado bem menos pejorativo que "mulato" (LARA, 2007, p. 141).

Não apenas menos pejorativo: a historiografia defende que pardo ao longo do XVIII, foi parte de uma identidade reivindicada, que tinha como sentido tentar distanciar-se do universo da escravidão. A qualificação de pardo "teve múltiplos usos e significados no contexto colonial" (VIANA, 2007, p. 35). A autora defende que "desse modo, mais do que a identificação de um matiz de cor, o termo pardo podia indicar origem, condição social e status das pessoas de cor no universo colonial" (VIANA, 2007, p. 36).

Na Parahyba do Norte oitocentista esse distanciamento não explicava todos os usos da expressão. Escravos eram chamados de "pardos", como nos anúncios de fuga citados em que os fugitivos eram descritos como "pardo escuro" ou "pardo avermelhado". Mas esse termo podia, também, estar associado a pessoas livres. Nos "Mappas de Baptizados, Casamentos e Obitos" de diferentes freguesias e vilas, a lista era dividida em: "brancos", "pardos forros", "pardos captivos", "pretos forros", "pretos cativos" e "índios". Nas listas de batismo, o termo aparecia constantemente: "Maria, *parda*, filha legitima de Pedro Antonio Coelho; Maximiano, *pardo*, filho natural de Romão José da Paz; Eufrazina, *parda*, filha natural de Maria da Conceição" (*O Publicador*, 09/03/1864, grifos nossos). Ou em outros documentos, como o ofício "ao subdelegado da Jacoca, determinando que remetta o preso sob sua responsabilidade ao *pardo* José Ferreira" (*O Governista Parahybano*, 18/05/1850). O mesmo ocorria na notícia sobre o "pardo Fidelis" de 1879:

> Diz o escrivão de orphãos Demetrio Emigdio Vasco de Tolêdo, que, constando-lhe que o *pardo* Fidelis, sendo interrogado pelo Dr. juiz de direito da comarca, declarara que o escrivão do civel Luiz Lopes Pereira lhe dissera que o supplicante dera fim aos autos d'acção de liberdade da *preta*, mãi do dito Fidelis, intentada neste juizo no cartorio do mesmo escrivão, precisa bem de seu direito, que V. S. mande por seu despacho que o referido escrivão informe sob o juramento de seu officio q, que consta em seu cartorio a respeito de taes autos d'acção de liberdade (*O Liberal Parahybano*, 31/07/1879, grifos nossos).

A notícia se refere a uma ação de liberdade empreendida pelo "pardo Fidelis" e sua mãe, que não tem o nome exposto, somente sua condição de "preta".

Na segunda metade do século XIX, se mantinha o variado léxico que identificava as pessoas, especialmente aquelas que não eram brancas. Diferentes termos podem ser encontrados em registros oficiais, como listas de batismo e documentos da justiça, e particulares, como anúncios de fuga ou textos relacionados à posse de escravos, como no exemplo a seguir: "com os signaes seguintes: *pardo* (...). Consta que seguira em direcção a provincia de Pernambuco, fazendo-se seguir de outro individuo de *cor preta* e uma *mulher da mesma côr, reputados escravos*, e conduzindo consigo instrumentos de carpinteiro" (*O Liberal Parahybano*, 11/05/1883). Ou: "desconfia-se estar [o escravinho Firmino] entre Guarabira, Pilar ou Mamanguape, ou mesmo que tenha tomado outro destino *a título de fôrro*. (...) Os signaes caracteristicos são os seguintes: idade de 14 annos, *côr parda, procurando a escuro* (...)" (*O Liberal Parahybano*, 17/06/1883).

"Pardo" se referia a cor, se misturava com a condição escrava, mas também à livre, tendo um uso disseminado durante todo o século XIX.

## Ingênuos e outras denominações específicas relacionadas a crianças

A partir da década de 1870, o termo *ingênuo*, que existia desde as décadas anteriores, ganhava força com a Lei do Ventre Livre. A criança filha de ventre escravo nascia livre. A discussão sobre o modo de nomear esse grupo referia-se aos limites da cidadania, já que os libertos tinham direitos: "apelidá-los de 'ingênuos' era abrir-lhes a possibilidade de cidadania plena" (CHALHOUB, 2003, p. 177), o que aconteceu após intensas disputas entre as camadas proprietárias. Apesar da diminuta alusão a essa lei nos documentos paraibanos, o termo pode ser encontrado em algumas notícias e textos oficiais, como a portaria em que o presidente da província atendia ao pedido de José Joaquim Almeida e Albuquerque e relevava "das multas em que encorreram este por não haver matriculado o *ingenuo* Jorge, *filho de sua escrava* Anna (...)" (*O Liberal Parahybano*, 30/09/1882, grifos nossos).

A alusão à presença de ingênuos na Companhia de Aprendizes Marinheiros era comum: "Remetto á V. S. para os fins convenientes a inclusa copia do aviso do ministerio da marinha, de 5 do corrente mez, mandando abonar a Luiz da Silva Baptista o premio de cem mil reis, pelo alistamento na companhia de aprendizes marinheiros do *ingenuo* Florencio" (*O Liberal Parahybano*, 04/02/1884). Como ele, outros ingênuos foram absorvidos pela Companhia após o encerramento do Collegio de Educandos Artífices, instituição provincial que recebia, entre órfãos e filhos das "classes desvalidas", meninos de origem escrava.

Crianças negras apareciam no diminutivo, como "escravinha", "negrinha", "molatinha" (e no masculino), e "moleque"[1]. Bluteau (1732, p. 541) define esse vocábulo: "Veio-nos esta palavra do Brasil, & vale tanto, como pequeno escravo negro". Tal uso pode ser vista em anúncios de fuga ou de compra e venda: "Compra-se um *molecote* sadio, que não seja fujão, tenha boa figura, e a necessaria intelligencia para aprender o officio de impressor; trata-se nesta typographia" (*O Liberal Parahybano*, 24/11/1865, grifos nossos); "Vende-se um *moleque* de 16 annos de idade, bonita figura, e sadio (...)" (*O Liberal Parahybano*, 07/02/1866, grifos nossos); "Vende-se um *muleque* de 7 annos de idade pouco mais ou menos bonita figura" (*O Liberal Parahybano*, 04/08/1868, grifo nosso).

Em maio de 1888, quando a discussão sobre o fim da escravidão incendiava o debate público em todo o império, o Jornal da Parahyba trazia um ofício sobre a manumissão coletiva realizada por uma viúva com a identificação dos 24 recém-libertos. Estes tiveram seus nomes, idades, "cores", estado civil e valor elencados no texto. Aqui citamos alguns:

> [a] virtuosa viuva do capitão José Felix do Rego Barros (...) acaba de conceder liberdade, sem remuneração de onus de especie alguma a todos os seus escravos, em numero de 24, os quaes com declaração das *idades*, *côr*, *estado*, e *valor* dado conforme a tabella legal, a saber: Theodoro, *pardo*, 25 anos, solteiro, 900$000; Raymundo *mulato*, 29 annos, casado, 800$000 (...); Joaquim, *preto*, 50 annos, casado, 600$000; Candido, *cabra*, 25 annos, solteiro, 900$000; Rosa, *mulata*, 40 annos, casada. 450$000; Rosa, *preta*, 50 annos, casada, 150$000 (...); Damazia, *cabra*, 24 annos, casada, 675$000 (...) E bem assim dispensou mais os serviços de 11 *ingenuos* (*Jornal da Parahyba*, 01/05/1888, grifos nossos).

A descrição dos libertados informa os diversos termos que o documento denomina de "cores" dos cativos: "mulato", "cabra", "preto" e "pardo", além dos "ingenuos".

O anúncio de fuga de Vicente é outra oportunidade de perceber essas variações:

> Fugiu do Engenho S. Guilherme no dia 11 do corrente o *escravo* de nome Vicente idade de 20 annos, de *côr muito preta*, baixo de corpo regular, cabellos carapinhos, muito *ladino*, falla quando quer com a *falla embaralhada emitando aos estrangeiros* que fallão mal o portuguez, e quando quer com a falla desembaraçada, levou camiza e calça de algodão da Bahia, tudo novo, além de mais roupa em um saco. Julga-se ter seguido para o Ingá d'onde foi, tendo sido visto ja em caminho; e ter procurado a familha de João Ferreira Leal de Pirauá, a quem tambem pertenceu o referido escravo o qual *tem pai e mãi neste lugar*. Quem o aprehender e leval-o ao dito Engenho, será generosamente gratificado (*O Liberal Parahybano*, 24/11/1883, grifos nossos).

O responsável pelo anúncio, interessado em ter a situação resolvida, detalhava o fugitivo. Além de "cabellos carapinhos" e a "côr muito preta", Vicente tinha outra característica associada à escravidão: "muito ladino". O termo é definido por Bluteau: "hoje dão os Portuguezes este mesmo nome aos Estrangeiros, que falam melhor a sua lingua, ou a Negros são mais espertos, e mais capazes para os se lhes encomenda" (BLUTEAU, 1728, p. 16). Na historiografia da escravidão no Brasil, "ladino" se refere ao escravo africano que havia adquirido o domínio da língua portuguesa, oposto a "boçal", o africano recém-chegado que ainda não possuía aquela habilidade: "Nome dado ao africano já instruído na língua portuguesa, na religião e no serviço doméstico ou do campo, para distinguir do negro novo, recém-chegado, a que se dava o nome de boçal" (MOURA, 2004, p. 234).

Como outros sujeitos que acessavam as redes de contato (família, irmãos, "amazia") nas ocasiões de

[1] Esse sentido conservou-se nas primeiras décadas do século XX. Gilberto Freyre (2006, p. 367, grifos nossos), comenta com nostalgia a "doce" escravidão brasileira: "Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem. Do *moleque* que foi nosso primeiro companheiro de brinquedo".

fuga, Vicente também fez isto: ele teria recorrido à família do antigo proprietário e a seus pais para se estabelecer em outra região, longe do engenho que o reivindicava. O jovem escravo, apesar de "muito ladino", também podia usar a "falla embaralhada emitando aos estrangeiros que fallão mal o portuguez"; ou seja, ele escolhia como falar conforme suas conveniências (LIMA, 2012), como tantos outros africanos ou crioulos:

> Se a África foi descoberta no Brasil pelos cientistas europeus e, antes deles, pelos africanos escravizados, para a (branca) creme e nata dos brasileiros ela permaneceu coberta. Ficou com o véu no rosto em parte porque os escravos, para defender-se de seus senhores, fizeram-se mestres da dissimulação (SLENES, 1992, p. 49).

Utilizando os conhecimentos da linguagem, Vicente dissimulava sua "qualidade" de acordo com interesses, ações e resistências frente à escravidão. O anúncio revela alguns dos diferentes mecanismos acessados por negros no Brasil do século XIX que se aproveitavam de experiências acumuladas para atuar naquela sociedade. Experiência no sentido proposto por Thompson, que possibilitam a transformação a partir do vivido:

> Dentro do ser social ocorrem mudanças que dão origem a uma experiência transformada: e essa experiência é determinante, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente, propõe novas questões e oferece grande parte do material com que lidam os exercícios intelectuais mais elaborados (THOMPSON, 1981, p. 203).

Definido como "muito preto" e "escravo" no anúncio publicado pelo proprietário, como o próprio Vicente se perceberia ou seria percebido na clandestinidade de Ingá, região para onde talvez tenha ido? Estaria "se passando por forro", como outros homens e mulheres captados 'em anúncios semelhantes? Já que era "ladino", teria facilidade para ser tomado por "crioulo, caso não o fosse? Aproveitaria habilidades de sua fala – vista pelo senhor como "embaralhada", mas que poderia ser a língua de sua região de origem, a da origem dos seus pais, ou a língua construída na diáspora para comunicação entre africanos de origens diferentes (LIMA, 2012) – para se comunicar com outros homens e mulheres na mesma situação, em novos arranjos de sobrevivência? Não é possível responder essas perguntas apenas com o anúncio em questão. Mas, além de testemunhar sobre cores e qualidades possíveis na sociedade oitocentista, ele denuncia a permeabilidade da condição jurídica naquela sociedade. Vicente, Gertrudes, Perpétua, e os diversos outros personagens aqui enumerados, transitavam entre liberdade e escravidão. Assim como "qualidades" e "cores" eram negociadas, as "condições" também eram e, geralmente, estavam intrinsecamente relacionadas entre si.

## A precariedade da liberdade e as brechas da escravidão

As formas de controle sobre os cativos na Parahyba do Norte eram de diversas ordens: obrigatoriedade de passaporte para sair da província, proibição de "ajuntamento", toque de recolher, fixação de comportamento estético (trajes mínimos para andar pelas ruas), entre outras obrigações definidas nos Códigos de Posturas Municipais (LIMA, 2010). A isso se somava a *suspeita de ser escravo*, questão que pairava também sobre pessoas livres, desde que não fossem brancos:

> Já referimos anteriormente que a população livre e pobre era tida como causadora de desordem, portanto, ela era vigiada. Contudo, sobre a população negra pobre recaia, além da pecha de desordeira, a suspeita de ser escrava. Eram recorrentes as informações sobre a prisão de pardos, mulatos e pretos, a requisição do chefe de polícia ou do governador/presidente da Paraíba, para a averiguação de sua condição jurídica. Foi o que aconteceu com diversos homens e mulheres que, devido à tonalidade de sua pele, foram presos a título de serem escravos (LIMA, 2010, p. 268).

A autora comenta sobre "pardos, mulatos e pretos", mas, como já vimos, as definições eram muito mais complexas. Os mesmos documentos que deixam ver a polissemia de termos ajudam a pensar na precariedade da liberdade para tais sujeitos no século XIX.

A escravidão permeava os costumes da sociedade imperial, ameaçando inclusive pessoas livres, subsumidas à lógica escravista: "sujeitos a numerosas restrições legais ou simplesmente impregnados nos costumes de uma sociedade dominada por uma diminuta elite branca" (AZEVEDO, 2004, p. 33). A incerteza da condição de livre, que só poderia ocorrer entre aqueles

que não fossem "brancos", uma vez que estes teriam a liberdade como apanágio, era comum na província paraibana. À despeito da existência de homens negros – denominados por seus contemporâneos como "de cor", "mestiços" ou "pardos" – que se destacaram na segunda metade do século XIX por força de sua atuação como políticos, professores, bacharéis em direito, jornalistas, escritores (BARROS, 2017; SCHUELER, 2014), a irregularidade da liberdade estava associada também aos grupos econômicos aos quais os sujeitos pertenciam, assim como às redes de sociabilidade e outros fatores passíveis de exploração.

As notícias veiculadas na imprensa local fornecem muitas pistas que atestam que, também na Parahyba do Norte, "(...) a liberdade era experiência arriscada para os negros no Brasil do século XIX, pois tinham a sua vida pautada pela escravidão, pela necessidade de lidar amiúde com o perigo de cair nela, ou voltar para ela" (CHALHOUB, 2012, p. 29).

Questão de costume e de controle social, as reiteradas tentativas de tomar livres como escravos teriam, sobretudo, motivações econômicas. Uma nota sem autoria publicada na Chronica Policial do jornal *O Publicador* trazia a seguinte denúncia:

> *Reduzir a escravidão pessoa livre.* – Em janeiro do corrente anno no termo do Ingá junto á villa, no lugar chamado "Couceira" onde mora o *pardo* José Bizerrra, desappareceo um seu filho de nome Manoel de 14 a 16 annos de idade, sem que se soubesse, que fim havia elle levado. No Rio de Janeiro ao barão de Itabapoana *foi vendido um mulatinho de igual nome, o qual descobrio ser livre* e filho de José Bizerra morador no Ingá, que havia sido vendido no Recife pelo visinho de seu pai o alfaiate Francisco Barbosa, a Silvino Guilherme de Barros.
>
> O Dr. chefe de policia, tendo conhecimento deste facto de suas ordens para o Ingá, onde já está preso o alfaiate Francisco Barbosa para ser processado, e está discoberto todo facto; assim também dirigio-se ao chefe de policia do Rio para fazer seguir para esta provincia aquelle mulatinho Manoel (*O Publicador*, 03/12/1864, grifos nossos).

O crime de "reduzir à escravidão pessoa livre", previsto no Código Criminal do Império, era objeto de denúncias recorrentes nos periódicos oitocentistas. Por outro lado, essa realidade também possibilitou diferentes ações negras no sentido de sentido de aproveitar a precariedade da liberdade – especialmente no caso escravos que "se passavam por forros".

Se os costumes engendram leis e práticas sociais, e por elas são engendrados, as resistências também são possíveis dentro dos limites impostos pelos contextos em que se encontram, ao mesmo tempo em que possibilitam as mudanças. Na análise das relações entre dominados e dominadores, essa dinâmica também é válida. E. P. Thompson, no célebre trabalho sobre a venda de esposas na Inglaterra, inspira essa reflexão. Iniciamos por seu alerta, após dar alguns exemplos do ritual:

> O pressuposto subjacente a ambos os relatos é que a venda da esposa era uma compra direta de um bem. E uma vez estabelecido o estereótipo, é demasiado fácil interpretar a evidência por meio do clichê. Pode-se então admitir que a esposa era leiloada como um animal ou mercadoria, talvez contra a sua vontade, seja porque o marido queria se ver livre dela, seja por motivos puramente mercenários. Como tal, o costume desautorizava qualquer exame escrupuloso. Podia ser tomado como um exemplo melancólico de abjeta opressão feminina, ou como ilustração da leviandade com que os homens pobres consideravam o casamento (THOMPSON, 1998, p. 306).

A existência da escravização e reescravização de pessoas negras livres durante o século XIX pode causar interpretações similares à denunciada por Thompson: estereotipia de negros como vítimas, sem ação ou capacidade de reação. Analisando o ritual inglês, o historiador afirma o contrário disso, destacando a agência de mulheres e de homens sobre suas vidas:

> entregar alguém preso por uma corda simbolizava a entrega da esposa à posse de outro, e a importância do ritual residia exatamente na demonstração pública de que o marido era um participante essencial porque revelava o consentimento da esposa – ou dava-lhe meios de repudiar um contrato firmado entre o marido e outro homem sem o consentimento dela (THOMPSON, 1998, p. 317).
>
> Em outras palavras, "o consentimento da esposa é uma condição necessária para a venda" (1998, p. 323). Analogamente, a ambiguidade nas condições escravo e livre podia ser acionada não apenas por aqueles que lucravam com o aprisionamento ilegal, mas também pelos que viviam na escravidão.

Podemos perceber essas artimanhas em eventos como o imbróglio envolvendo "uma mulata que diz chamar se Maria Joaquina da Conceição", que teria sido tirada de casa pelo "branco moreno Joaquim Rodrigues Chaves de Mello". Segundo a notícia publicada na *Chronica policial* em 1864, Maria Joaquina

> É baixa, *cor parda*, nariz grosso, testa pequena, olhos grandes e pretos, boca pequena, tendo na palma da mão direito calor de figo, cabellos quasi carapinhos, boca pequena, e com alguns signaes de chicote nas costas; traz vestido de seda velho de cor esverdinhado, e um alfinete de ouro. *Ha suspeita de ser escrava*. O Dr. chefe de policia mandou recolher ambos á cadeia para proceder ás indagações precisas (*O Publicador*, 15/12/1864, grifos nossos).

O autor do texto não explicita a "qualidade" de Joaquim. Apesar de alguns traços físicos comuns em anúncios de escravos fugidos como "beiços grandes, naris grosso, dentes limados", ele é descrito como "branco moreno", o que mostra que mesmo a brancura do indivíduo no século XIX podia não ser absoluta. Sobre ele não pairava a dúvida sobre ser escravo, mas de ter "ofendido" ou "seduzido" uma jovem mulher que era "suspeita de ser escrava".

Alguns dias depois, outra notícia sobre Maria Joaquina da Conceição/Leuteria foi veiculada na parte policial do periódico:

> *Verificação* – No dia 19 compareceo perante o Dr. chefe de policia, João de Mello Rego Barros reclamando a entrega de seo mano Joaquim Rodrigues Chaves de Mello, *e de uma sua escrava que este conduzia de nome Leuteria*. São estes os individuos de que tratamos neste jornal de 15 do corrente, e que forão presos na rua das Convertidas, *passando aquella escrava Leuteria por pessoa livre*, e dizendo que se chamava Maria Joaquina da Conceição, que havia sido deflorada por seo conductor, que assim a levava para Pernambuco para casar-se. 21 de dezembro de 1864 (*O Publicador*, 21/12/1864, grifo nosso).

As "sutis fronteiras entre escravidão e liberdade" (MACHADO, 2010), a agência escrava/negra e a intersecção entre essas questões; os papéis de gênero e a atuação de mulheres na sociedade imperial não eram exclusividades locais. Embora apenas essa fonte não permita desvendar as trajetórias, interesses e atuações dos envolvidos, algumas questões podem ser levantadas: Qual a condição jurídica da "parda"? Ela fora realmente seduzida por seu "conductor", como alegava na segunda notícia? Ou seriam cúmplices? Chalhoub discute os "camboeiros", destacando o papel ativo de cativos na condução de suas vidas:

> Em tudo isso o que mais despertava a atenção, e preocupava a polícia, era a intensa comunicação e troca de informações entre escravos africanos de diversas procedências, libertos crioulos e africanos de diversas etnias, pretos e pardos livres, que iam e vinham entre a Corte e diversas províncias, envolvidos não nas lides habituais do comércio e abastecimento, mas engajados numa rede intensa de negócios ilegais, fazendo circular quem sabe ideias de insubordinação e resistência. É claro que um escravo que se deixava "seduzir" e furtar escolhia uma maneira transgressora de lutar por melhores condições de vida e de trabalho dentro do cativeiro, por isso levava consigo uma experiência de articulação política cotidiana que poderia adquirir sentidos coletivos, a depender das circunstâncias (CHALHOUB, 2012, p. 156).

A suspeição que envolvia Leuteria/Maria Joaquina em função de diversos elementos – ser "parda", trazer "signaes de chicote nas costas", cair em contradição com o discurso de seu acompanhante – podia levá-la à prisão, mas também ser aproveitada. A experiência permitiu que a jovem tenha tentado se passar por livre. Thompson (1998, p. 328) novamente ilumina a discussão:

> Não estou sugerindo que as esposas não fossem às vezes vendidas sob coerção, mas que, se elas claramente repudiavam a transação, a venda não era considerada válida de acordo com a tradição e a sanção dos costumes. A visão alternativa – da venda da esposa como uma compra de gado contra a vontade da mulher – apresenta dificuldades muito sérias. Pois teria significado infração da lei em vários pontos, e muito provavelmente caberia uma ação por estupro. Algumas esposas podiam ser demasiado ignorantes para recorrer à lei, sem parentes que visses em sua defesa. Porém, mesmo no século XVIII, os aldeões sabiam o caminho para bater à porta do magistrado, do pároco ou do funcionário da paróquia, e foge a toda probabilidade que nenhum caso desses jamais tivesse ocorrido.

Outros exemplos podem ser encontrados em jornais da época, não apenas na esfera policial. O anúncio de fuga de Corbiniano, já mencionado, traz indícios de sua ação:

> (...) *moleque* de idade de 14 annos; cujos signaes são os seguintes: *côr fula*, cabellos carapinhos, nariz chato e curto, seco do corpo, esperto, e ladino. *É natural que se intitule por forro, e que mude de nome; presume-se ter sido seduzido, e mesmo se offerecido* á algum comboeiro para ir para o sertão. Roga-se a todas as autoridades policiaes, e capitães de campo a sua captura; e paga-se com generosidade a quem o apprehender e levar a seu senhor o abaixo assignado no engenho acima mencionado. *Plinio Augusto Cavalcanti de Albuquerque* (*O Publicador*, 17/06/1864, grifo nosso).

A denúncia de "se intitular por forro" também era corriqueira nos anúncios: Liberato "intitula se por forro, por andar calçado" (*O Publicador*, 14/12/1866, grifo nosso). Manoel, "crioulo" de 22 para 23 anos, "*conduzindo uma foice de roça*, com a qual foi encontrado em Alagoinha, buscando Alagoa Grande, em cuja occasião tambem levava uma cabaça *á maneira de jornaleiro*" (*O Publicador*, 02/06/1864, grifos nossos). Foice e cabaça o fariam passar por trabalhador livre.

Os exemplos citados evidenciam as manipulações possíveis da escravidão e da liberdade, a partir das brechas do sistema escravista. Como na circulação pela província e no contato com o mundo do trabalho, a aproximação com o universo letrado (BARROS, 2017) também poderia ser realizada a partir de estratégias que utilizavam as diferentes cores, condições e qualidades dos sujeitos.

## Intersecções entre cores, condições e qualidades e o universo letrado na Parahyba do Norte

Em 1868, o Presidente da Parahyba do Norte respondia a consulta de um juiz municipal de Campina Grande, feita dias antes. O documento versava sobre uma "escrava fugida" e seus dois filhos:

> Em resposta ao seu officio de 18 do corrente em *que me consulta sobre a questão de liberdade que ahi se deu por parte de uma escrava e dous filhos que ella teve e fez baptisar como livres, estando fugida*, tenho a dizer-lhe que deve Vms. julgal-a conforme a lei e jurisprudencia dando os recursos que couberem para os tribunaes superiores nos termos dos avisos n. 70 de 7 de fevereiro de 1856, 207 de 17 de junho de 1758, e 213 de 19 de maio de 1862, visto ser um caso individual e occorrente de direito civil, sobre o qual não compete ao governo proferir decisão alguma, e sim ao poder judiciario (*O Publicador*, 02/07/1868, grifo nosso).

A escrava, de quem não sabemos o nome, "estando fugida", teve dois filhos e batizou-os "como livres". A fonte oficial, ocupada em responder a questão burocrática, deixa mais lacunas do que certezas em sua resposta seca. Não sabemos para onde a mulher fugira e em que partes teria vivido durante o período que exercera a liberdade, ou por quanto tempo, nem como fora descoberta e levada novamente à condição cativa. Não conhecemos a idade dos filhos ou como teria conseguido batizá-los como livres. Teria sido apoiada por alguma "pessoa grada", quiçá pelo padre responsável pelo batismo? O ofício não elucida tais indagações. O que é possível apreender é que a mãe tentara legar aos filhos uma condição diferente da que teriam se tivessem nascido no cativeiro (e à qual talvez caíssem a depender do resultado do julgamento que o ofício prenunciava).

O episódio mostra que eventualmente pessoas escravizadas conseguiam se aproveitar de interstícios do poder para agir a partir da instabilidade da liberdade, que era também a instabilidade da escravidão. A consulta feita pelo juiz municipal ao governo da província demonstra a sofisticação da ação da mulher, visto que ela teria de ser revertida no âmbito judicial.

Não encontramos outras evidências desse caso. Ainda assim, práticas como essa e suas possíveis consequências poderiam afetar o funcionamento do acesso à instrução: se havia a possibilidade de escravas se passarem por forras, batizando os filhos como livres, que impacto causaria no acesso à escolarização? Esta mulher anônima teria logrado matricular seus filhos nas aulas de primeiras letras locais, caso o desejasse? Vale lembrar que em 1868, ano da notícia, era proibida a matrícula de escravos nas escolas públicas de primeiras letras. Mas outras "qualidades" de pessoas negras não eram interditadas

Em outras províncias, o questionamento de mestres e inspetores acerca da dúvida em matricular filhos de pessoas negras, em função da suspeita de serem escravos, vem sendo analisado pela historiografia da educação (BARROS, 2005; CRUZ, 2008). A orientação, nesses

casos, muitas vezes era que só se recebessem aqueles que os "professores reconhecessem como livres, ou que provassem essa qualidade" (BARROS, 2005, p. 48). Os documentos paraibanos não trazem nenhuma referência à questão, mas pesquisas realizadas em história da educação permitem levantar essas hipóteses.

As "provas da liberdade" (SCOTT, HEBRARD, 2014), exigidas para a matrícula de pessoas negras em escolas oficiais, eram de tipos variados. Cartas de alforria ou registros de batismo eram frequentemente requeridas ou apresentadas para comprovação de que os indivíduos eram livres. Artefatos associados a essa condição, como os sapatos usados por Liberato ou a foice de roça de Manoel, na tentativa de se passar por forros, também aparecem no rol dos artifícios de cativos que tentavam se passar por livres. Como tais objetos, o domínio da escrita e da leitura, a proximidade com o universo letrado ou a aproximação com a materialidade de tais saberes também se relacionavam às possibilidades de ser escravo e ser livre para a população negra. A historiografia da educação tem se aproveitado desses debates: "assim, a arte da escrita e da leitura, podendo aparecer ora atrelada a comportamentos solidários, ora transvestida em mercadoria possível de ser comprada e vendida, de alguma forma espraiava-se em direção a grupos mais amplos" (WISSENBACH, 2017, p. 67). Discutindo a passagem da situação de escravidão para a Abolição, a autora defende que "as evidências documentais sugerem que a busca em reorganizar famílias e parentelas, a procura por territórios sociais onde preexistiam coletividades de forros e principalmente o pertencimento a associações culturais, educacionais e religiosas, demarcaram linhas de continuidade entre vivências concebidas, no geral, opostas" (WISSENBACH, 2017, p. 73). No caso da Parahyba do Norte, essa movimentação pode ser vista também a partir da intersecção com cores e condições.

As provas podiam ser produzidas pelos próprios interessados na liberdade, como a carta que Luiz carregava enquanto "pretexta[va] ser de seu senhor para conseguir livre passagem" (*O Tempo*, 1865). Vale lembrar que esse sujeito, segundo a descrição do anúncio de fuga "consta ser quase branco" e que o proprietário "não informa o teor da carta, [...] mas revela a falsidade de sua autoria, dando indícios de que era criação do próprio Luiz" (LIMA, 2010, p. 229). A associação entre sua fisionomia ("quase branca") e a posse de carta possivelmente serviria como salvo-conduto para se mover pelo território provincial e se passar por livre. Em outro exemplo vimos as "cartas de apadrinhação" que Antonio costumava pedir "para com ellas percorrer o mundo desembaraçado de quem o incommode" (*O Publicador*, 28/01/1866). Ou certidões de batismo com a qualidade de livres ainda que a mãe fosse "escrava fugida", como o exemplo da anônima do ofício de 1868.

Esses indícios, aliados a pesquisas que mostram registros de filhos de escravas em escolas oficiais em diferentes províncias do Império do Brasil e também na Parahyba do Norte, assim como a existência de professores identificados como "pardos" ou "de cor" na província paraibana (BARROS, 2017), permitem perceber que "homens, mulheres, negros e negras lutaram por educação, alfabetização, escolas e ensino num mundo cercado por escravidão, exclusão e racismo" (MAC CORD, ARAÚJO, GOMES, 2017, p. 10). A reflexão sobre tais processos pode ser sofisticada com a observação das variantes de cores, qualidades e condições associadas a pessoas negras durante o século XIX.

## À guisa de conclusões

Uma profusão de cores – preto, alaranjado, vermelho, semi-branco; qualidades – boçal, crioulo, pardo, mulato, cabra, fula, coriboca; e condições jurídicas – escravo, forro, liberto, livre, africano livre, ingênuo – podem ser relacionadas às pessoas negras na província paraibana. Essas categorias não existiam no singular, se misturavam de acordo com as agências dos sujeitos, os interesses em jogo e as possibilidades dadas pelos contextos. Refletir sobre a população negra exige atenção para essas especificidades e, ainda, outros demarcadores como gênero e origem econômica.

Além disso, as diversas situações de liberdade e escravidão que podiam ser experimentadas por esses grupos devem ser observadas. As possíveis situações de imprecisão entre escravos e livres no Oitocentos precisa ser levada em consideração na discussão sobre educação na província paraibana. As fronteiras fluidas eram componentes que influenciavam no acesso à instrução ou na impossibilidade de acessá-la.

Africanos livres, escravos, forros (em determinados períodos) eram proibidos de se matricular em escolas públicas. Essa proibição poderia atingir indivíduos que, mesmo livres, estavam submetidos à lógica da escravidão. Por outro lado, escravas que se passavam por livres, registrando os filhos nessa condição jurídica, assim como escravos fugidos que se estabelecessem como forros ou livres, poderiam alcançar a instrução, o que como cativos, seriam proibidos. O contato com

as letras era outro elemento que podia modificar essas relações: saber escrever e produzir cartas utilizadas como salvo-condutos, por exemplo, poderia ser um uso importante para tal reconhecimento.

Mais pesquisas sobre tais questões e a investigação em novas fontes permitirão o aprofundamento da reflexão sobre a relação entre o léxico das definições de indivíduos no século XIX e as possibilidades de relação da população negra paraibana com o universo letrado.

## Referências


AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco* – o negro no imaginário das elites. São Paulo: Annablume, 2004.

BARROS, Surya Aaronovich Pombo de. *Universo letrado, educação e população negra na Parahyba do Norte (Século XIX)*. 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

_____. Escravos, libertos, filhos de africanos livres, não livres, pretos, ingênuos: negros nas legislações educacionais do XIX. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 42, n. 3, 591-605, jul.-set. 2016. https://doi.org/10.1590/S1517-9702201609141039

_____. *"Negrinhos que por ahi andão":* a escolarização da população negra em São Paulo (1870-1920). 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

BRASIL. Lei de 7 de novembro de 1831. Declara livres todos os escravos vindos de fôra do Imperio, e impõe penas aos importadores dos mesmos escravos, 1831.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino:* aulico, anatomico, architectonico. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1732.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão* – ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

_____. *Machado de Assis, historiador.* São Paulo: Cia das Letras, 2003.

CRUZ, Mariléia dos Santos. *Escravos, forros e ingênuos em processos educacionais e civilizatórios na sociedade escravista do Maranhão no século XIX*. 2008. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual Paulista de São Paulo, Rio Claro, 2008.

FONSECA, Marcus Vinícius. *Pretos, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX*. 2007. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala:* formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

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

LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas:* sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

LIMA, Ivana Stolze. Escravos bem falantes e nacionalização linguística no Brasil – uma perspectiva histórica. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 50, p. 352-369, jul.-dez. 2012.

LIMA, Maria da Vitória B. *Liberdade interditada, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

MAC CORD, Marcelo; ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Rascunhos Cativos:* educação, escolas e ensino no Brasil escravista. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

MACHADO, Maria Helena P. T. Corpo, Gênero e Identidade no limiar da abolição: a história de Benedicta Maria Albina da Ilha ou Ovídia, escrava (Sudeste, 1880). *Afro-Ásia*, Salvador, n. 42, p. 157-193, jan. 2010.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. *Africanos Livres:* a abolição do tráfico de escravos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MATTOS, Hebe. Raça e Cidadania no crepúsculo da modernidade escravista no Brasil. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Org.). *O Brasil Imperial*. Vol. 3: 1870-1889. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 15-37.

MELLO, Priscilla Leal. *Leitura, encantamento e rebelião*. O islã negro no Brasil. Século XIX. 2009. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2004.

PINTO, Luiz Maria da Silva. *Diccionario da Lingua Brasileira.* Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832.

ROCHA, Solange P. *Gente negra na Paraíba oitocentista:* população, família e parentesco espiritual. São Paulo: EDUNESP, 2009.

_____. *Na trilha do Feminino:* condições de vida de mulheres escravizadas na província da Paraíba (1828-1888). 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

SÁ, Ariane Norma de Menezes. *Escravos, livres e insurgentes:* Paraíba, 1850-1888. João Pessoa: Editora UFPB, 2009.

SCHWARTZ, Stuart B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29-30, p. 13-40, jun. 2003.

SCHUELER, Alessandra Frota M. Educação e abolição como projetos de reforma social: trajetória intelectual e propostas educacionais de José do Patrocínio. In: VENÂNCIO, Giselle; VIANNA, Larissa M.; SECRETO, Maria Verônica (Org.). *Sujeitos da História:* perspectivas e abordagens. Niterói: EDUFF, 2014.

SCOTT, Rebecca J.; HÉBRARD, Jean M. *Provas de liberdade:* Uma odisseia atlântica na era da emancipação. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.

SLENES, Robert. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1992.

THOMPSON, Edward P. A história vista de baixo. In: NEGRO, Antonio L.; SILVA, Sergio. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2012. p. 185-201.

_____. *Costumes em Comum:* estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TOSTES, Ana Paula C. "Raça" e "cor" no debate sobre escravidão na América portuguesa. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 28., 2015, Florianópolis. *Anais do...*, Florianópolis, 2015.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem* – as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Cartas, procurações e patuás: os significados da escrita no mundo da escravidão. In: MAC CORD, Marcelo; ARAÚJO, Carlos Eduardo M. de; GOMES, Flávio dos S. (Org.). *Rascunhos Cativos:* Educação, escolas e ensino no Brasil escravista. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

**Impressos:**

*Diario da Parahyba*, Paraíba, 05/03/1862.

*Diario da Parahyba,* Paraíba, 15/06/1864.

*Gazeta do Sertão*, Paraíba, 08/03/1889.

*O Governista Parahybano*, Paraíba, 18/05/1850.

*O Liberal Parahybano*, Paraíba, 16/08/1864.

*O Liberal Parahybano*, Paraíba, 24/11/1865.

*O Liberal Parahybano*, Paraíba, 07/02/1866.

*O Liberal Parahybano*, Paraíba, 04/08/1868.

*O Liberal Parahybano*, Paraíba, 31/07/1879.

*O Liberal Parahybano*, Paraíba, 29/07/1882.

*O Liberal Parahybano*, Paraíba, 30/09/1882.

*O Liberal Parahybano*, Paraíba, 11/05/1883.

*O Liberal Parahybano*, Paraíba, 24/11/1883.

*O Publicador*, Paraíba, 26/02/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 09/03/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 15/04/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 25/05/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 27/05/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 02/06/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 17/06/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 17/06/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 11/08/1864.

O *Publicador*, Paraíba, 05/09/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 05/11/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 03/12/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 15/12/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 21/12/1864.

*O Publicador*, Paraíba, 28/10/1865.

*O Publicador*, Paraíba, 14/01/1866.

*O Publicador*, Paraíba, 28/01/1866.

*O Publicador*, Paraíba, 19/07/1866.

*O Publicador*, Paraíba, 29/07/1866.

*O Publicador*, Paraíba, 09/11/1866.

*O Publicador*, Paraíba, 29/11/1866.

*O Publicador*, Paraíba, 14/12/1866.

*O Publicador*, Paraíba, 22/03/1867.

*O Publicador*, Paraíba, 27/03/1867.

*O Publicador*, Paraíba, 10/05/1867.

*O Publicador*, Paraíba, 26/08/1867.

*O Publicador*, Paraíba, 13/09/1867.

*O Publicador*, Paraíba, 31/01/1868.

*O Publicador*, Paraíba, 06/03/1868.

*O Publicador*, Paraíba, 02/07/1868.

*O Publicador*, Paraíba, 07/09/1868.

*O Publicador*, Paraíba, 14/10/1868.

*O Publicador*, Paraíba, 21/12/1868.

*O Publicador*, Paraíba, 03/06/1869.

*O Publicador*, Paraíba, 26/06/1869.

*O Publicador*, Paraíba, 15/07/1869.

*O Publicador*, Paraíba, 30/11/1869.

Recebido: 02 dez. 2017; aprovado: 15 jun. 2018.

**Autora/Author:**

Surya Aaronovich Pombo de Barros surya.pombo@gmail.com

- Doutora e Mestra em História e Historiografia da Educação (FEUSP), Bacharela e Licenciada em História (FFLCH/USP). Professora no Centro de Educação da Universidade da Paraíba (UFPB), atuando nas áreas de Política Educacional, História da Educação e Educação e Relações Raciais. Professora do Programa de Pós-graduação em História (UFPB). Integrante do GHENO (Grupo de Pesquisa em História da Educação do Nordeste Oitocentista) e do NEABI/UFPB (Núcleo de Estudos e Pesquisas Afrobrasileiro e Indígena). Pesquisadora de história da educação da população negra, com ênfase no século XIX.
- PhD in History of Education at the Universidade de São Paulo (2017), graduation History (Universidade de São Paulo, 2002) and master's at History of Education at the Universidade de São Paulo (2005). Professor and researcher at Universidade Federal da Paraíba since 2008, focusing on Educational Policy, History of Education and Education and Race Relations.
- Doctora y Máster en Historia de la Educación (Universidade de São Paulo, 2005, 2017), licenciada em História (Universidade de São Paulo, 2002). Professora en la Universidade Federal da Paraíba desde 2008, actuando en Historia de la Educación, Políticas Educacionales y Educación y Relaciones Raciales.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29289

# A africana mina Maria Francisca do Rosário: escravidão, cor e ascensão social em um contexto fronteiriço (Brasil, segunda metade do século XIX)[1]

## *The Mina Coast African Maria Francisca do Rosário: Slavery, Color and Social Ascension in a Frontier Context (Brazil, Second Half of the Nineteenth Century)*

## *La africana mina María Francisca del Rosario: esclavitud, color y ascenso social en un contexto fronterizo (Brasil, segunda mitad del siglo XIX)*

Marcelo Santos Matheus
Instituto Federal do Rio Grande do Sul.

**Resumo:** O presente estudo vale-se de fragmentos da trajetória da africana mina Maria Francisca do Rosário – e de seus familiares – para discutir questões como classificação social através da *cor* e possibilidades de ascensão social colocadas aos africanos traficados como escravos para o Brasil no século XIX. Para tanto, a principal fonte utilizada foram os registros de batismo, embora documentos diversos, como processos-crime e cartas de alforrias, dentre outros, também tenham sido explorados. A região que serve como palco para a problemática é a Campanha sul-rio-grandense, no extremo sul do Império do Brasil. Mais especificamente, a documentação coletada tem como foco a localidade de Bagé, onde Maria Francisca viveu boa parte de sua vida. Foi possível observar, através da análise serial dos batismos, que a cor, como modo de qualificar/classificar os indivíduos (especialmente aqueles que tinham parte do seu passado, ou dos seus antepassados, ligada à escravidão) não desapareceu. Da mesma forma, foi possível verificar que a construção de sólidos laços de amizade e familiares abriam possibilidades de ascensão social – ascensão esta que, em última instância, podia fazer com que a cor ou mesmo o estigma da escravidão de determinado indivíduo (ou de seus familiares) desaparecesse, ou ao menos se alterasse em um sentido positivo para aquela sociedade, dos documentos.

**Palavras-chave:** Africanos; escravidão; cor; ascensão social.

**Abstract:** The present study use some fragments of the trajectory of the Mina Coast African Maria Francisca do Rosário – and her relatives – to discuss issues such as social classification through color and possibilities of social ascension that Africans trafficked as slaves to Brazil in the 19th century has to deal. For this, the main source used was the baptism records, although several documents, such as criminal cases and manumissions, among others, have also been explored. The region that was focus of the study was the South-Rio-Grandense Campaign, at the southern end of the Brazilian Empire. More specifically, the collected documentation focuses on the locality of Bagé, where Maria Francisca lived almost whole her life. It was possible to observe, through the serial analysis of the baptisms, that color, as a way of qualifying/classifying individuals (especially those who had part of their past or their ancestors, linked to slavery) did not disappear. In the same way, it was possible to verify that the construction of solid bonds of friendship and family opened up possibilities of social ascension – a ascension that, in the last instance, could make the color or even the stigma of the slavery of a certain individual (or his relatives) disappear, or at least change in a positive sense (for that society), of the documents.

**Keywords:** Africans; slavery; color; social ascension.

[1] A pesquisa da qual redundou este texto teve financiamento da Capes. Atualmente está em curso outra pesquisa – que teve origem nas indagações levantadas neste artigo – que tem como foco investigar as características dos africanos traficados para o Rio Grande do Sul através dos registros de batismo, e que tem financiamento do CNPq e do Fomento Interno do IFRS.

dados biográficos do autor_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

**Resumen:** El presente estudio se vale de fragmentos de la trayectoria de la africana mina Maria Francisca do Rosário – y de sus familiares – para discutir cuestiones como clasificación social a través del color y posibilidades de ascenso social de los africanos traficados como esclavos hacia el Brasil en el siglo XIX. Para ello, se toma como fuente principal los registros de bautismo, aunque documentos diversos, como procesos criminales y cartas de alforrias, entre otros, también fueron utilizados. La región que sirve como escenario para la problemática es la Campaña (Pampa) sur-rio-grandense, ubicada em el extremo sur del Imperio de Brasil. Más específicamente, la documentación recolectada tiene como foco la localidad de Bagé, donde Maria Francisca vivió buena parte de su vida. Se pudo observar, a través del análisis serial de los bautismos, que el color, como modo de calificar/clasificar a los individuos (especialmente aquellos que tenían parte de su pasado, o de sus antepasados, ligada a la esclavitud) no desapareció. Además, fue posible verificar que la construcción de sólidos lazos de amistad y familiares generaban posibilidades de ascenso social – ascensión esta que, en última instancia, podía hacer desaparecer de los documentos el color o incluso el estigma de la esclavitud de un determinado individuo (o de sus propios familiares) desaparecer, o al menos alterarlo en un sentido positivo para aquella sociedad, de los documentos.

**Palabras claves:** Africanos; esclavitud; color; ascenso social.

## Introdução

Aos 29 dias do mês de maio de 1861, na "matriz da cidade de Bagé", foi batizada Genoveva, "filha legítima de Apolinário José das Virgens e de Maria Francisca do Rosário". O reverendo-coadjutor José Tavares Bastos Rios, que realizou a cerimônia (embora o batismo tenha sido registrado – ou *passado a limpo* – no livro pelo vigário Cândido Lúcio de Almeida) anotou que Genoveva era "branca". Como o leitor poderá observar mais à frente, Genoveva era a quarta filha da africana forra Maria F. do Rosário – a primeira com o preto Apolinário J. das Virgens[2]. Com efeito, assim como a maioria dos rebentos levados à pia em Bagé durante o período em que Cândido Lúcio esteve à frente da freguesia (1858-1872), Genoveva teve sua *cor* anotada ao lado do seu registro de batismo. Mas seus pais, não.

A indicação da cor do batizando, ou qualquer outra qualidade social, no ato de registro do batismo não era uma obrigação do padre responsável pelo ritual. No entanto, é fato conhecido que no Brasil, tanto no período colonial quanto no imperial, boa parte dos batizandos foram designados com alguma cor, seja ela branco, pardo, preto, cabra, etc. Tal classificação não partia de um critério apenas, dependendo de uma série de fatores e aspectos. Dentre eles, a origem e posição social dos progenitores e dos pais espirituais, do padre que realizava a cerimônia (e do conhecimento do mesmo sobre as hierarquias locais), isto é, muitas vezes a designação da cor indicava menos a tez do batizando do que a *qualidade* das pessoas envolvidas no ato de batismo.

No clássico *Das cores do silêncio*, Hebe Mattos observa que, ao longo da segunda metade do século XIX, os documentos produzidos no Brasil passaram a não mais indicar a *cor* dos indivíduos. Para a autora, a partir de meados do oitocentos, ocorreu um desaparecimento "da discrição da cor de homens e mulheres livres nos registros históricos disponíveis. Processos cíveis e criminais, *registros paroquiais de batismos*, casamento e óbito, na maioria dos casos, não faziam menção à cor" (MATTOS, 2013, p. 31 – grifos nossos).

Contudo, como vimos no caso de Genoveva, esse não foi um processo homogêneo, ou seja, em algumas partes do Império do Brasil classificações sociais baseadas na cor dos indivíduos continuaram a marcar a vida dos agentes sociais – notadamente daqueles que tinham as marcas da escravidão no seu (ou dos seus ascendentes) passado, sendo esse um dado estrutural que marcava não só suas vidas, mas toda a sociedade brasileira da época. Ao mesmo tempo, categorias outras, como a indicação da procedência e projeção social (como *dona* ou alguma patente militar), também auxiliavam na construção de lugares e identidades sociais.

Nesse sentido, esse estudo tem por finalidade compreender como a vida de africanos e seus parentes continuaram, ou não, marcadas pela distinção social da cor e, logo, de sua origem social na segunda metade do século XIX. Para tanto, exploramos principalmente os registros de batismos da Igreja de Bagé, município situado no extremo sul do Império, na fronteira com a Banda Oriental (Uruguai), mas também processos-crime, alforrias, dentre outras fontes. Mais especificamente, nos valemos de fragmentos da trajetória da africana mina Maria Francisca do Rosário, notadamente a mãe de Genoveva, e de sua família

[2] Arquivo da Diocese de Bagé (doravante ADB). Registros de Batismo da Igreja de Bagé (doravante RBIB). Livro 5b, p. 208.

para discutirmos questões como designação da cor e classificação e ascensão social.

Nesses termos, abordamos também como a *cor* dos indivíduos (ou dos seus descendentes) podia desaparecer e/ou mudar no tempo, dependendo de critérios outros, como os laços de parentesco e amizade construídos ao longo da vida, da posição social adquirida – essa última, também uma variável –, bem como da natureza da própria fonte em questão. Nessas últimas análises, outros documentos, como registros de casamento, serão agregados ao estudo. Antes ainda, uma breve apreciação do recorte espacial, que serve como palco do estudo, foi realizada.

## O contexto

Na segunda metade do século XIX, a região da Campanha sul-rio-grandense, onde Bagé estava situada geograficamente e inserida social e economicamente, constituía-se em uma típica localidade do Brasil oitocentista: a escravidão estava disseminada pelo tecido social, a economia era, em grande medida, dependente da mão de obra cativa e a reprodução endógena (mesmo sem o tráfico atlântico de africanos e com mortes, alforrias e fugas) dava conta de não permitir que o número de escravos diminuísse. Nesse sentido, podemos dizer que Bagé era bastante representativa da realidade brasileira à época.

Conforme um Censo de 1846, quando Bagé ainda era uma freguesia do município de Piratini, a população da localidade era de 4.104 almas, sendo 1.212 delas de escravos (ou cerca de 30%). Destes, 304 (ou ¼) era de africanos. Quase uma década depois, em 1858, outro levantamento populacional indicou que a população do agora município de Bagé era de 12.342 habitantes, sendo 4.016 (ou quase 33%) de cativos. Finalmente, de acordo com o primeiro censo da história brasileira, havia 21.768 almas em Bagé (4.816, ou 22%, delas de escravos) em 1872[3]. Mas como a posse dessa população cativa estava distribuída nas décadas de 1850 e 1860?

De acordo com o estudo da posse escrava a partir dos inventários, para as décadas de 1850 e 1860, mais de 70% dos proprietários tinham até 9 cativos, concentrando quase 40% deles. Por outro lado, quando a fonte explorada são os registros de batismos, a disseminação da posse escrava fica ainda mais evidente: cerca de 750 diferentes senhores foram identificados a partir dos batismos só na década de 1860. Dentre eles, por volta de 80% detinha até 4 cativos, concentrando mais da metade de todos os escravos (MATHEUS, 2016, p. 191-203). Portanto, como mencionamos, a posse escrava estava amplamente disseminada pelo tecido social, mesmo na segunda metade do século XIX, período em que, conforme alguns historiadores, teria ocorrido uma concentração da propriedade escrava (MATTOS, 2013, p. 99, 102, 117 e 159; GRAHAM, 2002, p. 132), algo que não aconteceu para o contexto aqui analisado.

Por sua vez, duas especificidades marcavam e caracterizavam a região da Campanha: a pecuária, principal atividade econômica, e o espaço fronteiriço. A primeira, embora também utilizasse trabalho livre, tinha na mão de obra escrava a base da sua produção. O trabalho cativo, como destacou Luís Farinatti, era estrutural para a produção de gado, pois fornecia os trabalhadores regulares para a faina no campo e a lida com o gado (FARINATTI, 2010). Não à toa, conforme estudos a partir dos inventários *post mortem*, a absoluta maioria dos criadores, de diferentes envergaduras, eram proprietários de escravos (ZARTH, 2002; OSÓRIO, 2008; FARINATTI, 2010; CORRÊA, 2013; MATHEUS, 2016). Por seu turno, o produto da criação de gado praticada no extremo sul do Império brasileiro era enviado principalmente para as charqueadas pelotenses, de onde eram manufaturados (em charque, couro, etc.) e vendidos não apenas ao mercado interno, para o qual fornecia alimento para os escravos das *plantations* do centro/nordeste, mas também a mercados internacionais, como Cuba, Estados Unidos e países da Europa (VARGAS, 2013).

No que diz respeito à condição fronteiriça, durante muito tempo questionou-se se tal aspecto não colocaria um empecilho à existência da escravidão naquele contexto, especialmente quando interligada com a produção pecuária: afinal, escravos a cavalo e próximos à fronteira com nações onde a escravidão não mais existia (ou estava em vias de ser abolida), não fugiriam naturalmente? A resposta é que, sim, ocorriam fugas para o além-fronteira (PETIZ, 2006). Todavia, esse fenômeno não inviabilizava a existência da escravidão naquela realidade, nem a sua reprodução no tempo, isto é, ao longo da segunda metade do século

[3] Para o Censo de 1846: Arquivo Histórico do Estado do Rio Grande do Sul. *Mapas estatísticos da população dos municípios e distritos da Província do Rio Grande*. Fundo de Estatística, maço 1, 1846; para o Mapa de Famílias de 1858: Fundação de Economia e Estatística (doravante FEE). *Mappa Statístico da População da Província classificada por idades, sexos, estados e condições com o resumo total de livres libertos e escravos*. In: *De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul – Censos do RS, 1803-1850*. Porto Alegre: Federação de Economia e Estatística, 1981; por fim, o Censo de 1872: <www.ibge.gov.br>.

XIX, como vimos através dos números dos censos para Bagé. E é sobre esse contexto que iremos nos debruçar agora, buscando compreender classificações sociais mais amplas através da indicação da *cor* nos registros de batismo[4].

**Figura 1.** Limites aproximados do município de Bagé, c.1850 (Mapa adaptado de: *Atlas Socioeconômico do Rio Grande do Sul*)[5]

## O (não) desaparecimento da cor na segunda metade do século XIX: os registros de batismo de Bagé

Assinalar a origem ou qualquer outra *qualidade* dos pais dos rebentos não era, necessariamente, uma obrigação dos padres quando da confecção de um registro de batismo. Maria L. Marcílio salienta que, conforme o Concílio de Trento – realizado em meados do século XVI, deveria ser anotado "a data do batismo, o nome completo do batizando, sua filiação (quando fosse conhecida), local da residência de seus pais ou responsáveis, além do nome de pelo menos um padrinho" (MARCÍLIO, 2004, p. 14).

No entanto, é sabido que tanto no período colonial, quanto no imperial, muitos dos envolvidos no rito do batismo (batizandos, pais, padrinhos) tiveram sua *cor* assinalada pelo padre, além de uma ou outra qualidade, como *patente militar*, *dona*, ocupação, etc. (FEITLER; SOUZA, 2011; GUEDES, 2014). Na verdade, alguns estudos indicam que essa prática perdurou até o pós-abolição (CONCEIÇÃO, 2015).

Por incrível que pareça, os registros paroquiais de Bagé indicam uma realidade diversa daquela ilustrada por Hebe Mattos em *Das cores do silêncio*. De 1830 até quase o final da década de 1850, foram poucos os registros em que os padres anotaram a *cor* dos batizandos. Porém, a partir de setembro de 1857, com a chegada do padre Cândido Lúcio de Almeida à localidade, isso mudou. Com efeito, entre os meses finais de 1857 até o início da década de 1870, nada menos do que 5.783 crianças tiveram essa característica anotada. Isto corresponde a 96,5% de todos os 5.981 batismos do período, ou seja, um número bastante expressivo[6].

Por óbvio, especialmente naquelas cerimônias de batismo em que a criança tinha poucos meses de vida (notadamente, a maioria dos casos), o padre identificava a cor do batizando a partir do seu olhar sobre a genitora ou sobre os progenitores. Logo, ao historiador, essa informação diz mais respeito aos pais – e demais envolvidos no ato do batismo – do batizando do que a ele propriamente[7].

Dito isso, dos 5.783 registros em que a cor do rebento foi assinalada, em 3.564 (ou 61,5%) a criança foi indicada como "branca". Em 183 casos (3%), o batizando foi descrito como "índio" ou "china"[8]. Em outros 2.036 (35,5%), a criança foi qualificada como "preta" ou "parda". Destes, 469 (ou mais de 8% do total – ou ainda quase 25% dos rebentos "pardos" e "livres") eram de crianças livres[9]. Chama atenção que aqueles que não foram qualificados como brancos ficaram restritos apenas à classificação de pardos ou

[4] Não é nossa intenção discorrer sobre o tema, mas cumpre destacar que a bibliografia que aborda a relação entre escravidão e fronteira no Brasil meridional já é bastante extensa. Sobre o tema, ver: GRINBERG, 2007; ARAÚJO, 2008; LIMA, 2010; PALERMO, 2011; ALADRÉN, 2012; CARATTI, 2013; MENEGAT, 2015.

[5] Disponível em: <www.atlassocioeconomico.rs.gov.br>. Acesso em: 08 nov, 2017.

[6] ADB. RBIB. Livros 1, 2, 3, 4A, 4 B.

[7] Sobre a questão da classificação a partir da cor, mesmo que conforme outras fontes, depender basicamente do contexto (isto é, dos envolvidos), ver: REIS, 2000, p. 232-234.

[8] De acordo com Luís A. Farinatti, "*china* podia designar mestiças ou então mulheres que tinham traços indiáticos" (FARINATTI, 2011, p. 12-13). Conforme José Joaquim Machado de Oliveira (um dos primeiros sócios do Instituto Histórico e Geográfico brasileiro), que passou pela Capela de Alegrete, na região da Campanha sul-rio-grandense, na segunda década do século XIX, momento em que havia uma grande movimentação de índios guaranis pela mesma região, "china" era a "mãe da família" dos guaranis (OLIVEIRA, 1842, p. 338). Ver também: NUNES; NUNES, 1990.

[9] ADB. RBIB. Livros 1, 2, 3, 4A, 4 B. Em sua dissertação de mestrado, de 2008, Gabriel Aladrén já alertava que, para verificar o quanto o termo "pardo livre" era importante, ou não, para qualificar a população *de cor* do Rio Grande do Sul, "seria preciso pesquisar de forma sistemática, outras fontes, *especialmente os registros paroquiais*" (ALADRÉN, 2009 – grifos nossos).

pretos. Em estudo para primeira metade do século XIX, com foco em Porto Alegre e explorando uma série de fontes, Gabriel Aladrén verificou uma miríade de cores – pardo, preto, cabra, mulato, cor de cobre, etc. – com as quais escravos e libertos (e indígenas) eram identificados (ALADRÉN, 2009, cap. 3).

Portanto, a partir dos batismos, temos que 38,5% dos batizandos em Bagé foram qualificados como pardos, pretos ou índios. Este resultado, já em si significativo, ainda está aquém do encontrado no Censo de 1872. Nesse último, nada menos do que 47,5% dos moradores de Bagé foram descritos como escravos ou *livres de cor* (pardo, preto e caboclos)[10]. Por seu turno, a relação entre *livre* e *pardo* indica que, no batismo de um indivíduo livre (mesmo com seus antepassados ligados à escravidão), o padre tendia a *empardecer* o batizando – ou, pelo contrário, que a escravidão tendia à classificação, na pena do sacerdote, de "preto".

Cacilda Machado argumenta que nos "registros paroquiais as palavras atuavam no peculiar processo de construção de uma hierarquia informada pela escravidão, em uma sociedade com um cada vez maior contingente de população livre de origem africana" ou mesmo de origem indígena. Uma das características desta "hierarquia informada pela escravidão", nos batismos, seria a indicação da cor (ou da condição social informada pela cor) do indivíduo (MACHADO, 2008, p. 166). As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, única normativa mais abrangente no que diz respeito às relações escravistas, no Brasil, até meados do século XIX (ou até 1871, ano da aprovação da Lei do Ventre Livre), não obrigavam os padres a registrar esta informação, porém, amiúde eles a anotavam a partir, é claro, do seu olhar sobre a comunidade e de como a mesma o informava quanto às hierarquias locais (VIDE, 2007). De fato, conforme um olhar comparativo, podemos concordar com a autora.

Através de uma rápida pesquisa em três livros de batismos de três paróquias de três países diferentes (Itália, Espanha e Portugal), não encontramos a *cor* dos indivíduos anotada pelo padre[11]. Havia uma espécie de *homogeneidade social*, pela cor, nessas populações? Pode ser, embora seja bastante plausível que não fosse o caso. No entanto, isto indica que, realmente, no Brasil era a escravidão, mas a escravidão de pessoas de tez escura (preta, negra, parda, mulata, etc.), que informava um dos elementos constituidores da diferenciação entre as pessoas.

Nestes termos, ser *branco* em uma sociedade escravista diferenciava o indivíduo dos demais e, em tese, o afastava do cativeiro – por mais que ele fosse um descendente de escravos. Certamente tal ponderação (a comparação com registros de batismo – católico – de outros países onde o catolicismo predominava) exige investigações muito mais detalhadas, tanto no tempo, quanto no espaço, como também com uma quantidade maior de livros (e padres) de uma mesma localidade. Contudo, este pode ser um bom caminho a seguir no sentido de entendermos como as hierarquias eram construídas e disseminadas pelos atores que as elaboravam e colocavam em prática no cotidiano.

Enfim, parece óbvio que, ao longo da segunda metade do século XIX, nem todas as cores *silenciaram*, como pondera Hebe Mattos. Talvez novas pesquisas, para outras regiões, precisem ser realizadas, mas o que podemos afirmar agora é que em Bagé, ou melhor, os registros de batismos de Bagé não estavam dentre aqueles que silenciaram a cor dos agentes sociais. Desta forma, se essa era uma qualidade que ajudava a definir, de maneira estigmatizada, a posição social do indivíduo, em Bagé esse comportamento, através da pena do padre Cândido Lúcio, manteve-se nas décadas de 1850, 1860 e 1870 adentro.

No entanto, outra questão deve ser colocada: não devemos engessar aqueles cerca de 61% descritos como "brancos" e os (por volta) de 35% qualificados como "pardos" ou "pretos". Havia nuances, mesmo dentro de uma mesma família, como parece óbvio no caso de Genoveva, filha de uma africana e descrita como "branca". Aliás, tal lembrança nos remete à questão central do presente estudo: foi em um contexto em que a *cor*, ou melhor, a *qualidade social* dos indivíduos, especialmente daqueles com a marca da escravidão, continuou operando e situando/posicionando os agentes sociais, que Maria Francisca do Rosário e *os seus* viveram, teceram relações e ascenderam socialmente. E são os fragmentos da história dessa africana e de seus familiares que iremos explorar no próximo tópico.

## A *Tia Mina* Maria Francisca do Rosário: ascensão social em um contexto fronteiriço

A historiografia, há tempos, vem descrevendo o protagonismo – no que diz respeito ao agenciamento das

[10] Disponível em: <www.ibge.gov.br>.

[11] Pesquisa realizada no site da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: <www.familysearch.org>. Na Itália, a paróquia analisada foi Adrano, na Catania (livro de batismos entre 1820-1854); na Espanha, San Lorenzo, Burgos (livro entre 1815-1858); e em Portugal São Salvador, Braga (1758-1846).

suas vidas, de seus familiares, na formação de irmandades ou mesmo na organização de revoltas – das(os) *africanas(os) minas* no Brasil (ver, principalmente: ANDRADE, 1998; SOARES, 2000; FARIA, 2004). Por sua vez, o mesmo vem sendo identificado na província do Rio Grande do Sul (MOREIRA, 2005; SCHERER, 2008). Por vezes como quitandeiras, essas mulheres alcançaram amplo destaque social não apenas em meio à escravidão, mas muitas vezes rompendo a barreira entre o cativeiro e a liberdade.

No geral, esse protagonismo estava assentado em sólidas relações sociais produzidas por essas africanas. Às vezes, esses laços sociais tinham na origem étnica um traço fundamental. Em outras oportunidades, a participação em irmandades religiosas é o que demarcava a proximidade entre elas e demais atores sociais – ou melhor, no caso, entre *irmãos*. Ainda no âmbito religioso, a produção de relações de compadrio também teve papel importante. Todos esses elementos citados estiveram presentes no que conseguimos mapear e recolher acerca da trajetória da africana mina (às vezes descrita como *nagô* na documentação) Maria Francisca do Rosário, enquanto essa viveu em Bagé.

A primeira aparição de Maria Francisca na documentação foi ainda no final da primeira metade do século XIX. Em 1846, "Francisca, *negra*, escrava de Porfírio Fernandes da Siqueira", batizou seu filho natural e de pai incógnito Benedito, que teve como padrinhos José da Silva e Ana Joaquina da Silva. Cerca de três anos depois, "Francisca de nação Nagô" levou à pia Luíza, apadrinhada por Francisco José da Silva Reis e Silvana Eulália da Silva Reis. Junto ao assento de batismo de Luíza, qualificada como "*mulata*", o padre anotou que

> No ato de se batizar a sobredita Luíza o Sr. Luís Chapuis me presentou um documento que o seu conteúdo é do teor seguinte: [...] nós abaixo assinado Eu, e minha mulher, Porfírio Fernandes da Siqueira Baldes e Ana da Silva Siqueira, justificamos que forramos uma mulata de idade de catorze meses ao Sr. Luís Chapuis pelo preço 150 patacões, moeda de prata [...], e como nos diz ser sua filha, nos pedia que recebêssemos a quantia acima referida para bem de sua liberdade, e como fizemos satisfação para cujo efeito recebemos o valor à vista [...].
> Vila de Bagé, 14 de maio de 1849. Porfírio Fernandes da Siqueira Baldes, e Ana da Silva Siqueira[12].

Em função do documento apresentado pelo seu pai natural, Luíza foi batizada como "forra".

Além de ser batizada como liberta, o fato de ser filha do "Sr. Luís Chapuis" fez com que Luíza, filha de uma africana, fosse descrita pelo padre como "mulata", todavia, cremos, não foi apenas em função da posição social do pai que fez com que Luíza tivesse uma qualidade social diferente da sua mãe (que, importante frisar, já não foi referida como "negra", mas somente como africana). Provavelmente foi o processo de ascensão social, mesmo ainda no seu início, de Francisca que tenha ajudado a conformar tal situação. Sigamos.

Não encontramos a alforria de Maria Francisca do Rosário, porém em 1854 a africana já estava batizando um filho livre (i.e., porque ela também já era livre), de nome João. Cinco anos depois, a "forra" Maria Francisca levou outro filho à pia, Rosendo. Os outros três filhos da africana batizados em Bagé entre 1861 e 1867, Genoveva (cujo batismo abriu esse texto), Maria da Conceição e Miguel, tiveram o nome do pai anotado pelo padre: Apolinário Martins das Virgens, natural da Bahia[13]. Genoveva, como vimos, foi classificada como "branca" e filha "legítima". Maria da Conceição e Miguel, batizadas por Cândido Lúcio, foram qualificadas como "parda" e "preto", respectivamente, e filhos naturais. Nesse sentido, como bem ressaltou

[12] ADB. Registros de Casamento da Igreja de Bagé (doravante RCIB). Livro 5b, p. 208, Livro 6b, p. 108, e Livro 7b, p. 5v (grifos nossos). Em estudo anterior, identificamos uma significativa rede de libertos (que apadrinhavam entre si, comprando bens, alcançando importante projeção social com alguns, inclusive, se tornaram senhores) que tinham na migração de Pelotas para Bagé algo em comum. Apesar de ser apenas uma hipótese, cremos que Maria Francisca do Rosário fez o mesmo caminho (MATHEUS, 2016, cap. 5). No registro de batismo de um dos netos de seu ex-senhor, consta que Porfírio Fernandes era "natural de Pelotas": ADB. RBIB. Livro 5b, p. 159v.

[13] Em nenhum dos três batismos de seus filhos Apolinário M. das Virgens teve algum tipo de qualidade social anotada pelo padre. Em duas das três oportunidades em que serviu como pai espiritual, em 1858, 1860 e 1864, Apolinário também não teve sua condição jurídica e/ou social registrada. No entanto, no batismo de 1860 – em que Apolinário apadrinhou Maria Luíza, liberta na pia batismal e filha natural de Joana, escrava de João Anacleto Gularte –, o padre anotou sua condição de "preto liberto": ADB. RBIB. Livro 5b, p. 37 e 167, e Livro 6b, p. 144. A madrinha de Maria Luíza foi Luíza Agapita Chapuis, primeira filha de Maria Francisca do Rosário. Por sua vez, a inserção social de Apolinário, ao que parece, era mais ampla: além de servir como padrinho algumas vezes, ele foi inventariante de Felizardo Joaquim dos Santos, natural da freguesia de Santa Rita, Rio de Janeiro. Felizardo era casado com a liberta Joana Maria da Conceição, que, assim como Apolinário, era natural da Bahia. Joana Maria foi uma das madrinhas mais requisitadas na localidade, além de alcançar incrível projeção social, tornando-se, ela mesma, senhora de outras almas (MATHEUS, 2016, cap. 5 e 7). Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (doravante APERS). Registro de Testamento. Felizardo Joaquim dos Santos, nº 178, maço 6, estante 46, 1865. ADB. RCIB. Livro 3, p. 33.

Cacilda Machado, os processos de ascensão e mudança de *status* social não tinham apenas uma direção, isto é, não eram apenas ascendentes, como ilustram os exemplos dos filhos de Maria Francisca (MACHADO, 2008).

Por sua vez, assim como Benedito e Luíza, todos os rebentos de Maria e Apolinário tiveram como pais espirituais indivíduos livres. Nesse meio tempo, Maria Francisca ainda conquistou a liberdade de Benedito: em 1863, quando ele estava com 17 anos, a "liberta" Maria Francisca do Rosário pagou 600 mil réis a Ana da Silva Siqueira, então viúva de Porfírio Fernandes de Siqueira[14].

O processo de ascensão social de Maria Francisca do Rosário não se traduziu somente na conquista da liberdade, sua e do seus, pelo fato de seus parceiros terem, em quase todos os registros de nascimento, reconhecido seus filhos ou ainda porque seus filhos tiveram apenas padrinhos livres. Ou mesmo em razão da sua origem e/ou cor (e de seu marido, Apolinário) terem desaparecido dos batismos dos últimos filhos – embora a qualidade desses tenha sido anotada. A africana teve uma intensa vida econômica e social em Bagé, vendendo suas quitandas, fornecendo produtos e empréstimos para terceiros (notadamente, para suas "patrícias" ou "manas", como as africanas minas da localidade referiam-se umas às outras), envolvendo-se em contendas sem fim, alugando imóveis, sendo proprietária de uma olaria e produzindo importantes laços sociais. Finalmente, Maria alcançou o *status* de senhora de outras almas. E em praticamente nenhuma dessas outras fontes que documentaram a vida de Maria Francisca sua origem, cor e/ou qualidade foi referida. Mas vamos por partes.

Um ano depois de comprar a alforria de Benedito, Maria Francisca do Rosário entrou com uma queixa-crime ao contra o "alemão Gaspar de tal", depois identificado como o "alemão" Gaspar Gunpata, e contra Ponciano, "filho do chamado Chico Chapéu"[15]. A acusação era quase anedótica, se pensarmos em uma sociedade escravista em que a escravidão (de pretos e pardos) era um indicador central na conformação das hierarquias sociais:

> Diz Maria Francisca do Rosário, moradora nesta cidade, onde é proprietária, que tendo justos motivos de queixar-se contra o alemão Gaspar de Tal também aqui morador onde exerce o ofício de tanoeiro [artesão que fabrica tonéis, pipas, barris para transportar mercadorias] [...].
>
> Sendo a suplicante Senhora e possuidora de uma escrava de nação de 35 anos de nome Maria, conservava-a nesta cidade a vender diariamente quitanda, quando inesperadamente em julho do corrente ano de 1863 desapareceu a referida escrava do poder da Suplicante.
>
> Ora, tendo a suplicante dado todas as providências afim de descobrir onde se pudesse achar a sua dita escrava, veio no conhecimento que ela lhe fora furtada pelo acusado em casa de quem fora encontrado o tabuleiro em que a mesma escrava vendia quitanda e por quem foi ela levada ou mandada levar para São Luís, no primeiro distrito desta cidade, para dali fazê-la passar parra o Estado Oriental do Uruguai, visto que tendo sabido que a suplicante já tinha motivo que ele fora quem cometera o furto, queria ver-se por esta forma de subtrair a justa punição de seu crime porém felizmente assim não aconteceu porque em virtude das pesquisas feitas por parte da suplicante com grave prejuízo de seus interesses foi capturada antes de passar para o dito Estado Oriental.

O ourives Benito José Tibúrcio Borges, primeira testemunha arrolada e inspetor do 9º quarteirão, afirmou que por ordem do subdelegado realizou uma "busca na casa de morada do alemão Gaspar [...] para ver se ali encontrava o tabuleiro, xícaras, colher e talher que a autora [Maria Francisca] suspeitava ali existir". Não localizando os bens citados, Benito José relatou que encontrou "um par de tamancos, um botão e uma chave de uma caixa que a escrava da autora declarou ser da sua propriedade". Mais importante, Benito afirmou ter ouvido dizer, durante a busca, que a escrava procurada "se conservara por espaço de 4 dias em casa do réu de onde se retirou na garupa do cavalo em que andara [com] o filho de Chico Chapéu", o qual era cunhado de Gaspar.

A segunda testemunha, Dionísio José Leal, liberto que migrou de Pelotas para Bagé e que fazia parte daquela extensa rede de compadrio citada na 'nota 13', apenas confirmou "de ciência certa que a escrava Maria de que se trata fugiu do poder da autora que é a sua legítima senhora". Dionísio também mencionou,

[14] Além do mais, o padrinho de Genoveva foi Domingos Lucindo Vianna, um dos indivíduos inseridos na rede de libertos citada na 'nota 13'. ADB. RCIB. Livro 4a, p. 181v, Livro 5b, p. 115 e 208, Livro 6b, p. 108, e Livro 7b, p. 5v. APERS. LNRD. Bagé, livro 4, p. 35.

[15] APERS. Processo/Embargo. Bagé, nº 3656, 1864. Todas as próximas citações são deste documento, salvo nova referência.

"sabendo mais por ouvir dizer, que a mesma escrava esteve oculta em casa do mesmo réu".

Eleutério Silveira Cardoso, o subdelegado e 4º testemunha, afirmou que o réu confessou o delito na sua presença, comprometendo-se a indenizar Maria Francisca. O próximo a testemunhar, Ponciano Ferreira Leite, tentou tirar toda a responsabilidade que pesava sobre si, assegurando que, de fato, a escrava fugida esteve em sua casa "já à noite", mas "dizendo que andara procurando quem a comprasse", sabendo ele testemunha que no outro dia "ela havia sido agarrada na olaria de Domingos Marques". Não adiantou. O juiz aceitou somente a denúncia contra Ponciano Ferreira, que foi julgado e condenado culpado.

Portanto, a fronteira com a Banda Oriental, por onde muitos escravos fugiam, ao que parece, não era um perigo apenas para os grandes escravistas ou mesmo somente para os criadores que empregavam seus cativos na lida com o gado, para o que a montaria a cavalo era fundamental. Mesmo pequenos proprietários que viviam no meio urbano contavam com uma *vigilância social* permanente – que foi bastante eficaz, para sorte da africana Maria Francisca. Por seu turno, o fato de ser senhora de escravos serviu como argumento para Maria Francisca do Rosário em outro processo, todavia, agora como ré.

No ano de 1871, Sebastião Carlos de Camargo cobrava a execução de uma dívida que Maria Francisca tinha com ele de pouco mais de 4 contos[16]. Neste intento, Sebastião obteve um "Auto de penhora e depósito", em que alguns bens pertencentes a Maria – uma "olaria [...] nos arrabaldes desta cidade, contendo galpão grande", rancho e fornos, duas casas mais um terreno – foram penhorados. Frente a esta decisão, Maria Francisca do Rosário entrou com um embargo contra a penhora.

Dentre as alegações apresentadas para embargar a penhora de seus bens, Maria Francisca argumentou que "que foi feita a penhora de olaria, casas, terreno [...] sem ter sido seguida a gradação legal nisto, como reconhece a lei, que se comece por móveis e semoventes". Logo, como "a embargante" possui "bens moveis e semoventes, *como dois escravos*", tornava-se nula a penhora. Como Maria entrou com o embargo fora do prazo legal, o mesmo não foi aceito.

Não sabemos se Maria, a escrava que tentou fugir em 1864, era um destes "dois escravos" mencionados. Mas pouco tempo antes do processo aberto a pedido de Sebastião Camargo, em junho de 1870, Angélica, escrava de Maria Francisca do Rosário, levou sua filha, Maria do Rosário, à pia batismal. Ainda em 1871, através de outro processo analisado mais à frente, ficamos sabendo que Maria Francisca também era senhora de Honorata, crioula com 10 para 11 anos[17]. Assim, entre meados da década de 1860 e início da década seguinte, a africana foi senhora de ao menos quatro escravos. Isso em um contexto fronteiriço (com nações onde a escravidão havia sido abolida) e, principalmente, nas décadas de 1860 e 1870, quando o acesso à mão de obra escrava estava cada vez mais caro e difícil – e, por isso, em tese, concentrada.

Mas não era só o fato de ter alcançado a condição de senhora, ou mesmo ter seus filhos registrados com diferentes qualidades/cores, que indica a ascensão social de Maria Francisca do Rosário. A sua impressionante projeção social se espraiou para seus parentes.

A já conhecida (do leitor) Luíza Agapita Chapuis, sua filha com, assim registrado no casamento de Luíza, João Luís Chapuis, casou com o português Francisco Ferreira Guimarães, filho legítimo de João Ferreira Guimarães e Josefa Maria da Conceição, em 1867. Um ano depois, o casal levou à pia sua filha Maria Assunção, "parda", que teve Domingos Dias e a avó africana como padrinhos. Em todo o nosso recorte temporal, Maria Francisca serviu apenas mais uma vez como madrinha – de Joana, filha natural de Maria, escravas de Inácio Dutra Fialho. Já sua filha, Luíza, entre 1856 e 1863, compareceu cinco vezes à pia batismal, apadrinhando quatro rebentos livres e uma criança liberta no ato do batismo. Em uma delas Luíza foi acompanhada pelo pai e, em outra, como vimos, pelo padrasto. Aliás, Apolinário Martins das Virgens, em uma Lista da Guarda do final da década de 1860, foi classificado como "pedreiro" e que sabia ler e escrever, informação importante, pois, como veremos logo à frente, Luíza era alfabetizada, ajudando sua mãe, através desse recurso, nos negócios e nos processos – e, talvez, tenha sido Apolinário quem a tenha ensinado as primeiras letras[18].

Para finalizar nossa análise acerca dos passos de (e rastros legados por) Maria Francisca do Rosário, um processo deveras interessante, em que fica claro que a africana tinha não apenas uma posição social de destaque, mas certa ascendência sobre alguns escravos e libertos que orbitavam em torno dela e cultivavam

[16] APERS. Processo judicial/Executiva. Bagé, nº 1712, 1871. Todas as próximas citações são deste documento, salvo nova referência. Os grifos são nossos.

[17] ADB. RCIB. Livro 4b, p. 173, 233 3 235v, Livro 5b, p. 167, Livro 6b, p. 68v, e Livro 7b, p. 85. APERS. Processo/Justificação. Bagé, nº 1270, 1871.

[18] ADB. RBIB. Livro 3, p. 135v, e Livro, p. 68.

laços de amizade e dependência com Maria Francisca. E, por isso, era correspondida quando necessitava de apoio (como o próprio testemunho do liberto Dionísio José Leal, visto há pouco, indica).

Em 1866, dona Ana Machado entrou com uma queixa-crime contra "a preta liberta Maria Francisca do Rosário". Na queixa, Ana Machado afirma que sua escrava Maria, falecida, tinha 20 onças de ouro em poder de Maria Francisca, a qual não restituiu o valor após o falecimento da cativa[19].

Moisés Gomes da Silva, primeira testemunha, relatou que "a preta Maria, já falecida, lhe disse, há um ano em conversa, que tinha uma quantia em poder da ré e que havia depositado [tal quantia] para sua liberdade". Contudo, querendo reaver o dinheiro, Maria Francisca do Rosário "queria [lhe] dar uma meia-água que a ré possui na rua Clara, esquina para a rua Santa Ana, mas que a finada acreditava que a quantia era superior ao valor da meia-água". As três próximas testemunhas repetiram o conteúdo do que foi dito por Moisés, com a terceira, Henrique Rodrigues Nova, acrescentando que sabia do ocorrido "por ter dito a falecida em uma ocasião que lhe foi vender quitanda que estava juntando dinheiro para sua alforria e que já tinha parte dele em poder de uma *Chica Mina* [Maria Francisca], moradora dessa cidade"[20]. A quinta testemunha, a africana mina Maria Isabel, que também "vivia de quitandar", afirmou que "*uma sua patrícia* [i.e., também mina] de nome Joana, escrava de Sipião Antunes" lhe disse que "a finada preta Maria tinha dinheiro em poder da ré para a sua liberdade, mas que ignora quanto". Portanto, todas as primeiras testemunhas ouvidas corroboraram a versão de Ana Machado.

Na verdade, logo após o falecimento da escrava Maria, sua senhora, Ana Machado, enviou um "bilhete" para Maria Francisca do Rosário pedindo auxílio financeiro para o enterro de sua cativa. A resposta de Maria Francisca, também em forma de "bilhete" e anexada ao processo, beira, por vezes, o deboche (ver toda a tradução no **Anexo 1**).

Maria Francisca respondeu que "sentia muito", mas não podia ajudar, pois estava "com obra entre as mãos". Mas a africana vai além. Aproveitando o momento, lembrou que, como precisava de dinheiro para a obra que estava em andamento em uma de suas propriedades, havia mandado "cobrar um dinheiro que a Maria [a escrava falecida de Ana Machado] me devia da farinha que eu comprei para ela [e a] farinha que ela levou lá foi comprada com o meu dinheiro". Na resposta, Maria Francisca lembra dona Ana que, quando foi cobrar o valor devido pela cativa Maria, esta última a levou até a escrava Joana, também de nação mina (a Joana mina, testemunha citada há pouco), para que Joana confirmasse que Maria (a escrava) havia emprestado todo seu dinheiro a ela (Joana) para se alforriar.

Pausa para uma rápida digressão. Nesse momento do processo surge algo muito interessante: as escravas minas Maria e Joana – que se tratavam por "manas" (provavelmente por serem da mesma *nação* ou por pertencerem à Irmandade do Rosário) – haviam combinado que a primeira que conseguisse o consentimento do seu senhor (e os recursos para tanto) para se alforriar receberia a ajuda, em dinheiro, da outra. Depois, a já forra retribuiria o favor, ilustrando uma significativa organização entre as africanas minas (de uma pequena localidade do Brasil oitocentista, ressalte-se) em busca da liberdade.

A forma que a escrava Maria conseguia reunir recursos também é descrita no processo. Assim como Maria Francisca, a cativa de Ana Machado vendia quitandas, entretanto, quem lhe fornecia os gêneros (açúcar, farinha, etc.) para que ela preparasse seus doces e salgados era Maria Francisca. Essa última, inclusive, anexou ao processo dois recibos – um deles assinado por Higino Machado, filho de dona Ana, quando esse recebeu, em nome da escrava Maria, "uma barrica de farinha" (ver **Anexo 2**) para provar que a escrava dos Machados é quem lhe devia.

No interrogatório de Maria Francisca do Rosário, a africana faz uma grave acusação contra Ana Machado. Conforme Maria Francisca, a queixa de dona Ana tinha por objetivo apenas de "incutir-me um pânico, a bem de me ver obrigada a comprar, seja lícito dizer assim, uma desistência da mesma autora". Em outras palavras, a africana acusava Ana Machado de suborná-la depois que Maria Francisca se recusou a ajudar (com recursos) para o enterro de sua cativa. Maria ainda disse perante o juiz que "felizmente, porém, não escapam hoje a pessoa alguma as argúcias da chicana", reafirmando ser credora da falecida[21].

Após seu depoimento, Maria Francisca do Rosário enviou uma longa "Justificação" ao juiz, onde, resumidamente, explica que:

[19] APERS. Processo-crime. Bagé, nº 3627, 1866. Todas as próximas citações são deste documento, salvo nova referência. Os grifos são nossos.

[20] Maria Francisca do Rosário também é referida como "a Mana Chica" ou "Tia Chica"

[21] Interessante destacar que Maria Francisca, perguntada se conhecia as testemunhas que depunham contra ela, afirmou que "conhece as Minas há muito tempo e as outras há pouco".

> 1) A escrava Maria de propriedade de dona Ana Machado e já falecida, com permissão de sua senhora fabricava pão e doces para vender, servindo-se da *proteção da justificante que lhe abonava farinhas de trigo e açúcar*;
> 2) Quando faleceu a mencionada escrava da suplicada, ficou devendo à suplicante a importância da conta junta, a qual lhe foi exigida por repetidas vezes e por diversas pessoas de ordem da suplicante, sem que em qualquer das ocasiões de suas exigências, negasse ser devedora e ainda menos declarou ter em poder da justificante quantia alguma em depósito;
> 3) Finalmente, que em uma dessas vezes que a justificante *lhe mandou pedir com energia* e ameaçou de recorrer à justiça sobre o seu pagamento, foi a dita escrava Maria à casa da suplicante dizer-lhe que a mesma tinha razão de queixar-se dela pela demora que tinha em pagar-lhe, mas que não o podia o fazer ainda, em virtude de se achar nessa ocasião sem vintém, por ter *emprestado todo o dinheiro que possuía à mana Joana* porque esta se ia forrar primeiro do que ela.

Após essa primeira fase, um novo rol de testemunhas é chamado a depor, entretanto, o conteúdo de suas falas distou sobremaneira dos primeiros depoimentos. Todos reafirmaram que a africana Maria Francisca tinha certa ascendência sobre a falecida Maria. A primeira testemunha, Manoel Ferreira Porto, disse saber "que Maria, falecida, escrava de dona Ana Machado, negociava com pão e doces por sua conta", assim como sabia "com certeza que esse comércio era feito com farinhas de trigo e açúcar e outros gêneros *fiados* pela justificante à referida preta" (ver **Anexo 3**). Manoel Porto justificou sua resposta, "porque ele mesmo foi condutor de duas barricas de trigo que entregou a mesma preta a vista de sua Senhora e foram descarregadas por um filho da mesma".

A próxima testemunha, a pernambucana Ana América da Fonseca, afirmou que a escrava Maria "era protegida" de Maria Francisca do Rosário. Alegou também ter visto a africana "muito brava com ela por não lhe ter pago o que lhe devia, mas [a falecida Maria] esperava que ela tivesse paciência por algum tempo porque o dinheiro que tinha para se forrar tinha emprestado *à mana* [i.e., também *mina*] *Joana*". Por fim, perguntada se vira a escrava Maria no interior da casa de Maria Francisca, Ana América respondeu que não, pois "não morava no interior da casa da justificante e sim na frente em um quarto alugado à" Maria Francisca do Rosário, "a quem paga 6 mil réis mensais pelo aluguel, não tendo assim dependência alguma com a casa da morada da" mesma.

A terceira e última testemunha do segundo rol de depoimentos foi Maximiano Domingos do Espírito Santo, jornaleiro de 53 anos, natural da província o Rio de Janeiro. Grosso modo, Maximiano repetiu o conteúdo do depoimento de Ana América, reafirmando ter presenciado muitas vezes Maria Francisca do Rosário cobrar a dívida da escrava de Ana Machado, sem que "nunca a devedora" tivesse negado "a mesma dívida e nem declarou ter em poder da justificante quantia alguma depositada". Maximiano disse mais: relatou ele mesmo, "a pedido da justificante, por algumas vezes ter ido dizer a dita Maria que lhe fosse pagar".

O juiz julgou improcedente a queixa de dona Ana Machado, que foi condenada a pagar as custas (ver **Anexo 4**). Indignada, Ana Machado recorreu duas vezes, perdendo em ambas as instâncias. Em 1866, o juiz Ovídio Trigo Loureiro negou a apelação, encerrando a ação.

Este último depoimento, a favor de Maria Francisca do Rosário, talvez tenha sido decisivo para a vitória da africana na contenda, ao mesmo tempo que revela a importância das relações produzidas dentro das irmandades religiosas naquele contexto – ambos eram irmãos da Irmandade do Rosário[22]. A despeito de também ser um indivíduo oriundo da escravidão, Maximiano Domingos do Espírito Santo alcançou uma impressionante projeção social na localidade na segunda metade do século XIX. Não vamos nos estender sobre essa questão, mas um breve resumo da trajetória de Maximiano ilustrará o que estamos afirmando.

Maximiano Domingos do Espírito Santo era um liberto natural, como vimos no processo acima, do Rio de Janeiro, que migrou para a província do Rio Grande do Sul na década de 1840 para lutar nas forças imperiais contra os rebeldes farrapos (conflito

[22] Além da memória local registrar, como veremos, os irmãos da Irmandade do Rosário acompanhando o caixão de Maximiano Domingos, é no testamento da liberta, natural da Bahia, Maria Rosa Antônia do Rosário, de 1864, que ficamos sabendo que ele era integrante, de fato, da Irmandade do Rosário. No documento, Maria Rosa determinou que "a marquesa em que durmo, com colchão [...], fiquem pertencendo ao irmão de Nossa Senhora do Rosário Maximiano Domingos do Espírito Santo". Por fim, Maria Rosa ainda revela que era devedora da "liberta Maria Francisca do Rosário 18.740 réis", também sua irmã, ilustrando o quão amplo era o leque de relações de Maria Francisca do Rosário. APERS. Registro de Testamento. Maria Rosa Antônia do Rosário, Livro de Testamentos de Bagé, Provedoria, 1864.

que durou de 1835 até 1845). Após a guerra, por volta de 1847, Maximiano Domingos se estabeleceu em Bagé. Tendo por um tempo ocupado o cargo de inspetor de quarteirão, a partir da década de 1870, quando da fundação da primeira Casa de Caridade de Bagé, Maximiano exerceu a função de enfermeiro (já desempenhada durante seu tempo de exército) no hospital do município. No seu enterro, em 1888, vários irmãos da Irmandade Rosário acompanharam o caixão, que foi sepultado em um espaço, no cemitério, reservado à elite local. Por fim, conforme os registros de batismos, Maximiano foi um dos padrinhos mais requisitados nas décadas de 1850, 1860 e 1870 (12 apadrinhamentos no total), além de servir como testemunha de alguns casamentos. Grosso modo, essas cerimônias (tanto de batismos, quanto de casamentos) eram sempre de indivíduos ligados à escravidão[23]. Aliás, uma das mães espirituais que o acompanhou na pia batismal foi Luíza Agapita, a filha da africana Maria Francisca do Rosário[24].

O leitor mais atento percebeu que invertemos a ordem de análise dos processos (vimos antes o de 1871 e agora o de 1866). Tal procedimento foi proposital. A abertura desse último processo apreciado deixa claro como cor e qualidade social continuavam atuando na segunda metade do século XIX – amiúde, para estigmatizar aqueles ligados, em algum momento de suas vidas, à escravidão. Se nos outros processos Maria Francisca não teve sua origem registrada, na ação de 1866 Ana Machado, que acusava a africana, utilizou-se do (vocábulo e do) recurso de denominá-la como "preta liberta" logo no início da contenda para enquadrá-la perante o juízo como alguém que merecia menos respeito que ela, *dona* Ana Machado. Não deu certo.

A expressiva rede de relações da africana foi acionada. E, ao menos nesse caso, foi mais forte que categorias outras. Contudo, fica claro que o estigma da escravidão e da cor (preta, parda, negra) ligada à escravidão localizava socialmente os indivíduos – fenômeno que não se restringiu ao período escravista da história brasileira, sobrevivendo nos séculos XX e XXI[25]. Se, de fato, como destacaram Rafael Marquese e Márcia Berbel, a legislação imperial não *racializou* a definição de cidadania no Brasil oitocentista, garantindo direitos civis para os libertos e seus filhos (MARQUESE e BERBEL, 2007)[26], no cotidiano das relações sociais a *cor* (quer representasse a tez, quer significasse a qualidade dos indivíduos) dos africanos e seus descendentes nunca deixou de ser elemento hierarquizador.

## Considerações finais

Conhecer detalhes e pormenores da vida dos africanos (e dos escravos em geral) que foram traficados como cativos para as Américas, por vezes, não é fácil[27]. Nesse sentido, como esperamos que tenha ficado claro no texto, cabe ao historiador uma ampla busca na documentação, busca que, no entanto, às vezes é dificultada pela própria natureza das fontes (que não foram produzidas para tal fim).

A africana, cuja vida conduziu a presente análise, apareceu primeiro como "Francisca", apenas, na documentação. Foi através de uma intensiva procura e, principalmente, de um cruzamento de fontes – em particular, de um *cruzamento nominativo* (GINZBURG e PONI, 1991) – que foi possível identificar que a escrava africana Francisca, do final da década de 1840, era Maria Francisca do Rosário, das décadas de 1850, 1860 e 1870.

Não iremos, nesse momento, retomar todos os pontos desenvolvidos ao longo do artigo. Contudo, três aspectos merecem ser (re)destacados. Primeiro, o leitor mais atento irá lembrar que, no início do texto, mostramos que os senhores de escravos, naquele espaço fronteiriço, tinham que lidar com a fuga de escravos para o além-fronteira – ou, ao menos, com a possibilidade de fuga. Pois bem. Maria Francisca do Rosário foi uma dessas tantas senhoras e senhores que quase perdeu sua propriedade, isto é, a fronteira era um elemento que todos os proprietários, de diferentes envergaduras, tinham que lidar. E tal questão (em regiões fronteiriças ou não), nos parece, é algo que merece maior destaque, já que a maioria das pesquisas

[23] Na memória local, Maximiano Domingos do Espírito Santo ficou conhecido como "Preto Caxias", alusão ao comandante do exército imperial, o Duque de Caxias. Quando a princesa Isabel passou pela localidade, em meados da década de 1880, fez questão de conhecê-lo, apertando sua mão, alegoria registrada no seu jazigo na imagem de uma mão branca cumprimentando uma mão preta (CERQUEIRA; BASTIANELLO, 2012; SALIS, 1955, p. 184-187).

[24] Em duas destas cerimônias Maximiano Domingos foi identificado como "preto forro": ADB. RBIB. Livro 3, p. 101, 102v, 109, 113v, 115v e 118, Livro 128 e 233, e Livro 4b, p. 118v e 124v, e Livro 7b, p. 146v.

[25] Sobre a persistência do estigma da cor no período republicano, ver: ANDREWS, 1998; MATTOS, 2005; FRAGA FILHO, 2006; WEIMER, 2013; ROSA, 2014; SCHWARCZ, 2017.

[26] Sobre o tema, ver também: MATTOS, 1999; GRINBERG, 2002.

[27] A título de exemplo de uma trajetória relativamente bem documentada, ver: REIS, 2008.

assinalam que, alhures, o que predominava no Brasil oitocentista eram as pequenas escravarias (MATHEUS, 2012, p. 77-102; e 2016, p. 191-203).

Ao mesmo tempo, é preciso ressaltar a impressionante projeção social que a africana Maria Francisca alcançou. De escrava, conquistou a liberdade, sua e de seus filhos, comprou propriedades (olaria, casas, escravos) e, tão importante quanto, servia como agenciadora de crédito e mantimentos para outras mulheres – o que, com efeito, abre uma janela para estudos de gênero, o que não faz parte dos objetivos mais imediatos do presente estudo –, notadamente para suas manas e patrícias africanas minas. Portanto, a trajetória de Maria Francisca se une a de outros africanos que, assim como ela, romperam a barreira da escravidão e ascenderam socialmente no Brasil oitocentista (dentre outros, ver: REIS, 2008; FRANK, 2012; REIS 2016).

Finalmente, é fundamental salientar que, se aquela sociedade abria a possibilidade de ascensão e de diferenciação social, elas eram limitadas pelas próprias balizas e sistema valorativo daquele mesmo corpo social, informados pela escravidão e, mais importante, informados pelo fato que pessoas *de cor* (pardas e pretas/negras) é que eram escravas ou tinham uma ascendência ligada ao cativeiro. Como bem observa Manolo Florentino, analisando os fundamentos bíblicos e seculares da "sempiterna inferioridade do negro", na América portuguesa e depois no Império do Brasil, "a inferioridade tinha cor (preta) e estatuto jurídico (escravo), não demorando muito para estas noções tornarem-se plenamente intercambiáveis" (FLORENTINO, 2010, p. 88). Em outras palavras, se a escravidão luso-brasileira não excluía (ou melhor, não segregava, ao menos não institucionalmente), possibilitando a assimilação de egressos do cativeiro – como demonstram as altas taxas de alforria[28] –, ela o fazia dentro de parâmetros bem específicos, com indivíduos pardos e pretos sendo assimilados já em uma posição hierárquica inferior, o que nos ajuda a refletir sobre as décadas e décadas vindouras da história brasileira.

Enfim, na sociedade oitocentista brasileira havia a possibilidade de mobilidade social para os africanos e seus descendentes, diferente dos Estados Unidos, onde ao longo do século XIX foram sendo elaboradas interdições à prática da alforria (TANNENBAUM, 1947, p. 52-71). Contudo, essas possiblidades de mobilidade ocorriam ao mesmo tempo em que se preservava, como vimos, classificações mais amplas (i.e., de cor), o que, em certa medida, estigmatizava aqueles sujeitos oriundos da escravidão, ou mesmo seus descendentes. Na verdade, como a trajetória de Maria Francisca ilustra, a ascensão social, naquela realidade, representava também que a cor deixasse de ser mencionada – ou, ao menos, que a qualidade social indicada pela cor mudasse, em um sentido positivo, ao longo da vida.

## Referências


ALADRÉN, Gabriel. *Liberdades negras nas paragens do sul:* alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre, 1800-1835. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

_____. *"Sem respeitar nem tratados":* escravidão e guerra na formação histórica da fronteira sul do Brasil (Rio Grande de São Pedro, c. 1777-1835). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

ANDRADE, Marcos F. de. Rebelião escrava na comarca de Rio das Mortes, Minas Gerais: o Caso de Carrancas. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 45-82, 1998.

ANDREWS, George R. *Negros e brancos em São Paulo:* 1888-1988. Bauru: Edusc, 1998.

ARAÚJO, Thiago L. de. *Escravidão, fronteira e liberdade:* políticas de domínio, trabalho e luta em um contexto produtivo agropecuário (vila de Cruz Alta, província do Rio Grande do Sul, 1834-1884). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

CARATTI, Jônattas M. *Solo da Liberdade:* as trajetórias da preta Faustina e do pardo Anacleto pela fronteira rio-grandense em tempos de processo abolicionista uruguaio (1842-1862). São Leopoldo: Oikos, 2013.

CERQUEIRA, Fábio V.; BASTIANELLO, Elaine M. T. Espaço funerário, etnias e valores religiosos no Cemitério da Santa Casa de Caridade de Bagé, RS: histórias de rechaço e acolhimento, um judeu e um negro. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, São Leopoldo, v. 4, n. 8, p. 172-191, dez. 2012.

CONCEIÇÃO, Letícia P. Cor, compadrio e parentesco nos registros de batismo e casamento da freguesia de São Felipe – Recôncavo sul da Bahia (1889-1920). In: ENCONTRO REGIONAL DO NORDESTE DE HISTÓRIA ORAL, X., maio 2015. Disponível em: <http://www.nordeste2015.historiaoral.org.br/resources/anais/11/1439169849_ARQUIVO_ANAISHISTORIAORAL.pdf>. Acesso em: 07 nov. 2017.


[28] Conforme Robert Slenes, no século XIX, "as taxas de alforria no Brasil [...] eram suficientemente altas para que todo o cativo pudesse sonhar com a liberdade como uma possibilidade *real*" (SLENES, 1999, p. 200). Em Bagé, houve um crescente do número de alforrias registradas em cartório ao longo do século XIX, especialmente na segunda metade, para quando temos essas informações: entre 1847 e 1870, foram registradas 367 manumissões; só na década de 1870, após a aprovação da Lei do ventre Livre, cerca de 300 alforrias foram registras; por fim, nos anos 1880, mais de 315 alforrias foram lavradas nos cartórios da localidade (MATHEUS, 2016, cap. 6).

CORRÊA, André do N. *Ao sul do Brasil oitocentista:* escravidão e estrutura agrária em Caçapava, 1821-1850. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013.

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). 2004. Tese (Livre Docência para Concurso para Professor Titular em História do Brasil) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

FARINATTI, Luís A. *Confins Meridionais:* famílias de elite e sociedade agrária na fronteira sul do Brasil (1825-1865). Santa Maria: UFSM, 2010.

_____. Relações parentais de escravos, libertos e indígenas na Fronteira Meridional (1817-1844): Primeiras notas de pesquisa. In: *Anais do V Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, maio 2011. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos5/farinatti%20luiz%20augusto%20ebling.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2017.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton S. (Org.). A Igreja no Brasil: Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: UNIFESP, 2011.

FLORENTINO, Manolo. Sobre manumissões e fugas no Rio de Janeiro imperial. In: ECHEVERRI, Adriana María Alzate; FLORENTINO, Manolo, et al. (Org.). *Impérios Ibéricos em Comarcas Americanas:* estudos regionais de história colonial brasileira e neogranadina. Rio de Janeiro: PPGH-UFRJ/7Letras, 2010. p. 85-101.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da liberdade:* histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Unicamp, 2006.

FRANK, Zephyr L. *Entre Ricos e Pobres:* o mundo de Antônio José Dutra no Rio de Janeiro. São Paulo: Annablume, 2012.

GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo (Org.). *A micro-história e outros ensaios.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991. p. 169-178.

GRAHAM, Richard. Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 27, p. 121-160, 2002.

GRINBERG, Keila. O *fiador dos brasileiros:* cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. Escravidão, alforria e direito no Brasil oitocentista: reflexões sobre a lei de 1831 e o "princípio da liberdade" na fronteira sul do Império brasileiro. In: CARVALHO, José Murilo de (Org.). *Nação e cidadania no Império:* novos horizontes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 267-285.

GUEDES, Roberto. Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, Séculos XVII- XVIII). In: FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio C. J. de. *Arquivos paroquiais e história social na América Lusa, séculos XVII e XVIII:* métodos e técnicas de pesquisa e reinvenção de um corpus documental. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014. p. 118-169.

LIMA, Rafael P. de. *A Nefanda Pirataria de Carne Humana:* escravizações ilegais e relações políticas na fronteira do Brasil meridional (1851-1868). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

MACHADO, Cacilda. *A Trama das Vontades:* negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social do Brasil escravista. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

MARCÍLIO, Maria L. Os registros paroquiais e a História do Brasil. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 20, n. 35, p. 13-20, 2004.

MARQUESE, Rafael de B.; BERBEL, Márcia R. A ausência da raça: escravidão, cidadania e ideologia pró-escravista nas Cortes de Lisboa e na Assembleia Constituinte do Rio de Janeiro (1821-1824). In: CHAVES, Cláudia; SILVEIRA, Marco A. (Org.). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argvmentvm; Brasília: Capes, 2007. p. 63-87.

MATHEUS, Marcelo S. *Fronteiras da Liberdade:* escravidão, hierarquia social e alforria no extremo sul do Império do Brasil. São Leopoldo: Oikos, 2012.

_____. *A produção da diferença:* escravidão e desigualdade social ao sul do Império brasileiro (Bagé, c.1820-1870). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2016.

MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

_____. *Memórias do cativeiro:* família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Das Cores do Silêncio:* os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX. Campinas: Unicamp, 2013.

MENEGAT, Carla. *Transportando fortunas para povoar deserta e inculta campanha:* atuação política e negócios dos brasileiros no norte do Estado Oriental do Uruguai. (c. 1845-1865). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

MOREIRA, Paulo. R. S. Joana Guedes, uma Mina de Jesus: trajetórias africanas do cativeiro a liberdade. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Paris, n. 5, 2005.

NUNES, Zeno C.; NUNES, Rui C. *Dicionário de regionalismos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1990.

OLIVEIRA, José J. M. de. A Celebração da Paixão de Jesus Christo entre os Guaranis: Episódio de um Diário das campanhas do Sul. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 4, 1842.

OSÓRIO, Helen. *O império português ao sul da América:* estancieiros, lavradores e comerciantes. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

PALERMO, Eduardo. Secuestros y tráfico de esclavos em la frontera uruguaya: estúdios de casos posteriores a 1850. *Revista Eletrônica Tema Livre*, v. 13 Disponível em: <http://www.revistatemalivre.com/palermo13.html#back10>. Acesso em: 28 jul. 2011.

PETIZ, Silmei de S. Buscando a liberdade: as fugas de escravos da província de São Pedro para o além-fronteira (1815-1851). Passo Fundo: UPF, 2006.

REIS, João J. De olho no canto: trabalho de rua na Bahia na véspera da abolição. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 24, p. 199-242, 2000.

_____. *Domingos Sodré, um sacerdote africano:* escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João J. De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. *Revista de História*, São Paulo. n. 174, p. 15-68, 2016.

ROSA, Marcus V. de F. *Além da invisibilidade:* história social do racismo em porto alegre durante o pós-abolição (1884-1918). Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

SALIS, Eurico J. *História de Bagé*. Porto Alegre: Globo, 1955.

SCHERER, Jovani de S. *Experiências de busca da liberdade:* alforria e comunidade africana em Rio Grande, séc. XIX. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008.

SCHWARCZ, Lilia M. *Lima Barreto:* triste visionário. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor:* esperanças e recordações na formação da família escrava no sudeste do Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Mariza de C. *Devotos da cor:* identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

TANNENBAUM, F. *Slave and Citizen:* the Negro in the Américas. New York: A. A. Knopf, 1947.

VARGAS, Jonas M. *Pelas margens do Atlântico:* um estudo sobre elites locais e regionais no Brasil a partir das famílias proprietárias de Charqueadas em Pelotas. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

VIDE, Sebastião M. da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Senado Federal, 2007.

WEIMER, Rodrigo de A. A *gente da Felisberta:* consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral rio-grandense no pós-emancipação (c. 1847-tempo presente). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

ZARTH, Paulo A. *Do Arcaico ao Moderno.* Transformações no Rio Grande do Sul do século XIX. Ijuí: Editora Unijuí, 2002.

## Fontes

Arquivo da Diocese de Bagé. Registros de Batismo da Igreja de Bagé (1829-1871).

Arquivo da Diocese de Bagé. Registros de Casamento da Igreja de Bagé (1829-1871).

Arquivo Histórico do Estado do Rio Grande do Sul. Mapas estatísticos da população dos municípios e distritos da Província do Rio Grande. Fundo de Estatística, maço 1, 1846.

Fundação de Economia e Estatística. Mappa Statístico da População da Província classificada por idades, sexos, estados e condições com o resumo total de livres libertos e escravos. In: De Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul – Censos do RS, 1803-1850. Porto Alegre: Federação de Economia e Estatística, 1981.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Livros Notariais de Transmissão e Notas e de Registros Diversos. Bagé (1847-1871).

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Processo/ Embargo. Bagé, nº 3656, 1864.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Processo judicial/Executiva. Bagé, nº 1712, 1871.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Processo/ Justificação. Bagé, nº 1270, 1871.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Processo-crime. Bagé, nº 3627, 1866.

Processo-crime. Bagé, nº 3627, 1866.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Registro de Testamento. Felizardo Joaquim dos Santos, nº 178, maço 6, estante 46, 1865.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul. Registro de Testamento. Maria Rosa Antônia do Rosário, Livro de Testamentos de Bagé, Provedoria, 1864.

## Sites consultados

<www.ibge.gov.br>

<www.atlassocioeconomico.rs.gov.br>

<www.familysearch.org>

## Anexo 1

### Tradução da resposta da africana mina Maria Francisca do Rosário para dona Ana Machado[29]

"Ilustríssima Senhora Dona Ana Machado,

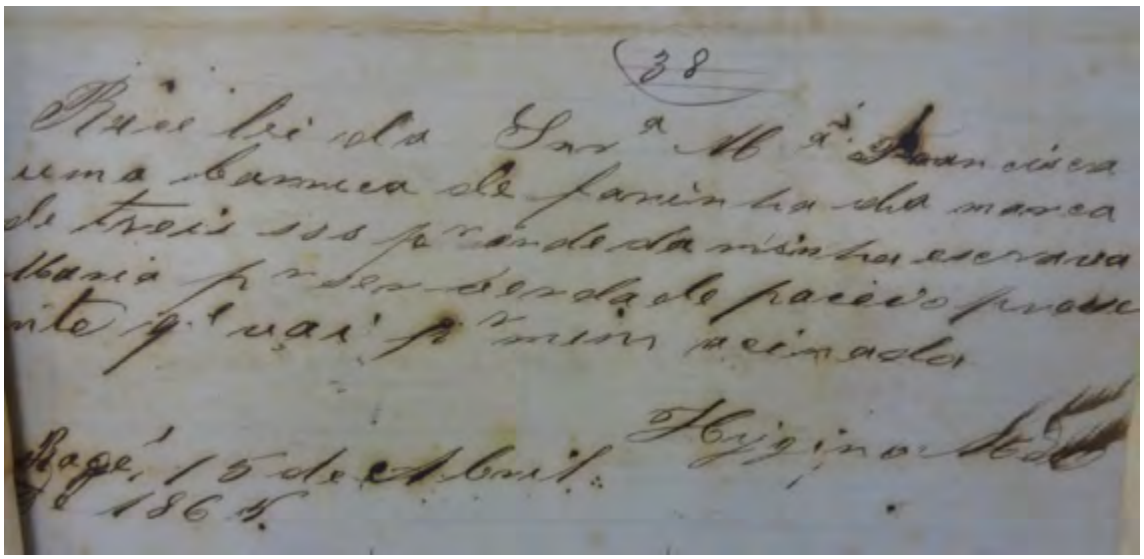
Recebi a sua estima do bilhete sinto muito da minha parte a infelicidade e o desgosto que teve e sinto muito na ocasião eu não ter para lhe servir a senhora veja que estou com obra entre mãos outro dia como me vi na precisão mandei cobrar um dinheiro que a Maria me devia da farinha que eu comprei para ela a farinha que ela levou lá foi comprada com o meu dinheiro ao depois ela veio me dizer que não me mandou o dinheiro porque tinha emprestado o dinheiro dela para a Joana escrava do Sr. Sipião ela trouxe a Joana na minha vista e me disse que emprestou para que tinha emprestado para alforria dela ela já teve dinheiro na minha mão que uma vez eu disse para sua filha a Dona Teodora porém mandou buscar cinco barricas de farinha duas pelo seu filho e três pelo Senhor Manoel Porto as três que o Sr. Manoel Porto levou ela ficou me devendo se a Senhora tiver algum portador que possa ir em casa do Sr. Sipião mande pedir para a escrava dele vir cá na minha casa porque ela não pode negar por que a Maria trouxe ela na minha casa de noite e me disse na vista dela que tinha emprestado o dinheiro para ela outro dia eu *mandei minha conchavada cobrar da Maria* e até a Sra incomodou-se com a minha conchavada aceite recomendações minhas.

26 de agosto de 1866, Sua criada, Maria Francisca".

---

## Anexo 2

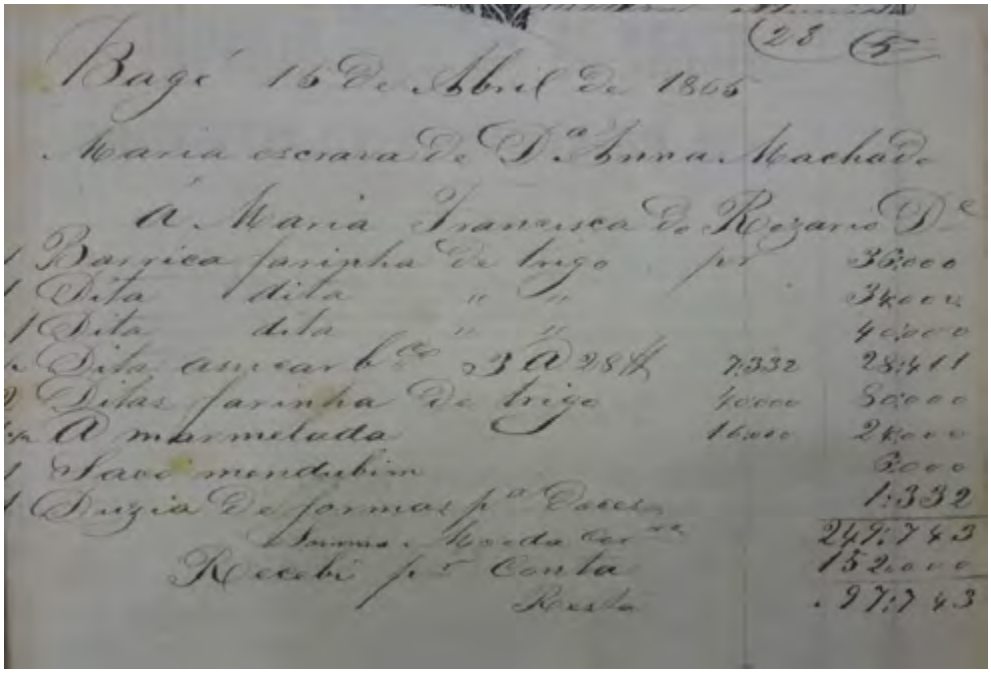
### Recibo escrito e assinado por Higino Machado, filho dona Ana Machado, em nome de sua escrava Maria[30]



[29] APERS. Processo-crime. Bagé, nº 3627, 1866.
[30] APERS. Processo-crime. Bagé, nº 3627, 1866.

## Anexo 3

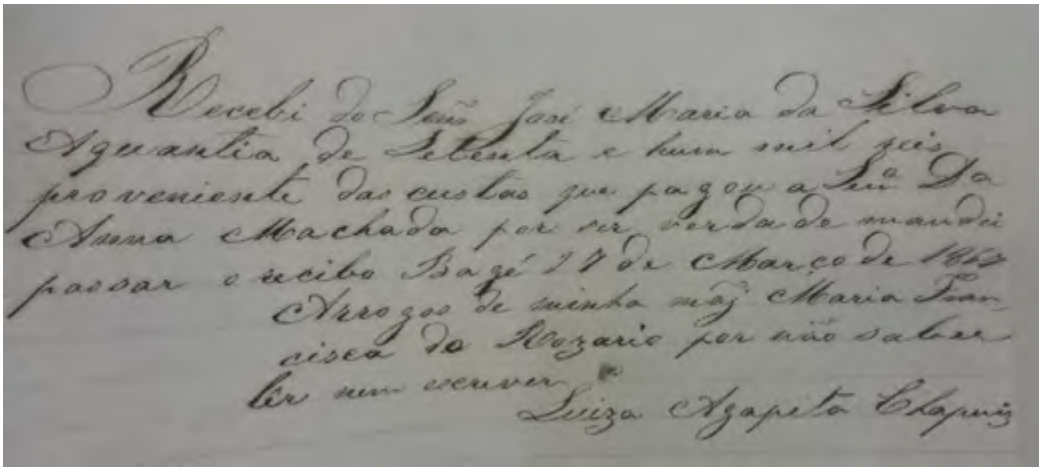
**Recibo dos gêneros recebidos por Maria, escrava de dona Ana Machado, da africana mina Maria Francisca do Rosário**[31]



---

## Anexo 4

**Comprovante do pagamento, por parte de dona Ana Machado, das custas do processo – escrito e assinado por Luíza Agapita Chapuis, filha da africana mina Maria Francisca do Rosário**[32]



[31] APERS. Processo-crime. Bagé, nº 3627, 1866.
[32] APERS. Processo-crime. Bagé, nº 3627, 1866.

Recebido: 27 nov. 2017; aprovado: 29 jun. 2018.

## Autor/Author:

Marcelo Santos Matheus marcelo.matheus@rolante.ifrs.edu.br
- Professor de História do Instituto Federal do Rio Grande do Sul. Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e autor do livro *Fronteiras da Liberdade: escravidão, hierarquia social e alforria no extremo sul do Império do Brasil*.
- Professor of History at the Federal Institute of Rio Grande do Sul. PhD in Social History at the Federal University of Rio de Janeiro and author of the book *Fronteiras da Liberdade: escravidão, hierarquia social e alforria no extremo sul do Império do Brasil*.
- Profesor de Historia del Instituto Federal de Rio Grande do Sul. Doctor en Historia Social por la Universidad Federal de Río de Janeiro y autor del libro *Fronteiras da Liberdade: escravidão, hierarquia social e alforria no extremo sul do Império do Brasil*.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.32130

ENTREVISTA

# "O racismo tem uma história" – Entrevista com Silvia Hunold Lara

*"The Racism Has a History" – Interview with Silvia Hunold Lara*

*"El racismo tiene una historia" – Entrevista con Silvia Hunold Lara*

Mariana P. Candido[1]
Eugénia Rodrigues[2]
[1]Centro de História da Universidade de Lisboa, Portugal.
[2]University of Notre Dame, Estados Unidos da América.

SILVIA HUNOLD LARA graduou-se em História (1977) e doutorou-se em História Social (1986) pela Universidade de São Paulo. Nesse ano, tornou-se professora do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), passando a professora livre-docente em 2004 e a titular em 2009. Atualmente, é professora colaboradora aposentada. Foi pesquisadora visitante em diversas instituições, como o centro Latin American and Caribbean Studies da Northwestern University (2006). Dirigiu e integrou diversos projetos de pesquisa financiados por agências públicas, sendo pesquisadora 1A do CNPq. Suas pesquisas incidem sobre a história da escravidão, das relações entre cultura e poder na América portuguesa e História e Direito. É autora de *Campos da Violência. Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808* (1988) e *Fragmentos Setecentistas. Escravidão, cultura e poder* (2007); editora, com Joseli M. Nunes Mendonça, de *Direitos e Justiças no Brasil* (2006) e, com Gustavo Pacheco, de *Memória do Jongo* (2007); e organizadora da edição comentada de *Ordenações Filipinas*, livro V (1999) e do repertório *Legislação sobre Escravos Africanos na América Portuguesa,* in: José Andrés-Gallego (coord), *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica* (2000, CD-Rom).

■ **Mariana P. Candido - Eugénia Rodrigues** – A sua trajetória acadêmica começa com a investigação sobre a violência contra a população escrava em meados da década de 1980, área na qual o livro *Campos da Violência* abriu novos paradigmas e revelou novos temas e fontes. Como vê a questão da produção acadêmica no Brasil e no exterior sobre a escravidão e a violência, um tema recorrente na sua obra?

❑ **Silvia Hunold Lara** – Desde a década de 1980 a historiografia brasileira sobre a escravidão cresceu e se diversificou muito. Até então, os principais debates situavam-se em torno das características econômicas do escravismo (se capitalista, feudal ou um modo de

dados biográficos das autoras_biographical data of the authors



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

produção próprio) e do caráter da relação senhor-escravo (se paternalista ou violenta). Hoje há uma profusão de estudos acadêmicos sobre vários temas, com discussões sobre tópicos específicos e muita pesquisa baseada em fontes primárias. Esse desenvolvimento decorre em grande parte das mudanças historiográficas ocorridas na década de 1980, que colocaram os escravos no centro da história da escravidão – um movimento que ocorreu quase simultaneamente no Brasil e nos Estados Unidos, então os principais centros de estudos sobre essa temática.

Quando fiz a pesquisa e escrevi o *Campos da Violência*, um dos debates importantes era aquele sobre o caráter benevolente ou cruel da escravidão. Procurei quebrar essa oposição, mostrando que "rigor" e "mercê" (para usar palavras do século XVIII) se combinavam no exercício do domínio senhorial sobre os escravos. Tratei de entender como funcionava a relação de dominação, como poucos homens brancos exerciam seu poder sobre muitos homens e mulheres escravizados, deslocando o modo como a questão era apreendida até então. E mostrei que havia pelo menos duas maneiras de analisá-la, examinando a lógica senhorial e o ponto de vista dos escravos. Vários colegas que estavam pesquisando e escrevendo suas teses e livros nesse momento também buscavam entender a perspectiva escrava, procurando analisar a história da escravidão "a partir de baixo", como então se dizia.

Incluir a visão escrava da escravidão redimensionou a abordagem de temas e questões que até então haviam orientado os estudos sobre a escravidão no Brasil. Essa "virada" historiográfica foi marcante e, desde então, os historiadores passaram a prestar mais atenção aos sujeitos históricos – não apenas em senhores e escravos, em geral e de forma abstrata, mas em senhores de grandes e pequenas posses, que viviam da exploração de escravos em lavouras, minas ou nas cidades, exercendo seu domínio direto ou colocando-os ao ganho; em traficantes que transportavam muitos ou poucos cativos, pelo Atlântico ou pelas rotas internas; em cativos recém-chegados ou nascidos no Brasil, procedentes desta ou daquela região da África, especializados ou não; em libertandos que estavam em vias de obter a liberdade de diversos modos; em libertos de primeira ou segunda geração, antes ou depois da abolição do tráfico ou da própria escravidão; em homens livres pobres que não tinham escravos ou tinham um ou dois cativos. Uma sociedade bem mais complexa, composta por categorias sociais que tinham interesses e lógicas diversos. A própria história da escravidão ganhou modulações importantes, conforme a periodização e as características regionais. Ainda que se possa falar em escravismo, há muitas diferenças entre o modo como escravos e senhores viveram a escravidão em Pernambuco no século XVII ou nas Minas do ouro na primeira metade do século XVIII, por exemplo.

Desde então, os historiadores também passaram a desconfiar cada vez mais de explicações genéricas e abstratas, estruturadas por lógicas sistêmicas, distanciando-se dos cientistas sociais. Já não basta mais ter bons conceitos e uma boa teoria, e fazer um "estudo de caso" para testá-los; tornou-se imprescindível realizar uma pesquisa empírica extensiva e fazer emergir dela as explicações capazes de abarcar a complexidade das situações históricas examinadas.

Como já disse no *Campos da Violência*, afirmar simplesmente que a escravidão é violenta explica pouco. Qual a relação de dominação que não é violenta? No início do século XVIII, alguns padres achavam que ministrar 400 chicotadas em lotes de 40, por dez dias alternados, era um castigo "justo, moderado e cristão". Hoje uma única chicotada é um inadmissível. Contudo, consideramos "normal" ter o tempo de trabalho controlado em horas. Mas, no século XVIII, houve revoltas contra isso e muitos relógios foram destruídos. O trabalho do historiador é justamente mostrar essas diferenças. Mais que qualificar a escravidão como violenta é preciso identificar o que caracteriza o domínio escravista e o distingue das demais formas de dominação e exploração. É por isso que, hoje em dia, o binômio escravidão e violência já não orienta as pesquisas históricas, que se voltam para diversos outros aspectos da experiência de senhores, escravos e libertos durante a vigência do escravismo e depois dele.

No entanto, esse binômio ainda permanece vivo a orientar debates importantes – não na pesquisa histórica, mas em várias áreas das ciências humanas e no Direito. A discussão sobre a escravidão contemporânea é um bom exemplo. Do ponto de vista legal, desde 2003 no Brasil, esse crime se define por submeter alguém a trabalhos forçados, jornada exaustiva ou condições degradantes de trabalho, ou por restringir a locomoção do trabalhador em razão de dívida ou retenção de documentos, ou ainda por manter vigilância ostensiva no local de trabalho. Sem ser nomeada, a violência está presente – já não é a do castigo físico como na escravidão histórica, mas se desdobra em vários elementos que vão além da presença de armas e

capangas para vigiar os trabalhadores. A definição diz muito sobre os limites do que pode ser tolerado em termos de exploração do trabalho no nosso mundo e esse é um tema interessantíssimo para a pesquisa histórica. No entanto, já li o pronunciamento de um juiz que se opunha a caracterizar uma situação como sendo de escravidão, pois os trabalhadores "resgatados" não haviam sido encontrados presos (literalmente!) dentro dos barracões da fazenda... Esse juiz tinha uma imagem da escravidão histórica, que a associava diretamente ao uso de grilhões e ao confinamento nas senzalas, e queria aplicá-la para caracterizar as relações de trabalho numa fazenda no século XX! Evidentemente adotava uma abordagem conservadora ao julgar a situação, mas não é isso que quero ressaltar aqui. O que quero destacar é a enorme distância entre essa forma de ver a escravidão e aquela que resulta das pesquisas que vêm sendo feitas nos últimos 30 anos.

- **MPC-ER** – A sua obra trouxe importantes contribuições não só ao tema da escravidão no Brasil, mas, igualmente, sobre legislação e justiça. Também publicou importantes artigos sobre Palmares e sobre a batalha de Pungo Andongo, em Angola. Como foi essa transição e a sua aproximação a esses temas?

❑ **SHL** – A legislação sempre esteve presente em minhas pesquisas. Foi por onde comecei: fazendo um levantamento da legislação portuguesa sobre a escravidão no Brasil no período colonial. O primeiro artigo que publiquei compara as determinações referentes aos cativos (apreendidos nas guerras contra os mouros) com aquelas sobre os escravos africanos, constatando que, além de não haver uma continuidade entre essas determinações, do ponto de vista legal, as relações escravistas na América portuguesa eram pouco reguladas. Estudando temas do Direito, da administração e do governo no Antigo Regime, compreendi que o exercício do poder senhorial se fazia no âmbito doméstico e que a lei tinha um significado bem diferente do que tem hoje. Era preciso ir além das normas legais, buscar o modo como as relações entre senhores e escravos eram operadas cotidianamente. Para isso, era preciso superar uma dificuldade em termos de fontes: a documentação oficial é silenciosa sobre o modo de vida de senhores e escravos e há poucos relatos de viajantes para o período colonial. Foi a documentação judicial que me permitiu conhecer o dia a dia das fazendas e reconstituir aspectos da experiência dos escravos. Para poder utilizá-la, é preciso compreender seus filtros e então continuei a lidar com os temas do Direito e da justiça.

Dentre os vários temas que abordei ao analisar as relações entre senhores e escravos em Campos dos Goitacases no século XVIII, incluíam-se as fugas e a apreensão dos fugitivos. Em 1995, João Reis e Flávio Gomes estavam organizando uma coletânea (que depois foi publicada com o título de *Liberdade por um fio*) e me convidaram para escrever um artigo. Resolvi retomar o tema das fugas e fiz uma pesquisa sobre os capitães-do-mato, que resultou no artigo que foi publicado naquele volume. Ao fazer essa pesquisa, topei com um livro inédito de Ernesto Ennes, que dava continuidade à compilação de fontes sobre Palmares que ele havia publicado em 1938. Isso, por si só, já indicava que havia mais documentos sobre Palmares dos que os que eram conhecidos... Nesse período, porém, eu estava envolvida na elaboração de um inventário da legislação sobre a escravidão africana na América Portuguesa (desdobramento das pesquisas sobre legislação iniciadas no final dos anos 1970, que foi publicado em 2000). Nesse conjunto documental, havia um alvará, de 1682, que trazia determinações sobre a escravidão e a liberdade dos negros dos Palmares. Era o único documento legal do período colonial publicado por Perdigão Malheiro, cujo livro (publicado em 1866) até então servia como uma espécie de manual para os que quisessem saber algo sobre os aspectos legais da escravidão no Brasil. A dificuldade de entender o sentido daquele alvará, que remetia a um episódio pouco conhecido da história de Palmares, e a leitura que dele fazia Perdigão Malheiro, completamente alheia ao contexto palmarista, reforçavam a percepção de que havia muito o que investigar sobre Palmares e seus significados ao longo da história do Brasil. Mas, nesse período, eu também estava desenvolvendo outras pesquisas, sobre as relações entre cultura, escravidão e poder no século XVIII, que resultaram no *Fragmentos setecentistas* (publicado em 2007).

Palmares foi ficando para depois – e tornou-se o centro de minhas preocupações nos últimos dez anos. Comecei pela documentação: primeiro compilando tudo o que havia sido publicado e, depois, indo atrás dos originais. Como eu suspeitava, havia muito mais documentos do que até então se imaginava – muita coisa importante que não havia sido publicada e muitos problemas de transcrição nas compilações de fontes e nas referências presentes na bibliografia. Na pesquisa, me concentrei em estudar alguns episódios que eram mencionados apenas de passagem pela historiografia – o principal deles é o acordo de paz entre Gana Zumba e

o governo de Pernambuco, firmado em 1678. Foi esse acordo que deu origem à aldeia de Cucaú, destruída em 1680. A reescravização dos que estavam em Cucaú causou polêmicas em Portugal e está na origem das determinações do alvará de 1682, que mencionei há pouco. Esse enigma me parece bem resolvido – seja a respeito dos encaminhamentos que levaram a sua promulgação, seja em relação ao interesse que ele despertou em meados dos anos 1860 em juristas como Perdigão Malheiro.

Realizar uma pesquisa extensiva nos arquivos e reler toda a bibliografia sobre Palmares foram atividades instigantes, especialmente em virtude do diálogo entre o que eu ia descobrindo nas fontes e os caminhos interpretativos que haviam ficado em segundo plano na historiografia sobre Palmares mas que se revelavam importantes tanto para compreender a história desses mocambos e sua gente, quanto em termos dos movimentos historiográficos mais amplos sobre a diáspora africana nas Américas. Explicando melhor: nos últimos quinze anos, cada vez mais, os estudos sobre a escravidão africana e a experiência dos escravos nas Américas passaram a levar em conta a cultura dos escravizados. Paradoxalmente, no entanto, nos estudos sobre Palmares, essa vertente historiográfica – que havia sido importante no início do século XX – ficou praticamente relegada ao esquecimento diante de abordagens que enfatizavam interpretações mais classistas, multiculturalistas ou atlântica de Palmares. Retomei a tradição historiográfica que enfatizava as raízes africanas de Palmares, combinando-a com os estudos mais recentes sobre a história da África Central (proveniência da maioria esmagadora dos escravos levados para Pernambuco) pois elas ajudam a entender melhor a percepção que as autoridades coloniais tinham dos mocambos e de seus habitantes. E eles sabiam que estavam lidando com gente africana, que havia organizado um mundo que seguia valores e procedimentos políticos centro-africanos. As fontes indicam isso. Por exemplo: governantes de Angola e Pernambuco e conselheiros do Ultramarino concordavam não ser conveniente que os herdeiros do reino do Ndongo que havia sido aprisionados depois da batalha de Pungo Andongo, em 1671, ficassem no Brasil pois poderiam voltar para Angola ou fugir para Palmares! Eles percebiam muito bem os significados das conexões políticas entre as duas margens do Atlântico para os escravizados e para os habitantes dos Palmares. A história da África Central de colonização portuguesa nos séculos XVI e XVII ajuda também a entender melhor o que vai dito nas entrelinhas da documentação sobre os habitantes dos mocambos palmaristas e sobre como sobreviveram ao longo de tanto tempo (e de diferentes modos) nas matas de Pernambuco.

A diáspora dos herdeiros do Ndongo deportados para Portugal chamou minha atenção e investiguei um pouco mais o tema, escrevendo um artigo sobre eles. Nessa pesquisa, outra questão se fez presente: depois da batalha de Pungo Andongo, não apenas não se cogitou transformar os príncipes do Ndongo em escravos, como houve debates sobre a impossibilidade de escravizar outros africanos que haviam sido aprisionados na guerra ou que dela haviam fugido para reinos vizinhos. Os processos de escravização em curso nos sertões angolanos e, especialmente, os debates que geraram entre centro-africanos, autoridades coloniais e metropolitanas têm sido pouco estudados... Estou levantando fontes interessantíssimas sobre isso em minhas últimas visitas aos arquivos.

Como se vê, um fio puxa o outro... Mas, de certo modo, acabo acompanhando um movimento historiográfico mais amplo, que vai africanizando cada vez mais a história da América portuguesa!

■ **MPC-ER** – Considerando o tema deste dossier, como vê a questão das classificações baseadas na cor e da estruturação de hierarquias sociais na história do Brasil e da África? E, designadamente, retomando os seus estudos, por exemplo em *The Signs of Color*, como vê o papel de códigos como os de vestuário e outros adereços na configuração de categorias sociais em sociedades escravistas e pós-escravistas?

❑ **SHL** – Tenho estudado o tema nos séculos XVII e XVIII e posso falar algo sobre cor e hierarquias sociais no Antigo Regime. Nesse período, a condição social das pessoas se definia sobretudo pelo nascimento e pela honra. A riqueza contava, mas bem menos e de modo diferente de como acontece hoje. A posição de cada um nas hierarquias sociais era exibida visualmente, por meio de roupas e adornos, séquitos, lugar na igreja e em procissões, etc. A cor da pele e outras características físicas eram lidas como parte desse código visual, mas fazia diferença se essa "leitura" acontecia em uma sociedade estruturada ou não pela escravidão dos africanos. Assim, é importante considerar que a cor da pele não serviu de base para a classificação social, mas foi incorporada como mais um elemento a diferenciar a condição social das pessoas. No mundo colonial, em que a escravidão africana era estruturante, a associação entre a cor branca e a liberdade serviu para aproximar

todos os não brancos da escravidão. O argumento que desenvolvo no *Fragmentos setecentistas* é que, no momento em que cada vez mais e em maior número os não brancos se tornavam livres, essa ordem social se desestabilizou. Isso aconteceu na segunda metade do século XVIII, quando se pode captar nas fontes um movimento no qual a menção à cor passa a substituir a referência à condição social. Isso é particularmente perceptível no caso dos libertos mestiços, que passam a ser designados como "pardos" ou "mulatos" conforme a avaliação positiva ou negativa de seu nascimento (se associado à bastardia ou não) e de sua liberdade (se julgada indevida ou não). O uso dos termos para designar a cor das pessoas variou ao longo do tempo e teve significados diversos conforme quem chamava alguém de algo. Assim, no final do século XVIII, era possível interditar o envio de "pretos" para Portugal (para proibir o tráfico de escravos para a metrópole) ou falar mal dos "mulatos soberbos" que não "queriam servir a senhor algum" (para criticar os libertos).

Essa substituição da condição social pela cor foi o terreno no qual as ideias racistas se desenvolveram. Isso significa dizer que o racismo tem uma história: está enraizado em um contexto social específico, diretamente relacionado à liberdade. É comum ouvir dizer que o racismo decorre da escravidão ou que a justifica; nem uma coisa nem outra: o ideário racista fortaleceu os instrumentos que serviam para associar os não brancos à escravidão justamente quando eles conseguiam alcançar a liberdade. Isso quer dizer também que o racismo está diretamente ligado ao jogo de forças que constitui certa sociedade. A racialização das relações sociais que se desenvolveu a partir do final do século XVIII e o modo como o racismo se enraizou na sociedade brasileira ao longo do século XIX fazem parte dos mecanismos de dominação que integram o mundo em que vivemos. É por isso que os "negros que não sabem seu lugar" incomodam tanto os que não querem abrir mão de seus privilégios: se negros e pardos permanecessem submissos e serviçais, reconhecendo "que todo branco era seu senhor", como dizia Luís Vilhena no início do século XIX, o racismo não teria tanta importância... É,também, por isso que são necessárias políticas públicas para o combate ao racismo.

■ **MPC-ER** – Ao longo da sua carreira, manteve-se sempre muito ligada à pesquisa de arquivo e próxima das fontes primárias. Na sua opinião, quais são os arquivos ou tipo de fontes que permitem aprofundar o conhecimento do papel dos africanos no Brasil e os processos de classificação social?

❑ **SHL** – Ao comentar as dificuldades enfrentadas pelos historiadores dos movimentos populares, Eric Hobsbawm observou que "muitas fontes só foram reconhecidas como tais porque alguém fez uma pergunta e depois sondou desesperadamente em busca de alguma maneira – qualquer maneira – de respondê-la". Creio que a afirmação se aplica muito bem para responder a essa questão: todas as fontes podem fornecer informações preciosas sobre a experiência dos africanos no Brasil – tudo depende da pergunta que fazemos a elas e dos instrumentos que usamos para analisá-las. Veja o caso de Palmares. Muitos historiadores discutiram o viés ideológico das fontes disponíveis, todas "oficiais", produzidas por aqueles que queriam destruir os Palmares, concluindo ser praticamente impossível colher o ponto de vista dos palmaristas. Mas se iluminarmos essas fontes com o que sabemos sobre o mundo centro-africano no século XVII, podemos achar nelas muitos dados sobre o modo como os habitantes dos mocambos organizaram suas vidas e quais eram seus projetos. Tenho um colega, Aldair Rodrigues, que está usando fontes cartoriais – registros de alforrias e testamentos – para reconstituir a diáspora de escravizados levados para as Minas Gerais desde zonas no interior da África Ocidental no século XVIII. Ele utiliza uma documentação produzida no interior do Brasil para estudar guerras e deslocamentos ocorridos na outra margem do Atlântico!

Não basta, portanto, ter documentos – é preciso transformá-los em fontes. Isso é parte essencial do trabalho do historiador: fazer perguntas e achar formas de respondê-las por meio da análise dos registros deixados pelos homens e mulheres do passado. Quaisquer registros: visuais, sonoros, textuais; diretos ou indiretos. Quantos mais, melhor. Para todos eles é preciso sofisticar os recursos de análise, ter sempre em conta que foram produzidos em contextos específicos, por sujeitos históricos definidos, dirigidos a uma audiência determinada, com intenções deliberadas, e seguem normas discursivas ou códigos particulares. Ou seja, todas as informações que podemos colher vêm impregnadas de elementos que precisam ser também analisados.

Certamente há documentos mais pródigos que outros, conforme as perguntas que fazemos. Ao estudar as formas de classificação social no Brasil da segunda metade do século XVIII, preferi fontes

que registrassem o cenário urbano (especialmente do Rio de Janeiro e Salvador) pois nele as hierarquias se exibiam mais publicamente. Recorri a relatos de viajantes, processos de injúria, descrições de festas, documentos camarários, correspondência entre autoridades coloniais e metropolitanas, e consultas do Conselho Ultramarino. Paralelamente, utilizei textos de caráter mais amplo, como a legislação e os dicionários. O cruzamento das fontes ajudava a iluminar os dados colhidos nesses diversos registros e contribuíram muito para a análise dos poucos registros iconográficos disponíveis para esse período.

- **MPC-ER** – Finalmente, que mudanças nota na produção acadêmica nos últimos 30 anos na pesquisa sobre a presença africana no Brasil e a própria história da África?

❑ **SHL** – A minha geração não aprendeu praticamente nada de história da África na universidade. Sem uma disciplina nos cursos de História e sem especialistas nessa área, no Brasil, apenas alguns pesquisadores se dedicavam aos estudos africanistas, geralmente desenvolvidos nas ciências sociais ou na literatura. Esse panorama persistiu até praticamente a década de 1980, mesmo com o fortalecimento do movimento negro a partir do final dos anos 1970. Foi a mobilização ocorrida nos anos 1990 e 2000 que fez com que a história da África entrasse nos currículos dos cursos de graduação em História e isso promoveu a formação de áreas de pesquisa na pós-graduação. Esse impulso se combinou com os desdobramentos historiográficos que vinham ocorrendo desde os anos 1980, que abriram campo para que se desenvolvesse um interesse específico sobre a história da África. No início, esse interesse se voltou para o estudo de temas ligados ao tráfico atlântico e às áreas de procedência dos africanos escravizados trazidos para as Américas. Mas, hoje em dia, ele se ampliou para a história de outras regiões e períodos da história africana.

A produção historiográfica brasileira é muito grande e consistente. Cresceu muito nas últimas décadas e a abertura de um campo "novo", como a história da África tem se beneficiado muito desse vigor. Há muitos jovens pesquisadores que estão fazendo teses e publicando livros sobre temas importantes da história da África, com contribuições relevantes. Essa produção já começa a fazer diferença no cenário internacional e deve ter um peso cada vez maior. Há ainda muitos passos a dar, como por exemplo aprofundar o diálogo com a produção africana sobre a história da África (e não apenas com os estudiosos norte-americanos e europeus). Mas as coisas têm caminhado rapidamente e vejo com muito otimismo o desenvolvimento dos estudos africanistas no Brasil.

Disse há pouco que a história da América portuguesa vem se africanizando. Esse é um movimento historiográfico relativamente recente e se faz em pelo menos três direções. A primeira é mais imediata: se a escravidão africana estruturou a sociedade colonial, as duas margens do Atlântico estão necessariamente conectadas e a história de uma está imbricada na outra. Não se trata apenas de incorporar os elos derivados do tráfico negreiro, mas de entender a multiplicidade de conexões que ligavam as sociedades que se formaram no Brasil e na África de colonização portuguesa. A segunda diz respeito à incorporação das várias dimensões da experiência africana na história colonial que, durante muito tempo, foi pensada a partir do processo colonizador, sem levar em conta a atuação das populações nativas das regiões colonizadas. Há duas ou três décadas atrás era possível pensar na cultura colonial sem considerar os africanos e seus descendentes, por exemplo. Apesar de contestadas, as teses freyrianas ainda balizavam análises que afirmavam a incorporação de elementos "culturais" (hábitos, comidas, palavras, religião) trazidos pelos africanos que se somavam a outros de vários modos, mas não havia nenhum estudo que mencionasse conhecimentos africanos que tivessem feito diferença, que não tivesse somente "contribuído" para uma cultura que se queria "brasileira". Somente nos últimos anos os conhecimentos africanos na mineração, na agricultura, na fabricação de tecidos têm sido incorporados à história da ciência e das técnicas no período colonial, por exemplo. Mesmo "iletrados", eram intelectuais, pensavam o mundo a partir de uma lógica diferente que precisa ser mais bem conhecida pelos historiadores. Mas há ainda uma terceira vertente da africanização da história do Brasil colonial que considero muito importante. É o que diz respeito às categorias de análise, que começam a deixar de ser eurocêntricas. Estamos acostumados a pensar a política separadamente da religião – mesmo quando se trata da época moderna – e a trabalhar com um processo de individuação em desenvolvimento a partir dos séculos XV e XVI. Mas religião e política eram indissociáveis nas sociedades africanas desse mesmo período; na

África, a identidade das pessoas, mais que individual, era marcada pela experiência coletiva. Ainda que possamos encontrar muitas similitudes entre os reinos africanos e as monarquias europeias nos séculos XVII e XVIII, que permitiram que eles se conectassem sob o domínio colonial, estes eram mundos que possuíam valores e formas de organização bem diferentes. Africanizar a história da América portuguesa implica considerar esses aspectos na construção dos argumentos, na elaboração das interpretações que fazemos das fontes.

Creio que as duas historiografias – sobre a presença africana no Brasil e sobre os africanos na África – tendem a se alimentar mutuamente, com grandes ganhos analíticos, teóricos e, porque não dizer, políticos.

## Referências

LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência.* Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. (Org.). *Ordenações Filipinas*. Edição comentada. Livro V. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

_____. Legislação sobre Escravos Africanos na América Portuguesa. In: ANDRÉS-GALLEGO, José (Coord.). *Nuevas Aportaciones a la Historia Jurídica de Iberoamérica.* Madrid: Fundación Histórica Tavera/Digibis/Fundación Hernando de Larramendi, 2000. CD-Rom.

_____. *Fragmentos Setecentistas.* Escravidão, cultura e poder. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LARA, Silvia Hunold; MENDONÇA, Joseli M. N. (Ed.). *Direitos e Justiças no Brasil.* Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Ed.). *Memória do Jongo.* Rio de Janeiro: Folha Seca, 2007.

Recebido: 03 out. 2018; aprovado: 03 out. 2018.

**Autoras/Authors:**

MARIANA P. CANDIDO mcandido@nd.edu

- Doutora em História pela York University, é professora na University of Notre Dame. Lecionou também na University of Kansas, Princeton University e University of Wisconsin-La Crosse. É autora de *Fronteiras da escravidão. Escravatura, comércio e identidade em Benguela, 1780-1850* (Ondijara/Katyavala Bwila, 2018) e de *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Cambridge University Press, 2013). Organizou *Crossing Memories: Slavery and African Diaspora*, com Ana Lucia Araujo e Paul Lovejoy (Africa World Press, 2011); *Laços atlânticos: África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos*, com Carlos Liberato, Paul Lovejoy e Renée Soulodre-La France (Museu da Escravatura, 2017); African Women's Access and Rights to Property in the Portuguese Empire, número especial de *African Economic History* (n. 43, 2015), com Eugénia Rodrigues.
- PhD in History, York University, teaches at the University of Notre Dame. Candido previously taught at the University of Kansas, Princeton University, and University of Wisconsin-La Crosse. Among her publications is *Fronteiras da escravidão. Escravatura, comércio e identidade em Benguela, 1780-1850* (Ondijara/Katyavala Bwila, 2018) and *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Cambridge University Press, 2013). She co-edited *Crossing Memories: Slavery and African Diaspora*, with Ana Lucia Araujo and Paul Lovejoy (Africa World Press, 2011); *Laços atlânticos: África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos*, with Carlos Liberato, Paul Lovejoy and Renée Soulodre-La France (Museu da Escravatura, 2017); and African Women's Access and Rights to Property in the Portuguese Empire, special issue of *African Economic History* (n. 43, 2015), with Eugénia Rodrigues.
- Doctora en Historia por la York University, es profesora en la University of Notre Dame. Previamente, enseñó en la University of Kansas, Princeton University y University of Wisconsin-La Crosse. Es autora de *Fronteiras da escravidão. Escravatura, comércio e identidade em Benguela, 1780-1850* (Ondijara/Katyavala Bwila, 2018) y de *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland* (Cambridge University Press, 2013). Organizó *Crossing Memories: Slavery and African Diaspora*, con Ana Lucia Araujo y Paul Lovejoy (Africa World Press, 2011); *Laços atlânticos: África e africanos durante a era do comércio transatlântico de escravos*, con Carlos Liberato, Paul Lovejoy y Renée Soulodre-La France (Museu da Escravatura, 2017); African Women's Access and Rights to Property in the Portuguese Empire, número especial de *African Economic History* (n. 43, 2015), con Eugénia Rodrigues.

EUGÉNIA RODRIGUES rodrigues6@campus.ul.pt

- Doutora em História pela Universidade Nova de Lisboa, é investigadora do Centro de História da Universidade de Lisboa e ensina na Faculdade de Letras da mesma universidade. Entre as suas publicações estão, com Mariana P. Candido, ed., African Women's Access and Rights to Property in the Portuguese Empire, número especial de *African Economic History* (n. 43, 2015), e *Portugueses e africanos nos rios de Sena: os prazos da coroa em Moçambique nos séculos XVII e XVIII* (2013).
- PhD in History, New University of Lisbon, is a researcher at the Centre for History of the University of Lisbon and teaches at the School of Arts and Humanities of the same university. Her publications include, with Mariana P. Candido, ed., African Women's Access and Rights to Property in the Portuguese Empire, special issue of *African Economic History* (n. 43, 2015), and *Portugueses e africanos nos rios de Sena: os prazos da coroa em Moçambique nos séculos XVII e XVIII* (2013).
- Doctora en Historia por la Universidad Nueva de Lisboa, es investigadora en el Centro de Historia de la Universidad de Lisboa y enseña en la Facultad de Letras de la misma universidad. Entre sus publicaciones se encuentran, con Mariana P. Candido, ed., African Women's Access and Rights to Property in the Portuguese Empire, número especial de *African Economic History* (n. 43, 2015), y *Portugueses e africanos nos rios de Sena: os prazos da coroa em Moçambique nos séculos XVII e XVIII* (2013).

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

CORES, CLASSIFICAÇÕES E CATEGORIAS SOCIAIS: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.31645

# Os colonos africanos do Caribe espanhol

*The African Settlers of the Spanish Caribbean*

*Los colonos africanos del Caribe español*

Kara D. Schultz
Universidade Vanderbilt. Estados Unidos.

RESENHA DE:

**WHEAT, David. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.**

Nesta inovadora monografia, David Wheat considera o Caribe espanhol como uma extensão da África ocidental e do mundo ibérico no inicio da época moderna. Ao empregar uma variedade de fontes primárias disponíveis em arquivos localizados em Cuba, Colômbia, Portugal e Espanha, *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean* demonstra a importância demográfica, social e econômica dos africanos e dos seus descendentes – os "colonos *de fato*" da região – bem antes da ascensão da agricultura monocultora (WHEAT, 2016, p. 8).

A narrativa de Wheat começa em fins do século XVI, quando as indústrias do ouro, do cobre e das pérolas, que inicialmente serviram como incentivo para a introdução de africanos escravizados no Caribe, tinham em grande medida se esgotado. As estruturas imperiais espanholas foram reorganizadas para concentrarem-se na extração da riqueza mineral do continente americano, e o Caribe assumiu um novo papel como parada obrigatória para as frotas das Índias, criadas no inicio da década de 1560. Nas regiões interiores de cidades portuárias fortificadas, como Cartagena de Índias, Cidade do Panamá, Santo Domingo e Havana – "estaleiros, centros de escravidão e centros para o comércio regional" – os africanos escravizados e os seus descendentes eram essenciais para a agricultura, a criação de gado e a produção de alimentos (WHEAT, 2016, p. 10). Tais empreendimentos supriam tanto as populações locais como as frotas, e favoreciam, ainda, intercâmbios comerciais por todo o Caribe.

A primeira metade do livro concentra-se em eventos na Alta Guiné e na África Centro-Ocidental – as duas principais regiões de embarque para os escravos enviados para as Américas, durante o período em consideração – e suas reverberações no Caribe espanhol. O primeiro capítulo do livro examina os "Rios da Guiné", uma região do litoral ocidental da África que engloba Alta Guiné, Senegâmbia e Serra Leoa. Até o inicio da década 1590, a maioria dos navios transatlânticos tinha sua origem na Alta Guiné; contudo, o comércio de escravos ocupou só uma parte de um "sistema extenso" de trocas entre

dados biográficos da autora_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

europeus, luso-africanos e africanos, desde fins do século XV. Como demonstra Wheat, o legado de mais de um século de relações interculturais nos rios da Guiné teve implicações profundas para as interações de pessoas da Alta Guiné no Caribe espanhol, indivíduos que "chegaram com um sentido forte de suas origens etno-linguísticas", as quais eram "bem reconhecidas" pelos ibéricos. Em contraste com os oriundos da África Centro-Ocidental, chamados pelas fontes espanholas da época invariavelmente como *angolas*, *congos* ou *enchicos*, existiam mais de vinte etnônimos e topônimos que se referiam a pessoas da Alta Guiné, incluindo jolofo, caçanga, bañon, folupo, biafara, bioho, bran e zape (WHEAT, 2016, p. 24-26). Embora essas classificações possam ser desprezadas como mais uma ferramenta de mercadores de escravos ansiosos por lucros para diferenciar entre sua carga humana, Wheat mostra convincentemente como essas identidades etno-linguísticas "desempenharam papeis sociais importantes para a gente da Alta Guiné em diáspora" (WHEAT, 2016, p. 54).

Em contraste, os agentes ibéricos não possuíam os mesmos conhecimentos nítidos de diferenças étnicas entre indivíduos dos "Reinos de Angola", de longe a maior zona de proveniência de africanos enviados para a América espanhola. Os cativos eram obtidos em grande parte por meio da guerra e da captação de tributos ligados à formação do estado colonial português. Além de fornecer milhares de cativos para exportação, as "elites" de Luanda e os colonos – oficiais reais, procuradores, mercadores e burocratas – conectaram diretamente a colonização portuguesa de Angola e a colonização espanhola das Américas ao impulsionar a exportação de africanos para o Caribe espanhol. Assim, o governador de Angola, João Correia de Sousa (1621-1623), tendo fugido da colônia após a guerra contra Cassanje, embarcou para Cartagena na companhia de outro oficial real e um bom número de africanos escravizados, os quais provavelmente vendeu nos domínios castelhanos (WHEAT, 2016, p. 85-86). Um outro elemento que diferenciava o tráfico angolano do seu precedente na Alta Guiné era a proeminência das crianças entre os escravizados, uma característica geralmente associada ao tráfico de escravos de fins do século XVIII e XIX. Wheat atribui a prevalência de jovens a vários fatores, incluindo a escravização de comunidades inteiras, o pagamento de crianças como tributo, e a preferência dos Imbangala, que vendiam escravos aos portugueses, por reter os cativos adultos e vender crianças e jovens. A pouca idade de muitos cativos oriundos da África Centro-Ocidental, como sugere Wheat, pode ajudar a explicar por que muitos africanos centro-ocidentais raramente usavam etnônimos ou topônimos específicos para identificarem-se aos agentes ibéricos (WHEAT, 2016, p. 72, 103).

A migração majoritariamente voluntária de portugueses e luso-africanos para o Caribe espanhol é o tópico do capitulo três. Os portugueses excederam em número os outros estrangeiros europeus em muitas regiões da América espanhola. Apesar das repetidas "cédulas" para expulsar os lusitanos das cidades e vilas da América castelhana, por causa de preocupações com contrabando e subversão, oficiais no Caribe não raro relutavam em seguir as ordens. Os portugueses comandavam o tráfico de escravos para a região, e ele era uma fonte importante de ingressos para os cofres locais. Além dos seus elos com o lucrativo comércio africano, os portugueses e os luso-africanos de vários recursos econômicos muitas vezes possuíam um conhecimento importante sobre os povos, línguas, crenças, comidas, e culturas africanas, derivado da sua experiência no litoral africano. Embora esse conhecimento fosse muitas vezes usado para promover seus próprios interesses no tráfico de escravos, os intermediários portugueses e luso-africanos reconfiguraram o Caribe espanhol, assegurando que fosse uma "extensão de padrões anteriores da África atlântica", e não tanto "um conflito violento entre culturas ou um encontro tenso negociado por europeus e africanos que sabiam pouco uns dos outros de antemão" (WHEAT, 2016, p. 140, 108).

A segunda metade do livro concentra-se nos "colonos negros" dos portos do Caribe espanhol e seus sertões, conectando-os a padrões históricos e contemporâneos da África ocidental e da Península Ibérica. O capítulo quatro analisa as mulheres livres de cor, que geralmente apareciam como donas de propriedades e residentes de vilas do Caribe espanhol. Seus papéis sociais e econômicos lembram os das *nharas* da costa da Alta Guiné e o das *donas* da África Centro-Ocidental, mulheres mercadoras africanas e luso-africanas que "frequentemente agiam como intermediárias e agentes comerciais" (WHEAT, 2016, p. 145). Como suas equivalentes na África atlântica, as mulheres livres no Caribe dos séculos XVI e XVII tinham propriedades (incluindo, às vezes, escravos), operavam negócios, e entravam em relacionamentos com homens ibéricos. Wheat ressalta a complexidade de uma sociedade na qual as linhas raciais não eram completamente definidas e algumas mulheres alcançavam mobilidade socioeconômica. Contudo, se algumas das mulheres livres de cor que Wheat introduz

demonstram independência econômica e prominência social, outras reiteram o fato de que essas eram sociedades escravistas.

O capítulo cinco demonstra, de forma persuasiva, como os africanos eram os "colonos *de fato*" do Caribe espanhol, em particular em ocupações agrícolas que a maioria dos ibéricos relutavam assumir. Os escravos trabalhavam nas regiões interiores próximas às cidades portuárias, criando gado e produzindo alimentos para o consumo local e a exportação no Caribe. Suas ocupações "diretamente ecoavam as ocupações de escravos rurais na Península Ibérica e colônias portugueses na África atlântica" (WHEAT, 2016, p. 185).

O último capítulo utiliza fontes eclesiásticas para examinar a adaptação dos africanos à sociedade do Caribe espanhol e o seu papel em facilitar a aculturação (medida em termos da aquisição de línguas ibéricas e do catolicismo) de seus companheiros africanos. Os ibéricos avaliavam a fluência cultural dos africanos numa escala que se estendia do boçal ao ladino, atributos que às vezes influenciavam os preços dos escravos (WHEAT, 2016, p. 216-218). Embora a ladinização fosse importante para "sustentar a colonização espanhola do Caribe", os africanos muitas vezes tinham suas próprias motivações para adotar a língua e a cultura religiosa ibérica. Wheat enfatiza, ademais, que a aquisição da língua e a participação nos ritos católicos não obliteravam necessariamente identidades e crenças africanas. De fato, muitos africanos recém-batizados estavam unidos a padrinhos de origens etno-linguísticas similares, e com isso aprofundavam intercâmbios transculturais que ocorriam simultaneamente no litoral africano (WHEAT, 2016, p. 240-241).

A União Ibérica (1580-1640) delimita os marcos temporais do estudo de Wheat. Após a independência portuguesa em 1640, as redes do tráfico transatlântico "virtualmente desapareceram ou foram transferidas completamente para outro lugar" (WHEAT, 2016, p. 262). O declínio no tráfico africano direto cortou as ligações com a África subsaariana. A independência portuguesa, seguida da guerra na Península Ibérica e da captura holandesa do seu porto escravista mais lucrativo, Luanda, perturbou as redes de escravização. Contudo, o artigo recente de Tatiana Seijas e Pablo Miguel Sierra Silva sobre o tráfico de escravos para o México central após o fim do *asiento* português mostra que os africanos ocidentais e centro-ocidentais continuaram a chegar ao porto de Veracruz durante o século XVII, ainda que em números reduzidos quando comparados com o início do século (SEIJAS; SILVA, 2016). Essa constatação não diminui a importância do trabalho de Wheat, mas sublinha a necessidade de mais estudos para o negligenciado período entre 1640 e o começo do século XVIII, tanto em termos do tráfico de escravos como do papel dos africanos e de seus descendentes na colonização do Caribe espanhol.

*Atlantic Africa and the Spanish Caribbean* se insere em muitos debates historiográficos de interesse para os estudiosos da África, do Caribe e da Diáspora Africana do início da época moderna. O trabalho de Wheat, fruto de uma rigorosa investigação, ilustra muito bem o potencial das fontes documentais localizadas em arquivos na Espanha e na América Latina para desvelar novos aspectos da história do tráfico português de escravos. O uso do material do *Archivo de Indias* de Sevilha para reconstruir aspectos de Angola, Cabo Verde e Alta Guiné, nos séculos XVI e XVII, é particularmente significativo dada a relativa escassez de material comparativo em coleções do mundo lusófono. Embora alguns dos etnônimos e topônimos fornecidos pelas fontes eclesiásticas examinadas por Wheat possam ser intrínsecos aos cleros locais – principalmente se comparados aos registros de batismos de meados do século XVII de várias paróquias no estado do Rio de Janeiro que invariavelmente se referem a africanos como angolas, congos e "de nação guiné" – *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean* indica as vantagens de fazer investigação além das fronteiras imperiais.

## Referências

WHEAT, David. *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.

SEIJAS, Tatiana; SILVA, Pablo Miguel Sierra. The Persistence of the Slave Market in Seventeenth-Century Central Mexico. *Slavery and Abolition*, v. 37, n. 2, p. 307-333, 2016. https://doi.org/10.1080/0144039X.2015.1121024

Recebido: 10 ago. 2018; aprovado: 19 set. 2018.

**Autora/Author:**

Kara Schultz kara.d.schultz@vanderbilt.edu

- Pós-doutoranda junto ao centro de pesquisa "Slave Societies Digital Archive" da Universidade Vanderbilt, Estados Unidos. Ela obteve o doutorado em história pela mesma instituição em 2016. Sua pesquisa se concentra na escravidão e no tráfico de escravos nos séculos XVI e XVII, no Atlântico sul.
- Investigadora postdoctoral en el centro de investigación "Slave Societies Digital Archive" de la Universidad Vanderbilt, Estados Unidos. Ella obtuvo su doctorado en historia en la misma institución en 2016. Sus estudios se concentran en la esclavitud y en el tráfico de esclavos en los siglos XVI y XVII, en el Atlántico sur.
- Postdoctoral fellow with the Slave Societies Digital Archive. She received her Ph.D. from Vanderbilt University in 2016. Her research focuses on slavery and the slave trade in the 16th and 17th-century South Atlantic.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

SEÇÃO LIVRE

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.31742

# Imagens do Chile: a fotografia documental entre a denúncia social e a expressão autoral

## *Images of Chile: the Documentary Photograph Between the Social Denunciation and the Authorial Expression*

## *Imágenes de Chile: fotografía documental entre denuncia social y la expresión autoral*

Charles Monteiro
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, Brasil.

**Resumo:** O presente artigo propõe uma reflexão sobre a fotografia de Kena Lorenzini para pensar as formas de resistência social e a manutenção da memória sobre os desaparecidos durante a ditadura militar chilena. As fotografias de mulheres em atos públicos contra a ditadura são especialmente importantes para refletir sobre as formas de dar visibilidade no espaço público à repressão política, à tortura e à censura que caracterizaram aquele período da história recente da América Latina. O trabalho de fotógrafos e fotógrafas organizados em agência independentes, como a AFI onde atuava Kena Lorenzini, ajudaram a dar visibilidade à resistência e a luta da sociedade civil chilena pelo retorno da democracia. Quase trinta anos após o retorno da democracia, o campo cultural chileno continua a apresentar produções visuais que instigam a reflexão sobre o terrorismo de Estado que assolou o país entre 1973 e de 1988.

**Palavras-chave:** fotografia documental; ditadura chilena; Kena Lorenzini; imagens do Chile.

**Abstract:** This article proposes a reflection on the picture of Kena Lorenzini to think ways of social resistance and the maintenance of memory about the missing during the military dictatorship in Chile. Photographs of women in public acts against dictatorship are especially important to reflect on ways to give visibility in public space to political repression, torture and censorship that characterized that period of recent history Latin America. The work of photographers and photographers organized in independent agency, such as the AFI where played Kena Lorenzini, helped to give visibility to the resistance and the Chilean civil society struggle for the return of democracy. Almost thirty years after the return of democracy, the Chilean cultural field continues to present visual productions that incite reflection on the State terrorism that struck the country between 1973 and 1988.

**Keywords:** documentary photography; Chilean Dictatorship; Kena Lorenzini; images of Chile.

**Resumen:** Este artículo propone una reflexión sobre la fotografía de Kena Lorenzini para pensar las formas de resistencia social y el mantenimiento de la memoria de los desaparecidos durante la dictadura militar en Chile. Fotografías de mujeres en actos públicos contra la dictadura son especialmente importantes para reflexionar sobre las formas de dar visibilidad en el espacios públicos a la represión política, tortura y censura que caracterizan ese período de la historia reciente Latinoamericana. El trabajo de fotógrafos y fotógrafas organizados en agencias independientes, como la AFI donde a trabajado Kena Lorenzini, ayudaran a dar visibilidad a la resistencia y la lucha de la sociedad civil chilena para el retorno de la democracia. Casi treinta años después de la vuelta de la democracia, el campo cultural chileno sigue presentando producciones visuales que incitan a la reflexión sobre el terrorismo de estado que asoló el país entre 1973 y 1988.

**Palabras clave:** fotografía documental; ditadura chilena; Kena Lorenzini; imágenes de Chile.

dados biográficos do autor_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Nos anos 1960, inicia-se um ciclo de ditaduras militares na América Latina, marcado pela censura aos meios de comunicação e aos grupos de oposição política, repressão policial, prisões arbitrárias, torturas, execuções e desaparecimento de milhares de cidadãos. Nos anos 1980, um novo ciclo histórico se inicia na região com a restauração progressiva da democracia. Entre 1979 e 1990, mais de uma dezena de países latino-americanos viveram a transição democrática. Na América do Sul, por exemplo, o fim do regime militar ocorreu em 1982, na Bolívia; em 1983, na Argentina; em 1984, no Uruguai; em 1985, no Brasil, e em 1988 no Chile.

A fotografia dos anos 1980 da América Latina tem uma relação com todas essas camadas de tempo, de experiências e com o nosso próprio imaginário sobre a região. Uma nova geração de fotógrafos formados no contexto universitário entre os anos 1960 e 1970 produziu uma fotografia documental, que procurava refletir sobre essas contradições e denunciá-las no contexto das lutas populares pela abertura política e redemocratização. Travou-se uma verdadeira "guerra de imagens" entre os regimes militares e os diferentes grupos de oposição (GAMARNIK, 2012, p. 2):

> Las dictaduras militares en Chile, Uruguay y Argentina desarrollaron una amplia política oficial en imágenes que incluyó el uso del cine, la televisión y la fotografía de prensa. Se puede observado similitudes y coincidencias que nos permiten inferir que al menos estas tres dictaduras del Cono Sur compartieron una misma estrategia comunicacional. En los tres casos se utilizó a los grandes diarios como punta de lanza para campañas mediáticas que silenciaron, ocultaron y, al mismo tiempo, buscaron imponer una visión positiva de los gobiernos de facto mientras se intentaba instalar una visión de la historia previa de cada uno de los países que justificaba la represión que desencadenaron. Estos medios no sólo fueron claves a la hora de instalar un nuevo discurso que justificara los golpes militares, sino que también habían sido clave en las campañas a favor de los respectivos golpes en los meses previos.

Guerra de imagens fotográficas que se estendeu dos jornais e das revistas semanais de circulação nacional, aos museus e às galerias de arte. A criação de agências independentes de fotojornalismo foi uma resposta dos fotógrafos frente à desvalorização profissional, ao cerceamento de seu trabalho nos grandes órgãos de imprensa e a repressão policial.

As agências de fotógrafos independentes, como a F4 no Brasil e a AFI no Chile, propuseram novas pautas e uma nova visualidade da sociedade latino-americana. Ao invés de valorizar a teatralização do poder pelos regimes militares com seus sucessos econômicos, elas passaram a cobrir os movimentos sociais e por direitos humanos, a violência policial, a marginalização dos grupos indígenas, a falta de moradia, o crescimento das favelas e o empobrecimento das classes trabalhadoras. Por um lado, as agências fotográficas cumpriram um papel de valorização da fotografia como campo profissional e como linguagem de expressão cultural, por outro, participaram do processo de abertura política oferecendo uma "outra" imagem do poder e dos movimentos sociais.

## O contexto chileno

O Chile viveu um crescimento econômico no século XIX ligado à exploração de suas imensas riquezas minerais e do salitre (do guano). O apoio da Inglaterra permitiu-lhe ampliar o território através de guerras contra Peru e Bolívia. Em 1938, uma frente popular chega ao poder através das urnas. Seguiu-se um período de governos civis estáveis, mais conservadores que radicais. Em 1964, uma aliança de centro-esquerda encabeçada por Salvador Allende disputa a presidência com o partido democrata-cristão liderado por Eduardo Frei Montalvo. Frei ganha as eleições e implanta um programa de reformas econômicas e uma política fortemente anticomunista. Nesse período observam-se certos avanços na educação e no crescimento industrial. Mas o governo não conseguiu deter a inflação, os salários estavam defasados e o número de camponeses sem terra era muito alto. Iniciou, então, um programa de reforma agrária que dividiu a direita conservadora e não conseguiu integrar as massas urbanas e camponesas em prol de sua proposta de reformas.

Nesse contexto, Salvador Allende chega ao poder em 1970, com um programa claro de reformas econômicas, fiscais, educacionais, no campo e redistribuição de rendas. A Unidade Popular era uma frente de seis partidos cuja meta geral era criar um Estado socialista construído sobre uma base democrática, pelo voto e pela participação popular. Allende nacionalizou as minas de cobre, os bancos, controlou a inflação, elevou os salários e acelerou a reforma agrária. Devido às ruas reformas de base, começou a sofrer uma violenta oposição dos grandes proprietários de terra, da burguesia financeira e do capital estrangeiro afastado da mineração. Os

grupos tradicionais, o capital econômico nacional e estrangeiro buscou apoio do Exército e dos Estados Unidos para isolar o governo através de blackouts, que geraram a escassez de gêneros e o retorno da inflação (DAVIS, 1990).

Em 11 de setembro de 1973, Augusto Pinochet lidera um golpe militar e inicia uma sangrenta repressão contra a Frente Popular e os movimentos sociais (MONIZ BANDEIRA, 2008). O golpe militar foi seguido por um "golpe estético", que promoveu uma "limpeza cultural das influências marxistas alienígenas no país", com a queima de livros, apagamento de murais, mudança do nome de ruas e de praças que passaram a levar o nome de heróis militares da luta pela independência nacional do século XIX e a criação de centros comunitários que eram na verdade centros de delação e de informação da ditadura (ERRAZURIZ; QUIJADA, 2012).

Em 1980, Pinochet realiza um referendo e consegue apoio político para reformar a constituição e promover profundas reformas de teor neoliberal coordenadas por uma equipe econômica formada na Universidade de Chicago (RAMÍREZ, 2013). O Chile tornou-se um exemplo de liberalismo econômico, mas também a ditadura mais sangrenta da América Latina com execuções sumárias no Estádio Nacional e campos de concentração no deserto do Atacama. A historiografia afirma que o golpe chileno provocou gravíssimas consequências internas, com aproximadamente 40 mil vítimas, segundo o Relatório Valech (EL PAIS, 20/08/2011).

No início de 1980, a União de Fotojornalistas mantinha uma ligação estreita com a imprensa oficial, principalmente porque a Comunicação Social Nacional (DINACOS), impedindo a propagação de fotografias "não oficiais" nos meios de comunicação. Neste contexto surgiu a Associação de Fotógrafos Independentes (AFI), em Santiago do Chile, com o objetivo de defender o direito de trabalho e a integridade física dos fotógrafos que estava ameaçada devido à censura e à repressão da ditadura militar. A AFI respondeu à necessidade de reunir fotógrafos que trabalhavam de forma independente, sem qualquer apoio institucional, e que tinham uma posição crítica frente à União de Fotojornalistas submetida às políticas de comunicação governamentais (QUIJADA, 2008).

Se as fotografias foram utilizadas pela grande imprensa em favor do golpe e da ditadura, elas também funcionaram como uma ferramenta de denúncia e de crítica social capazes de romper o cerco imposto pela censura governamental e pela política de imagens vigente nos grandes meios de comunicação, operando uma espécie de contra hegemonia da política oficial de imagens do regime.

A AFI conseguiu reunir um grupo significativo de fotógrafos(as), cujas imagens retrataram a vida urbana e os atos de resistência política civil nos anos de ditadura, denunciando os abusos cometidos pelas polícias do governo Pinochet. Entre estes incluem-se: Ines Paulino, Paz Errázuriz, Helen Hughes, Rodrigo Rojas Denegri, Leonora Vicuña, Alvaro Hoppe, Alejandro Hoppe, Claudio Pérez, Kena Lorenzini, Hector Lopez, Marco Ugarte, Cristián e Marcelo Montecino entre outros (QUIJADA, 2008). As fotografias destes autores que denunciavam a repressão, a censura e a anormalidade da vida pública chilena foram divulgadas no estrangeiro através dos meios de comunicação internacionais, nos anuários publicados pela AFI a partir de 1981 e em exposições fotográficas locais (MACAYA, 2012, p. 411). A produção fotográfica destes fotógrafos compôs um arquivo de imagens sobre o período, que após o início da abertura política, começou a ser divulgado e revisitado em publicações e exposições fotográficas no sentido da elaboração pública do trauma e da violência das práticas políticas, econômicas, sociais e culturais que caracterizaram a ditadura chilena. Em 1987, a exposição *Chile Vive* em Madrid, apontava para o papel que a fotografia poderia cumprir na mobilização de forças políticas no processo de abertura democrática do Chile, bem como para o ingresso da fotografia jornalística e documental dos arquivos para o campo das artes visuais (MACAYA, 2012, p. 413).

Em 1988, um referendo nacional perguntou aos chilenos se desejavam manter a ditadura militar no poder ("Sí") ou se preferiam um Chile sem Pinochet ("No"). Naquele momento as forças populares já tinham se reorganizado e ganhavam as ruas para pedir o "No". Uma verdadeira batalha midiática foi travada pela televisão e nos comícios nas ruas e praças do país. Neste contexto, as imagens dos fotógrafos da AFI começam a ser recuperadas e exibidas mais amplamente em exposições e publicações.

Quase trinta anos após o retorno da democracia, o campo cultural chileno continua a apresentar produções visuais com o objetivo de instigar a reflexão sobre o terrorismo de Estado que assolou o país entre 1973 e de 1988. Contudo, longe de constituir uma repetição de representações e de discursos, desde o final da década de 1990, novas perspectivas vêm promovendo a renovação dos olhares lançados desde o presente para este passado recente.

## Imagens contra a ditadura e o esquecimento: Kena Lorenzini

A produção de imagens ocupou, nestas disputas, um papel fundamental na construção e na consolidação de memórias da ditadura. Organizações de familiares de desaparecidos e de direitos humanos se opuseram ao silêncio e à invisibilidade estratégica desejado pelo aparelho repressor de Estado. Segundo Marcio Seligamann-Silva (2010, p. 12):

> ... na ditadura as fotos têm um papel de denúncia. São um testemunho no sentido jurídico de testis: o fotógrafo (e o público que contempla as imagens) são como que o "terceiro" dentro de uma contenda entre dois partidos. Evidentemente esta modalidade jurídica do uso fotográfico se estende depois das ditaduras, tanto nos processos jurídicos como também em trabalhos historiográficos. Já a apropriação destas imagens depois das ditaduras está subordinada a um trabalho – sempre conflitivo, político – de memória.

Na luta pela memória e pela justiça, a diluição do drama íntimo no drama coletivo foi necessária para instalar representações que permitissem socializar as pautas de reivindicação do direito à memória e à reparação pública dos movimentos de direitos humanos. Esta socialização de imagens, de representações e de discursos serviu às reivindicações de verdade, de justiça e de memória defendidas por uma ampla parte da sociedade chilena, que rebatia os discursos de conciliação e de esquecimento defendidos por grupos políticos de direita a partir do final da década de 1990.

A exposição *Visible/Invisible: Tres fotógrafas durante la dictadura militar en Chile* reuniu obras de Leonora Vicuña, Kena Lorenzini e Helen Hughes, que desenvolveram uma parte importante de seu trabalho fotográfico durante o período ditatorial, desenhando um mapa visual daquele tempo, em muitos casos pouco conhecido. Ela ocorreu entre 9 de novembro a 31 de dezembro de 2009 no Centro Cultural La Moneda com curadoria de Montserrat Rojas Corradi, e Mario Fonseca, apresentando imagens que revelam momentos dramáticos e sublimes de eventos vividos durante a ditadura militar chilena. Local simbólico e central na memória do período, pois foi o próprio palco de eventos decisivos para seu desenrolar, como o bombardeio do Palácio La Moneda pelas forças militares e o suicídio de Salvador Allende em 11 de setembro de 1973.

Kena Lorenzini nasceu María Eugenia Lorenzini, em Talca, em 1959. É psicóloga por profissão, feminista e ativista pela causa dos direitos humanos no Chile. Graduou-se em psicologia com uma monografia sobre "Gênero e sexualidades, investigação e intervenção social" na Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Também cursou Mestrado em Psicologia Social na Universidad Adolfo Ibáñez. Tinha apenas 14 anos quando ocorreu o golpe de estado que marcou o início da ditadura militar.

Kena foi uma autodidata na fotografia e iniciou sua carreira em 1980 e exerceu por muitos anos a profissão de fotojornalista. Trabalhou em várias publicações periódicas, tais como *Análisis*, *Hoy*, *Pluma y Pincel* e *La Nación*. Sua fotografia promove uma reinterpretação da cultura urbana no Chile desde a década de 1970 e 80, período da ditadura de Augusto Pinochet. Participou de várias exposições individuais e coletivas durante sua carreira, entre elas a *Muestra Chile, geografía de niños* no Palácio de La Moneda (2000), *História de Chile através de la fotografia* no Museo de Bellas Artes do Chile (2010) e *Fragmentos/ Memorias/Imágenes. Santiago* (2009), *Visible/ invisible*, Goethe Institut-Centro Cultural Palácio La Moneda curada por Montserrat Rojas Corradi, *40 años del Golpe* no Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (2013), entre outras. Ela publicou seis livros, entre os quais *Fragmento fotográfico, arte, narración y memoria. Chile, 1980-1990* (2006). As suas fotografias na exposição *Visível/invisível: Hughes/Lorenzini/ Vicunha: três fotógrafas durante a ditadura militar* (2012) estão centradas na interpretação da resistência civil à ditadura militar de Pinochet e são o foco do presente artigo.

O trabalho de Kena Lorenzini abre uma perspectiva importante para pensar a memória coletiva e cultural do Chile entre os anos 1980 e 1990. As fotografias de mulheres em atos políticos contra a ditadura são especialmente importantes para refletir sobre as tensões e os dramas que marcam este período. Mães, querendo saber onde o governo levou seus filhos. Irmãs, que descobrem que seus irmãos foram mortos. Mulheres, cujos maridos foram espancados e presos. E principalmente, as mulheres em ação, protestando, sendo espancadas e presas. Várias facetas da violência de Estado foram capturadas em suas fotografias, não só as injustiças, a violência e a brutalidade policial, mas também o sofrimento lento de famílias que viviam continuamente o medo e a angustia da busca por seus familiares desaparecidos. Tendo atuado junto às comunidades da periferia de Santiago do Chile, nas

quais a Igreja Católica tinha uma ação social muito ampla, pode observar a escalada da violência de Estado que desarticulou os movimentos sociais.

Passo a analisar uma pequena série de imagens da fotógrafa, selecionada entre aquelas exibidas na exposição *Visível/invisível: Hughes/Lorenzini/ Vicunha: três fotógrafas durante a ditadura militar* (2012).

**Imagem 1.** Kena Lorenzini (1959), *Plaza Italia, Santiago de Chile*, 1983, fotografia P&B.

Lorenzini fotografa um grupo de mulheres colando cartazes com fotos de desaparecidos nos muros da Plaza Itália, uma área bem no centro de Santiago do Chile. Estas mulheres desafiavam a polícia ocupando de um espaço público central para realizar um ato político contra a ditadura, dando visibilidade social aos desaparecidos e exigindo explicações do governo militar. Neste caso específico, o cartaz estampa o retrato fotográfico de uma mulher jovem que sorri. A fotógrafa trabalha com a ironia de os cartazes com a foto da jovem desaparecida sorrindo com a frase "Para que a verdade não seja esquecida" serem colados sobre a publicidade do "Circo do Riso". Observa-se a proximidade da fotografa com o grupo, quase se misturando àquelas mulheres no momento do ato político. Trata-se de uma mulher que fotografa mulheres em uma manifestação política contra a ditadura, que retrata a presença de uma ausência. Assim como na Argentina, com o Movimento das Mães da Praça de Maio (1977), no Chile o movimento das "Mujeres por la Vida" foi muito ativo ao dar a ver os sequestros, as prisões, as torturas e o desaparecimento de opositores do regime militar. "Mujeres por la vida" também se destaca na sua cooperação e unidade com grupos internacionais de mulheres e exilado no Canadá, Brasil, Áustria, Venezuela, El Salvador, Uruguai, Holanda, Estados Unidos e Itália entre outros.

**Imagem 2.** Kena Lorenzini (1959), *Mulher em barricada, Periferia de Santiago do Chile, Protesto Nacional*, 1983, fotografia P&B.

Nesta outra fotografia, temos a imagem de uma jovem mulher com o rosto encoberto por um lenço atrás de uma barricada formada por pedaços de galhos de árvore e uma cama de ferro. O lenço que cobre o seu rosto era uma proteção contra as bombas de gás lacrimogênio da polícia. Os materiais que formam a barricada parecem ter sido descartados no lixo e, posteriormente, coletados e reciclados pela jovem. Percebe-se a utilização da bandeira do Chile, como um símbolo nacional, que protege e é exibido com orgulho na frente da barricada, também como símbolo de resistência contra um governo impopular e opressor. Trata-se de um bairro popular, pois se veem casas simples ao fundo com suas cercas de madeira. Outras duas pessoas passam em segundo plano carregando pedaços de pau, provavelmente para reforçar a barricada ou construir outra mais adiante. Elas teriam a dupla função de impedir o tráfego de veículos automotores e de isolar a área, protegendo-a de incursões da polícia militar chilena em busca de opositores.

Na **Imagem 3**, uma menina de saia plissada, camisa branca e tênis gastos posa para a fotógrafa, em frente a uma barricada, segurando uma pedra e uma lata de tinta. Em segundo plano uma rua deserta, ao fundo, algumas pessoas em outra barricada e muita fumaça. As roupas simples denunciam sua condição social de membro das classes populares. Parece ter uns 10 anos e ser uma estudante do ensino fundamental. Com um sorriso largo e sua pouca idade, parece estar orgulhosa de participar das manifestações contra as políticas neoliberais do governo do General Augusto Pinochet (1974-1990). A barricada é formada de um compensado, pedaços de galhos de árvores, pedras e algumas latas. No compensado, que pode ter servido de porta ou parede de uma casa popular,

**Imagem 3.** Kena Lorenzini (1959), *Menina em barricada, Periferia de Santiago do Chile, Protesto Nacional*, 1983, fotografia P&B.

a menina escreveu frases de ordem: "Fuera Pinochet! Allende! Allende!". Trata-se menos de uma barreira física contra as forças militares e mais uma barricada simbólica que evidencia um gesto de oposição à ditadura e que invoca o passado recente de aliança entre as classes populares, nação e governo durante a administração da Frente Popular de Salvador Allende (1970-1973).

que lutavam contra o fascismo e o nazismo. A grande concentração de pessoas aponta para a organização dos movimentos sociais e estudantil contra o regime militar pela abertura política no ano de 1983 no Chile. Claramente a fotógrafa quer dar a ver um gesto de revolta, resistência e de protagonismo feminino através da forma de enquadramento da jovem estudante, que se eleva acima da multidão presente no Teatro. Outro diálogo possível é com a pintura "A Liberdade guiando o povo" de Eugène Delacroix (1830), dentro da perspectiva da sobrevivência das imagens proposta por Warburg e retomada por Didi-Huberman (2002). Para Warburg, as imagens produzem um regime de significação que faz apelo aos processos da memória psíquica e, elaborando-se como sintoma, sobrevivem e deslocam-se (historicamente e geograficamente), elas reclamam que se alarguem os modelos canónicos da temporalidade histórica e que se acompanhe a sua "sobrevivência" para além do espaço cultural europeu e ocidental. Estamos perante uma concepção rememorativa da história, em que as imagens, na sua dimensão de memória ou de tempo histórico condensado, criam, no movimento de "sobrevivência", intervalos e falhas no contínuo da história.

**Imagem 4.** Kena Lorenzini (1959), *Teatro Caupolicán, Santiago do Chile*, 1983, fotografia P&B.

**Imagem 5.** Kena Lorenzini (1959), *Bellavista, Santiago do Chile*, 1984, fotografia P&B.

Na **Imagem 4**, uma jovem estudante grita e levanta o braço esquerdo com a mão fechada a frente de um grande grupo de manifestantes no Teatro Caupolicán, localizado na área central de Santiago do Chile. As faixas estampam a palavra "vida", que se opõe às mortes dos desaparecimentos perpetradas pela ditadura de Pinochet. O gesto do braço levantado com a mão fechada lembra as fotografias dos milicianos republicanos na Guerra Civil Espanhola (1936-1939),

A fotografia "Bellavista. Santiago Chile" é a fotografia mais autoral de Kena Lorenzini, pois o diálogo entre as imagens foi produzida pela fotógrafa. Em primeiro plano, observa-se uma fotografia colada no marco de uma janela do segundo andar de um prédio. Em segundo plano, percebe-se através dos vidros quadrados da janela um pelotão de policiais militares armados em formação na calçada do outro lado da rua. A fotografia em primeiro plano é da própria Kena,

na qual um(a) jovem que atira uma pedra com um bodoque de trás de uma barricada onde está inscrito: "Parar la tirania ahora". O enquadramento diagonal da fotografia colocou de um lado a foto e de outro o grupo de militares, que pode ser visto na rua através da janela. O sentido da foto em diagonal, de cima para baixo, dá a impressão que o(a) jovem atira sua pedra contra os policiais militares. Trata-se de uma imagem de resistência, que retoma e amplifica o gesto do(a) jovem da barricada. Retoma uma história bíblica, da luta de Davi contra Golias (Samuel 1, 17). Ou seja, com suas parcas armas, bodoques ou câmeras fotográficas, em especial está última, seria possível vencer a ditadura de Pinochet e seu forte aparato militar. Uma resistência que parte do espaço privado, como espaço de liberdade individual, para uma visibilidade pública através da circulação das fotografias em livros e exposições. Seria desta fora que a fotógrafa cumpriria um papel combativo contra a censura, o terror e os desaparecimentos.

**Imagem 6.** Kena Lorenzini (1959), *Plaza de armas, Santiago do Chile*, 1987, fotografia P&B.

Na sexta e última fotografia de Lorenzini que forma esta série, observa-se novamente a ocupação do espaço público por um grupo de mulheres que protestam contra o silêncio do governo militar sobre o paradeiro dos desaparecidos políticos chilenos. São mães, mulheres, irmãs e amigas de desaparecidos, que formaram em 1984 o grupo "Mujeres por la vida". Que se reuniam em espaços públicos centrais de Santiago do Chile para protestar, dar visibilidade aos crimes do regime e exigir informações sobre seus familiares presos ou sequestrados pela polícia militar chilena. Protesto silencioso, em que mulheres tapam suas bocas com esparadrapo branco, denunciando a censura e o silêncio do governo sobre o destino dos desaparecidos. A fotografia de Kena era uma forma de dar visibilidade para além do momento do ato, do protesto, visava tornar visível aquela ausência sufocante e angustiante dos desaparecidos. Para as mulheres era um espaço políticos de protesto além de uma forma de se auxiliarem, compartilharem suas perdas, seus desesperos e de juntas fazerem valer a sua força.

## Considerações finais

Nos anos 1970, a vocação documental associada à ideia de realismo e à aderência do referente à fotografia entrou em declínio. A fotografia passa a ser compreendida como uma forma de interpretação, recriação e atualização do real. A nova concepção de fotografia documental abriu espaço para a expressão da subjetividade pelos fotógrafos documentaristas. Da fotografia-documento passa-se a fotografia-expressão onde a intencionalidade e a subjetividade criadora do fotógrafo trabalham na interpretação do real. O que também termina por aproximar a fotografia documental da fotografia-arte (ROUILLÉ, 2009).

Essas imagens que documentariam o passado, não mais são vistas como "prova", como autênticos testemunhos oculares, dada a sua revisão epistemológica a partir da crítica das fontes que, independente da área, o pesquisador deve submeter o material. A fotografia que busca um "estilo documentário", ao mesmo que aproxima o pesquisador a paradigmas compositivos, temáticos, estéticos e políticos vivenciados socialmente no tempo em que as imagens foram produzidas, o aproxima de um "olhar" construído por um indivíduo, por um autor que, mesmo dialogando com as tendências vividas no momento, é dono de uma subjetividade que o destaca e o faz se diferenciar no âmbito da produção geral das fotografias (LUGON, 2009).

A foto de Kena Lorenzini da ditadura chilena tem um caráter artístico ou é um registro puro e duro da realidade? Na série escolhida, percebe-se que um gesto se sobrepõe ao simples registro, pois as imagens possuem traços autorais. Cada fotógrafo(a) foi um ator político, mas também propôs um modo de ver singular. Mas como opera o gesto autoral nessa linguagem denunciante-testemunhal da produção dos fotógrafos (as) opositores do regime militar?

No caso de Kena Lorenzini observa-se quando ela lança um olhar irônico sobre o burburinho urbano, com o intuito de denúncia. Ela coloca em cena o "acontecimento" e constrói um relato ativo sobre ele, propondo uma narrativa a contrapelo daquela construída pelos veículos da grande imprensa, que

apoiava a censura e as políticas neoliberais do governo militar chileno. Observa-se a proximidade da fotógrafa com as pessoas fotografadas, como que a partilhar uma mesma experiência no contexto do grande drama coletivo da sociedade chilena.

As suas fotos revelam uma alteridade, especialmente no que tange às questões de gênero. É uma fotógrafa que fotografa atos de resistência de mulheres chilenas frente a ditadura militar, colocando em questão os papéis de gênero patriarcais propostos pelo regime político e pelos meios de comunicação (publicidade).

Nos anos 1980, as mulheres passam a ter uma participação mais ativa na vida política do país. Em suas fotografias veem-se anônimas heroínas femininas protagonizarem vários atos de resistência ao regime, tanto no espaço privado quanto no público. A sua fotografia sugere contextos extra fotográficos. Por um lado, o imediatamente visível – pessoas em movimento, protestos, a fumaça das bombas de gás lacrimogênio, gestos de resistência – por outro, nas margens da imagem de um lugar da cidade, um espaço público em disputa, em uma escala maior, a vida e os dilemas da sociedade civil em um país em disputa.

A fotografia dá a ver, reencena e perpetua a memória daquilo que de outra maneira tender-se-ia a esquecer, plasmando uma imagem no tempo infinito do devir. Evidencia um presente, hoje passado que parece não passar e para o qual muitos não desejam olhar. Um olhar crítico sobre o passado, para que a história da conquista violenta da América Latina pela exploração da terra, pela escravização de indígenas e de negros, bem como pelos regimes de censura, de repressão, de medo e de desaparecimento de opositores políticos não se repita mais em uma espiral incessante na qual estaríamos fadados como no final do livro *Cien años de soledad* de Gabriel Garcia Marques.

## Referências


CORRADI, Montserrat Rojas; GONZÁLEZ, Laura; FONSECA, Mario. *Visible/Invisible:* tres fotógrafas durante la dictadura militar en Chile. Santiago: Ocho Libros Editores, 2012.

DAVIS, N. *Os dois últimos anos de Salvador Allende*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *L'image survivante.* Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg. Paris: Minuit, 2002.

EL PAIS. "Chile reconoce a más de 40.000 víctimas de la dictadura de Pinochet". 20 agoto 2011.

ERRÁZURIZ, Luis Hernán; QUIJADA, Gonzalo Leiva. *El golpe estético:* dictadura militar en Chile (1973-1989). Santiago: Ocho Libros Editores, 2012. p. 13-43.

GAMARNIK, Cora. Fotografía y dictaduras: estratégias comparadas entre Chile, Uruguay y Argentina. In: *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, EHESS, Paris, p. 1-30, 2012. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/63127>. Acesso: 6/3/2018. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.63127

LUGON, Olivier. 1890-2000: la realidad en todas suas formas. In: GUNTHERT, André; POIVERT, Michel. *El arte de la fotografia:* de las orígenes a la actualidad. Barcelona: Lunwerg, 2009.

MACAYA, Ángeles Donoso. Arte, documento e fotografía: prolegómenos para una reformulación del campo fotográfico en Chile (1977-1998). In: *Aisthesis: Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*, n. 52, p. 407-424, 2012.

MONIZ BANDEIRA, L. A. *Fórmula para o caos*. A derrubada de Salvador Allende. 1970-1973. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

QUIJADA, Gonzalo Leiva. *Multitudes en sombra*. Santiago: Ocho Libros Editores, 2008.

RAMÍREZ, Cláudio F. P. et al. (Org.). *Chile 1973-1990:* la dictadura de Pinochet. Santiago: LOM ediciones, 2013.

ROUILLÉ, André. *A fotografia:* entre documento e arte contemporânea. São Paulo: Senac, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Fotografia como arte do trauma e imagem-ação: jogo de espectros na fotografia de desaparecidos das ditaduras da América Latina. In: FÓRUM LATINO-AMERICANO DE FOTOGRAFIA DE SÃO PAULO. Disponível em: <http://www.forumfoto.org.br/wp-content/uploads/2010/09/seligmann_fotografia_como_arte_do_trauma.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2018.


Recebido: 22 ago. 2018; aprovado: 03 set. 2018.

**Autor/Author:**


Charles Monteiro monteiro@pucrs.br

- Doutor em História Social (PUC-SP, 2001) com estágio sanduíche na Université Lumière (Lyon 2), Pós-Doutorado em História da Arte na Université de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne), Pesquisador PQ 2 do CNPq, Professor Adjunto de História e Coordenador do Laboratório de Pesquisa em História da Imagem e do Som no Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS.
- Ph.D. in Social History (PUC-SP, 2001) with sandwich training at the Université Lumière (Lyon 2), Post-Doctorate in Art History at the Université de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne), PQ 2 Researcher at CNPq, Adjunct Professor of History and Coordinator of the Laboratory of Research in History of Image and Sound in the Post-Graduate Program in History of PUCRS.
- Doctorado en Historia Social (PUC-SP, 2001) con etapa sándwich en la Université Lumière (Lyon 2), Post-Doctorado en Historia del Arte en la Université de París 1 (Panthéon-Sorbonne), Investigador PQ 2 del CNPq, Profesor Adjunto de Historia y Coordinador del Laboratorio de Investigación en Historia de la Imagen y del Sonido en el Programa de Postgrado en Historia de la PUCRS.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

SEÇÃO LIVRE

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29187

# Os escravos da fazenda jesuítica de São Cristóvão e seus leilões, Rio de Janeiro, 1761-1762

*The Slaves of the Jesuit Farm of São Cristóvão and His Auctions, Rio de Janeiro, 1761-1762*

*Los escravos de la hacienda jesuítica de São Cristóvão y sus subastas, Rio de Janeiro, 1761-1762*

Marcia Amantino
PPGH-UNIVERSO – Universidade Salgado de Oliveira.

**Resumo:** Esse texto tem como objetivo apresentar a comunidade escrava que vivia na fazenda de São Cristóvão, localizada na capitania do Rio de Janeiro, ao longo de alguns momentos do século XVIII. Serão utilizados três tipos de fontes: 1. a listagem feita em 1759 no momento do sequestro da fazenda, ocasionado pela ordem de expulsão dos religiosos da Companhia de Jesus de Portugal e de seus domínios; 2. uma nova avaliação desses escravos feita em 1761 a partir das denúncias de que os bens estavam se perdendo e os escravos fugindo ou causando tumultos; 3. os registros das arrematações de sua mão de obra nos leilões que ocorreram na praça do Rio de Janeiro entre os anos de 1761 e 1762. Pretende-se com essa análise demonstrar a complexa estrutura familiar que os jesuítas conseguiram estabelecer entre seus cativos e o posterior desmonte dessas unidades familiares após a expulsão dos religiosos e da venda de seus bens. Além disso, busca-se demonstrar que os arrematantes de parte desses escravos eram homens que conviviam com essa comunidade de cativos e, portanto, conheciam previamente a quem estavam arrematando.

**Palavras-chave:** Companhia de Jesus; expulsão; fazenda; São Cristóvão; escravos.

**Abstract:** This text aims to present the slave community that lived on the farm of St. Christopher, located in the captaincy of Rio de Janeiro, during some moments of the eighteenth century. Three types of sources are used for this purpose: 1. the listing made in 1759 at the time of the kidnapping of the farm, caused by the order of expulsion of the religious of the Company of Jesus of Portugal and its domains; 2. a new evaluation of these slaves made in 1761 from the denunciations that property was being lost and slaves were runway or causing riots; 3. The records of the sales of his labor in the auctions that took place in the square of Rio de Janeiro between 1761 and 1762. This analysis intends to demonstrate the complex family structure that the Jesuits were able to establish between their captives and the subsequent dismantling of these family units after the expulsion of the religious and the sale of their property. In addition, it is tried to demonstrate that the bidding on the part of these slaves were men who lived with this community of captives and, therefore, knew who they were buying.

**Keywords:** Society of Jesus; expulsion; farm; São Cristóvão; slaves.

**Resumen:** Este texto tiene como objetivo presentar a la comunidad esclava que vivía en la hacienda de San Cristóbal, ubicada en la capitanía de Río de Janeiro, a lo largo de algunos momentos del siglo XVIII. Se utiliza para ello tres tipos de fuentes: 1. la lista hecha en 1759 en el momento del secuestro de la hacienda, ocasionado por la orden de expulsión de los religiosos de la Compañía de Jesús de Portugal y de sus dominios; 2. una nueva evaluación de estos esclavos hecha en 1761 a partir de las quejas de que los bienes se estaban perdiendo y los esclavos huyendo o causando disturbios; 3. los registros de las remesas de su mano de obra en las subastas que ocurrieron en la plaza de Río de Janeiro entre los años 1761 y 1762. Este análisis pretende demostrar la compleja estructura familiar que los jesuitas lograron establecer entre sus cautivos y el posterior desmonte de esas unidades familiares después de la expulsión de los religiosos y de la venta de sus bienes. Además, se busca demostrar que los rematadores de parte de esos esclavos eran hombres que convivían con esa comunidad de cautivos y, por lo tanto, conocían a quienes estaban rematando.

**Palabras clave:** Compañía de Jesús; expulsión; hacienda; São Cristóvão; esclavos.

---

dados biográficos da autora_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Em novembro de 1759, o colégio da Companhia de Jesus da cidade do Rio de Janeiro foi cercado e invadido pelas tropas oficiais e todos os seus religiosos e estudantes ficaram presos e incomunicáveis. Enquanto isso, do lado de fora, o governador Gomes Freire de Andrade, conde de Bobadela, ordenava a vários desembargadores que parassem tudo o que estivessem fazendo e fossem em caráter de urgência às propriedades que pertenciam aos religiosos da Companhia. Em cada uma delas, deveriam realizar um inventário minucioso de todos os bens e fazer o sequestro deles em nome do rei D. José I (ANTT, Autos de inventários, 1759). A autoridade estava colocando em execução as ordens recebidas de Lisboa. O rei e seu secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo haviam assinado no dia 3 de setembro daquele ano a lei de desnaturalização, prisão e expulsão dos jesuítas do reino e de suas possessões coloniais (Lei de 3 de setembro de 1759). Não cabe nesse momento, para os objetivos deste texto, analisar o processo de expulsão posto que já foi trabalho por diversos autores, dentre eles Alden (1970 e 1996), Couto (1990), Assunção (2004), Franco (2006), Amantino (2009) e Chauvin (2016).

Um dos inventários realizados nesse contexto de expulsão dos jesuítas foi o da fazenda de São Cristóvão, localizada próxima à cidade do Rio de Janeiro. Tratava-se de uma estrutura complexa que envolvia a produção de variados gêneros alimentícios, uma pequena criação de animais, um curtume, uma olaria, uma casa de farinha, um forno de cozer louças e um outro de cozer cal. Contava ainda com um armazém perto do mar, uma capela com os objetos do culto divino, uma casa de vivenda dividida em vários cubículos e 76 senzalas de telha e uma outra de palha para abrigar os mais de 200 escravos que possuía. Além disso, havia muitos móveis, ferramentas e um tronco para castigo da escravaria. Como era uma das propriedades inacianas mais próximas da cidade, abastecia com frutas e legumes os moradores da urbe carioca. A fazenda era administrada pelos padres jesuítas Júlio de França, que era o superior, o padre Joaquim de Moraes, sacerdote e doente do mal de São Lázaro, Gaspar de Ribeiro e Henrique Recolleto. Todos eles foram enviados em novembro de 1759 para o colégio do Rio onde ficaram presos e incomunicáveis e de lá seguiram para os cárceres de Lisboa.

Por meio das fontes exploradas nesse artigo e de outras produzidas pelos inacianos ao longo do século XVIII, pode-se perceber que a fazenda de São Cristóvão fazia parte de um complexo socioeconômico que ligava os interesses da Companhia de Jesus com os da cidade do Rio de Janeiro, bem como com os da elite fluminense (ARSI, Bras. 6/II)[1]. Tanto por meio das atividades de produção, de administração da população escrava e de circulação, abastecimento e vendas de mercadorias, quanto por meio das relações estabelecidas com outros colonos e proprietários, o colégio do Rio de Janeiro logrou sua inserção, ainda no século XVII, na economia da capitania (AMANTINO, 2016, p. 20) buscando sua autonomia financeira[2].

O objetivo deste texto[3] é apresentar a comunidade escrava que vivia nesta fazenda utilizando para isso a listagem feita em 1759, no momento do sequestro pelo desembargador de agravos da Relação do Rio de Janeiro, Manoel de Afonseca Brandão (AMF, Auto de sequestro, 1759; ANTT, Autos de inventários, 1759), uma segunda avaliação dos escravos feita em 1761 (AMF, Auto de sequestro, 1761) e os registros das arrematações desses cativos que foram leiloados na praça do Rio de Janeiro nos anos de 1761 e 1762 (AMF, Termo de arrematação, 1761-1762).

A fazenda de São Cristóvão será analisada como um microcosmo daquela sociedade. Local onde se concentravam os elementos que faziam parte da sociedade escravista, ou seja, senhores, escravos, homens e mulheres livres, tecendo relações afetivas, de mando e de esperada obediência. Todavia, existiam também na propriedade relações econômicas e de produção, visando não apenas atingir parte do sustento do colégio jesuítico do Rio de Janeiro, mas também o abastecimento da cidade e atendimento de algumas de suas necessidades. Por meio de seu inventário, assim como das demais estruturas agrárias inacianas, pode-se conhecer um pouco mais a respeito do cotidiano dessas propriedades que pertenciam a esses religiosos na capitania do Rio de Janeiro.

## Os escravos da fazenda de São Cristóvão

Os reitores dos colégios deveriam enviar ao padre superior em Roma um relatório anual comentando tudo o que havia acontecido na região que estava sob sua

[1] O colégio jesuítico do Rio de Janeiro era o responsável por administrar os engenhos Velho e Novo, as fazendas de São Cristóvão, Santa Cruz, Papucaia, Campos Novos, Sant'anna de Macaé e Campos dos Goitacazes.

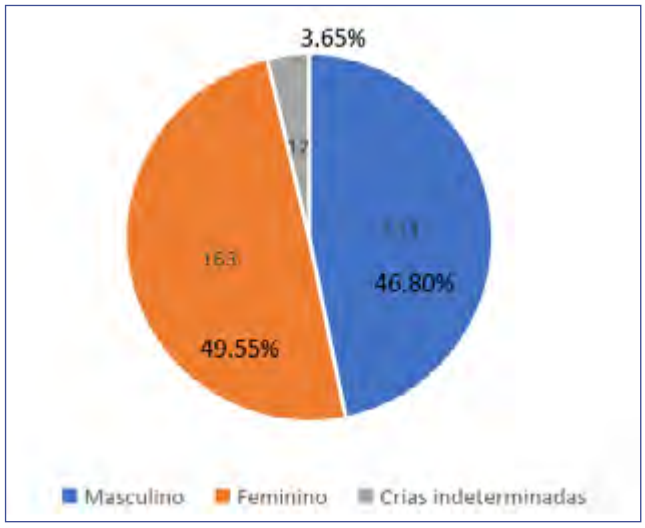
[2] A autonomia financeira era, de acordo com as perspectivas dos inacianos, a forma de manter em funcionamento o projeto missionário nas áreas da conquista.

[3] As características físicas dessa fazenda já foram apresentadas por Amantino (2011, p. 139-164).

administração. Para isso, contavam com as informações que eram enviadas por cada religioso responsável pelas fazendas, aldeamentos e residências. Tratava-se de uma rede de informações que se estendia tanto nas terras da conquista quanto fora dela e variados autores já apontaram para o papel essencial que as cartas e as trocas dessas informações tinham no projeto maior da Companhia de Jesus estabelecida em diferentes partes dos impérios católicos (HANSEN, 1995; PÉCORA, 1999; LONDOÑO, 2002; DEL VALLE, 2009; CAMPOS, 2015).

Por meio dessas informações, sabe-se que em 1743, a fazenda de São Cristóvão possuía 250 escravos (ARSI, Bras. 6/II). Este número significava 10,70% do total (2.337) que os jesuítas possuíam na capitania. Quatorze anos depois, o reitor Joannes Honorato demonstrava que eram 2.616 cativos na capitania e que a fazenda de São Cristóvão contava com 235 escravos, representando 9,0% do total da escravaria pertencente à ordem na capitania (ARSI, Bras. 6/II). Os dados fornecidos pelo desembargador Afonseca Brandão indicam que no ano de 1759 a fazenda estava com uma população escrava de 329 pessoas (ANTT, Autos de inventários, 1759). Como o total de mão de obra cativa dos jesuítas na capitania era de 2.506, o grupo de São Cristóvão significava 13,13% de sua escravaria total. Analisando apenas os 329 listados em 1759, pode-se perceber, pelo gráfico abaixo (**Gráfico 1**), que estavam distribuídos segundo os sexos da seguinte maneira.

**Gráfico 1.** Divisão sexual dos escravos da fazenda de São Cristóvão, 1759.




Fontes: ANTT, Autos de inventários, 1759 e AMF, Auto de sequestro, 1759.

O inventariante de São Cristóvão, assim como o de outras fazendas, fez questão de listar os escravos a partir dos núcleos familiares. Em primeiro lugar, colocou o nome do marido; depois, o da mulher e em seguida, os dos filhos. Essa organização pode sugerir que ele estava seguindo uma lógica domiciliar e em cada casa anotava a família que ali vivia[4]. Infelizmente, ele não se preocupou em registrar as idades de cada um. Em alguns casos, anotou apenas que eram crias ou idosos, as duas extremidades da vida, quando financeiramente, valiam quase nada.

Pelos dados fornecidos no inventário realizado no momento do sequestro da fazenda em 1759, sabe-se que havia naquele momento, nove mulheres a mais do que homens. Entretanto, esse equilíbrio era comum em praticamente todas as propriedades jesuíticas na capitania do Rio de Janeiro e mesmo fora dela[5], e isso propiciava a formação de famílias e uma acentuada estabilidade entre a escravaria[6].

A produção das fazendas e engenhos jesuíticos dependia totalmente da existência de uma mão de obra que fosse capaz de mantê-los produzindo em níveis satisfatórios, mas os padres não podiam ficar à mercê das flutuações da oferta do mercado e nem serem acusados de estar realizando o tráfico entre seu colégio de Angola e os da América portuguesa. A solução encontrada pelos religiosos do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII foi não depender dos escravos africanos. Como consequência disto, a base de sua escravaria era claramente mestiça, criada no interior de suas próprias propriedades e no seio das inúmeras famílias de escravos. Assim, não apenas a geração de

[4] Era recorrente na literatura jesuítica a informação de que cada família deveria morar em uma casa separada das demais e que os solteiros adultos que não tivessem ligações familiares deveriam viver em um único espaço separado pelos sexos (cf. ENGEMANN,2008; FREIRE, 2013, p. 185).

[5] Para as propriedades jesuíticas da América espanhola, uma série de documentos comprovam que manter o equilíbrio sexual e, consequentemente, propiciar casamentos entre os cativos da ordem era uma preocupação constante. Em uma visita ao rancho de San Ignácio em 1734, o provincial Jaime Aguillar recomendou a compra de mais escravos, sendo que deveriam comprar mais 12 homens, pois este mesmo número de mulheres não tinha como se casar porque não havia pares para elas no rancho. Em 1745, o provincial Bernard Nusdorfer ordenou o mesmo para o colégio de Corrientes. Salientou, inclusive, que não fossem dadas autorizações para que os cativos se cassassem com mulheres livres. Mayo cita também a visita do jesuíta José Barreda feita na residência de Montevidéu na segunda metade do século XVIII. O jesuíta teria então indicado a compra de negras "para casar los otors que están solteros y com esta diligencia parece ser se aquieten y cunplan mejor ellos com su obligación y nosotros con la nuestra." Este autor conclui que os jesuítas usavam o casamento de seus cativos como forma de controle social e de incentivo à produção (MAYO, 2004).

[6] Para a América Portuguesa, os relatos/conselhos de Benci e Antonil já são bem conhecidos e ambos apontam para o fato de que formar famílias cativas era um dos deveres morais e religiosos dos bons senhores Benci (1977) e Antonil (2001).

proles trabalhadoras estava assegurada, mas também a própria lógica da missionação: a conversão de centenas de almas. Cada criança escrava ao nascer já o fazia no interior de uma família cristã. Era batizada e anos depois, se casava e recomeçava o ciclo. Ao morrer, recebia a extrema unção e um enterro cristão. Desta forma, os principais sacramentos cristãos estavam assegurados àquela população escrava, praticamente toda distribuída em núcleos familiares. A existência destas famílias e a sua manutenção no tempo só foi possível devido a uma constante preocupação mantida pelos administradores das fazendas e engenhos jesuíticos com o equilíbrio sexual entre os escravos. A família escrava era importante não apenas porque era um sacramento, mas também porque contribuía para a tranquilidade nas senzalas e evitava os conflitos e as fugas (FLORENTINO; GÓES, 1997, p.115).

Praticamente todos os escravos de São Cristóvão (307) estavam inseridos em alguma das 92 famílias listadas, ou seja, 93,31% das pessoas estavam ligadas umas às outras ou já haviam tido no passado, como os viúvos (as), algum tipo de família. Dos 329 cativos listados, apenas 22 foram identificados sem indício de ter ou de ter tido no passado algum laço familiar. Era uma mulher solteira e os demais idosos sem parentes. É evidente que este último grupo pode se referir a viúvos (as), aumentando ainda mais o número de pessoas ligadas a famílias, mas como a fonte não deixou isto claro, tomou-se por base que eram pessoas sozinhas. A distribuição por tipo de família pode ser identificada na tabela abaixo (**Tabela 1**).

**Tabela 1.** Tipos de famílias entre os escravos de São Cristóvão, 1759.

| Tipo de família | Quantidade | % |
|---|---|---|
| Nuclear com filhos | 47 | 51.09 |
| Casal | 21 | 22.83 |
| Viúvos (as) com filhos | 18 | 19.56 |
| Viúvas (os) sem filhos | 5 | 5.43 |
| Mulher com filho | 1 | 1.09 |

Fontes: ANTT, Autos de inventários, 1759 e AMF, Auto de sequestro, 1759.

Ainda que em alguns momentos, na capitania da Bahia, tenha sido registrada a falta de cuidados de alguns padres administradores dos engenhos com os casamentos de seus escravos, ocasionando assim, muitas mancebias e prejuízos decorrentes da pequena natalidade (ASSUNÇÃO, 2004, p. 333), parece que, no Rio de Janeiro, era comum a estabilidade nas relações sociais dos escravos nas fazendas jesuíticas (AMANTINO, 2014, p. 250-273). Em São Cristóvão, três delas apresentaram membros da terceira geração morando na mesma casa. Um exemplo dessa possibilidade é a família de João, casado com Francisca e que tinha um casal de filhos: Ginaldo e Paula. Esta última se casou com Antonio e tiveram também dois filhos: Felisberto e Natária. Havia também famílias como as da viúva Acença, formada por ela, seu filho e uma neta ou a de João, casado com Cordola e que tinham uma filha chamada Rita. Como esta estava em Macaé, o casal cuidava do neto Manoel. O mesmo acontecia com a velha e doente Esperança. Ela cuidava do filho Ignácio e da neta Genoveva porque sua filha e mãe da menina estava em Macaé. Além desses laços consanguíneos, os escravos de São Cristóvão mantinham outras ligações entre si, demonstrando o cuidado com as famílias e as redes sociais. Cypriano era casado com Vitorianna e não tinham filhos, mas cuidavam de quatro crianças, filhas de Joseph escravo que "estava na barca da cidade". Francisco e Maria, casal sem filhos, também cuidavam das crianças Clara e Joaquina, filhas da viúva Francisca que estava em Macaé (AMF, Auto de sequestro, 1759; ANTT, Autos de inventários, 1759).

O grupo todo foi avaliado em 14:711$600 (quatorze contos, setecentos e onze mil e seiscentos réis). Deste conjunto, 23 cativos apareceram sem valor por causa de doenças e ou velhice. Alguns, pelos dois motivos: eram velhos e estavam doentes: Antonio, Esperança, Ascença, Leocádia, Luzia, Gertrudes e outros foram descritos como velhos e incapazes de qualquer serviço, daí não terem recebido nenhum valor para sua venda ou arrematação. Outros escravos, mesmo tendo alguma doença foram avaliados, como por exemplo, Antônia que sofria da vista e Silvério que era surdo. Os dois custavam 40 mil réis cada um. Percebe-se que o avaliador utilizou critérios práticos na hora de determinar o quanto valia cada escravo e só deixou de dar algum valor aos que realmente não tinham nenhuma condição de serem colocados à disposição de compradores.

O grupo de escravos que foi considerado apto às necessidades do mercado apresentou uma certa regularidade e semelhança nos valores finais, ainda que os preços individuais dos homens tendessem a ser um pouco maior do que o das mulheres. Esse último conjunto foi avaliado por 7:550$400 (sete contos, quinhentos e cinquenta mil e quatrocentos réis), enquanto que o dos homens por 7:161$200 (sete contos, cento e sessenta e um mil e duzentos réis). Evidentemente os que receberam maiores preços foram

os 41 escravos, todos homens que possuíam ocupações específicas (46,59%).

Os escravos sem ocupações (53,40%) receberam valores que variavam de 20 a 85 mil réis e apenas um único indivíduo recebeu o valor de 100 mil réis. Se levarmos em conta todos os escravos listados sem ocupação (47) pode-se chegar a uma média de seus valores no montante de 39 mil e nove réis, mas se retirarmos deste grupo os 15 escravos que não receberam avaliação, a média de preços desses sobe para 57 mil e 40 réis. Por outro lado, os escravos que exerciam uma ocupação (41) foram avaliados entre 30 e 120 mil réis no caso do mais caro. Usando a mesma metodologia empregada para os sem ocupações, teríamos uma média de 55 mil e 95 réis para todos os escravos listados como tendo ofícios ou 74 mil réis se retirarmos do grupo os que não receberam avaliações.

Entre os escravos que possuíam ofícios e aqueles que não exerciam atividades especializadas, havia uma diferença de um pouco mais de 16 mil réis a favor dos primeiros. Por estes dados identifica-se que, assim como em outras fazendas, os cativos dos inacianos que possuíam ocupações eram mais valorizados porque eram capazes de gerar lucros maiores. Além disso, eram homens mais difíceis de serem conseguidos e requeriam mais tempo para se especializarem em algum ofício. Pela listagem dos escravos de São Cristóvão e de outras fazendas jesuíticas na capitania do Rio de Janeiro, pode-se inferir que os inacianos criaram ao longo de suas administrações um significativo percentual de escravos capazes de realizar tarefas específicas. Estes eram alugados a particulares ou mesmo à coroa para realização de tarefas, gerando assim, uma importante fonte de rendas para o colégio (AMANTINO, 2014; AMANTINO E CARDOSO, 2013).

No ano de 1761, João Ferreira e Mathias Peixoto Guimarães foram chamados para realizar uma nova avaliação dos escravos da fazenda. Identificaram que oito escravos haviam chegados de outras ex-propriedades, 23 crianças haviam nascido, 13 escravos haviam morrido, 10 tinham sido vendidos e 3 estavam ausentes.[7] Esse novo inventário contabilizou um total de 334 escravos. Em abril de 1762, o cirurgião da relação e do hospital da cidade, João Mauricio da Costa, por ordem do governador Gomes Freire de Andrade, realizou uma reavaliação em alguns escravos, pois eles mesmos haviam enviado uma representação afirmando que

> Havendo pessoas que os queriam comprar e fazer lhes benefício a alguns da liberdade e se não resolviam a fazê-lo em razão de se acharem decaídos e [com] enfermidades provindas depois do sequestro e alcançados em mais anos e por isso de menor valor do que estavam no tempo em que foram avaliados" (AMF, Auto de sequestro, 1761).

O resultado desta nova avaliação foi que os preços de 13 escravos foram alterados em função de seus estados de saúde e físico. Quatro não tinham mais nenhum valor por estarem incapacitados ou doentes e nove perderam parte de seu valor por estarem com algum tipo de doença. O **Quadro 1**, adiante, sintetiza essas informações.

Desses escravos que requereram ao governador para que fosse efetuada uma nova avaliação foi possível identificar que nove realmente conseguiram o seu objetivo que era o de ser comprado por alguém e ainda conseguiram que seus familiares ou parte de sua família também o fosse. Isso aconteceu com Lucinda, mulher de Lourenço que foi arrematada por Antonio Gomes com o objetivo de lhe dar a liberdade. O mesmo aconteceu com a parda Cristina, arrematada por Manoel Ferreira de Azevedo. Os sete restantes foram comprados, mas não há a indicação de que tenham sido libertados. Clara e Ludovina, as duas irmãs doentes filhas de Antonio e Gracia, foram arrematadas junto com os pais e mais um irmão de nome Matias pelo valor total de 225.400 réis. Cipriano e sua mulher Vitorianna foram arrematados por Saes Cordeiro Sampaio por 56.400. Dona Maria do Bonsucesso, por meio de seu procurador Diogo Lopes Nunes, arrematou no dia 28 de abril de 1762 um grupo formado por 18 escravos. Faziam parte desse lote a escrava Maria e seu filho e a parda Rita juntamente com seu marido, o sapateiro Domingos e os dois filhos do casal. Por todo o grupo D. Maria pagou 752.000 réis.

Ao todo, entre os anos de 1761 e 1762, 230 escravos foram colocados à venda na Praça do Rio de Janeiro. A partir daí, a vida deste grupo mudou radicalmente, pois quase todos foram vendidos e a maioria foi separada de suas famílias.

[7] O fato de terem nascido 23 crianças nos dois anos posteriores ao sequestro de 1759 está em consonância para os dados que já se conhecem sobre outra fazenda inaciana na capitania do Rio de Janeiro. Freire analisando o inventário realizado em 1768 na fazenda de Santa Cruz, identificou que havia nessa propriedade 1.227 escravos e que despois do sequestro de 1759, nasceram dos casais que já existiam e de outros que se formaram, 276 crianças com uma média de 30,6 nascimentos por ano (FREIRE, 2013, p. 198).

**Quadro 1.** Nova avaliação de alguns escravos de São Cristóvão, 4 de abril de 1762.

| Nomes | Avaliação de 1759 | Avaliação de 1762 | Motivos |
|---|---|---|---|
| Lourenço, tanoeiro | 45.000 | Sem valor | hidropisia |
| Lucinda, mulher de Lourenço | 40.000 | 10.000 | velhice |
| Guiomar | 20.000 | 12.000 | Achaques |
| Cristina parda | | 20.000 | ? |
| Domingos Xavier | 40.000 | Sem valor | Doente, incapaz de serviço |
| João dos Passos | | Sem valor | Quebrado e com falhas no juízo |
| Nuno da Cunha, pardo | | Sem valor | Incapaz |
| Clara | 64.000 | 12.800 | doente |
| Ludovina, irmã de Clara | 64.000 | 32.000 | Já apresenta os sintomas da doença da irmã |
| Rita, parda | 40.000 | 20.000 | ? |
| Maria, parda e filho | 74.000 | 32.000 | ? |
| Cipriano | 85.000 | 32.000 | Achaques |
| Vitorianna, mulher de Cipriano | 64.000 | 10.000 | ? |

Fontes: ANTT, Autos de inventários, 1759 e AMF, Auto de sequestro, 1759.

## As arrematações dos escravos de São Cristóvão

Ainda que praticamente todos os escravos da Companhia de Jesus estivessem organizados no interior de suas diferentes fazendas em famílias, com a expulsão dos padres e o confisco dos seus bens muitos não conseguiram manter a formação familiar anterior aos episódios que sucederam a intervenção do ano de 1759.

Thomás Barreto, era chanceler na Bahia e atuou no sequestro e confisco dos bens jesuíticos naquela capitania. Pensando sobre os problemas decorrentes da administração dos padres sobre suas fazendas e o que deveria ser feito com todas as propriedades, indicou que os escravos deveriam ser considerados como bens corruptíveis, ou seja, aqueles que precisavam ser vendidos o mais rápido possível. A justificativa dele era que não apenas eles envelheciam ou ficavam doentes, diminuindo seu valor ou tornando-o nulo, mas principalmente, porque poderiam fugir a qualquer momento[8]. Segundo sua exposição "Na universalidade dos bens corruptíveis, também se compreendem os escravos porque não há outros que não possam considerar-se de mais pronta corrupção, principalmente neste Estado, onde os que fogem jamais ou dificultosamente aparecem" (ACCIOLI apud SANTOS, 2008, p. 586).

Assim, obedecendo às ordens reais, as autoridades deram início aos leilões dos cativos de São Cristóvão (AMF, Termo de arrematação, 1761-1762). Como a imensa maioria dos escravos que vivia na propriedade mantinham ligações familiares entre si, o total dos que foram leiloados significou o esfacelamento destas relações, uma vez que quarenta e oito crianças foram arrematadas sem os pais ou sem os irmãos, casais foram separados e alguns membros das famílias foram libertados e outros não.

Entretanto, algumas famílias conseguiram, por mecanismos variados, manter-se unidas. Francisco Ferreira e sua mulher Raimunda foram arrematados por Antonio de Oliveira Durão juntos com os dois filhos do casal: Joana e Caetano. Este último recebeu a sua liberdade, assim como outra criança de um segundo casal arrematado pelo mesmo senhor. Na realidade, este único homem comprou 3 casais e seus 4 filhos. Destes, 2 receberam a liberdade. O doutor Antonio Ciade arrematou o casal Paulo e sua mulher Benedita com os seus dois filhos, Simão e Angélica. Mas, nesse mesmo lance levou ainda o sapateiro Salvador que era marido de Luiza. Da mesma forma que manteve uma família unida, desmantelou outra.

Um grupo de escravos foi arrematado por pessoas variadas e em seus registros havia a anotação de que o objetivo da arrematação era conceder a liberdade a eles. Por meio dessas anotações é possível identificar mecanismos utilizados pelos escravos para atingirem a alforria, demonstrando na maior parte das vezes, que

[8] A situação de perda de um patrimônio por causa das fugas dos cativos não era nova. Os próprios jesuítas tiveram que lidar com a presença de escravos fugidos, seus e de outros senhores. Em 1669, os camaristas da cidade do Rio de Janeiro nomearam Atanásio Pereira como capitão do mato para prender os escravos fugidos que perambulavam entre Inhaúma e São Cristóvão, áreas ocupadas por propriedades inacianas. Para cumprir suas funções, a câmara determinou que Atanásio deveria construir uma casa nesta região a ser paga pela municipalidade (COARACY, 1965, p. 188).

não apenas mantinham relações com pessoas de fora da fazenda jesuítica, mas que também dominavam as regras sociais capazes de lhes proporcionar redes de alianças com livres e de acumular dinheiro suficiente para a compra de suas alforrias. É possível dividir os 25 escravos que receberam a alforria no momento da arrematação em três grandes grupos. O primeiro grupo, formado por seis indivíduos, diz respeito aos que conseguiram a liberdade sem arcar (pelo menos aparentemente) com seus custos. Alguns casos nesse bloco de escravos merecem destaque:

O escravo Nicolau Tavares, de idade de 17 anos era um dos filhos pardos de Lourenço Dias e Antônia, ambos identificados como cabras[9]. O rapaz peticionou ao desembargador Manoel da Afonseca Bandão afirmando que: "ele já no tempo em que era do colégio se achava aprendendo o ofício de alfaiate e tem continuado até o presente e como tem notícia que se mandou recolher todos às fazendas e o suplicante deseja acabar de aprender o dito ofício isto estar adiantado nele". Solicitava também que ele fosse avaliado para o caso de ser ordenada a sua venda. Como consequência desta petição, o rapaz foi avaliado em 128 mil réis, apesar de ter afirmado que possuía uma obstrução e que colocava sangue pela boca. Em abril de 1760, o desembargador deferiu a alforria de Nicolau pelo "preço justo que valer ou arbitrando a ele o jornal que deva dar por dia ao Mestre alfaiate em cuja casa trabalhar". Todavia, no dia 22 de outubro de 1761, Nicolau foi arrematado por Manoel da Rocha e Silva pela quantia de 129 mil réis. O arrematante afirmou no ato que o dinheiro era de dona Maria Tereza de Esteves e de outras esmolas que ele havia conseguido para a liberdade do escravo, desejando que o mesmo ficasse "liberto de toda a escravidão como se livre nascesse para poder usar de sua liberdade sem impedimento algum" (AMF, Termo de arrematação, 1761-1762). Outra forma de obtenção de liberdade nesse grupo foi por meio da ajuda de uma madrinha. Genoveva, a cria de Paulo e Cristina foi arrematada e alforriada por sua madrinha, Anna Clara Xavier. O último exemplo desse grupo refere-se a uma condição bem peculiar, porém não era exceção nesse mundo escravista. Inácia Soares era uma "mulher preta", provavelmente forra, mãe de Antonio Carneiro que era casado com Luísa. Ambos foram arrematados por Inácia. A nora lhe custou 56$000 reis e foi prontamente paga no ato da arrematação; pelo filho, Inácia pagou 39$680 reis e deveria pagar mais 50$320 reis assim que a frota de gado saísse (AMF, Termo de arrematação, 1761-1762).

O segundo grupo, composto por sete casos, refere-se aos que foram arrematados por alguém, mas com a promessa de que seria para conceder a liberdade no final de um determinado tempo e com condições impostas previamente. O arrematado arcaria com os custos ou prestaria serviços por prazos determinados. Antonio e seu filho Boaventura, foram arrematados em novembro de 1761 com a promessa de que Antônio, após cinco anos de trabalho e "fazendo em tudo as obrigações de bom escravo com todo o serviço que ocupasse" (AMF, Termo de arrematação, 1761-1762.) teria sua liberdade. Como nada foi dito sobre o filho, parece que continuaria no cativeiro. A outra possibilidade era que o próprio escravo pagasse em dinheiro a soma gasta com sua arrematação. Foram esses os casos do pardo Baltazar, arrematado por 57$000 reis por Manuel dos Santos Pinto "com a condição de lhe dar a liberdade dando-lhe o dito escravo a dita quantia", de Euquéria, mulher de Pedro carpinteiro e do grupo de escravos arrematados por Antonio Gomes Ferreira. Tratava-se de Felisberto e

[9] Tentar identificar quem eram os considerados pardos na documentação colonial é bastante difícil e vários especialistas já propuseram formas variadas de analisar este grupo social em diferentes espaços e épocas (VIANA, 2007; GUEDES, 2008; PAIVA; ANASTASIA, 2002; CASTRO, 1993; PAIVA, 2015). O que há em comum na maioria dos trabalhos é a ideia de que as denominações étnicas, de cores e/ou qualidades não podem ser vistas como únicas. Cada região ou época desenvolveu concepções e palavras para designar determinados grupos da sociedade. Para Jack Forbes, a denominação pardo admitia uma ampla variedade de nuanças, mas também podia ser equiparado com os termos cabras, mulatos e pessoas de cores escuras. "No Brasil, cabra passou a ser usado para pessoas que eram misturas de africanos e americanos ou europeus" (FORBES, 1987, p. 119). Parece que mesmo no século XVIII, não havia um consenso sobre o que seriam o pardo e o cabra. O dicionário de Joaquim José da Costa e Sá de 1794 definia pardo como fuso, escuro e cabra como pardo ou mulato (COSTA, 1794). Ou seja, um poderia ser usado como sinônimo do outro termo. De acordo com Douglas Libby (2010, p. 43), pardos eram "a mais complexa das representações identitárias "nativas". Segundo este autor, as inúmeras possibilidades de mestiçagens ocorridas entre negros, índios, europeus e mistos eram tão infinitas que "literalmente inviabilizam qualquer esquema classificatório ou descritivo". Complicando ainda mais a situação, houve uma tendência histórica de apagar a presença indígena nos mestiços "englobando-os com denominações muito genéricas, tais como, pardos, cabras e crioulos". Conclui o autor que não se pode mais, nos estágios atuais das pesquisas, imaginar que pardo era equivalente a mulato, mas seguramente sua mestiçagem remetia "quase sempre a algum vínculo ancestral ao cativeiro" (LIBBY, 2010, p. 47-48). Pensando nos escravos que litigavam sobre suas liberdades nas fazendas do Engenho Velho e na de São Cristóvão, é significativo que dos 24 indivíduos 14 fossem pardos. Estes números poderiam sugerir a presença de indígenas entre esta escravaria e a criação de uma prole mestiça. A artimanha de não cumprir com a obrigação de impedir as ligações entre índios e negros cativos não era nova e, os jesuítas, assim como os colonos de uma maneira geral, foram acusados em diferentes momentos de fazerem vistas grossas ao caso, aproveitando-se destas uniões em seus benefícios (AMANTINO, 2010, p. 93).

seu filho, de Beatriz e do casal Antonio Teixeira, pardo e sua mulher Paula. Todos custaram 188.000 réis, mas o arrematante teria a quantia devolvida pelos escravos (AMF, Termo de arrematação, 1761-1762).

Esses casos parecem ser representantes de uma artimanha dos escravos para obterem suas liberdades. Como o direito legal ao pecúlio por parte deles só foi permitido em 1871 com a Lei do Ventre Livre, os escravos dos jesuítas poderiam estar usando uma pessoa de sua confiança para servirem como "arrematadores ou compradores" (SANCHES, 2017, p. 163).

O último grupo dos alforriados, composto por 14 casos, engloba situações onde não foi possível saber se os escravos estavam ou não participando com dinheiro ou trabalho para sua aquisição. Tais registros indicam apenas que estavam sendo arrematados "para sua liberdade".

O resultado das arrematações dos escravos da fazenda de São Cristóvão foi a distribuição dos cativos para inúmeras pessoas da cidade e, principalmente, a destruição da maior parte das famílias cativas.

## Os arrematantes

No livro de registros dos escravos arrematados de São Cristóvão há uma lista de todas as chácaras que existiam no interior da fazenda com seus respectivos ocupantes que eram arrendatários do colégio do Rio de Janeiro e o valor da avaliação que foi feita para que as mesmas pudessem ser levadas à leilão em 1761. Utilizando essa lista e cruzando-a com os registros dos arrendatários/foreiros dos jesuítas que viviam no Engenho Velho realizada em 1759 (ANTT, Auto de inventários, 1759) e com a documentação dos arrematantes dessas mesmas terras em 1761 (*Revista do Archivo do Districto Federal*, 1894), pode-se observar que havia contatos entre os moradores dessas duas propriedades, permitindo algum tipo de convívio e conhecimento a respeito do cotidiano dos foreiros, dos padres e dos escravos que ali viviam.

Foram 74 pessoas que arrematataram os escravos de São Cristóvão. Dessa lista, pelo menos dez eram foreiros em São Cristóvão ou no Engenho Velho ou ainda, arrematataram as terras dessa última propriedade. O **Quadro 2**, abaixo, ajuda a elucidar essa situação.

O que esse quadro permite perceber é que, pelo menos parte dos que arrematataram os escravos que foram levados à leilão nos anos de 1761 e 1762, poderiam conhecê-los previamente, uma vez que viviam nas mesmas terras. É importante ressaltar que a fazenda do Engenho Velho, a do Engenho Novo e a de São Cristóvão eram contiguas e os escravos circulavam entre elas. Além disso, alguns trocavam ou eram trocados da fazenda original para as outras. Basta lembrar que na segunda avaliação feita nos escravos de São Cristóvão foram localizados 51 que pertenciam originalmente a fazenda de Campos Novos e mais 40 que estavam em São Cristóvão, mas não eram de lá. Esta nova verificação apontou também para um grupo de cativos que não foi avaliado como sendo propriedade da fazenda: 51 escravos que pertenciam ao Engenho Novo, 2 que eram do Engenho Velho e foram enviados de volta para lá e outros 37 para a Quinta.

**Quadro 2.** Alguns arrematantes dos escravos de São Cristóvão, 1761-1762.

| Arrematantes | Arrendatários/foreiros dos jesuítas no Engenho Velho | Arrendatários/foreiros dos jesuítas em São Cristóvão | Arrematadores das terras do Engenho Velho 1761/1762 |
|---|---|---|---|
| Antonio da Rocha | | | X |
| Antonio de Oliveira Durão | X | | |
| João Ferreira Porto | X | | |
| João Goulart Pereira | | | X |
| Joseph Cordeiro Sampaio | | | X |
| Valentim da Costa | X | | |
| Manoel Rodrigues | | X | |
| Geraldo Vieira | | X | |
| Antônia Borges do Espírito Santo | | X | X |
| Joseph de Machado | | X | |

Fontes: ANTT, Autos de inventários, 1759; AMF, Auto de sequestro, 1759; *Revista do Archivo do Districto Federal*, 1894.

**Quadro 3.** Quantidade de escravos arrematados por foreiros ou arrematantes das terras jesuíticas, 1761-1762.

| Nomes dos arrematantes | # escravos arrematados | Sexos | Família/isolados |
|---|---|---|---|
| Antonio da Rocha | 1 | 1 homem | 1 isolado |
| Antonio de Oliveira Durão | 4 | 3 homens e 1 mulher | 1 família e 1 isolado |
| João Ferreira Porto | 3 | 3 mulheres | 3 isoladas |
| João Goulart Pereira | 3 | 2 homens e 1 mulher | 1 família |
| Joseph Cordeiro Sampaio | 3 | 2 homens e 1 mulher | 1 família e 1 isolado |
| Valentim da Costa | 1 | 1 mulher | 1 isolada |
| Manoel Rodrigues | 3 | 3 mulheres | 1 família de irmãs |
| Geraldo Vieira | 1 | 1 mulher | 1 isolada |
| Antônia Borges do Espírito Santo | 3 | 1 homem e 2 mulheres | 1 família |
| Joseph de Machado | 4 | 2 homens e 2 mulheres | 1 família e 1 isolado |
| Total | 26 | 11 homens e 15 mulheres | 6 famílias e 9 isolados |

Fontes: ANTT, Autos de inventários, 1759; AMF, Auto de sequestro, 1759; *Revista do Archivo do Districto Federal*, 1894.

O quadro acima analisa apenas a quantidade de escravos que foram arrematados por esse grupo de pessoas que eram foreiros ou arrematante de terras dos jesuítas. A partir dos dados é possível identificar que as seis famílias arrematadas eram compostas por 17 pessoas. Desdobrando essa informação a partir dos dados registrados, pode-se inferir que parece ter havido uma predileção por parte dos arrematantes em escolher famílias que tinham como cabeças homens detentores de um ofício. Assim, das seis famílias, uma era formada apenas por três irmãs e uma outra não havia indicação se o pai era um escravo especializado ou não. Nas quatro restantes estavam distribuídos um alfaiate, um pedreiro, um carpinteiro e um sapateiro, conforme pode ser visto no **Quadro 3** acima.

Apesar desses arrematantes terem comprado famílias, alguns de seus membros ficaram de fora da transação. Além disso, parece que deram prioridade para comprar as filhas e não os filhos ou irmãos. Foi o que aconteceu, por exemplo, com as três irmãs compradas por Manoel Rodrigues. O irmão delas, Pedro não foi arrematado juto com elas. O mesmo aconteceu com a arrematação da família de Lourenço Fernandes, sapateiro casado com Antônia. Sua filha Caetana veio com o casal, mas ficaram de fora da transação os filhos Nicolau e Hieráclito. O mesmo padrão foi encontrado na arrematação feita por Joseph Machado. Ângelo, sua mulher e a filha Sabina foram arrematados, mas o filho Inocêncio não apareceu na transação. Esse pequeno padrão poderia ser pensado, quem sabe, ligando-o a questão do ventre materno. Ao se comprar as meninas, sabia-se que quando elas engravidassem gerariam filhos escravos, aumentando a quantidade de escravos. Portanto, esses arrematantes estariam repetindo a mesma tática usada pelos jesuítas. São inferências, mas a fonte não permite avançar nessa questão.

Com relação aos nove escravos que foram arrematados isoladamente, essa percepção fica mais difícil porque foram cinco mulheres e quatro homens, demonstrando um certo equilíbrio nas escolhas. Se a análise for ampliada para todo o conjunto de escravos arrematados, identifica-se que dos 230 escravos, 115 eram mulheres, 106 eram homens e 9 foram identificados como crias, demonstrando novamente um equilíbrio entre os sexos.

No segundo inventario feito em 1761 para que os escravos fossem novamente avaliados e colocados à disposição para os leilões, foi identificado que viviam em São Cristóvão 334 cativos. Como apenas 230 foram leiloados é importante descobrir o que houve com os 104 restantes. Mas isso, por enquanto, ainda não é possível em virtude da ausência de dados.

## A liberdade que os escravos exigiam

Por uma prestação de contas efetuadas pelo desembargador Agostinho Felix dos Santos Capelo, sabe-se que 18 escravos do Engenho Velho e 27 que viviam em São Cristóvão estavam litigando a respeito de suas liberdades (ANTT, Autos de inventários, 1759). Carta do Desembargador). Esse grupo de 45 pessoas envolvia mulheres, seus maridos e seus filhos e questionava na justiça a prometida liberdade. Retirando as 21 crianças desse grupo, restaram

24 adultos e alguns deles foram identificados apenas como pardos. Infelizmente, os processos judiciais não foram localizados e com isso, não é possível saber os motivos que os escravos alegavam para ter direito a alforria.

Os 18 escravos do Engenho Velho estavam distribuídos em 5 casais com seus respectivos filhos e quem liderava o pleito eram as mulheres. Quatro delas foram identificadas como pardas. Dos seus maridos, 3 também eram pardos e para os dois restantes não há nenhuma identificação. Já entre os 27 escravos de São Cristóvão que lutavam por seus direitos, havia um equilíbrio entre o número de homens e mulheres que encabeçavam as solicitações. Eram nove indivíduos, 5 mulheres e 4 homens seguidos de seus respectivos cônjuges e filhos. Nesse grupo, sete foram identificados como pardos.

A única afirmativa que se pode fazer no momento, é que apesar de suas tentativas visando suas liberdades, o grupo todo foi enviado para a praça do Rio de janeiro para ser leiloado. De nada adiantaram suas tentativas e, imagina-se, súplicas. Apenas um autor do litígio conseguiu sua liberdade, mas não há indicação do motivo. Alguns foram vendidos e outros se perderam na documentação. Outros cinco conseguiram a alforria porque alguém os comprou e os declarou livres no momento. A liberdade não chegou a estas pessoas pela justiça, mas sim em função da possibilidade de possuírem dinheiro suficiente para comprá-las - com o auxílio de agentes - ou mesmo por causa de suas redes de relações com pessoas livres.

## Concluindo

Durante o século XVIII, o que se percebe analisando as fazendas jesuíticas na capitania do Rio de Janeiro foi um grande crescimento econômico, uma consolidação de sua presença por praticamente todas as regiões, um aumento na produção agrícola e criatória e um constante incremento em sua população escrava. Além disso, a ordem já se havia voltado também para o acúmulo de inúmeros imóveis urbanos e os alugava aos moradores e comerciantes das cidades gerando uma significativa renda. Seus arrendamentos rurais e urbanos também eram outro ponto de sustentação dos colégios, que produziam e vendiam artigos, medicamentos, carnes e uma variedade de bens.

Toda essa estrutura e fontes de rendas, geravam um significativo poder político e econômico que sempre foi questionado pela população colonial, mas à medida em que avançava o século XVIII e a crise se abatia sobre a sociedade portuguesa e sobre seu império, os rumos políticos mudaram e a Companhia de Jesus foi uma das instituições que mais sofreu com a guinada política efetuada por D. José I e seu poderoso secretário de Estado, Sebastião José de Carvalho e Melo. Acusada de ter abandonado sua essência evangelizadora para se dedicar a política e pior ainda, ao comércio, a ordem passou por sucessivos desgastes a partir do início da segunda metade do século XVII, culminando em 1759 com a determinação de expulsão de todo o império português.

A fazenda de São Cristóvão era, evidentemente, uma unidade agrária produtiva, mas era também um microcosmos da sociedade colonial fluminense. No seu interior conviviam centenas de pessoas com qualidades e condições sócio jurídicas diferenciadas. Todos – mesmo os livres - deviam obediência ou pelo menos respeito aos padres inacianos, senhores da terra. Uns pagavam taxas e outros trabalhavam para eles, mas todos juntos formavam a base de sustentação do poder econômico e político da Companhia de Jesus na cidade ao somarem seus esforços com os de outros de procedências diversas.

Os escravos que viviam na fazenda de São Cristóvão e suas histórias de formação de famílias, ocupações e separações por meio das arrematações ocorridas após a saída dos religiosos permitem entender como seu deu o processo de desmonte das estruturas inacianas nas terras da capitania do Rio de Janeiro. As terras precisavam ser entregues aos moradores para que eles a tornassem produtivas e seus trabalhadores, peças consideradas “corruptíveis”, ou seja, que perdiam o valor a cada dia, necessitavam ser vendidas a fim de liberar os cofres públicos do encargo de mantê-los e quem sabe, para desmantelar a estrutura organizacional que eles mantinham estando juntos na fazenda.

As arrematações dos escravos ocorridas entre o ano de 1761 e seguinte demonstraram como, em poucas sessões, foi destruída uma organização moldada pelos jesuítas ao longo de muito tempo e que era baseada na formação e manutenção das famílias escravas. Os arrematantes não deram muita importância a elas e compraram filhos separados de seus pais, um dos membros de um casal ou ainda, parte de famílias. Alguns poucos escravos conseguiram suas alforrias pagando por elas por meio de uma pessoa ou trabalhando por tempos determinados; outros conseguiram de forma gratuita, mas em todos os casos, o que se observa é que pelo menos parte dessas alforrias também ajudaram a separar membros de uma mesma família.

## Referências


ACCIOLI, Inácio. Memórias históricas e políticas da província da Bahia. Salvador: Imprensa Oficial, v. V, 1940. In: SANTOS, Fabricio Lyrio dos. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. *Revista Brasileira de História*, v. 28, n. 55, jun. 2008.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise:* The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond 1540-1750. Califórnia: Stanford University Press, 1996.

_____. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil: notícia preliminar. In: *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1970.

AMANTINO, Marcia. As origens da terra jesuítica na capitania do Rio de Janeiro e a implantação do Engenho Velho no século XVII. *America Latina em la história econômica*, v. 23, n. 3, p. 7-36, set.-dez. 2016.

_____. A expulsão dos jesuítas da Capitania do Rio de Janeiro e o confisco de seus bens. *RIHGB*, ano 170, n. 443, p. 169-192, 2009.

_____. Os escravos da Companhia de Jesus no Rio de Janeiro e em Córdoba (Argentina) no momento dos sequestros de seus bens, 1759 e 1767. *RIHGB*, v. 464, p. 199-222, 2014a.

_____. Reprodução endógena e mestiçagens dos escravos nas fazendas jesuíticas na capitania do Rio de Janeiro, 1759-1779. *Revista História e Cultura*, Franca, SP, v. 3, n. 2, p. 250-273, 2014b.

AMANTINO, Marcia; CARDOSO, Vinicius Maia. A fazenda jesuítica da Papucaia, Rio de Janeiro, século XVIII. *Revista IHS – Antiguos Jesuítas em Iberoamerica*. v. 1, n. 1, p. 44-66, 2013.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2001.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios Jesuíticos:* o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Edusp, 2004.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

CAMPOS, Marcia Cândida Araújo de. *Outros olhares:* Uma reflexão sobre a ação catequética nos relatos das cartas da Cia de Jesus na América portuguesa (c.1549-1580). Dissertação (Mestrado) – Universidade Salgado de Oliveira, Niterói, 2015.

CHAUVIN, Jean Pierre. A "expulsão dos jesuítas" como lugar-comum. *Revista de Estudos de Cultura*, Universidade Federal de Sergipe, n. 6, p. 47-64, set.-dez. 2016.

COSTA e SÁ, Joaquim José da. *Dicionário Portuguez-francez e Latino*. Lisboa: Ferreira, 1794.

COUTO, Jorge. *O Colégio Jesuítico do Recife e o destino de seu patrimônio (1759-1777)*. Tese (Mestrado em História Moderna de Portugal) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1990.

DEL VALLE, Ivonne. *Escribiendo desde los márgenes*. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII. México: Siglo XXI, 2009.

ENGEMANN, Carlos. *De laço e de nós*. Rio de janeiro: Apicuri, 2008.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz nas senzalas:* família escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FORBES, Jack D. *Black, Africans and Native Americans:* Color, Race and Caste in the Evolution of Red-Black People. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas:* em Portugal, no Brasil e no Oriente, séculos XVI a XX. Lisboa: Gradiva, 2006.

FREIRE, Jonis. Legados da administração jesuítica: comunidade e família entre os cativos da fazenda de Santa Cruz, século XVIII. In: ENGEMANN, Carlos; AMANTINO, Marcia. *Santa Cruz:* de legado dos jesuítas a pérola da Coroa. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

GUEDES, Roberto. *Egressos do cativeiro:* trabalho, família, aliança e mobilidade social. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. *Revista Inst. Est. Bras.*, São Paulo, 1995.

LIBBY, Douglas Cole. A empiria e as cores: representações identitárias nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. In: PAIVA, Eduardo França et al. (Org.). *Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, Vitória da Conquista: Edições UESB, 2010.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

MAYO, Carlos A. *Estancia y sociedad en la pampa, 1740-1820*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004.

PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla. *O trabalho mestiço:* maneiras de pensar e formas de viver, séculos XVI a XIX. São Paulo: Annablume, 2002.

PAIVA, Eduardo França. *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). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PÉCORA, Alcir. Arte das cartas jesuíticas do Brasil. In: Voz Lusíada. *Anais do Encontro Internacional Nóbrega-Anchieta*. São Paulo: Green Forest do Brasil, 1999. Vol. 1.

SANCHES, Vanessa Gomes Ramos. *Pelos caminhos da liberdade. Alforrias no Rio de Janeiro imperial (1840-1888)*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem:* as irmandades de pardos na América portuguesa. São Paulo: Unicamp, 2007.


### Fontes


AMF. Arquivo do Ministério da Fazenda. *Auto de sequestro na Fazenda de São Cristóvão e terras dela pertencentes 9/11/1759*. Códice. 81.20.16.

AMF. Arquivo do Ministério da Fazenda. *Termo de arrematação de escravos, 1761-1762*. Códice: 81.20.18.

AN. Arquivo Nacional/Rio de Janeiro. *Carta do Marquês de Lavradio ao desembargador chanceler Joaquim Alves Munis*, ordenando que fosse avisado a todos os ministros que estivessem encarregados da administração dos bens confiscados da Companhia de Jesus, que vendessem tais bens, 18 de fevereiro de 1771. Registro da correspondência do Vice-Reinado com diversas autoridades. Secretaria de Estado do Brasil. Códice 70, volume 05.

ANTT. Arquivo Nacional Torre do Tombo. *Autos de inventários do Colégio do Rio de Janeiro e de suas fazendas*. Catálogo Desembargo do Paço, Repartição da Corte, Extremadura e Ilhas. 1759-1760- Maço 2038, cx. 1978.

ARSI. Arquivo Romanum Societatis Iesu. *Catalogus Primus ex Triennalibus* – Provincia Brasilica, Bras. 6/II.

Lei de 3 de setembro de 1759. Exterminando os Jesuítas e proibindo a comunicação com os mesmos. In: <www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 20 fev. 2017,

*Revista do Archivo do Districto Federal*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 9, set. 1894.

Recebido: 16 nov. 2017; aprovado: 03 jun. 2018.

**Autora/Author:**

MARCIA AMANTINO marciaamantino@gmail.com

- Professora do PPGH-UNIVERSO. Atua em pesquisas sobre a economia da Companhia de Jesus e sobre a escravidão de negros e de índios na capitania do Rio de Janeiro, bem como seus processos de mestiçagens entre os séculos XVII e XIX. É autora do livro *A Companhia de Jesus na cidade do Rio de janeiro: o caso do Engenho Velho, século XVIII (2018), entre outras obras*.
- Teacher in the Graduate Program of the UNIVERSO. Researching the economy of the Society of Jesus and about the slavery of blacks and Indians in the captaincy of Rio de Janeiro, as well as its mestiçagens processes between the 17th and 19TH centuries. She is the author of *The Society of Jesus in the city of Rio de janeiro: the case of Engenho Velho, 18TH century* (2018), among other works.
- Profesor del PPGH-UNIVERSO. Investiga la economía de la Sociedad de Jesús y acerca de la esclavitud de los negros y los indios en la Capitanía de Río de Janeiro, así como sus procesos de mestiçagens entre los siglos 17 y 19. Es autora del libro *La Compañía de Jesús en la ciudad de Rio de Janeiro: el caso de Engenho Velho, siglo XVIII* (2018), dentre otras obras.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

SEÇÃO LIVRE

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29237

# O preço dos escravos e suas "cores" nas escravarias dos inconfidentes mineiros da comarca do Rio das Mortes, nas Minas Gerais de 1789 a 1791

## *The Price of the Slaves and Their "Colors" in the Slaveholdings of the Participants in the Inconfidência Mineira from Rio das Mortes District, in Minas Gerais from 1789 to 1791*

## *El precio de los esclavos y sus "colores" en las posesiones de los participantes da Inconfidência Mineira de la comarca del Río das Mortes, en las Minas Gerais de 1789 a 1791*

André Figueiredo Rodrigues[1]
Jonis Freire[2]

[1]Universidade Estadual de São Paulo. Campus de Assis, SP, Brasil.
[2]Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

**Resumo:** Este artigo analisa, com base nos sequestros de bens listados nos Autos da Devassa da Inconfidência Mineira, informações sobre os escravos, seus preços e "cores" nas escravarias de sete moradores presos da comarca do Rio das Mortes, em Minas Gerais, entre 1789 e 1791, envolvidos na Inconfidência Mineira.

**Palavras-chave:** inconfidentes – escravos; preço dos escravos; sequestros; Inconfidência Mineira.

**Abstract:** Based on the accounting for chattel confiscated from seven residents of the Rio das Mortes region of Minas Gerais arrested for their involvement in *Inconfidência Mineira,* this article analyzes the prices and "colors" of the slaves comprising the respective holdings from 1789 to 1791.

**Keywords:** participants of the Inconfidência Mineira – slaves; slaves prices; confiscations; Inconfidência Mineira.

**Resumen:** Este artículo analiza, con base en secuestros de bienes listados en el *Autos da Devassa da Inconfidência Mineira*, informaciones sobre los esclavos, sus precios y "colores" en las posesiones de siete participantes prendidos de la comarca del Río das Mortes, en las Minas Gerais, de 1789 a 1791, envueltos en la *Inconfidência Mineira*.

**Palabras clave:** inconfidentes – esclavos; precio de los esclavos; secuestros; Inconfidência Mineira.

dados biográficos dos autores_biographical data of the authors



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Os 24 rebeldes julgados e condenados por participarem de uma sedição que se pretendia organizar em Minas Gerais no ano de 1789, denominada Inconfidência Mineira, tiveram seus bens apreendidos pela Coroa portuguesa, em um processo denominado Sequestro. Dentre os patrimônios, os escravos destacavam-se pela quantidade e diversidade étnica.

Como processos à parte da devassa, os Autos de Sequestro poucas vezes foram analisados e nunca foram publicados integralmente. O que se conhece e o que se encontra editado no sexto volume dos Autos de Devassa da Inconfidência Mineira (ADIM) são apenas traslados parciais dos bens pertencentes aos envolvidos no movimento insurreto mineiro, exigidos pelos juízes da devassa para se ter uma ideia do patrimônio de cada uma daquelas pessoas (RODRIGUES, 2010, p. 19-20).

Embora os sequestros não sejam a fonte mais apropriada para se abordar o preço dos escravos, já que os valores dos cativos ali anotados, por motivos diversos, eram inferiores aos apresentados por outras fontes, como, por exemplo, os registros de compra e venda de escravos, os montantes informados servem como indicativo das tendências mais gerais dos preços praticados naquela sociedade.[1]

Assim, o que pretendemos aqui é recuperar, junto aos bens apreendidos aos sediciosos mineiros de 1789, dados sobre os valores atribuídos aos escravos pertencentes as escravarias daquele grupo "singular" da sociedade mineira setecentista. Os sete personagens "inconfidentes" apresentados neste artigo são todos moradores da comarca do Rio das Mortes, grandes proprietários de terras e de escravos e membros das mais importantes famílias da região.[2]

Os conjurados a terem os seus escravos analisados serão:

- Carlos Correia de Toledo: nascido em 1736, em Taubaté, na capitania de São Paulo. Na época da Inconfidência era o vigário da paróquia de Santo Antônio, na vila de São José del-Rei, atual cidade de Tiradentes, em Minas Gerais;
- Luís Vaz de Toledo Piza: irmão do padre Toledo, nasceu em Taubaté, na capitania de São Paulo, em agosto de 1739. Casado com Gertrudes Maria de Camargo, mulher sem instrução, e tinha sete filhos. Quando foi preso em 1789, exercia o ofício de juiz dos órfãos da vila de São José e era sargento-mor do Regimento de Cavalaria Auxiliar de São João del-Rei;
- Francisco Antônio de Oliveira Lopes: nasceu em 1750, na Borda do Campo, atual cidade de Barbacena, em Minas Gerais. Casado com Hipólita Jacinto Teixeira de Melo, mulher de família abastada, com quem não teve filhos. Residia na fazenda da Ponta do Morro, localizada entre a vila de São José e o arraial de Prados;
- José Aires Gomes: nasceu em 1734, na freguesia de Nossa Senhora da Assunção do Engenho do Mato, atual distrito de Paula Lima, em Barbacena, Minas Gerais. Casado com Maria Inácia de Oliveira. Proprietário de grandes extensões de terra na região do caminho entre o Rio de Janeiro e Vila Rica, na área da serra da Mantiqueira, como a fazenda da Borda do Campo, uma das maiores propriedades agrícolas e pastoris do sul da capitania mineira na segunda metade do século XVIII;
- Manuel Rodrigues da Costa: nascido em 1754, em Conceição de Ibitipoca, freguesia do arraial de Nossa Senhora do Campo Alegre de Carijós, distrito do atual município de Lima Duarte, em Minas Gerais. Ordenou-se padre e exercia ofícios religiosos nas capelas e igrejas na região da Borda do Campo;
- Inácio José Alvarenga Peixoto: nascido em 1742, no Rio de Janeiro, exerceu o ofício de ouvidor da comarca do Rio das Mortes, quando se envolveu amorosamente com Bárbara Eliodora Guilhermina da Silveira, com quem teve quatro filhos. Destacava-se na região sul de Minas Gerais como um dos mais importantes proprietários de terras de agricultura e de extração mineral do local;
- José de Resende Costa: nasceu em 1730, no arraial de Prados, em Minas Gerais. Casado

[1] Semelhante aos sequestros, os inventários *post mortem* também identificam avaliações mais baixas que os preços praticados e anotados em documentos cartorários, como os aferidos dos registros de compra e venda, pois as avaliações feitas em inventários são consideradas inferiores quando comparadas aos valores praticados no mercado ou mesmo quando um cativo era hipotecado com dado propósito. Em ambas as fontes – sequestros e inventários – os inventariantes delegavam preços a menor, em virtude talvez dos desgastes sofridos pelo cativo ao longo dos anos, mesmo que ele não apresentasse maiores agravos corporais ou mentais (MATHIAS, 2012, p. 254-255). Para uma história dos preços, conferir: CARRARA, 2008. Já para uma discussão sobre o preço dos escravos no Brasil, ver: BERGAD, 2004.

[2] A comarca era uma subdivisão administrativa das capitanias durante o período colonial. Na segunda metade do século XVIII, a capitania de Minas Gerais dividia-se em quatro comarcas: a do Rio das Mortes, a do Serro Frio, a do Rio das Velhas e a de Vila Rica. A comarca do Rio das Mortes localizava-se na região sul de Minas, desde as fronteiras com São Paulo e o Rio de Janeiro, e tinha como sede político-administrativa a vila de São João del-Rei.

> com Ana Alves Preto, tendo dois filhos, sendo um deles José de Resende Costa (nome homônimo ao do pai) e também implicado na Inconfidência Mineira. Na época de sua prisão, residia em sua fazenda chamada Boa Vista dos Campos Gerais da Lage, no arraial da Aplicação de Nossa Senhora da Penha de França da Laje, em Minas Gerais. Era capitão do Regimento de Cavalaria Auxiliar da vila de São José, com jurisdição sobre o arraial da Laje (RODRIGUES, 2010, p. 22-28).

Em geral, os sequestros vislumbram informações sobre os bens pertencentes a uma pessoa presa, como suas dívidas ativas e passivas, dinheiro em moedas, terras de cultura, sesmarias, ouro e prata armazenados, lavras minerais, objetos de casa, utensílios agrícolas e de mineração, livros, vestuário e escravaria.

No contexto dos estudos dos bens sequestrados aos sediciosos mineiros, não se conhece em detalhes os preços dos escravos ali apreendidos, nem se debruçou sobre as suas formas de identificação e qualificação, muito em virtude do desconhecimento da documentação dos Autos de Sequestros aqui analisados e apresentados.

De acordo com Kátia de Queirós Mattoso,

> O preço do escravo é um jogo de variáveis, algumas das quais totalmente alheias ao próprio escravo e outras, ao contrário, intimamente ligadas à sua pessoa. O preço do escravo depende da concorrência, da distância entre o porto de embarque e o ponto de venda, da especulação, da conjuntura econômica, depende ainda de sua idade, sexo, saúde, de sua qualificação profissional (MATTOSO, 1990, p. 77-78).

No caso dos cativos apreendidos aos sete inconfidentes da comarca do Rio das Mortes, de todas as variáveis citadas por Kátia Mattoso, três tornaram-se preferencialmente importantes na avaliação de seus preços: seu estado de saúde, sua capacidade para exercer e dominar ofícios mecânicos, como os de alfaiataria, carpintaria, ferraria, tropeiragem, entre outros, e as relações mantidas entre o avaliador e o dono da escravaria sequestrada. Claro que esses atributos variaram de acordo com as escravarias analisadas.

## As escravarias dos inconfidentes

Os sete conjurados da comarca do Rio das Mortes tiveram 442 cativos apreendidos pela Coroa portuguesa, sendo 361 escravos do sexo masculino (81,67%) e 81 do sexo feminino (18,33%).[3]

Os números apresentados na **Tabela 1** evidenciam que, com exceção do padre Manuel Rodrigues da Costa, todos os demais inconfidentes daquela região possuíam escravarias superiores a 30 cativos. Este é um dado importante, pois os colocava em um patamar disforme em relação à maioria dos proprietários mineiros, já que os dados populacionais para Minas Gerais nos séculos XVIII e início do XIX comprovam o predomínio de proprietários com reduzido número de mancípios, de, no máximo, cinco escravos (LUNA, 1981, p. 63-159; LUNA; COSTA, 1982, p. 37-40; LIBBY, 1988, p. 98; BERGAD, 2004, p. 30; 300; PAIVA, 1996, p. 212-214; LIBBY; PAIVA, 2000, p. 29; LIBBY, 2007, p. 434).

As razões de sexo/masculinidade[4] entre as escravarias destes sete inconfidentes (**Tabela 1**) demonstram o seu "apego" a escravidão e ao tráfico de escravos africanos (como pode ser visto na **Tabela 2**, na sequência). Nas unidades produtoras desses conjurados observam-se que as razões entre os sexos foram expressivas. Com exceção da escravaria do padre Manuel Rodrigues da Costa, consegue-se verificar a razão de masculinidade das demais posses que demonstram a concentração de escravos. A razão de sexo na escravaria do também padre Carlos Correia de Toledo foi de 933,33; na do sargento-mor Luiz Vaz de Toledo Piza 825; na do coronel e fazendeiro Francisco Antônio de Oliveira Lopes, 335,29; na do coronel e fazendeiro José Aires Gomes, 375; na do poeta e ouvidor Inácio José de Alvarenga Peixoto, 509,09 e na do capitão José de Resende Costa, 342,85.

[3] Os demais inconfidentes presos tiveram 54 escravos apreendidos: Cláudio Manuel da Costa (31), José da Silva e Oliveira Rolim (7), Tiradentes (5), Francisco de Paula Freire de Andrada (5), Domingos de Abreu Vieira (4), Luís Vieira da Silva (1) e Vicente Vieira da Mota (1). Os cativos desses proprietários corresponderam a 12,22% do total dos escravos dos sediciosos mineiros, enquanto os cativos aqui analisados representaram 87,78% de todos os mancípios sequestrados pela devassa. Os demais presos – Tomás Antônio Gonzaga, José Álvares Maciel, José de Resende Costa Filho, José de Oliveira Lopes, Salvador Carvalho do Amaral Gurgel, Domingos Vidal de Barbosa Lage, João da Costa Rodrigues, João Dias da Mota e Vitoriano Gonçalves Veloso – não tiveram nenhum escravo apreendido em seus patrimônios (Cf. ANRJ/ADIM-C5, v. 7 – sequestros diversos).

[4] A razão de sexo ou de masculinidade expressa à relação quantitativa entre os sexos e é calculada da seguinte maneira: **nº homens dividido pelo nº de mulheres vezes 100** (=nº homens ÷ nº mulheres × 100). Uma razão de 100 indica igual número de homens e mulheres. Acima de 100, predominância de homens, e, abaixo, superioridade de mulheres.

**Tabela 1.** Escravos sequestrados aos inconfidentes da comarca do Rio das Mortes, 1789-1791

| | Homens | % | Mulheres | % | Total |
|---|---|---|---|---|---|
| Carlos Correia de Toledo (1789) | 28 | 90,32 | 3 | 9,68 | **31** |
| Luís Vaz de Toledo Piza (1789) | 33 | 89,19 | 4 | 10,81 | 37 |
| Francisco Antônio de Oliveira Lopes (1789) | 57 | 77,03 | 17 | 22,97 | **74** |
| José Aires Gomes (1791) | 105 | 78,95 | 28 | 21,05 | **133** |
| Manuel Rodrigues da Costa (1791) | 2 | 100,00 | 0 | 0 | **2** |
| Inácio José de Alvarenga Peixoto (1789) | 112 | 85,58 | 22 | 16,42 | **134** |
| José de Resende Costa (1791) | 24 | 77,42 | 7 | 22,58 | **31** |
| Total | 361 | 81,67 | 81 | 18,33 | 442 |

Fonte: ANRJ/ADIM-C5, v. 7 – sequestros diversos.

**Tabela 2.** "Cores/qualidades" e procedências dos escravos apreendidos pela devassa aos inconfidentes da comarca do Rio das Mortes, 1789-1791

| | CCT | LVTP | FAOL | JAG | MRC | IJAP | JRC | Total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *Brasil* | | | | | | | | |
| Crioulo | 15 | 12 | 30 | 23 | | 22 | 8 | **110** |
| Mulato | 1 | | 3 | 17 | | 10 | 1 | **32** |
| Cabra | 1 | | 6 | 3 | | 1 | | **11** |
| Pardo | | | | 3 | | 3 | | **6** |
| | | | | | | | | **159** |
| *África ocidental* | | | | | | | | |
| Cabo Verde | | 1 | | 1 | | | | **2** |
| Cobu | | | 2 | | | 2 | | **4** |
| Mina | 3 | 3 | 2 | | | 10 | 1 | **19** |
| Sabaru | | | | | | 3 | | **3** |
| | | | | | | | | **28** |
| *África centro-ocidental* | | | | | | | | |
| Angola | 7 | 21 | 21 | 24 | 2 | 17 | 2 | **94** |
| Benguela | 3 | | 7 | 36 | | 31 | 15 | **92** |
| Congo | | | 2 | 8 | | 7 | 1 | **18** |
| Cabinda | | | | 4 | | 6 | 1 | **11** |
| Cassange | | | | 1 | | 1 | | **2** |
| Ganguela | | | | | | 2 | | **2** |
| Mefumbe | | | | 1 | | 3 | | **4** |
| Monjolo | 1 | | | 1 | | | 1 | **3** |
| Mosonso | | | | | | | 1 | **1** |
| Quissamã | | | | 1 | | 2 | | **3** |
| Rebolo | | | | 9 | | 8 | | **17** |
| Xambá | | | | | | 2 | | **2** |
| | | | | | | | | **249** |
| *Indefinidos (África)* | | | | 1 | | 1 | | **2** |
| *Não consta* | | | 1 | | | 3 | | **4** |
| **Total** | **31** | **37** | **74** | **133** | **2** | **134** | **31** | **442** |

CCT: Carlos Correia de Toledo; LVTP: Luís Vaz de Toledo Piza; FAOL: Francisco Antônio de Oliveira Lopes; JAG: José Aires Gomes; MRC: Manuel Rodrigues da Costa; IJAP: Inácio José de Alvarenga Peixoto; JRC: José de Resende Costa.
Fonte: ANRJ/ADIM-C5, v. 7 – sequestros diversos.

Dos 442 escravos apreendidos e listados pela devassa, 35,98% (159) eram nascidos no Brasil, 63,12% (279) eram originários da África e 0,9% (4) não tiveram as origens descritas (**Tabela 2**). Esses números apontam que seus senhores estavam conectados ao comércio negreiro, uma vez que a maioria dos cativos presentes em suas escravarias originava-se do continente africano.[5]

[5] Semelhante a esse período e local, essas razões de sexo e africanidade são muito próximas das encontradas, por exemplo, para a freguesia de São José del-Rei, em 1795, por Douglas Libby e Clotilde Paiva (2000).

Com relação aos 438 escravos com origem descrita (crioulos ou africanos), notamos que entre os "brasileiros" (159) havia uma maioria de crioulos (69,18%), seguidos pelos mulatos (20,12%), cabras (6,91%) e, por último, pardos (3,77%). Esses crioulos, mulatos, cabras e pardos refletiam, além das mestiçagens, percepções daquela sociedade com relação aos indivíduos envolvidos e da maneira como foram representados no correr do tempo, sobretudo com relação à "cor/qualidade", categorias de distinção diferentes, mas, ao mesmo tempo, complementares.

O mosaico de "cores/qualidades" – pretos, pardos, caboclos, crioulos, mulatos, cabras, mestiço, etc. – ou a ausência delas parecem estar imbricados com a condição social e jurídica daqueles sujeitos. Caracterizavam-se como categorias de classificação, nas quais se pretendia determinar, por meio dessas designações, os lugares estabelecidos naquela sociedade para cada um daqueles indivíduos.

> 'Negros', 'pretos' e 'crioulos' foram as 'qualidades' mais usualmente atribuídas aos homens e mulheres nascidos na África ou aos seus descendentes diretos, cujos nascimentos ocorreram nas Américas. Mas houve muitas misturas biológicas entre esses grupos e os demais (incluindo os já mesclados), desde o século XVI, o que gerou dezenas de categorias de mestiços, umas mais evocadas que outras na documentação (PAIVA, 2015, p. 224-225).

Essa multiplicidade de designações mestiças utilizada pelas sociedades escravistas, inclusive nos seus documentos oficiais, demonstra a sua complexidade. Ao mesmo tempo aponta que categorias como as de "cor/qualidade" não eram estanques no tempo, ou seja, seus "significados" foram variando/circulando ao longo dos séculos, sendo utilizados tanto pelos grupos de elite quanto por aqueles sobre os quais recaiam mais fortemente as mestiçagens. A categoria "cor", às vezes, podia ser relativa e muito imprecisa e a sua definição podia variar no tempo e no espaço. Ela era utilizada para demarcar/identificar/distinguir/classificar lugares sociais e, portanto, insidia sobre o cotidiano das pessoas. A grande categoria "qualidade" compartilhava esses aspectos, mas se lastreava na origem dos indivíduos, na ascendência familiar, por vezes, na cor de pele e até mesmo em crenças religiosas. "Ambas se confundiam e se complementavam e nomeavam os 'tipos' humanos produzidos no mundo ibero-americano" (PAIVA, 2015).

Da população escrava definida como africana, notamos a supremacia de duas grandes regiões que se sobressaíram nas posses estudadas. África ocidental (atualmente de Camarões e da Nigéria ao oeste e ao norte até Senegal) possuía 6,39% e África centro-ocidental (hoje, de Angola, no sul, até Gabão, ao norte, e incluindo o vasto Congo) 56,84.[6]

Embora ocorra precisão na indicação dos cativos nascidos no Brasil e na África, a análise dos Autos de Sequestro merece cautela. Quanto ao requisito da procedência na África, é difícil saber ao certo se a terminologia utilizada na identificação se referia tão somente aos portos de embarque, às regiões geográficas ou aos grupos étnicos, religiosos, linguísticos ou territoriais de existência efêmera que, hoje, não podemos identificar. Os notários da devassa, para designar a origem dos africanos, utilizaram termos que se referem ao local de embarque do tráfico, como Mina, que faz referência ao castelo de São Jorge da Mina, de onde saíram os escravos da região do Golfo do Benim (em Minas Gerais, no final do século XVIII, esse vocábulo, de maneira genérica, designava pessoas oriundas de todas as partes da África ocidental), bem como às traduções fonéticas de termos africanos, tais como Cobu, "adaptação portuguesa para *kovɛnú*, que se refere ao natural de Cové, região de antiga fala *mahi*"; ou até sua localidade específica e grupo linguístico, como o caso de Cabo Verde.[7]

Mesmo com tais dificuldades e conhecendo-se os limites que essas representações europeias impuseram aos grupos africanos, uniformizando-os como nações geográficas imaginárias, opta-se, aqui, por quantificar e tecer considerações sobre esses cativos segundo a determinação da "origem"/"grupo de procedência" indicada no documento.

Em vista disto, a população escrava foi dividida em dois grandes grupos: os cativos nascidos no Brasil e os africanos. Do primeiro grupo fazem parte os Crioulos, Mulatos, Cabras e Pardos. O segundo se define por critérios de procedência como Angola, Mina, Benguela, Cabo Verde, Congo, entre outros.

---

[6] Esta divisão geográfica baseia-se em: (LIBBY, 2007, p. 431).

[7] Para os limites quanto às origens dos africanos em Minas Gerais, baseamo-nos em: FURTADO, 2006, p. 246-248. Para os escravos oriundos do Golfo do Benim, denominados comumente por negros Mina (mas cujas nações ou grupos de procedência podem ser de origem variada no interior do grupo de procedência Mina, como Mina, Angola, Cabinda, Moçambique, entre outras), conferir: SOARES, 2011, p. 67-72. Mariza Soares explica que os Mahis são um povo localizado ao norte do Daomé, no atual Benim, resultado da "fusão de grupos que falavam línguas gbe com outros que falavam iorubá que migraram para a mesma região" (SOARES, 2011, p. 70).

Dentre os africanos, dividindo-se por regiões, temos cativos provenientes da África ocidental e da África centro-ocidental. Do primeiro grupo havia escravos Cabo Verde (0.71%); Cobu (1,43%); Mina (6,81%) e Sabaru (1,07%).[8] Já entre os centro-africanos, estavam os Angola, 33,69%; Benguela, 32,97%%; Congo 6,45%; Cabinda, 3,94%; Cassange, Ganguela e Xambá, 0,71% cada;[9] Mefumbe, 1,43%; Monjolo e Quissamã, 1,07 cada um; Mosonso, 0,35% e Rebolo, 06,09%. Dois africanos, 0,71%, não tiveram suas procedências descritas. Estes dois grupos respondiam a 62,66% (279) dos 442 mancípios apreendidos aos inconfidentes.

Os escravos de procedência Angola foram os únicos presentes em todos os sequestros.[10] A "nação" Angola tem sua origem no porto e feitoria de São Paulo da Assunção de Luanda, capital do reino de Angola, onde eram embarcados escravos procedentes das diferentes etnias e estados contíguos.

Os Benguelas foram encontrados nas escravarias do padre Toledo, de Francisco Antônio, Aires Gomes, Alvarenga Peixoto e Resende Costa. Os mancípios do coronel Resende Costa eram originários, em sua maioria, da África. As propriedades de Luís Vaz se abasteciam, predominantemente, de escravos provenientes do tráfico negreiro.[11]

Na posse de Francisco Antônio havia uma relação mais equilibrada entre homens e mulheres. Em suas propriedades, os cativos nascidos na América portuguesa superavam os originários da África por cinco pessoas: 34 negros africanos (45,95%) e 39 coloniais (52,70%), sendo o restante, 1,35%, referente a um cativo sem qualquer informação de seu local de origem. Do grupo de seus escravos, 23 negros ficaram-lhe por herança e do total observa-se a existência de sete casais, sendo que apenas duas destas famílias tinham filhos (28,57%) e o restante, em número de cinco famílias, não geraram crianças no cativeiro (71,43%). Já o grupo com maior proporção de escravos coloniais em relação ao africano foi o do padre Toledo: 54,84% contra 45,16% de estrangeiros (RODRIGUES, 2010, p. 171).

A menor proporção entre "brasileiros" e africanos verificou-se no sequestro de Alvarenga Peixoto: 26,87% dos cativos eram oriundos do Brasil, enquanto 70,90% vieram da África e 2,23% eram de procedência desconhecida (RODRIGUES, 2010, p. 171).

Entre os escravos nascidos no Brasil, os Crioulos formavam o grupo com o maior percentual (69,18%) dos mancípios naturais da colônia ou 24,88% de todos os cativos sequestrados. Os 110 Crioulos listados pela devassa, identificados na **Tabela 2**, dividiam-se em 48 mulheres e 62 homens. Destes números, 19 mulheres e quatro homens eram casados, sendo estes mesmos quatro homens consorciados com mulheres de seu mesmo grupo de procedência (Crioulas) – três casais na posse de Francisco Antônio e um na de Alvarenga Peixoto. Não é possível saber, com base nas fontes utilizadas, se estes casais deixaram descendência. Com relação aos Mulatos, 22 eram homens e dez eram mulheres. Ainda sobre os mancípios naturais da colônia, no grupo dos Cabras existem sete homens e quatro mulheres e, no dos Pardos, quatro pessoas eram do sexo masculino e duas do feminino (RODRIGUES, 2010, p. 171).

A devassa apreendeu ao padre Manuel Rodrigues da Costa dois escravos: ambos de procedência Angola. Estes negros acompanhavam o dito eclesiástico em suas visitas pastorais nas freguesias de Simão Pereira e Engenho do Mato, para ministrar o sacramento da Crisma (RODRIGUES, 2010, p. 171).

A preferência dos senhores Aires Gomes, Alvarenga Peixoto, Resende Costa e Luís Vaz, como a de vários proprietários do período, era por mancípios africanos do sexo masculino e jovens capazes de desenvolver atividades minerárias e agrícolas voltadas ao abastecimento dos mercados interno e/ou externo da capitania de Minas Gerais (RODRIGUES, 2010, p. 172).

Dados extraídos dos Autos de Sequestro dos sete sediciosos até aqui informados comprovam que

[8] A designação Cobu refere-se aos escravos provenientes de uma localidade no interior do atual Benim. Já os Sabarus são originários de Savalu, "localidade situada no interior do território Mahi", e aparecem na documentação africana pela primeira vez como "sabalours", no ano de 1733. Mariza Soares apenas indica sua presença em Minas Gerais na década de 1750, entre os confrades do Rosário de Mariana (SOARES, 2011, p. 94, 70).

[9] Os Xambá, ou Chambas, são membros de um grupo "situado a noroeste do Daomé, mas o termo é também usado de modo mais amplo para todos os falantes da língua gur" (SOARES, 2011, p. 70).

[10] Estudos têm apontado que desde a segunda metade do século XVIII houve a importação predominante de escravos oriundos da África centro-ocidental para Minas Gerais, em especial os Angolas e os Benguelas. Conferir: LARA, 1999; ANDRADE, 2008, p. 282-286.

[11] Sobre as origens dos cativos informadas nos inventários dos termos (o mesmo que todo o território de uma vila fora da sua sede) das vilas de São João del-Rei, São José del-Rei, Vila Rica (atual Ouro Preto) e Mariana (1715-1888) e Diamantina (1790-1888), Laird Bergad apresenta números que aqui se mostram semelhantes. Dos escravos africanos que tiveram sua origem mencionada, os que aparecem nas primeiras posições eram os Benguelas (28,3%), os Angolas (23,9%) e os Congos (10,7%), procedentes da África centro-ocidental, e os Mina (10,5%) que são descritos pelo pesquisador como "embarcados da Costa da Mina ou de regiões do Sudoeste africano" (BERGAD, 2004, p. 228-229).

mancípios do sexo feminino eram expressivos entre os escravos nascidos no Brasil. Isto pode ser explicado por duas razões: a preferência/oferta de cativos do sexo masculino, principalmente os africanos, e pela impossibilidade de o senhor influir na determinação do sexo dos negros nascidos no cativeiro. Das 48 Crioulas listadas pela devassa, 14 inseriam-se na faixa que ia de recém-nascidos aos 10 anos de idade. Nesta faixa, o número de mulheres foi superior ao número de homens, pois nasceram mais cativos do sexo feminino do que do sexo masculino naquele circunscrito espaço de tempo (RODRIGUES, 2010, p. 175).

## Os preços dos escravos dos inconfidentes[12]

O estado de saúde dos cativos não pesou tanto na avaliação de seus preços. Os cativos doentes ou estropiados representavam pouco nas escravarias sequestradas. A exceção foi a do Auto de Sequestro de José de Resende Costa – dos seus 31 escravos sequestrados, sete tinham problemas de saúde. Estes mancípios, ao serem avaliados, diminuíram o valor médio do grupo (**Tabela 3**).

Dos 40 escravos originalmente pertencentes a escravaria de Resende Costa, foram sequestrados pela devassa da Inconfidência Mineira apenas 31 deles (**Tabelas 1** e **2**). Destes, em 1796, atribuíram-se preços a 26 deles, com valores médios de 63$269 réis. Do restante, um escravo recebeu o indicativo de "sem valor" (o Angola, José Catimba, de 30 anos), três morreram (um Congo, um Benguela e um Monjolo) e o cativo Marcelino, de 60 anos, Angola, não foi avaliado, pois, no momento de sua avaliação, a sua posse estava em discussão jurídica sobre sua reintegração ou não à escravaria da família.

**Tabela 3.** Valores médios dos escravos sequestrados ao inconfidente José de Resende Costa (em réis), 1791

| Idades | Brasil | | África ocidental | | África centro-ocidental | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres |
| R.N.-10 | 66$666 (3) | | | | | |
| 11-20 | 100$000 (1) | | | | | |
| 21-30 | | | | | 110$000 (1) | 50$000 (1) |
| 31-40 | 40$000 (1) | 100$000 (1) | | | 96$000 (5) | 52$500 (2) |
| 41-50 | 50$000 (1) | 50$000 (1) | | | 35$000 (3) | 30$000 (1) |
| 51-60 | | | | | 63$333 (3) | 30$000 (1) |
| 61-70 | | | | | | |
| 71-... | | | | | 5$000 (1) | |
| Ignorada | | | | | | |
| Valores | 390$000 | 150$000 | | | 890$000 | 215$000 |
| Total | **1:645$000 (26)** | | | | | |

Notas: 1 - R.N. recém-nascido; 2 - entre parênteses consta o número total de escravos avaliados pela devassa; 3 - não se considerou na média os escravos sem valor anunciado; 4 - escravos indicados como "sem valor" não foram quantificados.
Fonte: ADIM, v. 6 / IHGB. Sequestros diversos.

[12] No início do século XVIII, de acordo com o jesuíta André João Antonil, pseudônimo de João Antônio Andreoni, em sua obra *Cultura e opulência do Brasil*, publicada em 1711, o valor médio de um escravo era de 200$000 réis. Na metade do século, segundo Laird Bergad, no momento em que já se vivenciava a retração da economia aurífera e o empobrecimento das camadas mais baixas da população, o preço do cativo caiu e se estabilizou aproximadamente em 80$000 réis, voltando a crescer apenas na virada do século XIX (ANTONIL, 1966, p. 269; BERGAD, 2004). Especificamente para a Vila do Carmo, atual cidade de Mariana, Carlos Kelmer Mathias indicou que entre 1713 e 1730 um escravizado adulto costumava ser avaliado em 195$273 réis; e entre 1741 e 1756 em 140$719 réis (MATHIAS, 2012, p. 259). Para uma comparação entre preços dos cativos e de gêneros alimentícios (sal, farinha de mandioca, toucinho, etc.) nas Minas Gerais setecentista, conferir: CARRARA, 2007. A título de exemplo de preços praticados entre os bens de inconfidentes, nos Autos de Sequestro de José de Resende Costa, de 1789, encontramos um "espelho grande com sua moldura dourada" avaliado em 10$000 réis; uma "bigorna grande" por 10$800 réis; um "tear de tecer algodão" por 4$000 réis; um "cavalo baio" por 40$000 réis; uma "morada de casas assobradadas, cobertas de telha, e assoalhadas, com quintal murado de pedra" no arraial da Laje, por 80$000 réis (ADIM, 1982, v. 6, p. 340-343). Em 11 de novembro de 1789, o relógio de bolso banhado a prata que pertenceu ao alferes Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, atualmente exposto no Museu da Inconfidência, em Ouro Preto, foi arrematado em leilão pelo valor de 13$400 réis, por José Mariano de Azeredo Coutinho (ADIM, 1982, v. 6, p. 254-255). Entre os bens de José Aires Gomes, a sua fazenda Pinheiros, de "três léguas de terra de cultura de comprido,

Junto aos 26 escravos avaliados e sequestrados pela devassa admitiram-se sete doentes (26,92%), sendo cinco homens e duas mulheres. Das pessoas do sexo feminino, Isabel Benguela, casada e com 40 anos de idade, apareceu citada no documento como "doente" e "com papo", sendo avaliada em 35$000 réis. A título de comparação, nessa mesma posse, Teresa, também Benguela, casada e com os seus 40 anos, foi avaliada em 70$000 réis – o dobro. A Benguela Joana, casada e de 50 anos, por ser classificada como "doente da barriga", recebeu o valor de 30$000 réis. Dos homens, três deles tinham problemas na perna – Antônio, 80 anos e de procedência Mosonso, valia 5$000 réis, certamente sua idade contribuiu para o seu preço; Ângelo, Crioulo e de 35 anos, valia 40$000 réis; e o Mulato Hilário, de 19 anos, que apesar de ter "pernas inchadas", como o anterior, foi avaliado em 100$000 réis.

Apesar de imprecisos na descrição das enfermidades que acometiam os cativos, os avaliadores da devassa registraram, de um ponto de vista do mercado, o necessário para se saber se o avaliado estava apto ao trabalho. O Mulato Hilário, mesmo com deficiência nas pernas, incluiu-se no rol dos seis cativos de José de Resende Costa com avaliação igual ou superior a cem mil réis, pois, mesmo com problemas físicos, estava habilitado ao trabalho manual. Os seus 19 anos não devem ter sido desconsiderados na avaliação. Além dele, a Crioula Francisca e o Benguela Domingos Fula, ambos com 36 anos de idade, foram quantificados em 100$000 réis cada um. As três maiores avaliações couberam aos cativos de origem Benguela – Manuel, de 36 anos, e Domingos, de 30 anos e sapateiro, a 110$000 réis cada; e Cosme, de 36 anos, avaliado em 120$000 réis, sem qualquer indicação de ocupação qualificada.[13]

Os preços mais altos foram atribuídos aos mancípios de boa saúde, independente de sua idade, capazes de exercer ofícios ou desenvolver múltiplas atividades coloniais. Na escravaria de José de Resende Costa, por exemplo, o Mina José, de 60 anos, foi avaliado em 90$000 réis e a Crioula Maria, de 50 anos, o Benguela Caetano, de 36 anos, e o infante Crioulo Mateus, de apenas 8 anos, receberam cada um o preço de 80$000 réis, confirmando-se que a idade não foi uma variável tão importante no processo de avaliação.

Já na posse de Inácio José de Alvarenga Peixoto a variável idade mostrou-se importante (**Tabela 4**).

**Tabela 4.** Valores médios dos escravos sequestrados ao inconfidente Inácio José de Alvarenga Peixoto (em réis), 1789

| Idades | Brasil | | África ocidental | | África centro-ocidental | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres |
| R.N.-10 | 44$000 (4) | 37$600 (5) | | | | |
| 11-20 | 90$000 (2) | 76$666 (3) | | | 101$250 (4) | |
| 21-30 | 156$666 (3) | 100$000 (4) | 122$500 (2) | | 120$125 (40) | 80$000 (1) |
| 31-40 | 130$000 (3) | 41$250 (4) | 63$333 (3) | | 105$000 (18) | 105$000 (2) |
| 41-50 | 190$000 (2) | 40$000 (1) | 56$250 (4) | | 50$857 (7) | |
| 51-60 | | | 45$000 (2) | | 42$500(4) | |
| 61-70 | | | 17$333 (3) | | 20$000 (1) | |
| 71-... | | | | | | |
| Ignorada | 49$250 (4) | | 150$000 (1) | | 180$000 (1) | 100$000 (1) |
| Valores | 1:793$000 | 1:023$000 | 952$000 | | 7:826$000 | 390$000 |
| | | | 11:984$000 (129) | | | |
| | | | + | | | |
| | | Escravos avaliados* | 400$000 (4) | | | |
| | | | - - - | | | |
| | | Total | **12:384$000 (133)** | | | |

Notas: 1 - R.N. (recém-nascido); 2 - entre parênteses consta o número total de escravos avaliados pela devassa; 3 - não se considerou na média os escravos sem valor anunciado.

*Neste item indicam-se os valores dos escravos avaliados que não apresentaram informações de sua faixa etária e/ou procedência.

Fonte: ADIM, v. 6 / IHGB. Sequestros diversos.

e légua e meia de longo, tituladas com uma sesmaria, cujas terras são de matos virgens capoeiras, campos e logradouros, (...) com sítio de casas de engenho, e de paiol grande e moinho, tudo coberto de telha, e senzala, coberta de capim, e no dito engenho, dois alambiques de cobre, um que leva dezesseis barris de aguardente, e outro dezessete, uma caldeira também de cobre, que leva dezoito barris, três toneis, que levam duzentos, e cinquenta barris, cada um deles, duas pipas, que levam setenta barris cada uma", entre outros bens e terras de mineração ali existentes, foi avaliada em 70$000 réis (ADIM, 1982, v. 6, p. 205-208).

[13] Sobre os ofícios mecânicos em Minas Gerais, ver: MENESES, 2007, v. 1, p. 377-399; LIBBY, 2006, p. 57-73.

O ex-ouvidor da comarca do Rio das Mortes teve avaliado 99,25% de seus escravos, por 12:384$000 réis. Os valores de seus cativos, em idade produtiva (dos 11 aos 50 anos), foram significativamente os mais elevados, em comparação aos preços atribuídos aos demais inconfidentes escravistas, excetuando-se o padre Rodrigues da Costa, que não teve seu patrimônio avaliado pela devassa.

Dos seus 134 mancípios sequestrados pela devassa, um não recebeu avaliação (0,74%); 69 ou 51,50% receberam preços iguais ou superiores a 100$000 réis; 39 ou 29,10% receberam valores entre cinquenta e noventa e nove mil réis; e 25 ou 18,66% ficaram abaixo do preço de quarenta e nove mil réis.

Dos cativos avaliados igual e/ou superior a 100$000 réis, 16 tinham ocupações regularmente determinadas na escravaria: um alfaiate, dois carpinteiros, três carreiros, um cavador, dois cozinheiros, um ferrador, dois ferreiros, um leiteiro, um pedreiro e um sapateiro. Abaixo desse valor, encontramos, ainda, um barbeiro, dois carpinteiros e um carreiro. Estes 20 homens representaram 14,92% de todos os escravos apreendidos ao inconfidente. É interessante salientar que o preço mais elevado coube ao pardo sapateiro de nome Carlos, de 35 anos de idade, em 210$000 réis. Os ferreiros Pedro, Cassange, de 30 anos, e Cipriano Cabra, de 25 anos, valiam, respectivamente, 200$000 e 180$000 réis cada um. O Crioulo José, aprendiz de ferreiro, de 16 anos de idade, foi avaliado em 120$000 réis.

Na órbita da vila de Sabará, de acordo com apontamentos de José Newton Coelho de Meneses, o homem de ofício Arcângelo Ribeiro de Queiroz oferecia serviços e produtos de ferreiro. Sua esposa morava com os seus dois filhos legítimos menores e as suas duas escravas no sítio dos Papudos, na freguesia do Rio das Pedras. Na vila, Arcângelo tinha amante, uma preta forra, de nome Maria Ribeiro, sua ex-escrava, que lhe deu e cuidava de seis filhos mulatos, sendo três homens e três mulheres. Dos seus seis escravos, soube-se o nome de apenas um: era João, negro Angola de 29 anos, avaliado em 200$000 réis e que tinha princípios de ferreiro e era, provavelmente, seu auxiliar de utilidade vital em sua ocupação (MENESES, 2007, v. 1, p. 377-378).

As práticas de ferraria e carpintaria são fundamentais para a confecção de ferraduras dobradiças, pregos, cravos, foices, enxadas, cavadeiras, alavancas e almocafres, por exemplo, que eram instrumentos do universo produtivo de Alvarenga Peixoto. A produção artesanal barateava os custos da produção.

Em seu amplo levantamento de preços de escravos saudáveis, em Minas Gerais, nos séculos XVIII e XIX, Laird Bergad informou que o valor médio de um cativo crioulo do sexo masculino, de 15 a 40 anos de idade, em 1789, era de 105$000 réis. Nesta mesma faixa etária e sendo do sexo feminino valia 88$000 réis. Um escravo de origem africana, do sexo masculino, com essas mesmas características etárias, era orçado em 110$000 réis e do sexo feminino em 85$000 réis. No conjunto da capitania, naquele ano, um escravo valia, em média, 82$000 se fosse homem e 67$000 se fosse mulher (BERGAD, 2004, p. 357). Comparando-se essa média aritmética com a da posse de Alvarenga – 93$112 réis – evidencia-se que seu grupo de mancípios, mesmo com escravos adoentados e alguns "sem valor" descrito, foi avaliado acima dos preços praticados na capitania, graças aos escravos com ocupação especializada contida em seu grupo escravista. Já os escravos de José de Resende Costa, tiveram valores médios bem inferiores aos dos encontrados por Laird Bergad.

Marcio de Sousa Soares, em estudo sobre as alforrias em Campos dos Goitacases, Rio de Janeiro, empreendeu uma "imagem aproximada" dos preços dos cativos em dois períodos – 1750-1800 e 1801-1830. O pesquisador percebeu pela análise de inventários *post mortem,* algumas tendências nos valores dos cativos e cativas avaliados. Variáveis como o sexo e a procedência foram importantes para as avaliações dos cativos que buscavam sua alforria. No recorte abordado, Campos se constituía como uma área rural e com poucos escravos especializados, apesar da região voltar-se para a produção açucareira e os engenhos ali instalados contarem com um contingente relativamente substancial de escravos qualificados, já que o refinamento da cana exigia mão de obra especializada. Para a análise dos preços médios de mercado dos escravos, tomou como referência os cativos adultos, sem qualificação e sem doenças que "representavam a maior parte dos cativos que viviam nos Campos de Goitacases". No período entre 1750-1800, os valores médios dos escravos nascidos na África eram 96$700 réis (calculados sob a quantia de 541 escravos) e das escravas 82$909 (295 pessoas), uma diferença de 14,2%. Já entre os nascidos no Brasil, o valor para os homens era de 96$720 (correspondentes a 165 indivíduos) e o das mulheres 90$960 (193 escravas), uma diferença de 5,9%.[14] Podemos notar que, no período que aqui nos interessa, os valores de cativos africanos e "brasileiros" eram praticamente os mesmos, já entre as mulheres notamos que os preços médios das originárias

[14] "Nas primeiras décadas do XIX verifica-se uma ligeira elevação tanto entre os africanos (19,6%) quanto entre os nascidos no Brasil (menos de 7,4%)" (SOARES, 2009, p. 117).

do Brasil eram superiores aos das nascidas na África (SOARES, 2009, p. 117).

Similaridade também ocorrida na escravaria de José Aires Gomes (**Tabela 5**), que, para o ano de 1791, apresentou média de 84$767 réis, superior aos praticados na capitania (BERGAD, 2004, p. 357). Essa diferença na avaliação média deveu-se, também, à somatória de escravos de valor significativo no grupo. Aires Gomes teve, por exemplo, dois escravos ferreiros – o Rebolo João Batista, de 30 anos, e o Mulato Baltasar, de 20 anos – avaliados em 200$000 e 165$000 réis, respectivamente. Aliás, valores que não fugiram à regra de mercado. O "vigiador de éguas" João Grande, Crioulo de 50 anos, recebeu o preço de 70$000 réis e os escravos doentes, em média, custavam 22$500 réis.

Na escravaria de Aires Gomes avaliaram-se apenas 43 escravos, ou 32,57% do total de 133 cativos. Dos escravos não avaliados, sabemos que existiam 14 profissionais com ofícios determinados: carpinteiros (4), carreiros (7), ferreiro (1), pedreiro (1) e tropeiro (1). Deve-se lembrar de que os cativos desse inconfidente se inseriram no horizonte agrário mineiro com a produção de grãos para abastecimento local e regional. Os condutores de carros de boi e o tropeiro testemunhavam as práticas agrícolas desenvolvidas nas suas propriedades e a comercialização dos produtos que delas saiam.

Graças ao Libelo Cível movido por Antônio Francisco Fernandes contra os bens sequestrados a José Aires Gomes, em 6 de agosto de 1794, foi-nos possível saber que em 1791 o conjurado comprou "três negros novos [Benguelas] pelo preço de quatrocentos e oitenta mil réis, cujos nomes são Ventura, Manuel e Lourenço", de 20, 30 e 20 anos de idade, respectivamente. Por terem sido escondidos dos escrivães da devassa, estes três cativos não foram avaliados (cf. RODRIGUES, 2010). Entretanto, sabe-se que estes escravos foram comprados em 28 de fevereiro de 1788, sendo pagos parcialmente em 9 de setembro de 1789, por uma barra de ouro quintado (número 2.159), no valor de 52$478 réis, e pela entrega de uma besta.[15]

Ao quantificar estes mancípios pela média aritmética, cada um custou 160$000 réis. Para a capitania de Minas, em 1788, ano da compra, homens africanos de 15 a 40 anos valiam, em média, 110$000 réis (BERGAD, 2004, p. 361). Portanto, no mínimo, se deve somar mais 300$000 réis aos valores que até agora se conhecem da escravaria de José Aires Gomes.

O grupo escravista dos irmãos Toledo, ambos sequestrados em 1789, receberam avaliação abaixo da média atribuída à capitania. Os escravos do padre Carlos Correia de Toledo (**Tabela 6**) tiveram preço médio de 65$962 réis quando, no mesmo período, a média da capitania era de 75$000 réis.

**Tabela 5.** Valores médios dos escravos sequestrados ao inconfidente José Aires Gomes (em réis), 1791

| Idades | Brasil | | África ocidental | | África centro-ocidental | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres |
| R.N.-10 | | | | | | |
| 11-20 | 150$000 (3) | | | | 86$666 (3) | |
| 21-30 | 105$000 (1) | | | | 135$625 (8) | |
| 31-40 | | 60$000 (2) | | | 80$909 (11) | 55$000 (1) |
| 41-50 | 70$000 (1) | 33$750 (4) | | | 63$750 (4) | |
| 51-60 | | | | | 51$250 (4) | |
| 61-70 | | | | | 15$000 (1) | |
| 71-... | | | | | | |
| Ignorada | | | | | | |
| Valores | 625$000 | 255$000 | | | 2:710$000 | 55$000 |
| | | | Total | | **3:645$000 (43)** | |

Notas: 1 - R.N. (recém-nascido); 2 - entre parênteses consta o número total de escravos avaliados pela devassa; 3 - não se considerou na média os escravos sem valor anunciado; 4 - escravos indicados como "sem valor" não foram quantificados.
Fonte: ADIM, v. 6 / IHGB. Sequestros diversos.

[15] ANRJ. Libelo Cível entre Antônio Francisco Fernandes – autor – e o inconfidente José Aires Gomes – réu. Ouro Preto, 06/08/1804. Coleção: Inconfidência Mineira, Fundo: 3A, Caixa 1004, Pacotilha 32, fls. 4-5v.

**Tabela 6.** Valores médios dos escravos sequestrados ao inconfidente Carlos Correia de Toledo (em réis), 1789

| Idades | Brasil | | África ocidental | | África centro-ocidental | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres |
| R.N.-10 | | | | | | |
| 11-20 | 76$666 (3) | | | | | |
| 21-30 | 112$857 (7) | | | | | |
| 31-40 | | 60$000 (1) | | | 40$000 (1) | |
| 41-50 | | 50$000 (1) | | | 70$000 (1) | |
| 51-60 | | 4$000 (1) | | | | |
| 61-70 | | | | | 35$000 (1) | |
| 71-... | 25$000 (1) | | | | 50$000 (1) | |
| Ignorada | 45$000 (1) | | 57$500 (2) | | 44$500 (6) | |
| Valores | 1:090$000 | 114$000 | 115$000 | | 462$000 | |
| Total | | | **1:781$000 (27)** | | | |

Notas: 1 - R.N. (recém-nascido); 2 - entre parênteses consta o número total de escravos avaliados pela devassa; 3 - não se considerou na média os escravos sem valor anunciado; 4 - escravos indicados como "sem valor" não foram quantificados.
Fonte: ADIM, v. 6 / IHGB. Sequestros diversos.

Dos 31 mancípios pertencentes ao padre Toledo, em 1789, sabe-se que seis exerciam qualificações específicas nas áreas da música (2), alfaiataria (1), prendas domésticas – cozinha (1) e transporte e cuidado de animais (2). Destes, apenas quatro foram avaliados pela devassa – o alfaiate Mulato Alexandre, de 18 anos, e o carreiro Crioulo José Manuel, de 21 anos, receberam o preço de 110$000 réis cada um. O músico de trompa José, de origem Mina e sem idade definida, foi avaliado em 90$000 réis. O cozinheiro Leandro, Angola e com 53 anos de idade, valia 50$000 réis. O negro Angola Antônio, que tocava rabecão na casa que o padre Toledo tinha na vila de São José, não apareceu quantificado monetariamente pela devassa porque, na época da avaliação, achava-se preso na cadeia de Vila Rica.

Os demais escravos de sua escravaria receberam avaliações disformes. Dois Crioulos, de 25 e 30 anos, chamados, respectivamente, Lourenço e José Antônio, valiam 140$000 réis cada. Com exceção dos escravos citados acima, cujos valores são superiores e iguais a cem mil réis, temos, ainda, outros três cativos Crioulos indicados: Alberto, de 21 anos, no valor de 120$000 réis; Francisco, de 30 anos, a 110$000 réis; e Apolinário, de 23 anos, a 100$000 réis. Na documentação não consta que estes escravos exercessem quaisquer ofícios mecânicos.

Ainda, com relação a esta escravaria, sete mancípios apareceram indicados como doentes ou velhos (22,58%), que ajudaram a diminuir o valor monetário médio do grupo. A Crioula Maria, de 60 anos, por exemplo, valia 4$000 réis, e os escravos de origem africana Tomás Angola, "falso de vista", João Mina e Manuel Monjolo, ambos com a indicação de "quebrados da perna" receberam, respectivamente, os valores de 27$000, 25$000 e 30$000 réis. Eles estavam alocados nas lavras de São Tiago. O Crioulo Custódio, um ano após o seu sequestro, faleceu no cativeiro, em 2 de junho de 1790.[16]

Já entre os cativos pertencentes a Luís Vaz de Toledo Piza encontramos os resultados apresentados na **Tabela 7**.

Dos seus 37 escravos, dois deles não receberam avaliação alguma: a Crioula Geralda, de 42 anos, "leprosa", e o Angola Joaquim, de 56 anos, "achacado e impossibilitado de trabalhar". Do restante (94,59%), os cativos de origem nacional receberam as mais destacadas avaliações, como, por exemplo, os quatro casos de mancípios de uma mesma faixa etária (26 anos) e origem Crioula: Inácio (95$000 réis – maior avaliação), Vitorino (85$000 réis), Acácio (75$000 réis) e Joaquim (35$000 réis). Isto confirma o que se disse: a idade pouco ajudou no preço do escravo. O Crioulo Mateus, nos seus 36 anos, valia 95$000 réis e os africanos, Joaquim Mina, de 32 anos, e Pedro Angola, de 31 anos, valiam, respectivamente, 93$000 e 90$000 réis. O escravo Joaquim Mina recebeu a segunda maior avaliação da escravaria. Das observações que ficaram desse grupo escravista nenhuma informação foi-nos transmitida acerca de qualificações profissionais desses cativos.

[16] IHGB. "Traslado do seqüestro feito ao vigário Carlos Correia de Toledo". São José do Rio das Mortes. 25/05/1789, fl. 28v.

**Tabela 7.** Valores médios dos escravos sequestrados ao inconfidente Luís Vaz de Toledo Piza (em réis), 1789

| Idades | Brasil | | África ocidental | | África centro-ocidental | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres |
| R.N.-10 | 40$000 (1) | | | | | |
| 11-20 | 90$000 (1) | | | | | |
| 21-30 | 70$833 (6) | 80$000 (2) | | | | |
| 31-40 | 95$000 (1) | | 76$500 (2) | | 64$285 (7) | |
| 41-50 | | | 47$500 (2) | | 54$000 (5) | 25$000 (1) |
| 51-60 | | | | | 32$000 (5) | |
| 61-70 | | | | | 35$000 (2) | |
| 71-... | | | | | | |
| Ignorada | | | | | | |
| Valores | 650$000 | 160$000 | 248$000 | | 950$000 | 25$000 |
| Total | | | **2:033$000 (35)** | | | |

Notas: 1 - R.N. (recém-nascido); 2 - entre parênteses consta o número total de escravos avaliados pela devassa; 3 - não se considerou na média os escravos sem valor anunciado; 4 - escravos indicados como "sem valor" não foram quantificados.
Fonte: ADIM, v. 6 / IHGB. Sequestros diversos.

O patrimônio escravista de Francisco Antônio de Oliveira Lopes pode ser dividido em duas partes para análise: os 74 escravos oficialmente sequestrados e os outros 74 cativos omitidos da devassa, que habitavam, com seus irmãos de cativeiro, as propriedades agrícolas e minerais do inconfidente em sua fazenda da Ponta do Morro.

Para efeitos explicativos, dividimos em duas tabelas os valores médios dos escravos de sua escravaria. A **Tabela 8** contém, apenas, os mancípios listados pela devassa da Inconfidência Mineira, em 1789. A **Tabela 9** contém a somatória dos escravos omitidos da devassa no ano de 1789.

**Tabela 8.** Valores médios dos escravos sequestrados ao inconfidente Francisco Antônio de Oliveira Lopes (em réis), 1789

| Idades | Brasil | | África ocidental | | África centro-ocidental | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres |
| R.N.-10 | 90$000 (1) | | | | | |
| 11-20 | | 57$500 (2) | | | | |
| 21-30 | 60$000 (1) | | | | 60$000 (1) | |
| 31-40 | 80$666 (3) | 76$666 (3) | | | 63$333 (3) | |
| 41-50 | 85$000 (2) | 40$000 (1) | | 15$000 (1) | 41$250 (4) | 30$000 (1) |
| 51-60 | | | | | 25$000 (2) | |
| 61-70 | | | | | 3$200 (1) | |
| 71-... | | | | | | |
| Ignorada | 60$000 (1) | | | | | |
| Valores | 622$000 | 385$000 | | 15$000 | 468$200 | 30$000 |
| | | | 1:520$200 (27) | | | |
| | | | + | | | |
| Escravos avaliados* | | | 70$000 (1) | | | |
| | | | - - - | | | |
| Total | | | **1:590$200 (28)** | | | |

Notas: 1 - R.N. (recém-nascido); 2 - entre parênteses consta o número total de escravos avaliados pela devassa; 3 - não se considerou na média os escravos sem valor anunciado; 4 - escravos indicados como "sem valor" não foram quantificados.
* Neste item indicam-se os valores dos escravos avaliados que não apresentaram informações de sua faixa etária e/ou procedência.
Fonte: ADIM, v. 6 / IHGB. Sequestros diversos.

**Tabela 9.** Valores médios dos escravos da escravaria do inconfidente Francisco Antônio de Oliveira Lopes (1789) (em réis), 1789

| Idades | Brasil | | África ocidental | | África centro-ocidental | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres | Homens | Mulheres |
| R.N.-10 | | | | | | |
| 11-20 | 90$000 (1) | 80$000 (1) | | | | |
| 21-30 | 115$000 (2) | 52$500 (2) | | | 60$000 (1) | |
| 31-40 | 85$500 (4) | 75$000 (4) | | | 63$333 (3) | |
| 41-50 | 85$000 (2) | 40$000 (1) | | 15$000 (1) | 41$250 (4) | 22$500 (2) |
| 51-60 | 10$000 (1) | | | | 25$000 (2) | |
| 61-70 | | | | | 3$200 (1) | |
| 71-... | | | | | | |
| Ignorada | 33$750 (4) | 30$000 (3) | | | 73$333 (3) | |
| Valores | 977$000 | 615$000 | | 15$000 | 688$200 | 45$000 |
| | | | 2:340$200 (42) | | | |
| | | Escravos avaliados* | + 196$600 (3) | | | |
| | | | - - - | | | |
| | | Total | **2:536$800 (45)** | | | |

Notas: 1 - R.N. (recém-nascido); 2 - entre parênteses consta o número total de escravos avaliados pela devassa; 3 - não se considerou na média os escravos sem valor anunciado; 4 - escravos indicados como "sem valor" não foram quantificados.

***** Neste item indicam-se os valores dos escravos avaliados que não apresentaram informações de sua faixa etária e/ou procedência.

Fonte: ADIM, v. 6 / IHGB. Sequestros diversos.

Dos cativos apreendidos pela devassa, é-nos permitido saber o valor de apenas 28 deles – 1:590$200 réis.

Na **Tabela 9** encontramos o preço de outros 17 escravos de Francisco Antônio que, somados, atingiram a quantia patrimonial de 2:536$800 réis.

Na vasta escravaria de Francisco Antônio encontramos apenas quatro pessoas indicadas por suas áreas de atividade: dois ferreiros, um barbeiro e um cativo com práticas de "mineração". Somente receberam avaliação o ferreiro Luís Vieira, Pardo, de 30 anos, em 170$000 réis (a maior quantia registrada a um escravo desse grupo escravista), e Manuel, Crioulo, da mineração, sem idade especificada, em 60$000 réis. Além deles, encontramos o ferreiro Angola Domingos, de 60 anos, falecido em 2 de janeiro de 1803, e o Benguela Joaquim, de 35 anos, que exercia o ofício de barbeiro.[17]

Somente nove cativos receberam avaliação igual ou superior a 100$000 réis. Luís Vieira, citado no parágrafo anterior; o Mulato Serafim, de 40 anos, avaliado em 130$000 réis e que se encontrava alocado na fazenda da Laje; Teodósio, Crioulo, sem indicação de idade, a 120$000 réis e Manuel Jorge, "o capitão", em 100$000 réis; todos ocultados da devassa. Além deles, o casal Clemente, Crioulo, de 40 anos, sequestrado, e sua esposa Feliciana, também Crioula, de 35 anos, omitida da listagem oficial, foram avaliados cada um em 100$000 réis. Esse casal teve quatro filhos: um menino de nome Manuel, de 10 anos, e três mulheres: Felisberta, falecida na infância, Francisca e Lauriana.

Três cativos sequestrados pela devassa receberam avaliação de 100$000 réis cada: o Benguela Roque, de 40 anos, falecido em 28 de novembro de 1792; o Crioulo Antônio, de 45 anos, que morreu em 22 de abril de 1803; e o Crioulo Domingos Pereira, de 40 anos, falecido em 9 de abril de 1792.[18]

Com exceção de Feliciana, avaliada em 100$000 réis, nenhuma das outras 13 mulheres citadas nos documentos recebeu avaliação acima e/ou superior a esse valor. Damiana Crioula, de 22 anos, e Inês Parda, de 20 anos, valiam 80$000 réis cada. A Crioula Perpétua, 35 anos e casada com João da Vila, sequestrada pela devassa, foi avaliada em 70$000 réis;

[17] A data de morte do escravo Domingos Angola encontra-se registrada em: IHGB. DL 3.4. Autos de depósito/Prestação de contas do capitão Pedro Joaquim de Melo – depositário dos bens do inconfidente Francisco Antônio de Oliveira Lopes, fl. 161.

[18] IHGB. DL 3.4. Autos de depósito / Prestação de contas do capitão Pedro Joaquim de Melo – depositário dos bens do inconfidente Francisco Antônio de Oliveira Lopes, fls. 158v.; 164; 158v.

a Crioula, que também era casada, de nome Brígida, de 25 anos, recebeu o preço de 35$000 réis. Na média, em 1789, ano do sequestro, uma escrava Crioula valia, na capitania, aproximadamente 100$000 réis. Em 1796, ano do Auto de Arrematação, em média, uma cativa Crioula valia 101$000 réis em Minas Gerais. (BERGAD, 2004, p. 347-348) Somando-se os valores atribuídos às 12 mulheres referenciadas com preço no documento, chegou-se ao valor de 600$000 réis, sendo a média calculada em 50$000 réis.

Os exemplos dos preços ajudaram-nos a exemplificar a falta de homogeneidade nas avaliações da devassa.

## Conclusão

Embora, não seja a fonte "ideal" para o estudo dos preços dos escravos nas Minas setecentistas, o Auto de Sequestro dos bens dos sete inconfidentes que aqui foram analisados, permitem perceber algumas tendências sobre este e outros aspectos de suas escravarias. Tratamos aqui de senhores que se encontravam, do ponto de vista de seus contingentes escravos, em um patamar superior em termos de tamanho de posses a de senhores escravistas do final do século XVIII em Minas Gerais.

Notamos a predominância dos escravos do sexo masculino entre a população de origem africana, o que demonstra que os acusados por participarem da Inconfidência Mineira de 1789, como a maioria dos proprietários mineiros de escravos daquele momento, dependiam do tráfico de escravos para a manutenção/ampliação de suas posses. Os dados da composição das escravarias dos sete proprietários referenciados reforçam as evidências descritas pela historiografia mineira e do tráfico negreiro de que a região da comarca do Rio das Mortes participou intensivamente do tráfico internacional, uma vez que a população escrava de origem africana atingia elevados percentuais. Estes mancípios procederam, em sua maioria, da África central. Contudo, cabe ressaltar que tráfico e reprodução natural não eram, naquele período, excludentes.

Embora houvesse um número importante de escravos nascidos no Brasil (com predomínio das mulheres), os africanos compunham a maioria dos cativos naquelas posses. As razões de sexo/masculinidade demonstram o perfil das escravarias desses sediciosos e que também não se diferenciava da maior parte dos escravistas mineiros da comarca do Rio das Mortes no século XVIII. Sem dúvida, esses dois aspectos (maioria de africanos e homens) motivaram os preços dos cativos.

Os principais fatores que influenciaram no valor dos escravos foram a saúde, a idade e, sobretudo, as ocupações/ofícios nos quais foram empregados. Nota-se que, a partir das análises de Bergad, grande parte dos cativos pertencentes a esses inconfidentes superou os preços médios dos escravos mineiros. As "cores/qualidades", bem como o fato de terem sido cativos pertencentes a sediciosos, não tiveram peso significativo nas suas avaliações. As análises/tendências dos cativos, destes sete rebeldes, parecem indicar que as variáveis econômicas foram as mais importantes na avaliação de seus preços. Contudo, é importante ressaltar que fatores extra econômicos (políticos, sociais, culturais e religiosos) podem ter seus efeitos nessa correlação de variáveis.

## Referências


ANDRADE, Marcos Ferreira de. *Elites regionais e a formação do Estado imperial brasileiro:* Minas Gerais – Campanha da Princesa (1799-1850). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2008.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil.* São Paulo: Nacional, 1966.

ADIM – *Autos de Devassa da Inconfidência Mineira*. 2. ed. Brasília: Câmara dos Deputados; Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Governo do Estado de Minas Gerais, 1982. v. 6.

BERGAD, Laird W. *Escravidão e história econômica:* demografia de Minas Gerais, 1720-1888. Bauru; São Paulo: EDUSC, 2004.

CARRARA. Angelo Alves. Para uma história dos preços do período colonial: questões de método. *Locus – Revista de História*, Juiz de Fora, v. 14, p. 187-217, 2008.

_____. *Minas e currais:* produção rural e mercado interno de Minas Gerais, 1674-1807. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2007.

FURTADO, Júnia Ferreira. Quem nasce, quem chega: o mundo dos escravos no Distrito Diamantino e no Arraial do Tejuco. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Trabalho livre, trabalho escravo:* Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006, p. 223-250.

LARA, Silvia Hunold. Os mina em Minas Gerais: linguagem, domínio senhorial e etnicidade. In: NODARI, Eunice et al. (Org.). *História:* fronteiras. São Paulo: ANPUH; Humanitas, 1999. v. 2, p. 681-688.

LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais:* as Minas setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. v. 1, p. 407-438.

_____. Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LIBBY, Douglas Cole; PAIVA, Clotilde Andrade. Alforrias e forros em uma freguesia mineira: São José d'El Rey em 1795. *Revista Brasileira de Estudos de População*, São Paulo, v. 17, n. 1/2, p. 17-46, jan.-dez. 2000.

LUNA, Francisco Vidal. *Minas Gerais:* escravos e senhores. Análise da estrutura populacional e econômica de alguns centros mineratórios (1718-1804). São Paulo: IPE/USP, 1981.

LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. *Minas colonial:* economia e sociedade. São Paulo: FIPE; Pioneira, 1982.

MATHIAS, Carlos Leonardo Kelmer. *As múltiplas faces da escravidão:* o espaço econômico do ouro e sua elite pluriocupacional na formação da sociedade mineira setecentista, c.1711-c.1756. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2012.

MATTOSO, Kátia de Queiroz. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MENESES, José Newton Coelho. Homens que não mineram: oficiais mecânicos nas Minas Gerais setecentistas. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais:* as Minas setecentistas. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. v. 1, p. 377-378.

PAIVA, Clotilde Andrade. *População e economia nas Minas Gerais do século XIX*. 1996. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

RODRIGUES, André Figueiredo. *A fortuna dos inconfidentes:* caminhos e descaminhos dos bens de conjurados mineiros (1760-1850). São Paulo: Globo, 2010.

SOARES, Marcio de Sousa. *A remissão do cativeiro:* a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c.1750-c.1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

SOARES, Mariza de Carvalho. Indícios para o traçado das rotas terrestres de escravos na Baía do Benim, século XVIII. In: SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana:* da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: Editora da UFF, 2011, p. 65-99.

**Fontes:**

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ). Códice 5 – Autos de Devassa da Inconfidência Mineira – Levante de Tiradentes. v. 7 – sequestros diversos.

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro (ANRJ). Libelo Cível entre Antônio Francisco Fernandes – autor – e o inconfidente José Aires Gomes – réu. Ouro Preto, 06/08/1804. Coleção: Inconfidência Mineira, Fundo: 3A, Caixa 1004, Pacotilha 32.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Autos de sequestro/Traslados de sequestro [em bens dos inconfidentes mineiros: Francisco Antônio de Oliveira Lopes, Inácio José de Alvarenga Peixoto, Manuel Rodrigues da Costa, Carlos Correia de Toledo e Melo, Luís Vaz de Toledo Piza, José de Resende Costa, José Aires Gomes]. 7 v.

Recebido: 22 nov. 2017; aprovado: 13 jul. 2018.

**Autores/Authors:**

André Figueiredo Rodrigues andrefr@assis.unesp.br
- Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus de Assis. Autor de *A fortuna dos inconfidentes: caminhos e descaminhos dos bens de conjurados mineiros (1760-1850)* (Globo, 2010) e do artigo *Sequestros de bens dos participantes da Inconfidência Mineira como fonte de pesquisa para a história do livro e das bibliotecas (1789)* (*História*, Scielo, 2017).
- PhD in Social History from the University of São Paulo (USP). Professor of the Department of History and Post-Graduate Program in History at São Paulo State University (UNESP), campus de Assis. Author of *A fortuna dos inconfidentes: caminhos e descaminhos dos bens de conjurados mineiros (1760-1850)* (Globo, 2010) and the article *Seizures among the participants of the Inconfidência Mineira as a sourche for research on the history of books and libraries (1789)* (*História*, Scielo, 2017).
- Doctor en Historia por la Universidade de São Paulo (USP). Profesor del Departamento de Historia y del Programa de Postgrado en Historia de la Universidad Estadual Paulista (UNESP), campus de Assis. Autor de *A fortuna dos inconfidentes: caminhos e descaminhos dos bens de conjurados mineiros (1760-1850)* (Globo, 2010) e del artículo *Sequestros de bens dos participantes da Inconfidência Mineira como fonte de pesquisa para a história do livro e das bibliotecas (1789)* (*História*, Scielo, 2017).

Jonis Freire jonisfreire@gmail.com
- Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF). Autor de *Escravidão e família escrava na Zona da Mata Mineira oitocentista* (Alameda, 2014).
- PhD in History from the University of Campinas (UNICAMP). Professor of the Department of History and Post-Graduate Program in History at Fluminense Federal University (UFF). Author of *Escravidão e família escrava na Zona da Mata Mineira oitocentista* (Alameda, 2014).
- Doctor en Historia por la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Profesor del Departamento de Historia y del Programa de Postgrado en Historia de la Universidad Federal Fluminense (UFF). Autor de *Escravidão e família escrava na Zona da Mata Mineira oitocentista* (Alameda, 2014).

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064

SEÇÃO LIVRE

http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.29287

# El estilo neomedieval veneciano en la historia de la arquitectura chilena (1906-1916)[1]

## *O estilo veneziano neo-medieval na história da arquitetura chilena (1906-1916)*

## *The Venetian Neo-Medieval Style in the History of Chilean Architecture (1906-1916)*

José Alberto Moráis Morán
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Valparaíso, Chile.

**Resumen:** Este trabajo analiza la aplicación del término estilístico neomedieval veneciano a ciertos edificios construidos por los arquitectos Ettore Petri, Arnado Barison y Renato Schiavon, en Valparaíso y Viña del Mar (Chile), durante los años 1906 y 1916. Se valora el carácter ambiguo de este concepto asumido por la historiografía, defendiendo la imposibilidad de considerar sus construcciones como meras evocaciones positivistas de la arquitectura medieval de Venecia. Al contrario, se describe un fenómeno más complejo y rico, basado en el uso de modelos edilicios de finales del siglo XIX y principios del XX, contrayendo una visión idealizada de la Edad Media, a partir del conocimiento de los diseños y textos de John Ruskin y Camillo Boito y la inspiración en construcciones medievales fuertemente restauradas.

**Palabras clave:** neomedieval; gótico veneciano; palacio; Petri; Barison; Schiavon.

**Resumo:** Este artigo analisa a aplicação do termo estilístico neomedieval veneziano a certos edifícios construídos pelos arquitetos Ettore Petri, Arnado Barison e Renato Schiavon, em Valparaíso e Viña del Mar (Chile), nos anos de 1906 e 1916. O caráter ambíguo deste conceito, assumido pela historiografia, é investigado, defendendo a impossibilidade de considerar suas construções como meros evocações positivistas da arquitetura medieval de Veneza. Pelo contrário, é descrito um fenômeno mais complexo e rico, baseado no uso de modelos de construção do final do século XIX e início do século XX. Este fenômeno foi concebido numa visão idealizada da Idade Média, baseada no conhecimento dos desenhos e textos de John Ruskin e Camillo Boito e a inspiração em construções medievais fortemente restauradas.

**Palavras-chave:** neomedieval; gótico veneziano; palácio; Petri; Barison; Schiavon.

**Abstract:** This paper analyzes the application of the stylistic term neo-medieval over certain buildings built by the architects Ettore Petri, Arnado Barison and Renato Schiavon in Valparaiso and Viña del Mar, during years 1906 and 1916. Object of discussion is the ambiguity of this concept assumed by historiography, defending here the impossibility of considering their buildings as mere positivistic evocations of medieval architecture from Venice. On the contrary, a more complex and rich phenomenon is described, based on the use of construction models from late nineteenth and early twentieth centuries, assuming an idealized view from the Middle Ages, from knowledge of the designs and texts by John Ruskin and Camillo Boito and inspiration in strongly restored medieval buildings.

**Keywords:** neo-medieval; venetian gothic; palace; Petri; Barison; Schiavon.

---

[1] Proyecto Fondecyt Regular 1170991 “Fundamentos histórico-artísticos del neoárabe y su recepción en Chile (1860-1930)”.
dados biográficos do autor_biographical data of the author



Este artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a publicação original seja corretamente citada.
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

En el relato de la historia de la arquitectura desarrollada en Chile en los inicios del siglo XX y para el caso particular de algunas construcciones de Valparaíso y Viña del Mar, se detecta un fenómeno historiográfico que, por repetido, ha terminado por asentarse como una categoría analítica de los edificios; una taxonomía de trabajo que puede ser revisada a la luz de las aportaciones científicas de los teóricos que trataron la historia de la arquitectura del *revival* (CLARK, 1950; ADDISON, 1967; ARGAN, 1977; AGRAWAL, 1990).

Determinados edificios auspiciados por algunas reputadas familias porteñas, han sido calificados como neomedievales, neogóticos o, más interesante para nuestro trabajo, como neovenecianos (WAISBERG, 1988; GARRIDO, 2013)[2]. Tales categorías, utilizadas en las publicaciones como taxonomías analíticas y de clasificación arquitectónica (IGLESIA, 2005), son herederas de una historia de la arquitectura forjada sobre la teoría de los estilos, pero han recibido una revisión en los últimos años, precisamente por su ambigüedad (MOZZONI; SANTINI, 1999). Resulta posible entonces atender a la naturaleza de las soluciones constructivas y ornamentales de estos edificios, explorando los orígenes del movimiento arquitectónico, su desarrollo en Valparaíso y Viña del Mar y la vía por la que tales soluciones se gestaron y asumieron en el área porteña.

Así por ejemplo, la iglesia de San Pedro, construida por emigrantes británicos en el cerro Concepción de Valparaíso (1857-1858), fue encasillada dentro del estilo neomedieval. La misma categoría de análisis se usó para definir otros edificios, como la capilla protestante de la Union Church (ca. 1856), el templo de la Congregación Evangélica Alemana (1897-1898) o la iglesia de los Sagrados Corazones, en el Almendral (1868) (WAISBERG, 1999), todos ubicados en Valparaíso. Sin embargo, a partir de la renovación metodológica que ha experimentado el estudio y la definición de la arquitectura historicista y del *revival* en tal cronología, parece apropiado atender más particularmente a estos conceptos, que desde luego definen construcciones que remiten a movimientos arquitectónicos muy dispares. Tal multiplicidad de formas reinterpretativas de la arquitectura medieval obliga a una discriminación de conceptos, buscando aquilatar las fuentes concretas en las que se basaron cada uno de estos *revivals*.

La problemática se ejemplifica al valorar las investigaciones que, con unos fines similares de categorización estilística y clasificatoria de las formas de la arquitectura, calificaron de neomedievales a otras construcciones porteñas erigidas por los arquitectos italianos en la siguiente generación y que concibieron edificios como los palacios Vergara (1907), Rivera (1908) y Valle (1916)[3]. Sin embargo, tales nomenclaturas no reflejan la riqueza de este movimiento edilicio y la complejidad de un fenómeno de patrocinio de unas familias inmigrantes y arquitectos que, como pasamos a exponer, poco tenían que ver con los modelos de la arquitectura decimonónica neomedieval inglesa y alemana, que habían inspirado la iglesia de San Pedro, la capilla protestante de la Union Church y el templo de la Congregación Evangélica Alemana, antes citados.

Son al fin dos fenómenos muy diversos, facetas de un movimiento como fue el eclecticismo (KIDNEY, 1974), tan en boga en Europa y que habrá que investigarlo meticulosamente para comprender su génesis, el proceso de importación a América, los agentes que lo propiciaron y, en definitiva, remarcar que hubo muchos neomedievalismos en el contexto de la arquitectura de Valparaíso y Viña del Mar y que, por ende, estos deben concretarse desde el punto de vista de sus nomenclaturas y su naturaleza.

## 1 De Camilo Boito a la generación de arquitectos en Roma durante el año 1891

Al afrontar un balance de lo investigado en torno a estas construcciones chilenas, se comprueba que esos valiosos trabajos rara vez atendieron al que fue el padre

[2] Tomamos como referencia a los investigadores que trataron el conjunto de edificios que analizaremos en las páginas siguientes siendo muy conscientes de que, a todas luces, la nómina que trabajamos no representa canónicamente una panorámica general de la historia de la arquitectura en Chile. No obstante, conviene matizar que las brillantes aportaciones de Myriam Waisberg o Eugenia Garrido suponen casos excepcionales en el estudio de un patrimonio –el de la arquitectura historicista y del *revival* en Valparaíso y Viña del Mar– que ha recibido muy escasa atención por la disciplina en general, centrada tradicionalmente en la arquitectura palacial de Santiago. Valparaíso (capital de la provincia y región de Valparaíso), es una ciudad portuaria de la costa de Chile que, junto a Viña del Mar, Quilpué, Villa Alemana y Concón, forma el área metropolitana de Valparaíso.

[3] Los palacios Vergara y Valle se ubican en Viña del Mar, comuna de Valparaíso, mientras que el edificio Rivera está en la calle Serrano, número 543, de la misma ciudad portuaria de Valparaíso.

del neomedievalismo italiano: Camilo Boito (1836-1914) (ZUCCONI, 1997; MONTANDÓN, 1985)[4].

Excede nuestros límites plantear un panorama de la revisión que de la arquitectura medieval realizaría la escuela italiana a partir de él, esencial en la construcción de la idea que la contemporaneidad tendría de las construcciones de la Edad Media y promotor de las restauraciones de emblemáticos monumentos, como el palacio Ca' d'Oro de Venecia o el debate surgido tras el derrumbe del campanario de San Marcos (BONFIL, 1971). La Edad Media para Boito era el único pasado posible, el modelo a imitar, modelo de un tiempo pretérito proyectado en el presente de una Italia unida, del mismo modo en que, aunque con orígenes políticos diferentes –tanto como los neomedievalismos de la arquitectura porteña–, lo era para John Ruskin (1819-1900), que buscó en el arte de los siglos XIII y XV un referente espiritual, esencia de los valores morales a trasmitir a una sociedad sumergida en profundos cambios sociales tras la Revolución Industrial (TYACK, 2015).

Es aquí donde se ubica la génesis de los neomedievalismos europeos y es a partir de estos postulados teóricos donde habrá de concretarse la definición de las soluciones que por entonces llegarían a Chile de la mano de los arquitectos. Finalmente, debemos remarcar que fue aquí donde la contemporaneidad accedió a la arquitectura medieval pero, no habrá de olvidarse, a partir una imagen ficticia e inventada a raíz de los procesos de restauración de los viejos inmuebles (MARTÍNEZ, 2015).

Si para Boito la arquitectura medieval se resumía en sus *Questioni pratiche* (1893) e *I principii del disegno* (1897), Ruskin hizo lo propio en *The Seven Lamps of Architecture* (1849) y *The Stones of Venice* (1851-1853), convertidas en el vademécum de los arquitectos, no sólo por alentar al *revival* medieval, sino porqué incluyeron diseños de los elementos constructivos y ornamentales de la Edad Media que se convertirían en un referente para toda una generación de arquitectos historicistas.

Pero Ruskin y Boito fueron las dos cabezas más visibles del movimiento que, principalmente en Italia, acabaría gestando una imagen nueva, *repristinada* (AZCÁRATE, 1990; RIVERA, 2008) de la arquitectura medieval restaurada. Los casos son innumerables, pero convendría tener en cuenta que, a la hora de comparar los proyectos que los arquitectos realizaron desde Chile y las obras medievales italianas, debería valorarse si los referentes de los edificios americanos estaban precisamente en las obras primitivas –muchas de ellas inmersas en un proceso de restauración y, como en el caso del Fondaco dei Turchi, casi podríamos decir, reinvención de su arquitectura–; o, al contrario, los modelos estaban en las recreaciones idealizadas de aquel pasado medieval perfecto que soñaron Ruskin y Boito (VAROTTO, 2013).

Resulta difícil, al observar el estado inicial y la imagen final del citado palacio tras la restauración agresiva finalizada por Federico Bercher en el año 1880 (**Fig. 1**), que los autores del 1900 hubieran tenido un acercamiento arqueológico al inmueble, lejos de los añadidos propios de un *restauro storico-filogico*. El mismo argumento se puede aducir para la porta Ticinese de Milán, donde Boito interviene entre los años 1861-1865, añadiendo unas almenas que se convertirán en un referente idealizado rara vez conservado en los edificios medievales.

**Figura 1.** Venecia, Fondaco dei Turchi, año 2015 y año 1853. *Engramma*.

[4] Conviene remarcar, desde el inicio, que nuestro objetivo es analizar el fenómeno neomedievalista a partir de sus vinculaciones con Italia, de ahí que las contribuciones de Ruskin y Boito sean las que tomemos como referencia. No se abordarán por lo tanto las filiaciones con la teoría de la composición arquitectónica derivadas de la obra de Viollet-le-Duc, tema amplio que dejamos para otra investigación futura.

El mismo fenómeno de reinvención se observa en el palacio Cavalli-Franchetti, restaurado por Giovanni Meduna entre 1860 y 1878 y continuado por Manetti, Boito y Matscheg (1878-1881) y, de igual modo, Alfonso Rubbiani (1848-1913) *repristina* la Loggia della Mercanzia y el palacio Re Enzo de Bologna, al tiempo que Alfredo D'Andrade (1839-1915) restaura la Porta Soprana de Génova (SHANKEN, 2010), gestando entre todos una imagen de la arquitectura medieval italiana alejada de los modelos constructivos que en su origen tuvieron estos edificios.

Asistimos a la fase agresiva de la restauración arquitectónica medieval, por lo que determinados elementos que hoy creemos definidores del estilo fueron una reinvención decimonónica, idea muy relevante al comprobar cómo estos inmuebles italianos fueron susceptibles de comparativas con algunas de las soluciones presentes en la arquitectura chilena coetánea.

Al intentar acotar el neomedievalismo chileno como categoría de análisis de la historia de la arquitectura, el punto conflictivo reside en concretar si los arquitectos italianos que, entre 1880 y 1906 llegaron a Chile, importaron las enseñanzas adquiridas en las academias, pero sobre todo, libros, diseños y fotografías que reflejaban el estado ideal de los edificios tras estas restauraciones. Al observar la destrucción de construcciones como el palacio Ca' d'Oro o el Fondacho parece poco factible que estos arquitectos inmigrantes trasladaran unos referentes tan degradados, por lo que su idealizada visión más bien debió corresponderse con la soñada en los diseños de Ruskin o Boito.

Será en el seno de la escuela de restauración creada por este último en Italia donde surgió una generación de tracistas formados en la reinterpretación del medievo, destacando el año 1891 y el *concorso al pensionato* artístico para la Academia de Bellas Artes de Roma, donde tres arquitectos realizaron sus proyectos para un *edificio da costruirsi a Roma per la residenza dei dodici pensionati italiani*. Estos artífices eran Arturo Pazzi (1867-1941), Francesco Faelli y Ettore Petri Santini (1900-1911), que superaron el ingreso a la institución, compitiendo con profesionales de otras regiones de Italia (BERTA, 2008)[5].

Pazzi alcanzó notoriedad al construir en el año 1900 el Villino Vitali de Roma, obra de envergadura realizada en ladrillo, con un alero volado de importantes dimensiones inspirado en el palacio Venecia de Roma, siguiendo en todo caso parámetros neomedievales que dilata en el tiempo, tal y como se detecta en las trazas del Villino Robertini (1905-1909), en el número 14 de la romana vía Crescenzio.

Por otra parte, el segundo de estos jóvenes, Ettore Petri, abandonó muy pronto la urbe eterna para embarcarse hacia el nuevo mundo, pero con un cosmos medieval reinventado y con la poca fundamentación positivista hacia los originales de la arquitectura medieval que le había entregado el fenómeno del *revival* decimonónico gestado en Italia. Sobre estas bases se asentó una vertiente muy específica – un *unicum* – dentro de la historia de la arquitectura en Chile.

## 2 El desembarco en Chile de una arquitectura gótico-veneciana *repristinada*

Ettore Petri Santini obtuvo el título de profesor de diseño arquitectónico en el *Regio Istituto di Belle Arti* de Roma, la futura *Accademia*, en el año 1891, mientras que en 1898 fue nombrado arquitecto-ingeniero de las *officine di manutenzione di monumenti* (MONTANDÓN, 1985; VERGARA, 2013)[6]. Dos años después llega a Chile, sin que conozcamos los motivos que propiciaron el viaje, aunque la amplia comunidad de artistas italianos que desarrollaban su actividad en Valparaíso parece explicar su arribo. Petri vivió entonces el terremoto del 16 de agosto de 1906 que destruyó la ciudad portuaria y provocó un desplazamiento poblacional hacia la espaciosa Viña del Mar, con la consiguiente demanda de nueva vivienda.

Por otra parte, aunque permanece inédito el estudio de los proyectos que Petri materializó en Chile (FADDA, 2011; VERGARA, 2013)[7], serán el palacio Vergara (1907) de Viña, la Bomba Italiana la *Sesta* y el palacio Rivera (1908), éstos últimos en Valparaíso, los que con mayor frecuencia se catalogaron como neomedievales o gótico-venecianos dentro de las pocas publicaciones existentes.

[5] Agradezco las valiosas informaciones entregadas por la Dra. Berta (Dipartimento di Studi storico-artistici, archeologici e sulla conservazione, Università degli Studi Roma Tre), esenciales para documentar algunos aspectos de la trayectoria de Petri antes de su llegada a Chile e inéditos para la historiografía.

[6] Son demasiado escasos los textos que en Chile se han dedicado a Petri, que espera aún una investigación monográfica. Remitimos por lo tanto a los pocos estudiosos destacados que ocuparon sus análisis en esta figura, a riesgo de fomentar una imagen muy parcial de la historiografía de la disciplina, sin duda más rica y amplia, pero más centrada en la arquitectura erigida en la capital, Santiago.

[7] Se ligaron a su figura la mansión Ross de Edwards (Valparaíso), la casa Ariztía de la calle Álvarez de Viña del Mar, la de la familia Astoreca, la de Marcos Montt en la calle Arlegui, así como la iglesia de los PP. Pasionistas de San José, en Agua Santa y el Club Social de Viña.

El palacio Vergara se erigió sobre los restos de la antigua casa de la familia Álvarez Pérez, arrasada tras el seísmo del 1906 (**Fig. 2**). Mercedes Álvarez, heredera del enclave, pasó la propiedad a su hija Blanca Vergara de Errázuriz, quien encargó la obra a Petri. Este concibió un edificio que, a pesar de los derrumbes y restauraciones sufridas, referenció, según los investigadores, la tipología del palacio veneciano medieval (VERGARA, 2013).

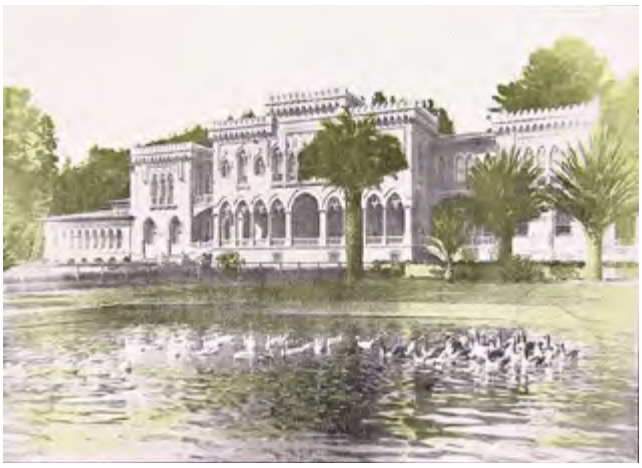


**Figura 2.** Viña del Mar, Palacio Vergara.
*Álbum de Viña del Mar*, 1913.

En la residencia se usó una fachada telón expansiva – *frons scaenae* – articulada por dos galerías de arcos apuntados, formando una *loggia* abierta al jardín y, arriba, enmarcándose éstos tripartitamente con alfices vegetales y taqueado, además de perfilarse el arco ojival con chambranas conopiales rematadas con florones. Así, mientras todos los arcos se remataron con tracerías caladas simples de medio punto y tetrafolias, el punto central de la composición del *frontis* concentró el protagonismo con un vano cuadrangular articulado con tracerías más complejas, que forman cuatro arcos acabados con sus respectivas dos medias trifolias y tres tetrafolias.

La elegancia de la composición se potencia con columnas pareadas estilizadas, reforzándose con pilares los extremos del piso inferior y al que se adosan columnillas sogueadas, elemento ornamental frecuente en las obras de Petri.

Como decimos, la historiografía lo calificó analíticamente bajo los designios estéticos del estilo gótico veneciano, sin embargo resulta obligado restar ambigüedad a dicha categoría, reflexionando sobre los modelos exactos a los que recurrió Petri, cómo fue el supuesto acercamiento a las obras medievales –si es que existió– y a partir de qué materiales teóricos concibió el diseño arquitectónico.

Los investigadores propusieron que el arquitecto tomó como referente directo el *palazzo* Ca' d'Oro (MONTANDÓN, 1985; VERGARA, 2013), pero como ya se ha remarcado el edificio al que accedió el arquitecto italiano se hallaba muy desvirtuado tras la restauración perpetrada por Berchet entre 1858 y 1869. Es decir, Petri, que había nacido en Montale (Ancona) en 1866, nunca lo vio en su estado original. Accedió a un edificio neomedieval, reinventado y ello comienza a clarificar las fuentes *neo* de la arquitectura chilena que no deberán entenderse como deudoras de un conocimiento positivista, arqueológico, de los edificios medievales *stricto sensu*.

Adelantando las conclusiones de nuestro trabajo, el fenómeno documentado en Chile no puede tildarse de neomedievalismo si por ello entendemos una copia directa de los edificios de los siglos XIII y XV. Obviamente Petri conoció el palacio Ca' d'Oro, pero su recuperación medieval pasaba por un proceso de abstracción, tendente a la idealización y a la fragmentación de ornatos y otros elementos, sacados de contexto, modificados al antojo y alejados de su función estructural y simbólica propiamente medieval. Hablaríamos por tanto, dentro de la arquitectura chilena y de estos casos concretos, de un doble *neo*, de un neomedievalismo de segunda generación, construido sobre modelos europeos del siglo XIX propiamente, un neomedievalismo chileno que no nació de la inspiración en lo medieval, como se ha venido sosteniendo. Se gestó a partir de revisitar lo propiamente neomedieval. Este punto es la clave y resulta esencial para restar ambigüedades y concretar esta nomenclatura.

De hecho, ni un sólo elemento ornamental y constructivo utilizado por Petri es exclusivo del palacio Ca' d'Oro. Un ejercicio de comparativa revela cómo cada arco, tracería, capitel o columna, tiene su parangón en ese y en otros edificios neomedievales italianos, por lo que difícilmente puede defenderse una copia directa. Así por ejemplo, la galería baja con arcos sobre la que se elevan dos crujías articuladas con tracerías en el llamado palacio Genovés de Venecia (1892), obra de Tricomi Mattei, se acerca a las soluciones del palacio Vergara, al igual que la tracería de cinco arcos del palacio Ca' Foscari (1452-1457) o la galería del palacio Benardo (1442), que confirman la polivalencia de las soluciones de Petri, que no remiten nunca a un tipo específico (**Fig. 3**).

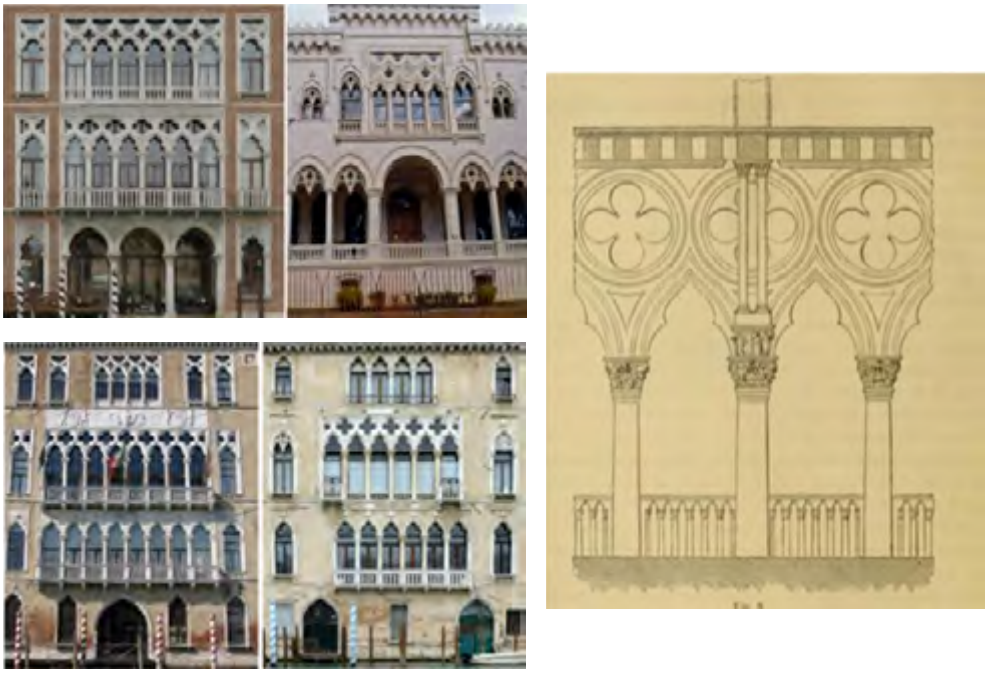


**Figura 3.** Palacios: Genovés, Vergara, Ca' Foscari, Bernardo y tracerías de Camillo Boito (1893).

Los edificios medievales no son los modelos para estas construcciones *neo*. Al contrario, defendemos la hipótesis de que Petri accedió, ya desde América, a relevantes publicaciones difundidas en Europa y, entre ellas, las de Boito y Ruskin, cuyos bocetos, tal y como se observa en *Piedras de Venecia*, ofrecían a los arquitectos del historicismo ecléctico chileno referencias ideales de lo que se esperaba que fuera la arquitectura gótica del siglo XV. De ahí se tomaron los diseños para los arcos conopiales, para las tracerías caladas o los ornamentos vegetales[8] (RUSKIN, 1851) (**Fig. 4**) y lo mismo cabría señalar para los textos de Boito y, en concreto, sus *Questioni pratiche* (1893), donde el modelo de tracería calada rematada por tretrafolias pudo inspirar las variaciones gestadas en Chile (**Fig. 3**).

Esta parece ser la clave que define el neomedievalismo de Petri, la variación a partir de los tipos ideales inventados en el siglo XIX. Así, la siguiente obra dentro de esta tendencia de la que tenemos constancia, el palacio Rivera de Valparaíso (1908), vuelve a ser fácilmente equiparable con modelos venecianos, pero de la que difícilmente encontraremos referentes arqueológicos exactos en Venecia, pues cada elemento ha sido sometido a un proceso de revisión sobre el que fluctúan otros movimientos artísticos, como se ve en el uso de pilastras clásicas con capitel vegetal, elemento ajeno a cualquier edificio gótico (**Fig. 5**).

**Figura 4.** Comparativa de tracerías del palacio Vergara y diseños de Ruskin (1858).

**Figura 5.** Viña del Mar, palacio Rivera. Brugmann.

[8] Por cuestiones de espacio no extiendo la comparativa de cada elemento empleado en el palacio Vergara con respecto a los diseños publicados *Las Siete Lámparas* y *Piedras de Venecia*.

En 1909 Petri traza el Cuartel General de la *Sesta* Compañía de Bomberos Cristoforo Colombo, en la calle Independencia con General José María de la Cruz (Valparaíso). Poca atención se ha prestado a esta excelsa obra, quizás por su malograda vida, que terminó con su demolición tras el terremoto del año 1971. De corroborarse que fue inaugurada el 4 de julio de 1911, debió ser su última obra en Chile, pues sabemos que regresó a Italia ese año. El edificio, solamente conocido hasta la fecha a través de las difuminadas imágenes publicadas por periódico *El Mercurio* de Valparaíso, ahora, tras la localización de una fotografía inédita de gran calidad, puede analizarse con todo detalle[9] (**Fig. 6**).

**Figura 6.** Valparaíso, Bomba la Sesta Cristoforo Colombo. Massone.

Ya no estamos ante las livianas formas del palacio Vergara. Los volúmenes rotundos, la preponderancia de los muros sobre los vanos, la pesadez de la torre esquinera rematada por un piso superior y las cornisas con arquillos apuntados y almenas, acaban por separar este edificio de los palacios venecianos de fechada telón. La obra de Petri muta, adaptándose a comitentes y espacios urbanos, aquí más constreñido que la Quinta Vergara de Viña del Mar.

La desaparición de las tracerías reduce las ventanas a dos arcos ojivales geminados, apeados sobre fustes sogueados y balcones. No existe posibilidad de aludir ahora a los palacios venecianos como inspiración directa, pues el edificio daba prioridad a las fachadas nacientes de la confluencia de las dos calles, para extenderse hacia el sur, como puede verse en la fotografía, repitiendo las soluciones descritas. A ello se suma la inclusión ahora, en las enjutas, de heráldica y grandes esculturas de bomberos con traje de faena, sobre escaleras de mano y portando hachas y los cabezales de las mangueras, formas alejadas de los modelos medievales venecianos en los que no se da la escultura figurativa de grandes dimensiones –a excepción del palacio Ducal de Venecia.

Petri abría el panorama artístico porteño a la experimentación que, partiendo de los modelos del siglo XIX y no medievales en sí mismo, gestaría en Chile una forma particular de entender el eclecticismo europeo, en la generación de arquitectos italianos que le siguieron.

## 3 Retóricas constructivas de lo doblemente neomedieval: Barison y Schiavon.

Cuando la revista *Sucesos* indicaba el 27 de agosto de 1908, en un artículo consagrado a rezar las lindezas del palacio Rivera, que en la nueva construcción la "novedad y los gustos superiores" eran lo más destacado, ya se manifestaba la comprensión ecléctica de la arquitectura desplegada por Petri. La publicación publicitaba además que el comedor "de estilo gótico-italiano, y el salón, estilo renacimiento" coexistían con otras soluciones estilísticas. La fotografía que acompañó al texto muestra a dos jóvenes arquitectos (**Fig. 7**), Arnaldo Barison y Renato Schiavon, posiblemente junto a Petri, delante de los espléndidos diseños del exterior y los interiores del citado inmueble y que, según se informa "se exhiben en las vitrinas de la casa Maldini y en las de Kirsinger" (EL PALACIO..., 1908). Los primeros, recién llegados a Chile, actuarían en sus inaugurales obras porteñas como secundarios, haciéndose cargo del adorno de los edificios creados por Petri.

[9] Archivo particular de D. Claudio Massone Stagno, a quien agradezco la generosa cesión de la imagen.

**Figura 7.** Barison y Schiavon en el taller. *Sucesos*, 1908.

Arnaldo Barison nació el 14 de noviembre de 1883 en Venecia, en el seno de una familia donde su padre, pintor, sin duda debió animarle en los estudios de arquitectura que inició en 1898 en la *Scuola Industriale* de Trieste (AGNELLINI, 1998). Una vez finalizados, el arquitecto comenzó una importante actividad en Italia, ideando proyectos arquitectónicos de gran empaque, como el edificio de apartamentos en la Via Gatteri y otro, para la compañía Mazorana y Connel, concebido como destino habitacional para empleados de San Andrés, todos ellos en Trieste. Finalmente, aún en el año 1906 trazó la decoración del inmueble de cinco alturas de la Via dei Bacchi (Trieste), levantado para la compañía Viviani e Gilberti, y en colaboración con el arquitecto milanés Giuseppe Sommaruga (1867-1917) (BARILLARI, 2007). El dato resulta cardinal en cuanto éste último arquitecto había sido alumno de Boito en la *Accademia di Belle Arti* de Brera (Milán) y se convertiría en un destacado representante del estilo *liberty* en Italia (BAIRATI y RIVA, 1982). No habrá entonces de minimizar esta nueva vía de estudio para comprender las soluciones usadas luego por Barison en Chile.

Por otro lado, los pocos trabajos que profundizaron en su biografía ubican su llegada a Valparaíso en el año 1906 (GARRIDO, 2013; BARISON, 2008), aunque su firma ese año en el proyecto italiano quizás obligue a reconsiderar su establecimiento en América.

Con seguridad documental sabemos que en 1908, el arquitecto está trabajando en la casa del Cerro Artillería de Valparaíso y en la decoración del palacio Rivera, aunque no lo hace sólo. La revista *Sucesos* de ese año revela la colaboración con el arquitecto y pintor Renato Schiavon (1887-1949), nativo de Pola (Istria) (CARROLL, 2014). Ambos "amanecieron sobre el muelle Prat, recién importados de Trieste (…) se les había llamado; se les prometía excelente colocación a sus aptitudes de artistas y arquitectos. Pero nadie les esperó en esta tierra (…) y estuvieron trabajando en el silencio y en la oscuridad", informando la noticia no sólo de sus dotes como arquitecto, sino también como pintor, "como lo ha demostrado en los magníficos cielos con que está exhortando el interior del palacio Rivera" (EL PALACIO..., 1908).

Barison y Schiavon formarían entonces un tándem que, iniciándose como interioristas a la sobra de la arquitectura de Petri y en un panorama artístico donde competían con otros arquitectos consagrados de la escena porteña, como Esteban Harrington, Alfredo Azancot o René Raveau, llegarían a renovar las experiencias edilicias de estos contextos urbanos, con un estudio de arquitectura que se mantendría activo hasta el año 1922 (WAISBERG, 1988; GARRIDO, 2013).

Los inicios discretos pronto se transforman en independencia creativa, haciéndose cargo de proyectos de envergadura. En septiembre de 1912 las fuentes recogen su participación en el concurso de construcción de la nueva biblioteca pública de Valparaíso, donada por el diputado Santiago Severín y que tuvo que competir con otras dos propuestas. La de los italianos, de formas neoclásicas y firmada bajo el seudónimo de Alme Sol, resultó ganadora, aunque la comisión seleccionadora indicó en su fallo que "el sistema de construcción será contra temblores y debe tomarse muy en cuenta lo estrecho del terreno para no usar grandes masas" (LA NUEVA..., 1912).

Nada en el edificio Severín muestra deuda alguna con respecto a la obra de Petri y, tampoco se detectan sus estilemas en la mansión que Barison y Schiavon trazan en 1915 en el cerro Alegre, el hoy conocido como Palacio Baburizza (Valparaíso), encargado ese año por el empresario italiano Ottorino Zanelli, originario de Savona (Liguria), en formas propias del *liberty* (NAGEL, 2004).

Sin embargo, cuando en ese mismo año reciben el encargo de realizar un palacio por parte de Giovanni Valle, sobre un elevado espacio que miraba hacia la avenida Álvarez y al plan de Viña del Mar, Barison y Schiavon acabaron por mostrar su versatilidad constructiva y artística más ecléctica y, aquí sí, resurge finalmente la problemática neomedieval.

El palacio Valle se asienta sobre una ladera accesible por una rampa zigzagueante en un ejercicio de adaptación al *locus* que los arquitectos habían ensayado en la casa del cerro Artillería de Valparaíso.

Pero aquí se despliega una vocación escenográfica potenciada por los juegos volumétricos, a partir del trazado de una torre-pórtico que permite el acceso a la vivienda y que se confronta con otra, de menor tamaño, en el extremo opuesto del inmueble. Hay por lo tanto un ejercicio de composición arquitectónica alejado del tipo de fachada telón o de frontispicio que Petri había ideado años atrás para el palacio Vergara de Viña del Mar. No obstante, los escasos investigadores que se refirieron a la construcción volvieron a calificarla de neomedieval veneciana, usando tal nomenclatura estilística para definir el uso de los elementos que supuestamente deben caracterizar al edificio. Los ornatos, especialmente ventanales con tracerías caladas, columnas sogueadas esquineras, arcos conopiales enmarcados en alfices y falsos tondos esculpidos, son deudores de las experiencias anteriores realizadas por Petri. Sin embargo, tampoco para el palacio Valle se ensayó de concretar teóricamente la naturaleza del neomedieval practicado por Barison y Schiavon, ni se puntualizaron las fuentes artísticas sobre las que se trazó la construcción. Por lo general se asumió que estos arquitectos, al practicar una arquitectura neomedieval, evocaron y copiaron en Chile los edificios medievales europeos, casi de manera inercial.

Pero el proceso de neomedievalización desarrollado por estos arquitectos fue más complejo. Barison y Schiavon tampoco realizan, en absoluto, un acercamiento arqueológico y mimético a la arquitectura medieval del siglo XV veneciano, que nunca es su fuente directa de inspiración. Al contrario, el fenómeno se complejiza ahora al valorar el contacto que estos tuvieron con las propuestas *neo* de Camillo Boito, sumadas a las soluciones más eclécticas de Sommaruga –esencial en la formación de Barison–, e intricado todo ello por otros factores importantes[10].

En primer lugar, para perfilar las particularidades del neomedievalismo de Barison y Schiavon deberán tenerse muy en cuenta las aportaciones asumidas a partir de una primera reinterpretación de la obra de Petri, al que se debe atribuir una cierta influencia sobre los triestinos. Por otra parte, al igual que en su caso, Barison y Schiavon configuraron su visión de la arquitectura medieval a partir, tanto de la imagen que de esta se tenía tras las grandes restauraciones decimonónicas, como de la visión idealizada presente en los diseños de Ruskin, fuente para la composición, por ejemplo, de la triple arquería de arcos conopiales con tondos superiores y la ventana simple del mismo tipo en la torre principal del palacio Valle (**Fig. 8**).

**Figura 8.** Dibujo de Ruskin (1858) y ventana del palacio Valle.

Finalmente, a la hora de concretar el neomedievalismo de Barison y Schiavon habrán de identificarse en sus edificios los referentes de la arquitectura historicista italiana contemporánea y sin duda los hay. Así, a partir de ello se concluirá que, al calificar de neomedieval o neoveneciana algunas de las formas utilizadas por Petri, Barison y Schiavon, no deberá entenderse con ello que sus propuestas fueron simples formulaciones nacidas al amparo de un pretendido estudio técnico y reflexión directa sobre los palacios venecianos. Su visión de lo medieval es de segundas, en cuanto lo que se usan son las recreaciones románticas pintadas e idealizadas de los autores decimonónicos, cuando no de terceras, incluso, al inspirarse ya en edificios de inicios del siglo XX, lo que suponía acceder a unos modelos sometidos ya a demasiados *revivals*. El neomedievalismo en Chile, para este caso que analizamos, no se inspira en la Edad Media.

Ello hace infructuoso el ejercicio comparativo de las fórmulas constructivas y decorativas del palacio Valle con respecto a los inmuebles del gran canal. Al contrario, nuestra investigación permite concluir el decisivo peso que, para explicar las trazas de la obra viñamarina, debió tener su comitente, Giovanni Valle, personaje importante de la sociedad porteña en los inicios del siglo XX, nacido en la localidad de Santa

[10] Advertimos que en el futuro habrán de estudiarse, en el marco de la historia de la arquitectura chilena, las repercusiones de Sommaruga, un tema inédito que bien merece una investigación más profunda que la que aquí apenas esbozamos.

Margherita Ligure (Génova) –zona balnearia de la Liguria–, pero que arribó a Valparaíso en el año 1879 (TORO, 2015).

El palacio Valle fue el resultado indisociable de los gustos de su promotor, a los que Barison y Schiavon se amoldaron diseñando un edificio circundado por jardines ubicados sobre la plataforma superior y las colindantes, recordando el modelo de villa italiana de retiro. Pero, a diferencia del resto de construcciones de Viña del Mar, siempre esforzadas por elevar las mansiones y palacetes sobre podios para sobresalir del resto del tejido urbano (CHADWICK, 2007), el palacio Valle contó con un espacio privilegiado para su ubicación en altura, emparentando no tanto con el modelo italiano desarrollado en la planicie de la campiña, sino con el propio de regiones más abruptas o costeras, donde las casas se descolgaban sobre pequeñas colinas o acantilados y que sin duda el propietario de la nueva casa, Giovanni Valle, eligió a partir de la arquitectura propia de su localidad natal, Santa Margherita Ligure. Dicho enclave se encuentra plagado de villas historicistas erigidas en el siglo XIX que se desperdigan en un entorno de sinuosas colinas ajardinadas (SPEZIALI, 2015) y que se expanden hacia localidades cercanas, como Rapallo, paradigma de la arquitectura *liberty*.

Una vez más, los referentes del neomedievalismo o neogótico veneciano de la arquitectura chilena no están, ni en la Edad Media, ni en Venecia. Defendemos entonces la posibilidad de que Barison y Schiavon, ordenados por Valle, acudieron a los modelos difundidos a finales del siglo XIX y principios del XX en Santa Margherita Ligure. De hecho, la llamada casa Luxardo de esta localidad, proyectada en el año 1900 por el arquitecto ecléctico-modernista Enrico Macchiavello (SPEZIALI, 2015), nativo también de Rapallo, posee muchas de las soluciones presentes en el palacio Valle.

Ambos proyectos se alejan de la paradigmática fachada telón –como en el palacio Vergara de Valparaíso–, componiéndose a partir de la suma de módulos que remata uno de sus extremos mediante una torre articulada con vanos de tracerías caladas (**Fig. 9**). La construcción italiana posee otras fórmulas presentes en el palacio Valle, tales como los arcos carpaneles con tondos superiores, el uso repetido de balcones y terrazas amplias, estilizadas columnas de fuste sogueado en las esquinas y el taqueado. Incluso las tracerías de los ventanales de la fachada postrera de la villa Luxardo son del todo exactas a las que recorren el gran ventanal del cuerpo intermedio – entre torres – del edificio chileno.

**Figura 9.** Santa Margherita Ligure, villa Luxardo y Viña del Mar, palacio Valle.

Ello demuestra que Barison y Schiavon se acercaron al mundo medieval italiano a partir de un *neo* propiamente dicho y no mediante la copia directa de un edificio medieval. Lo que se copia es el edificio de Macchiavello, pues incluso detalles más concretos, como las esfinges sujetando escudos, se repiten tanto en la Villa Luxardo como en el palacio Valle, rematando cada esquina de los balaustres[11].

Este particular neomedievalismo, y por ende, el neogótico o neovenecianismo de Barison y Schiavon,

[11] Este punto nos parece esencial e irrebatible. En el palacio Valle estas esculturas remataban las esquinas de las balaustradas de cada terraza pero hoy han desaparecido casi por completo, aunque un fragmento ubicado en la terraza lateral del torreón menor demuestra que, en origen, se trataba de esfinges, como en la villa italiana decimonónica. Detalles tan exactos como este permiten hablar prácticamente de copia directa.

no posee una raíz de mimetismo arqueológico sobre los modelos medievales. Lo que inspira sus construcciones son elementos tan variados como los referentes hacia los arquitectos del *liberty* italiano, sumado a su conocimiento de la arquitectura medieval una vez fue restaurada, a partir de la generación, entre otros, de Camillo Boito. De hecho, uno de los rasgos característicos del palacio Valle lo conforman los remates con almenas bifurcadas en los aleros, inauditos tanto en la arquitectura de Petri, como en la medieval de Venecia, pero que, al contrario, serían frecuentes a partir de las labores restauradoras acometidas en las últimas décadas del siglo XIX y los primeros años del XX (**Fig. 10**).

**Figura 10.** Comparativa de almenados – palacios: Valle (Viña del Mar), Loggia della Mercanzia (Bologna), de Accursio (Bologna), Casa Benozzi (Torino) y castillo Mackenzie (Génova).

Así se observan, por ejemplo, en los añadidos que Alfonso Rubbiani (1848-1913) realizó en las partes altas de la Loggia della Mercanzia de Bologna o el Palazzo di Re Enzo, inexistentes en la obra medieval original. Una reinvención en toda regla que sería asumida en infinidad de obras medievales restauradas en el norte de Italia, repetida en el palacio dei Notai y el de Accursio de Bologna, y que, finalmente, los arquitectos de principios de siglo asumieron en sus nuevas construcciones como verdaderas, detectándose en los edificios neomedievales de Pietro Fenoglio y su Casa Besozzi, en Torino (1909-1911), o el *castello* Mackenzie (1897-1902) de Gino Coppedè, en Génova (SHANKEN, 2010).

Estas almenas son las mismas que Camillo Boito había encumbrado como idealmente medievales a partir de los diseños publicados en sus *Questioni* (**Fig. 10**), al igual que otros ornamentos, como las cabezas de felinos, que sin duda encuentran fácilmente referentes dentro del palacio Valle de Viña del Mar y que demuestran la vía por la que están conociendo la Edad Media estos arquitectos desde Chile (**Fig. 11**).

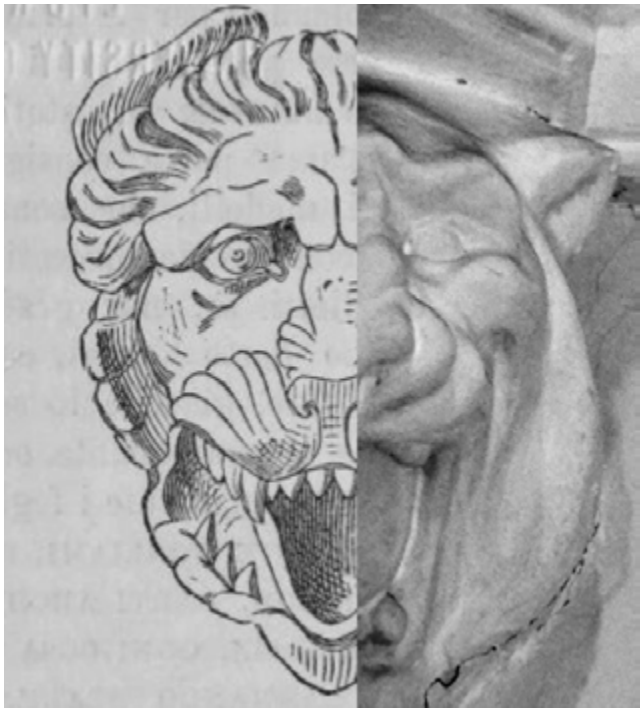


**Figura 11.** Cabeza de felino, diseño de Boito (1893) y palacio Valle.

## 4 Conclusiones

La investigación realizada permite obtener las siguientes conclusiones:

1. Tradicionalmente la historiografía que abordó la historia de la arquitectura en Chile utilizó indistintamente las nomenclaturas estilísticas de neomedieval, neogótico y neoveneciano aplicadas a las obras de los arquitectos Petri, Barison y Schiavon, en el marco cronológico comprendido entre los años 1906 y 1916. Tales conceptos aparecen en las investigaciones como categorías de análisis de los edificios, aplicados particularmente a los palacios Vergara, Rivera y Valle. Sin embargo, concluimos que, si bien resulta aceptable el uso de las nomenclaturas, éstas no deben comprenderse como un fenómeno simple de inspiración arqueológica y empírica de los arquitectos citados sobre los edificios medievales de Venecia, erigidos entre los siglos XIII y XV. Los tracistas no copian la arquitectura medieval a la hora de concebir sus construcciones chilenas, pues ésta se

encontraba sometida a fuertes procesos de destrucción/restauración. A lo largo de las páginas anteriores hemos mostrado como los arquitectos chilenos accedieron a edificios *repristiniados*. En Chile, lo neoveneciano remite a las obras historicistas italianas de los siglos XIX y XX y no a un estudio del patrimonio medieval original.

2. El fenómeno analizado es más rico que la copia inercial de la arquitectura medieval. Así, hemos demostrado como Ettore Petri se formó entre los postulados del *revival* neomedieval de Camillo Boito, antes de arribar a Chile. Para ello hemos aportado datos inéditos sobre su formación en Italia y la generación de arquitectos activos en Roma en torno al año 1891 y, del mismo modo, se ha entregado nuevo material sobre el edificio creado para la *Sesta* Compañía de Bomberos Cristoforo Colombo, desconocido hasta la fecha.

3. A partir de ello, hemos explicado una de las posibles vías de inspiración de los sistemas compositivos de los edificios analizados, remarcando las deudas de los palacios Vergara, Rivera y Valle con respecto a los dibujos de Ruskin y Boito, difundidos en Europa y América. La inspiración llega por lo tanto a partir de una reinvención del medievo, no de una aproximación empírica a este periodo histórico.

4. Se concluye que, tras la irrupción de las fórmulas neovenecianas en Valparaíso y Viña del Mar, se documenta una segunda generación – materializada por las obras de Barison y Schiavon –, que complejiza más el fenómeno, al entrelazarse con las deudas que sus obras presentan con las del arquitecto *liberty* Sommaruga, alumno igualmente de Boito. Finalmente, de utilizarse el término neoveneciano aplicado al palacio Valle habremos de entender que lo que se rememora en este edificio no son los palacios civiles venecianos de la Edad Media, sino las construcciones decimonónicas y de los primeros años del siglo XX de Santa Margherita Ligure, lugar de procedencia del comitente de la casa, Giovanni Valle. Lo neoveneciano en Viña del Mar no remite a Venecia en ningún caso, tal y como hemos confirmado con la concreción del modelo particular que inspiró a Barison y Schiavon: la Villa Luxardo de Macchiavello (ca. 1900).

## Referencias


ARGAN, Giulio Carlo. El revival. In: *El revival en las artes plásticas, la arquitectura, el cine y el teatro*. Barcelona: Gili, 1977. p. 7-28.

AGNELLINI, Maurizio. *Ottocento italiano:* pittori e scultori – opere e mercato 1998-1999. Novara: Istituto Geografico de Agostini, 1998.

AGRAWAL, Robert. *The Medieval Revival and Its Influence on the Romantic Movement*. New Delhi: Abhinav Publications, 1990.

ADDISON, Agnes. *Romanticism and the Gothic Revival.* New York: Gordian Press, 1967.

AZCÁRATE, Jose María de. Arquitectura civil. In: GUTIÉRREZ ROBLEDO, José Luis; NAVASCUÉS PALACIO, Pedro (Coord.). *Medievalismo y neomedievalismo en la arquitectura española.* Aspectos generales. Ávila: Universidad Nacional de Educación a Distancia, Universidad de Salamanca, 1990. p. 115-118.

BAIRATI, Eleonora; RIVA, Daniele. *Giuseppe Sommaruga:* un protagonista del liberty italiano. Milano: Mazzotta, 1982.

BARILLARI, Diana. L'architetto Sommaruga a Trieste e il palazzo Liberty lungo il viale. *Archeografo Triestino*, Trieste, serie IV, v. LXVII, p. 359-384, 2007.

BARISON ROBERTS, Gloria. *Arnaldo Barison Desman, 1883-1970:* retrato de un artista. Chillán: [s.n.], 2008.

BERTA, Bárbara. *La formazione della figura professionale dell'architetto.* Roma, 1890-1925. Tesi (di Dottorato in Storia e conservazione dell'oggetto d'arte e di architettura) – Università degli Studi di Roma Tre, Roma, 2008.

BOITO, Camillo. *I principii del disegno e gli stili dell'ornamento*. Milano: Ulrico Hoepli, Milano, 1897.

_____. *Questioni pratiche di belle arti.* Restauri, concorsi, legislazione, professione, insegnamento. Milano: Ulrico Hoepli, 1893.

BONFIL, Ramón. *Apuntes sobre conservación de monumentos*. México: Cuadernos de Cultura Popular. Serie Cultura Mexicana, 1971.

FADDA, Giuletta. El legado de los arquitectos italianos, Barison, Schiavon y Petri a Valparaíso durante el siglo XX. In: *La herencia italiana en la región de Valparaíso.* Valparaíso: Consiglio Della Comunita Italiana Regione Valparaíso, 2011. p. 23-45.

CARROLL BALANGIONE, Robert. El legado de los italianos en Valparaíso. *Boletín Histórico de la Provincia de Marga-Marga*, n. 12, p. 121-132, 2014.

GARRIDO ÁLVAREZ, Eugenia. Arnaldo Barison, arquitecto de la modernidad. *Archivum*, v. 11, p. 15-28, 2013.

CHADWICK, KARIN. La Villa italiana como expresión arquitectónica de Vi-a del Mar a partir del terremoto de 1906. *Archivum*, v. 8, p. 35-47, 2007.

CLARK, Kenneth. *The Gothic Revival:* an Essay in the History of Taste. London: John Murray, 1950.

EL PALACIO Rivera. Una obra de arte. *Sucesos*, año VII, n. 312, 27 agosto 1908.

IGLESIA, Rafael. *Arquitectura historicista en el siglo XIX.* Buenos Aires: Nobuko, 2005.

KIDNEY, Walter. *The Architecture of Choice:* Eclecticism in America, 1880-1930. New York: George Braziller, 1974.

LA NUEVA biblioteca de Valparaíso. *Sucesos*, año XI, n. 523, 12 sept. 1912.

MARTÍNEZ PINO, Joaquín. El neogótico. Arquitectura y restauración. In: *El Siglo XIX:* la mirada al pasado y la modernidad. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces, 2015. p. 179-215.

MONTANDÓN, Roberto. Dos mansiones viñamarinas: Homenaje a dos arquitectos porteños. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, v. 96, p. 167-180, 1985.

MOZZONI, Loretta; SANTINI, Stefano. *L'architettura dell'eclettismo, la diffusione e l'emigrazione di artisti italiani nel Nuovo Mondo*. Napoli: Liguori, 1999.

NAGEL, Lina. Palazzo Baburizza: un ejemplo de arquitectura y ornamentación. Art Nouveau en Chile. In: GUZMÁN, Fernando; CORTÉS, Gloria (Ed.). *Arte y crisis en Iberoamérica:* segundas Jornadas de Historia del Arte. Santiago: Rill, p. 410-411, 2004.

RIVERA BLANCO, Javier. *De varia restauratione:* teoría e historia de la restauración arquitectónica. Madrid: Abada, 2008.

RUSKIN, John. *The Stones of Venice*. Boston: D. Estes & Co., 1851-1853.

_____. *The Seven Lamps of Architecture*. London: Smith, Elder & Co., 1849.

SHANKEN, Andrew. Preservation and Creation: Alfonso Rubbiani and Bologna. *Future Anterior*, v. 7, n. 1, p. 60-81, 2010.

SPEZIALI, Andrea. *Diletto e Armonia*. Villeggiature marine Liberty. La Pieve: Museo della Marineria, 2015.

TORO CANESSA, Emilio. Juan Valle. In: Tell Magazine, octubre, 2015. Disponible en: <http://www.tell.cl/magazine/vinadelmar/octubre/2015/columnas/juan-valle.html>. Acceso el: 12 enero 2017.

TYACK, Geoffrey. Architecture. In: O'GORMAN (Ed.). *The Cambridge Companion to John Ruskin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

VAROTTO, Nicola. *Rappresentare la Trasformazione:* il caso studio del Fondaco dei Turchi a Venezia. Tesi (di Laurea) – Università degli Studi di Padova, Padova, 2013.

VERGARA, Claudio. Apuntes sobre el Palacio Vergara. *Archivum*, v. 11, p. 167-175, 2013.

WAISBERG, Myriam. *Casas de Playa Ancha:* la vivienda de fines del siglo XIX en Valparaíso. Valparaíso: Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, Valparaíso, 1988.

_____. El arraigo de la arquitectura neomedieval en el patrimonio de Valparaíso. *Archivum*, v. 1, p. 56-60, 1999.

ZUCCONI, Guido. *L'invenzione del Passato*. Camillo Boito e l'Architettura Neomedievale. Venezia: Marsilio, 1997.

Recebido: 27 nov. 2017; aprovado: 04 maio 2018.

**Autor/Author:**

José Alberto Moráis Morán jose.morais@pucv.cl
- Doctor en Historia del Arte, Profesor en los Estudios de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Investigación resultante del Proyecto FONDECYT Regular 1170991, Historia del Arte e Historia de la Arquitectura. Última publicación relevante: "Los islamismos de la arquitectura decimonónica chilena y otras referencias orientales", *ARQ*, n. 95, p. 62-73, 2017.
- Doutor em História da Arte, Professor em Estudos de Pós-Graduação na Pontifícia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Pesquisa resultante do Projeto Regular FONDECYT 1170991, História da Arte e História da Arquitetura. Última publicação relevante: "Os islamismos da arquitetura chilena do século XIX e outras referências orientais", *ARQ*, n. 95, p. 62-73, 2017.
- PhD in History of Art, Professor in the Post-graduate Studies in the Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Research resulting from the FONDECYT Regular Project 1170991, History of Art and History of Architecture, Last relevant publication: "The Islamisms of Nineteenth-Century Chilean Architecture and other Eastern References", *ARQ*, n. 95, p. 62-73, 2017.

ESTUDOS
IBERO-AMERICANOS

e-ISSN: 1980-864X | ISSN-L: 0101-4064



http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3

# Avaliadores

*Appraisers*

*Evaluadores*

(v. 44, n. 1-3, 2018)

A Equipe Editorial agradece a todos os avaliadores que emitiram pareceres sobre as submissões enviadas à revista *Estudos Ibero-Americanos* para os três números do volume 44 (2018):

**n. 1 – Dossiê: Fotografia, Cultura Visual e História: perspectivas teóricas e metodológicas;**
**n. 2 – Dossiê: Trinta anos da "Constituição cidadã": contribuições da História e da Ciência Política;**
**n. 3 – Dossiê: Cores, classificações e categorias sociais: os africanos nos impérios ibéricos, séculos XVI a XIX.**

---

- Alessandro Cavassin Alves
  Faculdade São Basílio Magno (FASBAM)
- Alexandre Almeida Marcussi
  Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
- Alexandre de Oliveira Karsburg
  Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)
- Aline Wendpap Nunes de Siqueira
  Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)
- Ana Carolina Galante Delmas
  Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
- Ana Cristina Nogueira da Silva
  Universidade Nova de Lisboa (Portugal)
- Ana Paula Barcelos da Silva
  Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
- Ana Paula Wagner
  Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO)
- Andrea Barbosa Marzano
  Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
- Anselmo Alves Neetzow
  Universidade Federal de Rio Grande (FURG)
- Augusto Oliveira
  Fundação de Economia e Estatística do Estado do Rio Grande do Sul (FEE)
- Camila Borges da Silva
  Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
- Camilo López Burian
  Universidad de La Republica (Uruguai)
- Carlos Alberto Sampaio Barbosa
  Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)
- Carlos de Almeida Prado Bacellar
  Universidade de São Paulo (USP)
- Carlos Leonardo Kelmer Mathias
  Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)
- Carlos Schmidt Arturi
  Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)
- Carolina Gónzalez Undurraga
  Universidad de Chile (Chile)
- César Alessandro Sagrillo Figueiredo
  Universidade Federal do Tocantins (UFT)
- Cristina Donza Cancela
  Universidade Federal do Pará (UFPA)
- Diego Antonio Galeano
  Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ)
- Douglas Cole Libby
  Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
- Êça Pereira da Silva
  Universidade Federal do Tocantins (UFT)
- Eduard Esteban Moreno Trujillo
  Centro de Estudios e Investigaciones Sociales (Colômbia)

- Eduardo Scheidt
  Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
- Eliane Cristina Deckmann Fleck
  Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)
- Eunice Sueli Nodari
  Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
- Fabián Patricio Almonacid Zapata
  Universidad de Chile (Chile)
- Fabíola Brigante Del Porto
  Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
- Felipe da Costa Trotta
  Universidade Federal Fluminense (UFF)
- Felipe Milanez Pereira
  Universidade Federal da Bahia (UFBA)
- Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos
  Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)
- Fernando da Silva Rodrigues
  Universidade Salgado de Oliveiras (UNIVERSO)
- Fernando Manuel Tavares Martins Pimenta
  Universidade Nova de Lisboa (Portugal)
- Francismary Alves da Silva
  Universidade Federal do Sul da Bahia (UFESBA)
- Françoise Jean de Oliveira Souza
  Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais
- Gabriel Aladrén
  Universidade Federal Fluminense (UFF)
- Gabriela de Lima Grecco
  Universidad Autónoma de Madrid (Espanha)
- Gerson Galo Ledezma Meneses
  Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)
- Gilberto da Silva Guizelin
  Universidade Estadual de Londrina (UEL)
- Gilberto Grassi Calil
  Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)
- Gilberto Maringoni de Oliveira
  Universidade Federal do ABC (UFABC)
- Gizele Zanotto
  Universidade de Passo Fundo (UPF)
- Guillaume Pierre Leturcq
  Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
- Guillermo Alfredo Johnson
  Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD)
- Gustavo Alves Alonso Ferreira
  Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
- Gutmaro Gómez Bravo
  Universidad Complutense de Madrid (Espanha)
- Heloísa Maria Silveira Barbuy
  Universidade de São Paulo (USP)
- Hugo Barreira
  Universidade do Porto (Portugal)
- Humberto Lourenção
  Academia da Força Aérea
- Iara Quelho de Castro
  Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)
- Ismael Gonçalves Alves
  Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC)
- Iuri Cavlak
  Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)
- Ivan de Andrade Vellasco
  Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ)
- Ivo dos Santos Canabarro
  Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ)
- Jean Tiago Baptista
  Universidade Federal de Goiás (UFG)
- Jorge Victoria Ojeda
  Universidad Autonoma de Yucatán (México)
- José Luís de Oliveira Cabaço
  Universidade Politécnica de Moçambique (Moçambique)
- José Manuel Sita Gomes
  Universidade 11 de Novembro (Angola)
- Kaori Kodama
  Casa de Oswaldo Cruz (FIOCRUZ)
- Keila Grimberg
  Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)
- Larissa Moreira Viana
  Universidade Federal Fluminense (UFF)
- Leonardo Affonso de Miranda Pereira
  Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUCRJ)
- Lorena Christina Barros Travassos
  Universidade Nova de Lisboa (Portugal)
- Luciana da Costa de Oliveira
  Grupo de Trabalho da Associação Nacional de História
- Magno Francisco de Jesus Santos
  Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
- Magnus de Mello Pereira
  Universidade Federal do Paraná (UFPR)
- Maíra Ines Vendrame
  Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)
- Marcus Joaquim Maciel de Carvalho
  Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
- Margareth dos Santos
  Universidade de São Paulo (USP)
- Maria de Fátima Novaes Pires
  Universidade Federal da Bahia (UFBA)
- Mariana Libânio de Rezende Dantas
  Johns Hopkins University (EUA)
- Maribel Del Carmen Aliaga Fuentes
  Universidade de Brasília (UNB)
- Marinei Almeida
  Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT)
- Mário Grynszpan
  Universidade Federal Fluminense (UFF)
- Marnio Teixeira-Pinto
  Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
- Mauro Lúcio Leitão Condé
  Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
- Michele Reis de Macedo
  Universidade Federal de Alagoas (UFAL)
- Miguel Cardina
  Universidade de Coimbra (Portugal)
- Mônica Lima e Souza
  Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)
- Nielson Rosa Bezerra
  Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
- Nivaldo Vieira de Andrade Junior
  Universidade Federal da Bahia (UFBA)
- Norberto Osvaldo Ferreras
  Universidade Federal Fluminense (UFF)
- Nuno Carlos de Fragoso Vidal
  Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca
- Pablo Whipple
  Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
- Patricio Orlando Ibarra Cifuentes
  Universidad de Chile (Chile)
- Paula Gomes Moreira
  Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA)
- Paulo Renato da Silva
  Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)
- Pedro Ernesto Fagundes
  Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)
- Rina Cáceres Gomez
  Universidad de Costa Rica (Costa Rica)

- Roberto Guedes Ferreira
  Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)
- Rodrigo Castro Rezende
  Universidade Federal Fluminense (UFF)
- Rodrigo Ceballos
  Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)
- Rose Elke Debiazi
  Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
- Túlio Henrique Pereira
  Universidade Federal do Piauí (UFPI)
- Vanicléia Silva Santos
  Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
- William de Souza Martins
  Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)