

*Africanos e afrodescendentes  
na América portuguesa: entre  
a escravidão e a liberdade.  
(Pernambuco, séculos XVI ao  
XIX)*

*Luiz Geraldo Silva*

*Curitiba, 2018*

*Africanos e afrodescendentes  
na América portuguesa: entre  
a escravidão e a liberdade.  
(Pernambuco, séculos XVI ao  
XIX)*

*Luiz Geraldo Silva*

Tese apresentada ao Departamento de  
História da Universidade Federal do  
Paraná como requisito parcial para a  
obtenção do Título de Professor Titular.

Curitiba, 2018

## Sumário

<i>Introdução: por uma sociologia histórica da escravidão</i> .....	7
<i>A. O tema</i> .....	7
<i>B. O conceito de figuração social</i> .....	9
<i>C. A teoria geral do escravismo</i> .....	20
<i>D. Da sociedade de tipo antigo à sociedade de tipo democrático e representativo</i> .....	24
<i>Parte I — Africanos, afrodescendentes e o catolicismo</i> .....	30
<i>Capítulo I — Reis, governadores e batuques</i> .....	31
<i>A. O catolicismo de africanos e afrodescendentes e a sociedade de tipo antigo</i> .....	31
<i>B. A reinvenção das irmandades</i> .....	36
<i>C. Religião versus magia</i> .....	42
<i>D. Recepções do catolicismo</i> .....	47
<i>Capítulo II — Campo religioso como um campo móvel de tensões</i> .....	56
<i>A. Estabelecidos e outsiders</i> .....	56
<i>B. As mutações do reinado</i> .....	62
<i>C. Hierarquias e sistemas de estratificação</i> .....	72
<i>D. Conexões entre os níveis mais alto e mais baixo da sociedade de tipo antigo</i> .....	80
<i>E. Exterior e interior</i> .....	84
<i>F. A intolerância ilustrada</i> .....	90
<i>Capítulo III — A crise do reinado Congo</i> .....	101
<i>A. “Um levante, e sedição”</i> .....	101
<i>B. Perfis e figuração social</i> .....	107
<i>C. Reinados e governos</i> .....	110
<i>D. Resultados da devassa</i> .....	118
<i>E. Brincos, governos e reinado</i> .....	126
<i>Parte 2 — Africanos, afrodescendentes e as milícias</i> .....	139
<i>Capítulo I — Gênese das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa</i> .....	141
<i>A. Capitânias da América portuguesa como figurações sociais específicas</i> .....	141
<i>B. Marginalização social</i> .....	146
<i>C. Pernambuco e o postbellum</i> .....	150
<i>D. Minas Gerais e a guerra doméstica</i> .....	155
<i>E. Tensões e comunicações</i> .....	159

F. Os “pardos” e o império .....	164
Capítulo II — <i>Indivíduo e sociedade: Brás de Brito Souto e o processo de institucionalização das milícias na América portuguesa</i> .....	172
A. <i>Mestres de campo: função social de prestígio em perspectiva atlântica</i> .....	172
B. <i>Gênese e ocaso da função social de mestre de campo no império espanhol</i> .....	175
C. <i>Posição social e função social de prestígio</i> .....	183
D. <i>A função social de mestre de campo em perspectiva atlântica</i> .....	190
E. <i>Trajatórias e figurações sociais</i> .....	195
F. <i>Escravidismo e relações de poder</i> .....	198
G. <i>Brito Souto: mercês em família</i> .....	201
H. <i>Brás de Brito Souto: carreira, astúcias e mercês</i> .....	206
I. <i>Brás de Brito Souto, mestre de campo</i> .....	219
J. <i>Brás de Brito Souto e a redenção do terço dos Henriques</i> .....	228
K. <i>Brás de Brito Souto: últimos vestígios</i> .....	236
Capítulo III — <i>Da “guerra viva” ao prestígio fátuo</i> .....	248
A. <i>As milícias como ornamento da vida social e redução da marginalidade</i> .....	248
B. <i>O recrutamento de milicianos afrodescendentes para a guerra luso-castelhana</i> .....	248
C. <i>A ampliação dos efetivos</i> .....	251
D. <i>Da mobilização à dispersão dos efetivos</i> .....	254
E. <i>Os projetos de reforma das milícias: um campo de tensões</i> .....	260
Parte 3 — <i>Africanos, afrodescendentes e a era das revoluções</i> .....	261
Capítulo I — <i>Afrodescendentes livres e libertos e igualdade política: recorrências estruturais e perspectiva atlântica</i> .....	262
A. <i>Problemas teóricos e de interpretação</i> .....	262
B. <i>Sinais de reforço</i> .....	266
E. <i>Petições e demandas de tipo antigo</i> .....	271
F. <i>De Saint-Domingue a hinterlândia da América portuguesa</i> .....	275
G. <i>Demandas revolucionárias</i> .....	277
H. <i>Revoluções hispano-americanas</i> .....	280
I. <i>Igualdade política no império português</i> .....	285
J. <i>Os limites da igualdade política</i> .....	291
Capítulo 2 — <i>Igualdade, liberdade e modernidade política. Escravos, afrodescendentes livres e libertos e a revolução pernambucana de 1817</i> .....	293
A. <i>Indivíduos do nível mais baixo na historiografia sobre 1817</i> .....	293
B. <i>Pernambuco em 1817: escravidismo e figuração social</i> .....	298
C. <i>Afrodescendentes livres e libertos e a era das revoluções</i> .....	301

***D. Os escravos e a revolução: a tão sonhada alforria ..... 305***  
***E. Afrodescendentes livres e libertos e revolução: a luta pela igualdade ..... 312***



## Introdução: por uma sociologia histórica da escravidão

### A. O tema

O tema deste trabalho se refere ao processo de mudança de status vivido por sucessivas gerações de africanos e de afrodescendentes escravos, libertos e livres na América portuguesa entre os séculos XVI e XIX, e mais precisamente na capitania de Pernambuco. Pode-se estranhar a proposição de tema tão amplo e a partir um grupo social tão diverso, heterogêneo e tão hierarquizado. Afinal, o que africanos escravizados e introduzidos na América no século XVI têm a ver com afrodescendentes livres que viveram tantos anos depois, nos séculos XVIII ou XIX, por exemplo? A resposta a esta indagação acena para duas direções distintas. A primeira se refere ao fato de que examino aqui sobretudo instituições formadas por gerações de africanos e de afrodescendentes, instituições que, como qualquer outra figuração social formada por seres humanos, não estão acima ou para além deles, como se tivessem se existissem fora dos indivíduos que as formam. Como definirei melhor adiante, estas *figurações sociais institucionais* — as irmandades e as milícias —, atravessaram o longo período compreendido entre os séculos XVI e XIX e, ao longo dele, sofreram profundas transformações não apenas decorrentes das múltiplas coerções sociais que agiam sobre elas, mas também, e talvez sobretudo, das tensões e conflitos engendrados pelas inúmeras disputas de poder vividas por sucessivas gerações de africanos e afrodescendentes. Assim, em segundo lugar, as irmandades e as milícias podem, portanto, ser examinadas sob uma *perspectiva de longo prazo*. Creio, ademais, que apenas mediante tal perspectiva se possa observar com certo grau de precisão os aspectos revelados por seu desenvolvimento social acerca do processo de transformação de status vivido por africanos e afrodescendentes escravos, libertos e livres ao longo do período aqui considerado.

Como também discutirei melhor adiante, o tema deste trabalho se refere a uma dupla, sucessiva e ambivalente temporalidade, bem como a estruturas sociais relativamente distintas: aquela atinente a da e uma outra, referente ao da formação da sociedade. Os historiadores, através do conceito estático de “épocas”, costumam se referir a estas etapas ao utilizarem outros conceitos como, por exemplo, os de “antigo regime”, “absolutismo”, “sociedade corporativa”, “sociedade estamental”, “iluminismo” e “era das revoluções”. Como tento demonstrar adiante, os conceitos de sociedade de tipo antigo, ou oligárquico e de tipo democrático e representativo,

retirados da sociologia de Norbert Elias, são meramente didáticos, mas acenam para dois aspectos capitais na constituição do tema aqui proposto: por um lado, eles se referem dinâmicas processuais que nos ajudam a pensar na construção de objetos sob uma perspectiva de longo prazo. Por outro lado, eles nos mostram nitidamente que é impossível compreender o que quer que seja no mundo social sem levar em consideração a sociedade em seu conjunto: ou seja, as relações sociais e de poder entre grupos e indivíduos dos níveis mais alto e mais baixo, as relações de poder no interior de cada um desses níveis e os distintos potenciais de retenção de poder que caracterizam suas múltiplas posições sociais. Foi a partir destes conceitos didáticos que examinei ao longo deste trabalho não apenas como africanos e afrodescendentes escravos, libertos e livres e suas instituições se entrelaçaram suas ações e representações mentais com a sociedade de tipo antigo, mas também como suas posições sociais específicas ensejaram distintas expectativas em torno do advento da sociedade democrática e representativa que despontava em fins do século XVIII e inícios do século seguinte.

Ao mesmo tempo, irmandades, milícias e entrelaçamentos de ações e representações mentais no contexto descrito pelo conceito de “era das revoluções” não constitui apanágio apenas de africanos e afrodescendentes que faziam parte das figurações sociais da América portuguesa — e muito menos daqueles que formavam a figuração social de Pernambuco. No caribe francês, bem como ao largo das várias sociedades do império espanhol, *hermandades*, *cabildos de nación* e as milícias de “pardos e morenos”, assim como as *milicies urbaines* e a *maréchaussée*, constituíam uma recorrência estrutural no mundo atlântico. Tais recorrências estruturais se conectavam a outra, muito mais profunda e indelével: a escravidão. Como discuto melhor adiante, a escravidão, que aqui considero como um *processo*, e não como um estatuto fixo, produzia inúmeras posições de status, que vinculava desde o africano recém-chegado à uma sociedade americana específica, até o afrodescendente há várias gerações distante do cativo — aspecto que decorria não apenas, e principalmente, de sua origem social comum, mas também, e secundariamente, do mesmo sinal de reforço que compartilhavam ao olhos da sociedade, isto é, a cor da pele. Estas várias posições sociais engendradas pelas escravidão de africanos e de afrodescendentes escravos, libertos e livres — ou ingênuos, como rezava a tradição romana —, produziu ações e representações mentais muito próximas entre si na “era das revoluções”, conectando grupos e indivíduos da América portuguesa, e mais especificamente de

Pernambuco, a gerações de africanos e afrodescendentes dos impérios francês, espanhol e britânico.

## B. O conceito de figuração social

O conceito de *figuração social* foi formulado originalmente pelo sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990). Cabe aqui tentar defini-lo de maneira sintética, de acordo com uma variada gama de apreciações e proposições formuladas em torno de seu conteúdo. Em primeiro lugar, o conceito de figuração social foi pensando por Norbert Elias como substitutivo de outros conceitos, tais como os de “sociedade”, “estrutura social” ou “cultura”. Para Elias, conceitos como “sociedade” ou “estrutura social” parecem se referir a uma acumulação desorganizada e desestruturada de indivíduos absolutamente independentes.<sup>1</sup> Ao mesmo tempo, a “sociedade” é, muitas vezes, representada como um “sistema” ou uma “totalidade” para além dos indivíduos que as formam.<sup>2</sup> Dessa forma, tanto para o senso comum como para os cientistas sociais, a “sociedade” aparece de uma forma reificada, isto é, como algo que não é formado pelos indivíduos, mas que existe acima, fora ou para além deles. Este tipo de visão não apenas reifica a sociedade, mas também desumaniza as estruturas sociais, que aparecem à análise ou no senso comum como se fossem “coisas”, objetos alheios aos seres humanos, e não cadeias de interdependências formadas por estes.<sup>3</sup> Finalmente, é não menos importante considerar que o conceito de “sociedade” surge aos olhos dos seres humanos como algo abstrato, imaterial, não palpável, distintamente do conceito de “indivíduo”, este bem mais concreto à nossa percepção,<sup>4</sup> ao mesmo tempo em que o conceito de “sociedade” remete à uma característica de objeto isolado e em estado de repouso — tal como o conceito de “natureza” —, e não como um ser em perpétua mudança e transformação: mais que um ser, a sociedade deveria ser pensada, portanto, como um *sendo*, contínuo, em constante transformação.<sup>5</sup>

Por sua vez, o conceito de “cultura” tomou, ao longo do tempo, um sentido bastante distante, demasiado afastado de suas origens. A princípio, este conceito se referia a um processo de “cultivação”, ou à transformação da natureza pelos seres

---

<sup>1</sup> Elias, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes (vol I). R. de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 248.

<sup>2</sup> *Idem*, 249.

<sup>3</sup> Elias, Norbert. *Introdução à sociologia...*, p. 16.

<sup>4</sup> Elias, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Lisboa: Dom Quixote, 1993, pp. 177-258.

<sup>5</sup> Elias, Norbert. *Introdução à sociologia...*, p. 123.

humanos — aspecto que, atualmente, parece absolutamente esquecido.<sup>6</sup> Em fins do século XVIII, contudo, o termo “cultura” tendeu a se remeter a um quadro de referência geral que contemplava o desenvolvimento da humanidade como um todo, o que permitia o exame de determinadas sociedades em processos de transformação de um estágio menos evoluído para outro, mais avançado. Com o desenvolvimento da antropologia, a partir de fins do século XIX, o termo “cultura” alargou-se de modo a ser aplicado a sociedades mais e menos desenvolvidas. Assim, falava-se, por um lado, de uma “cultura aborígene” ou de uma “cultura primitiva” e, por outro lado, de uma “cultura do renascimento” ou de uma “cultura barroca”, para se referir a diferentes estágios de evolução social.<sup>7</sup> No entanto, cada vez mais este conceito foi tomando uma conotação de reino à parte das figurações formadas pelos seres humanos, como se os sistemas simbólicos partilhados pelos indivíduos ora em “sociedades primitivas”, ora em “sociedades ocidentais”, fossem dotados de uma realidade autônoma.<sup>8</sup> Assim, o conceito de cultura foi se transformando num conceito vago e ambíguo, atinente a uma “esfera” ou “domínio” isolado e separado dos entrelaçamentos e das redes de interdependência formadas pelos seres humanos.<sup>9</sup> No interior de disciplinas como a linguística ou a psicologia, ou mesmo no caso da antropologia, da sociologia e da história — neste último caso de forma menos consciente e menos reflexiva —, a mente, a cultura e a linguagem, bem como os sistemas simbólicos, ganharam um estatuto ontológico particular, como se seus materiais, suas estruturas e seus sistemas de referências não estivessem ancorados no mundo observável, ou não possuíssem relações com a sociedade e com as relações sociais e de poder criadas pelos seres humanos. É como se tais aspectos simbólicos, enfim, “pairassem no ar”. Isto decorre, por um lado, da elevação dos seres humanos a uma posição ontológica exterior ao universo natural, conforme uma concepção estática que aparta e opõe radicalmente “natureza” e “sociedade” como instâncias independentes e isoladas. Na verdade, a dimensão simbólica referida anteriormente deveria ser considerada a partir de sucessivos estágios de um processo contínuo que liga a natureza à sociedade.<sup>10</sup> Assim, como formula Elias, “o termo cultura é, muitas vezes, nada mais do que uma cobertura para tudo que não é um produto da natureza no sentido físico da palavra”.<sup>11</sup> Ao mesmo

---

<sup>6</sup> Elias, Norbert. *Os alemães*. A luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 120.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 121.

<sup>8</sup> Elias, Norbert. *Teoria simbólica*. Oeiras: Celta, 1994, p. 17.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 39.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 43.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 45.

tempo, nas formas atuais de falar e pensar, a “cultura” é representada como uma *não-natureza*, ou até mesmo como uma *anti-natureza*, como se os sistemas simbólicos criados pelos seres humanos tivessem uma vida independente não apenas da sociedade, mas também da natureza pré-humana da qual nossa espécie, em última análise, decorre.<sup>12</sup> Dessa forma, o conceito de cultura não consegue traduzir uma referência a determinadas figurações de pessoas, uma vez que, muitas vezes, ele parece se referir a uma espécie de “superestrutura” que, tomada ademais num sentido estático, paira acima dos indivíduos e das relações de interdependência que estes formam entre si.<sup>13</sup> Do mesmo modo, concebe-se que existe uma dualidade entre “coação externa” exercida sobre os indivíduos pela “sociedade”, tal como existiria, em contrapartida, “coações internalizadas pelos indivíduos”. Estas, conforme várias análises, são concebidas como manifestações de uma “cultura”, como se ambas as formas de coação — as externas e as internas aos indivíduos — “fossem não só dados diferentes”, mas também separados um do outro:<sup>14</sup> é, em suma, como se a “cultura” remetesse a uma realidade que, “num sentido mal definido, parece existir fora dos seres humanos e independentemente deles”.<sup>15</sup>

Em contraposição aos conceitos vagos e estáticos de “sociedade” e “cultura”, a sociologia de Norbert Elias propôs o conceito de *figuração social*. Dentre suas várias facetas, destaco, em primeiro lugar, o fato de este se distinguir de muitos outros conceitos teóricos por incluir os seres humanos em sua formulação. Apenas seres humanos formam figurações uns com os outros. O modo de sua vida conjunta, diz Elias, em grandes ou pequenos grupos — como em uma sociedade de pescadores, por exemplo — é singular e sempre co-determinado pela transmissão do conhecimento entre gerações sucessivas. Um traço central de uma figuração social formada por pescadores, por exemplo, refere-se, portanto, ao saber partilhado e transmitido intergeracionalmente entre os indivíduos que a formam — o que inclui crianças, jovens e velhos, homens e mulheres. Figurações se apresentam das mais variadas formas: uma família, uma classe escolar, uma “comunidade” aldeã ou de pescadores, um Estado-nação, ou vários Estados-nações associados, constituem, em diferentes escalas, variados tipos de figurações. Sustento aqui ademais, e contrariando um conjunto significativo de trabalhos sociológicos e antropológicos sobre a pesca, que tripulações

---

<sup>12</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>13</sup> Elias, Norbert. *Introdução à sociologia...*, pp. 143, 180.

<sup>14</sup> Elias, Norbert. *Os alemães...*, p. 299.

<sup>15</sup> Elias, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 94.

de jangadas, botes ou traineiras, constituem principalmente *figurações sociais*: formadas especificamente para o enfrentamento da faina pesqueira, estas equipagens constituem *subfigurações* hierarquizadas e possuem um equilíbrio pendular de poder que é frequentemente posto à prova diante das coerções naturais vividas no mar. Uma tripulação comporta-se distintamente, por um lado, em condições normais de trabalho e, por outro lado, diante do risco e do perigo: um naufrágio, por exemplo, pode redefinir radicalmente as posições no interior de uma figuração deste tipo, ao mesmo tempo passageira e recorrente. Assim, ao contrário do que sustenta a literatura, parece-me que é menos a relação de indivíduos específicos com o mar em si mesmo, e mais o equilíbrio de poder e as coerções humanas existentes no âmbito de uma figuração criada especificamente para o enfrentamento do meio marítimo, da faina pesqueira, que determinam a dinâmica das tripulações de jangadas, botes e traineiras e o *ethos* do pescador marítimo.<sup>16</sup>

Assim, mediante este instrumento teórico, nem corremos o risco de pensarmos um indivíduo a-social, isto é, isolado e independente das redes de interdependência e constrangimento decorrentes de suas relações sociais, nem, tampouco, somos levados a formular a ideia de um “sistema”, de um “todo”, de uma “sociedade humana” que exista para além dos indivíduos, para além dos seres humanos singulares. As figurações sociais possuem peculiaridades estruturais e representam uma ordem de tipo particular, constituindo, pois, o campo de investigação por excelência das ciências sociais em geral — o que inclui a antropologia, a sociologia e a história.<sup>17</sup> Por outro lado, constitui um fato que os seres humanos singulares se transformam ao longo do tempo, tal como as figurações que eles formam uns com os outros. No entanto, embora entrelaçadas e interdependentes, as transformações dos indivíduos singulares, por um lado, e das figurações, por outro, referem-se a planos diferentes e a tipos distintos de transformação. O ritmo de transformação de uma vida individual é muito mais acelerado que de uma figuração que reúne várias vidas individuais, muitas vezes ao longo de várias gerações. Ao mesmo tempo, os mesmos indivíduos também podem formar diferentes figurações uns com os outros: os passageiros antes, durante e depois

---

<sup>16</sup> Elias, Norbert. *Escritos & ensaios*. (1. Estado, processo, opinião pública). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 27. O grande destaque conferido às relações entre grupos e indivíduos ligados ao trabalho pesqueiro e o mar — em detrimento de uma compreensão baseada sobretudo em suas relações sociais e de poder —, pode ser lido entre muitos outros, em Diegues, A. C. S. *Pescadores, camponeses, trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática, 1983; Diegues, A. C. S. *A pesca construindo sociedades*. Leituras em antropologia marítima e pesqueira. São Paulo: Nupaub-USP, 2004; Diegues, A. C. S. *Povos e mares*. Leituras em sócio-antropologia marítima. São Paulo: Nupab-USP, 1995; Maldonado, Simone Carneiro. *Mestres e mares*. Espaço e indivisão na pesca marítima. São Paulo: Annablume, 1993.

<sup>17</sup> Elias, Norbert. *Escritos & ensaios...*, pp. 25-26.

de um naufrágio; nobres e burgueses, capitalistas e operários antes, durante ou depois da revolução. De modo inverso, diferentes seres humanos singulares podem formar figurações similares: famílias, burocracias, tribos, cidades, grupos sociais, países, união de países.<sup>18</sup> Assim, figurações podem apresentar variados tamanhos ou, para usar uma palavra da moda, diferentes escalas: uma aldeia, uma cidade urbano-industrial, um país ou um “sistema” atlântico formado por diversos impérios coloniais são figurações de abrangências e circunscrições bastante diferentes. Entende-se, pois, por “figuração” o *padrão mutável criado pelos indivíduos que a formam, o qual se constitui não apenas por suas ações efetivas, mas também por suas representações mentais*. Conforme esta definição, uma figuração forma, portanto, um entrançado flexível de tensões. A *interdependência* entre os indivíduos é uma condição prévia para que formem uma figuração, e esta interdependência pode ser de aliados ou de adversários, bem como pode ser passageira ou permanente.<sup>19</sup>

Um aspecto absolutamente central se refere ao fato de que no centro de toda figuração social existe sempre um *equilíbrio de poder*. Tal equilíbrio nunca é fixo e estável: antes, ele é sempre móvel, flutuante, pendular, um equilíbrio elástico, que se move mediante processos desencadeados por grupos e indivíduos que fazem parte de uma figuração social específica. Este equilíbrio de poder se move para frente e para trás, “inclinando-se primeiro para um lado e depois para outro. Este tipo de equilíbrio flutuante é uma característica estrutural do fluxo de cada figuração”.<sup>20</sup> Para Elias, “poder” não é um conceito de *substância*, mas de *relação*. Quando se diz que uma pessoa “detém poder”, representa-se mentalmente que o poder é uma coisa que se pode guardar no bolso, na algibeira, como se fosse um objeto, uma substância — uma ideia, aliás, que remete à antigas relíquias mágico-míticas, e que nada tem a ver com dados empíricos observáveis. “O poder”, escreve Elias, “não é um amuleto que um indivíduo possui e outro não; é uma característica estrutural das relações humanas — de todas as relações humanas”.<sup>21</sup> Para compreender esse conceito, ao mesmo tempo *relacional* e *processual*, faz-se necessário superar uma certa aversão ao próprio termo “poder”. Tal aversão tem a ver com o fato de que em todo o processo de desenvolvimento das sociedades humanas o equilíbrio de poder foi, sempre, profundamente desigual: grupos ou indivíduos específicos detinham um alto potencial de retenção de poder, e

---

<sup>18</sup> *Idem*, pp. 25-26.

<sup>19</sup> Elias, Norbert. *Introdução à sociologia...*, pp. 141-142.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 143.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 81.

exerciam as chances decorrentes deste diferencial de maneira despótica e discricionária, sem quaisquer escrúpulos.

Contudo, o equilíbrio pendular de poder não está apenas na grande arena das relações entre Estados, ou dentro de um Estado específico, como é amplamente notado, nem pressupõe uma grande concentração de chances de poder em um indivíduo específico; as chances de poder numa figuração determinada — por exemplo, uma figuração envolvendo duas sociedades indígenas que disputam entre si o mesmo território de caça e de coleta —, podem ser praticamente iguais. Ademais, mesmo havendo uma concentração desproporcional, rígida e estável do potencial de retenção de poder, grupos e indivíduos que detêm menos chances de poder sempre *detêm algum poder* — como nos exemplos de uma criança que tem poder sobre seus pais ou de um escravo que tem poder sobre seu senhor em decorrência da interdependência funcional que existe entre eles. Assim, o *poder* é uma *relação*, e não uma “coisa”, ao mesmo tempo em que constitui um elemento integral, estrutural, de *todas as relações humanas*. Uma figuração social formada por pescadores, portanto, apresenta, como qualquer outra figuração social, um equilíbrio pendular de poder; cabe, como discutirei adiante, examinar em pormenor o que confere chances de poder, ou um maior ou menor diferencial de retenção de poder à indivíduos específicos no âmbito deste tipo de sociedade. Assim, todas as figurações sociais possuem equilíbrios de poder que, no mínimo, são bipolares e, dependendo do grau de sua complexidade, podem ser multipolares. Em suma, o equilíbrio móvel, pendular, instável ou flutuante de poder está sempre presente quando há uma interdependência funcional entre pessoas. Por mais desigual que sejam seus diferenciais de retenção de poder, as relações entre pais e filhos, entre escravos e senhores, entre nobres e camponeses medievais, ou entre militares, burgueses e pescadores artesanais, por exemplo, conformam equilíbrios de pendulares de poder, uma vez que são relações de interdependência — como já sublinhei anteriormente, por menor que sejam as chances de poder de um escravo, por exemplo, este tem poder sobre seu senhor em decorrência da dependência que este último tem em relação ao seu trabalho.<sup>22</sup>

Uma vez que os equilíbrios pendulares, móveis ou instáveis de poder estão no centro das figurações sociais, é possível, agora, compreender que estas, igualmente, não são coisas, substâncias, entidades independentes dos indivíduos e grupos sociais que formam, mas, antes, constituem redes de interdependências animadas por suas ações

---

<sup>22</sup> *Idem*, pp. 80-81.

e representações mentais. Assim, o decurso e o destino de uma figuração social decorrem, ao mesmo tempo, das ações e das representações mentais de vários indivíduos, ou de grupos de indivíduos interdependentes. Metodologicamente falando, aplicar o conceito de figuração social implica distinguir aquelas sociedades constituídas por dezenas ou centenas de pessoas daquelas formadas por milhares ou milhões de indivíduos. Uma figuração composta por alunos e professor numa sala de aula, ou por uma pequena aldeia camponesa, são relativamente compreensíveis e percebidas diretamente. Já figurações formadas pelos habitantes de uma cidade, de um Estado-nação, ou de um agregado de sociedades reunidas num “sistema”, como um “império colonial” ou o “mundo atlântico”, não podem ser percebidas diretamente, uma vez que as cadeias que as ligam são maiores e mais diferenciadas. Figurações “tão complexas terão de ser abordadas indiretamente e compreendidas mediante uma análise dos elos de interdependência”.<sup>23</sup>

Uma forma de examinar esses elos ou cadeias de interdependência de tipo mais vasto e complexo, consiste em considerar distintas categorias de figurações: *subfigurações* e *figurações sociais abrangentes* constituem formas entrelaçadas, interdependentes ou engrenadas de articulação, bem como possuem equilíbrios de poder entrecruzados e processos sociais apenas relativamente autônomos uns em relação aos outros. Como propõe Elias, todas as sociedades constituem figurações estruturadas com subfigurações a diversos níveis. Organizados em grupos, os indivíduos formam inúmeras subfigurações — famílias, instituições, classes e grupos sociais, corpo de fiéis de uma igreja ou seita, membros de uma aldeia, de um bairro, de cidades, de Estados, dentre muitas outras figurações encadeadas umas às outras. Estas, em seu conjunto, podem constituir uma figuração social englobante, ou abrangente, e eventualmente dotada de um equilíbrio de poder específico. Uma unidade estrutural ampla, como um Estado-nação, por exemplo, pode fazer parte de outra unidade ainda mais englobante e abrangente: Estados associados entre si, uma federação de Estados ou, ainda, uma unidade menos complexamente organizada e menos integrada, a exemplo do “sistema” ou “mundo atlântico” — cujo equilíbrio móvel, instável ou pendular de poder está diretamente relacionado, na época moderna, às competições entre impérios coloniais, entre Estados rivais, admitindo, no máximo, a hegemonia de um deles ou de uma coalizão temporária e instável entre eles. “Nesta hierarquia de unidades sociais endentadas”, escreve Elias, “a unidade maior não tem de ser, de modo

---

<sup>23</sup> *Idem*, p. 142-143.

nenhum, a mais complexamente integrada e organizada; na história da humanidade, e até aos nossos dias, nunca assim foi”.<sup>24</sup>

Uma vez que constitui o nível máximo de integração e organização do poder, esta figuração abrangente, sob qualquer forma que se apresente na hierarquia das figurações, é, sempre, a unidade dotada da maior capacidade de conduzir seu próprio curso. Como todas as figurações abertas, esta figuração abrangente pode se desintegrar mediante a pressão decorrente de tensões internas; mas enquanto seu equilíbrio pendular permanecer mais ou menos intacto, ela será a figuração mais capacitada a possuir o maior grau de autonomia relativa comparativamente às suas subfigurações constituintes.<sup>25</sup> Assim, é a estrutura e o desenvolvimento desta unidade de integração mais abrangente, mais vasta e mais englobante que determina, em última instância, a estrutura e o desenvolvimento das suas subunidades, e inclusive a trajetória de seus membros individuais. “Pois das particularidades e do desenvolvimento dessa formação de carácter mais englobante dependem as particularidades e o desenvolvimento do tecido de ligações institucionalizado a que convencionamos chamar ‘família’; e as famílias são responsáveis pela integração e organização de funções por parte das crianças individualmente, que, como adultos, desempenharão a tarefa de dar continuidade, desenvolver ou, talvez, transformar as instituições da unidade de integração maior”.<sup>26</sup> Ao fim e ao cabo, não se pode explicar a *figuração abrangente* por suas partes — isto é, pelas *subfigurações* —, como se aquela fosse um efeito destas últimas. Não obstante, embora sejam dotadas de autonomia relativa e de processos de desenvolvimento relativamente autônomos, as subfigurações nada são, caso não sejam referidas nos quadros da figuração social abrangente.<sup>27</sup>

Ao mesmo tempo, merece destaque a ideia segundo a qual não existe um “dentro” e um “fora”, um mundo “externo” e um mundo “interno” aos indivíduos e aos grupos sociais. Assim, as figurações que estes formam, incluem, além das ações, dos comportamentos e das atitudes “externas”, as ideias, o intelecto, a mente e as representações mentais, tanto as individuais, como as partilhadas por grupos.<sup>28</sup> Desse modo, pares antinômicos como “corpo e alma”, “ação e representação mental”, “prática e teoria”, formam, pois, conjuntos de aspectos interdependentes. As figurações sociais

---

<sup>24</sup> Elias, Norbert. *Envolvimento e distanciamento*. Estudos sobre sociologia do conhecimento. Lisboa: Dom Quixote, 1997, p. 59.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>27</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>28</sup> Elias, Norbert. *O processo civilizador...*, vol. I, p. 247.

incluem, enfim, não apenas as ações de grupos e indivíduos, mas também seu intelecto, sua mente, sua *estrutura social de personalidade*:<sup>29</sup> as ideias, os planos e projetos conscientes ou frutos de *processos sociais não planejados*,<sup>30</sup> os sentimentos e as emoções, as barreiras emocionais de indivíduos e de grupos sociais, são aspectos constitutivos das figurações sociais — o que reforça a ideia de que falar de “cultura” como um reino à parte da estrutura social, como um limbo, é incongruente com os dados observáveis do mundo empírico. Desse modo, como escreve Elias, “as estruturas de personalidade dos seres humanos mudam também em conjunto com essas mudanças de configuração”,<sup>31</sup> uma vez que, em suas relações de interdependência, os seres humanos se revelam na inteireza de sua complexidade. Como formula Roger Chartier, faz-se necessário “pensar as relações intersubjetivas não através de categorias psicológicas que as supõem invariáveis e consubstanciais à natureza humana, mas em suas modalidades historicamente variáveis, diretamente dependente das exigências próprias de cada figuração social”.<sup>32</sup>

Finalmente, cabe considerar que figurações sociais são estruturas mutáveis: elas se alteram, transformam-se ao longo do tempo, cada qual em seu ritmo, umas mais suscetíveis às mudanças, outras mais refratárias a elas. Considere-se, ademais, que figurações abrangentes — como países inteiros, Estados-nações, impérios coloniais, “sistemas” de Estados-nações ou o “mundo atlântico”, por exemplo — podem mudar num sentido ou direção particular, ao passo que suas subfigurações — províncias, estados, cidades, vilas, instituições específicas, famílias — podem apresentar processos dotados de direções, ritmos ou sentidos diversos de mudança. Notadamente no que se refere às figurações abrangentes, Norbert Elias adverte, que existem relações sociogenéticas entre figurações anteriores e posteriores e que referir-se a tais relações significa evitarmos conceitos como os de “causa” e “efeito”. “Do ponto de vista da figuração posterior”, ele escreve, “a primeira é geralmente uma condição necessária para a formação da que se lhe segue”, mas a primeira é, todavia, “apenas uma das possibilidades de mudança”. Assim, falar de “relações sociogenéticas” confere um grau significativo de consideração as várias alternativas possíveis de mudança a partir de uma figuração específica.<sup>33</sup> Ademais, como se sabe, enquanto processos biológicos,

<sup>29</sup> Elias, Norbert. *A sociedade dos indivíduos...*, p. 204; Elias, Norbert. *O processo civilizador...*, vol. II, p. 242.

<sup>30</sup> Elias, Norbert. *A sociedade dos indivíduos...*, p. 235; Elias, Norbert. *O processo civilizador...*, vol. II, p. 288.

<sup>31</sup> Elias, Norbert. *O processo civilizador...*, vol. I, p. 250.

<sup>32</sup> Chartier, Roger. Formação social e economia psíquica: a sociedade de corte no processo civilizador. In: Elias, Norbert. *A sociedade de corte...*, p. 14.

<sup>33</sup> Elias, Norbert. *Introdução à sociologia...*, pp. 175-176.

atinentes à *evolução biológica*, são marcados pela constância e irreversibilidade, processos sociais, atinentes ao *desenvolvimento social*, são plenamente reversíveis.<sup>34</sup> “Quando os antepassados das baleias, que eram animais terrestres”, exemplifica Elias, “passaram a ser animais aquáticos, eles não se tornaram peixes, mas continuaram sendo mamíferos. Em contrapartida, é perfeitamente possível que Estados nacionais fortemente centralizados desintegrem-se, e que os descendentes de seus integrantes passem a viver em simples tribos nômades”.<sup>35</sup>

Por outro lado, tanto no caso de *figurações sociais abrangentes*, como no de *subfigurações* — como as sociedades de pescadores, por exemplo —, Elias ressalta que o grau de maleabilidade e plasticidade às mudanças ou, inversamente, de rigidez e hostilidade a elas, varia consideravelmente. Por essa razão, varia também a *cadeia de possibilidades de mudança*. “Uma figuração”, escreve Elias, “pode ter um potencial de mudança muito maior do que outra”, ao mesmo tempo em que “figurações diferentes podem ter um potencial para diferentes tipos de mudança”<sup>36</sup>. Ademais, uma figuração pode ter grande potencial de mudança sem que suas alterações sejam de caráter estrutural, ao passo que uma figuração dotada de pouco potencial de mudança pode abrigar grandes possibilidades de engendrar uma mudança de tipo estrutural.<sup>37</sup> Do mesmo modo, não se deve desprezar fatores exógenos na explicação das mudanças das figurações, mas, primariamente, as alterações devem ser entendidas nos termos de sua própria dinâmica figuracional endógena.<sup>38</sup> Embora sejam determinantes, aspectos que se processam no âmbito de *figurações sociais abrangentes*, acabam muitas vezes se constituindo como fatores isolados de explicação, negligenciando-se a dinâmica figuracional endógena das *subfigurações* — que, em geral, é sub-representada nos modelos de análise sobre as relações entre sociedades abrangentes e subfigurações.

Em muitos casos, estes processos de mudanças figuracionais são *processos sociais não planejados*: isto é, são processos de mudanças estruturais que não foram determinados “por planos deliberados ou pelas intenções de alguns dos seus membros, nem por grupos deles, nem mesmo por todos eles em seu conjunto”.<sup>39</sup> Tais processos, portanto, são caracteristicamente de longo prazo, uma vez que compreendem

<sup>34</sup> Elias, Norbert. *Teoria simbólica...*, p. 33; Elias, Norbert. *A sociedade de corte...*, p. 37-38; Elias, Norbert. *Escritos & ensaios...*, pp. 28, 32-33.

<sup>35</sup> Elias, Norbert. *A sociedade de corte...*, p. 38; para uma crítica à “crença no progresso” e numa noção de “civilização” como se esta fosse inata, ou genética, e não social e, logo, reversível, ver Elias, Norbert. *Os alemães...*, pp. 269-276.

<sup>36</sup> Elias, Norbert. *Introdução à sociologia...*, p. 176.

<sup>37</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>38</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>39</sup> Elias, Norbert. *Introdução à sociologia...*, p. 180

mudanças que incorporam cadeias bastante extensas de interdependências que se espalham por espaços geograficamente muito dilatados, bem como através de sucessivas gerações de seres humanos. A urbanização, a industrialização ou burocratização, por exemplo, foram processo de longo prazo que, em sua gênese, não tiveram nenhum planejamento individual ou grupal, e que, no Ocidente, tomaram largos espaços de tempo para se desenvolver, marcando a vida de sucessivas gerações. Tais processos foram engendrados no âmbito de figurações sociais pré-existentes — estas marcadamente rurais, artesanais e patrimoniais —, que, por sua vez, deram lugar àquelas figurações sociais posteriores.<sup>40</sup>

Concluindo essa longa discussão, destaco uma indagação fundamental de Norbert Elias: “O conceito de figuração chama a atenção para a interdependência entre as pessoas. O que é que, na realidade, une as pessoas em figurações?”.<sup>41</sup> Por que, enfim, seres humanos formam estruturas entrelaçadas que chamamos de “comunidades” ou “sociedades”? Em outro de seus textos basilares, Elias, acompanhado de outro sociólogo, John Scotson, formula outro problema central para este trabalho: qual o caráter específico de uma “comunidade”? Sugere-se neste ensaio que é possível decompor os problemas de uma comunidade em várias categorias e examiná-los um a um: é possível, assim, examinar isoladamente os problemas econômicos, históricos, políticos, religiosos e administrativos e, na conclusão, indicar a melhor maneira como eles se conectam. Outra forma de abordar esse problema é, antes, indagar o que vincula os dados econômicos, históricos, políticos, religiosos e administrativos, não como se eles fossem autônomos e independentes entre si, mas como aspectos de uma “comunidade”. A indagação, tautológica em seus termos, aliás, é: “Quais são, em outras palavras, os aspectos comunitários específicos de uma comunidade?”.<sup>42</sup> A resposta a essa pergunta encaminha boa parte do que discuto daqui por diante. Tal resposta, hipotética, provisória, refere-se ao reconhecimento dos tipos de interdependências, estruturas e funções encontrados entre os grupos e indivíduos específicos que fazem parte de tal “comunidade”. Estes, à medida em que constroem lares com certo grau de permanência, criam vínculos parentais efetivos — marcados pela consanguinidade — ou fictícios — como o compadrio — e, principalmente, trabalham coletivamente, criam tipos de interdependências, estruturas e funções específicas. Criam, enfim, em

---

<sup>40</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>41</sup> *Idem, p. 144.*

<sup>42</sup> Elias, Norbert; Scotson, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, pp. 165-166.

decorrência da formação de uma figuração social dotada de um equilíbrio instável de poder, uma *sociedade formada por grupos e indivíduos* que engendram formas específicas de estratificação uma “*ordem de status*” particular.<sup>43</sup>

### C. A teoria geral do escravismo

A historiografia tem produzido bons trabalhos monográficos sobre o grupo social constituídos pelos “libertos” ou “homens de cor livres” de várias sociedades escravistas americanas.<sup>44</sup> Nestes trabalhos analisam-se seus níveis de riqueza, suas origens sociais e suas demandas políticas, fossem estas manifestadas no âmbito da sociedade de tipo antigo ou oligárquico, fosse na de tipo democrático e representativo. Ao mesmo tempo, recentemente, discussões e interpretações sobre sua gênese e desenvolvimento na América portuguesa fundam-se em dinâmicas dos sistemas de classificação de cor, em geral percebidas mediante o uso de fontes seriais associado a complexos procedimentos metodológicos.<sup>45</sup> No entanto, quando discutidos do ponto de vista da política, afrodescendentes livres e libertos são por vezes descritos como indivíduos dependentes de oligarquias ou carentes de “ideais liberais burgueses”.<sup>46</sup> Como já sugeri, pretendo retomar estes problemas diacronicamente à luz de instrumentos conceituais e teóricos disponíveis na teoria geral do escravismo que permitam reflexões para além dos estereótipos das sociedades americanas de plantation. As discussões presentes a este campo teórico e conceitual nos ajuda a compreender adequadamente o fato de que a posição social de libertos e de seus descendentes nos quadros de qualquer sociedade escravista, antiga ou moderna, é,

<sup>43</sup> *Idem*, p. 166; sobre as formas de estratificação em sociedades simples e complexas, e sobre as interdependências entre formas simples e complexas de estratificação, ver o estudo de Balandier, Georges. *Antropologia política*. São Paulo: Difel-Edusp, 1969, pp. 74-89.

<sup>44</sup> Para o caso do Brasil ver KLEIN, Herbert S., *The Colored Freedmen in Brazilian Slave Society*, *Journal of Social History*, vol. 3, nº 1, 1969, pp. 30-52; para o caso dos EUA ver o ensaio de INGERSOLL, Thomas N. *Free Blacks in a Slave Society: New Orleans, 1718-1812*. *William and Mary Quarterly*, vol. 48, nº 2, 1991, pp. 173-200; para o caso de Saint-Domingue, ver os trabalhos de ROGERS, Dominique. *On the road to citizenship: the complex route to integration of the free people of color in two capitals of Saint-Domingue*. In: GEGGUS, David P.; FIERING, Norman (orgs.). *The World of the Haitian Revolution*. Bloomington: Indiana University Press, 2009, pp. 65-78 e GARRIGUS, John D. *Before Haiti: race and citizenship in French Saint-Domingue*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

<sup>45</sup> GUEDES, Roberto. *Ofícios mecânicos e mobilidade social: Rio de Janeiro e São Paulo (Sécs. XVII-XIX)*. *Topoi*, vol. 7, nº 13, 2006, pp. 379-423; GUEDES, Roberto. *Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, Séculos XVII-XVIII)*. In: FRAGOSO, João, et. al. (orgs.). *Arquivos paroquiais e história social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014, pp. 131-149.

<sup>46</sup> RIBEIRO, Gladys Sabina. *O desejo da liberdade e a participação de homens livres pobres e “de cor” na independência do Brasil*. *Cadernos CEDES*, vol. 22, nº 58, 2002, p. 32; CARVALHO, Marcus J. M. de. *Os negros armados pelos brancos e suas independências no Nordeste (1817-1848)*. In: JANCSÓ, István (org.), *Independência: história e historiografia...*, Op. Cit., p. 881-914.

como já propus anteriormente, determinado sociologicamente. Na verdade, em todas as sociedades escravistas, fossem estas ocidentais, asiáticas ou africanas, antigas ou modernas, o estigma da escravidão anterior constitui aspecto central na determinação da posição social do liberto. Vai daí, pois, o fato de ele raramente ser “percebido como um igual” no âmbito de uma sociedade escravista mesmo após obter status político-legal de homem livre, marca distintiva que, ademais, é herdada por seus descendentes.

47

É fundamental, pois, situar o liberto e seus descendentes no *continuum* escravidão-liberdade, e ter em mente a ideia de escravidão como processo. Como observam Miers e Kopytoff, os escravos, na visão ocidental, constituem um stratum social, uma vez que a escravidão é vista a partir do mesmo prisma de conceitos como os de “classe” e “casta”, isto é, como uma forma estática de “estratificação social”. Conforme esta imagem, a “liberdade” é compreendida como a antítese da “escravidão”, e vice-versa. O que estes autores propõem, ao contrário, é que escravidão e liberdade constituem partes de um mesmo continuum, e não conceitos ou “estados” diferentes ou, pior, opostos.<sup>48</sup> Como sintetiza Patterson, “a escravidão não foi uma instituição estática. Desde o momento que o escravo entra em seu status, mudanças começam a tomar lugar em suas relações com seu senhor e com o resto da comunidade”.<sup>49</sup> Assim, pois, os vários status de escravos e de libertos fazem parte de um mesmo processo, de um mesmo continuum, e são alteráveis intra e inter-geracionalmente. Ademais, adverte-se que se deve distinguir o “status político-legal” do liberto daquilo que se poderia chamar de “ranking de prestígio”, isto é, o respeito com o qual este é visto por outras pessoas de sua configuração social, mormente as livres. Por um lado, a aquisição de capacidade político-legal, ou a obtenção de status político-legal de “homem livre”, não implica aceitação social plena, uma vez que em todas as sociedades escravistas, antigas e modernas, independentemente, pois, de diferenças de tipo “racial”, o liberto permanece estigmatizado por seu vínculo anterior ao cativo.<sup>50</sup>

Assim, o ranking de prestígio refere-se ao fato de que na maioria das sociedades escravistas os libertos e seus descendentes possuem algum tipo de inabilitação, a qual, contudo, tende a ser reduzida inter-geracionalmente. Em todo caso, são raros os papéis executivos e administrativos que lhes são atribuídos no mundo antigo ou moderno e,

---

<sup>47</sup> PATTERSON, Orlando. *Op. Cit.*, p. 247.

<sup>48</sup> MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor. *Op. Cit.*, pp. 3-7.

<sup>49</sup> PATTERSON, Orlando. *Op. Cit.*, p. 248.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 247.

como ocorria nas sociedades coloniais ibéricas de tipo antigo, ou oligárquico, bem como em outras sociedades escravistas do mundo atlântico, afrodescendentes livres e libertos eram proibidos de portar armas e de utilizar determinadas vestimentas ou adornos. Ademais, na América portuguesa, leis especiais foram recomendadas pelo Conselho Ultramarino a partir de 1735 para a punição de seus crimes,<sup>51</sup> ao mesmo tempo em que afrodescendentes livres e libertos eram impedidos legalmente de exercer determinados ofícios, como o de ouvires, de adentrarem em ordens militares, religiosas e em instituições governativas e dirigentes, como o senado das câmaras das vilas, além de se verem constantemente cerceados no exercício das chamadas “artes liberais”.<sup>52</sup> Em meados do século XVIII, por exemplo, os afrodescendentes livres Miguel Mendes de Vasconcelos e seu filho homônimo, ambos moradores na capitania da Bahia, desempenhavam o ofício de “procuradores de causas nos Auditórios”, atuando “na Relação e mais tribunais da dita cidade”. O ofício que exerciam deixa claro, portanto, o quanto pai e filho haviam avançado no processo de mudança de status e no ranking de prestígio dentro da figuração social escravista baiana, distanciando-se significativamente, após algumas gerações, de seus antepassados escravos. Em setembro de 1743, contudo, eles foram impedidos de exercer esta arte liberal porque “o desembargador chanceler daquela Relação reduzira o número dos solicitadores” a vinte e oito indivíduos, excluindo os Mendes e Vasconcelos, como eles escreveram, “com o fundamento de serem pardos, com grande prejuízo dos suplicantes nos emolumentos que perdem, de que viviam”. Os afrodescendentes livres em questão, ambos referindo-se a si mesmos como “advogados”, solicitaram a Dom João V “fazer-lhes mercê de mandar passar provisão para poderem em todos os tribunais daquela cidade procurar as causas que se lhe cometerem sem embargo de serem pardos por não ser a dita qualidade impedimento para o tal exercício, e muito menos o deve ser no Brasil”.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> É concedido mais aos ditos Ouvidores poderem sentenciar os Índios, Bastardos, Carijós, Mulatos e Negros nos crimes atrozes até pena de morte, e serem Juízes relatores da Junta da Justiça, como se vê da seguinte ordem. Lisboa, 20 de outubro de 1735. Informação geral da Capitania de Pernambuco (1749). *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. XXVIII, 1906, p. 456.

<sup>52</sup> RAMINELLI, Ronald. “Los límites del honor”. Nobles y jerarquias de Brasil, Nueva España y Peru, siglos XVII y XVIII. *Revista Complutense de História de América*, vol. 40, 2014, pp. 45-68; RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor. Mulatos no Brasil e em Portugal, c. 1640-1750. *Vária História*, vol. 28, nº 48, 2012, pp. 699-723; RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos...*, Op. Cit., pp. 107-110.

<sup>53</sup> Requerimento do capitão Miguel Mendes de Vasconcelos e do seu filho ao rei, D. João, solicitando provisão para servirem de procuradores de causas nos auditórios da cidade da Bahia, sem embargo de serem pardos. Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), Bahia, (doravante AHU — Capitania correspondente), cx. 77 documento 6412. Cidade da Bahia, 23 de setembro de 1743.

Os Mendes e Vasconcelos, ademais, não foram os únicos que sofreram este tipo de interdição na América portuguesa,<sup>54</sup> a qual incorria tanto para eles como para os historiadores, como formulam Elias e Scotson, num evidente “ato ideológico de evitação”.<sup>55</sup> O caso em questão, como o de outros afrodescendentes cerceados ou impedidos de exercer as artes liberais nas figurações sociais escravista da Bahia e de Pernambuco, acena a princípio para aspectos marginais — aquilo que alguns historiadores chamam de “racismo”, “proto-racismo” ou “relações “raciais” — e oculta seu nexos central, qual seja, as relações de poder e a reserva de funções sociais específicas aos grupos sociais do nível mais alto daquelas figurações sociais. Sob esta perspectiva, não estamos falando de “relações raciais” ou de “classe”, mas, mais propriamente, e num plano mais geral, de uma relação estabelecidos-outsiders marcada por um enorme diferencial de retenção de poder. Ademais, estas interdições apontam para o fato de que libertos e seus descendentes, e não apenas nas figurações sociais escravistas da América portuguesa, mas também nas do Caribe francês e da América hispânica, como demonstrarei adiante, ao mesmo tempo em que avançavam no processo de mudança de status, eram obstados por inabilitações que se arrastavam por várias gerações, ou inter-geracionalmente.

Mesmo no âmbito da sociedade de tipo democrático e representativo tais impedimentos foram mantidos, uma vez que o escravismo seguiu seu curso em muitas das figurações sociais específicas outrora vinculadas às configurações sociais abrangentes dos impérios coloniais. Conforme a própria constituição política do Império do Brasil, de 1824 — reputada por alguns historiadores como “altamente inclusiva” —<sup>56</sup> os libertos eram cidadãos de segunda categoria, uma vez que, como rezam seus termos, eles possuíam tão somente cidadania passiva, a qual lhes permitia apenas o gozo de direitos civis, mas não de direitos políticos. Como também demonstrarei adiante, muitos afrodescendentes livres do Brasil imperial expressaram abertamente sua repulsa a este impedimento consagrado constitucionalmente numa

---

<sup>54</sup> Casos semelhantes ao dos Mendes e Vasconcelos estão registrados em Requerimento de Luís Martins Soares ao rei, D. João, solicitando provisão de requerente supranumerário na cidade da Bahia para entrar no número e dispensa nos acidentes das cores pardas por ocasião da oposição. AHU-BA, caixa 79 documento 6557. Cidade da Bahia, 17 de junho de 1744 e Requerimento de Paulo Coelho ao rei, D. José I, pedindo provisão para que sua cor parda não lhe sirva de impedimento para exercer qualquer função pública em qualquer parte do Brasil. Pernambuco. AHU-PE, cx. 76 doc. 6377. Recife, 29 de julho de 1754.

<sup>55</sup> ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Op. Cit., p. 32.

<sup>56</sup> BERBEL, M. R.; MARQUESE, R. A ausência de raça: escravidão, cidadania e ideologia pró-escravista nas Cortes de Lisboa e na Assembleia Constituinte do Rio de Janeiro (1821-1824). In: CHAVES, C. M. das G.; SILVEIRA Marco A. (orgs.). *Território, conflito e identidade*, Belo Horizonte/Brasília: Argumentum/CAPES, 2007, pp. 63-88; BERBEL, M., MARQUESE, R. & PARRON, Tâmis. *Escravidão e política*. Brasil e Cuba, 1790-1850. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2010, pp. 180-181.

sociedade de tipo democrático e representativo. Certamente, eles não compartilhavam, pois, com o ponto de vista de historiadores que reputam aquele texto legal como “altamente inclusivo”.

Contudo, o mais importante a destacar é que em todas as formações escravistas, antigas e modernas, o status político-legal de homem livre não é o fim do processo de marginalização, mas o fim de uma fase precedente, qual seja, a da escravidão, ela própria dotada de diferentes estágios. Assim, a natureza do estigma sociológico atribuído ao liberto nas sociedades escravistas do Novo Mundo não decorria de uma “ideologia racial” ou “proto-racial”, como propõem algumas análises,<sup>57</sup> mas de seu vínculo ancestral e processual com o status de escravo. Assim, nas sociedades escravistas modernas, nas quais predominam relações sociais escravistas entre grupos de diferentes “cores” ou “raças”, o “defeito da cor” consistiu tão somente na forma mediante a qual a sócio-dinâmica do estigma contra o ex-escravo, ou contra seus descendentes, assumiu uma face visível. Ademais, para os contemporâneos, os impedimentos impostos aos indivíduos daquele grupo social se fundamentavam não em um “racismo anacrônico” adequadamente criticado por Ronald Raminelli, mas no “defeito mecânico” associado ao exercício de ofícios e profissões desonrosas ou visivelmente executados num cativeiro intrageracional ou ancestral.<sup>58</sup> Ao mesmo tempo, analiticamente falando, o fundamento sociológico daqueles impedimentos repousava em última análise, como propõem Elias e Scotson para uma enorme variedade de casos no tempo e no espaço, na estrutura das relações de poder entre estabelecidos-outsiders, isto é, nas tensões sociais marcadas pela monopolização de funções sociais de prestígio pelos indivíduos do nível social mais alto.

#### **D. Da sociedade de tipo antigo à sociedade de tipo democrático e representativo**

A posição social de afrodescendentes livres e libertos deve ser compreendida sincronicamente no âmbito do processo de transição entre a sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, para outra, de tipo democrático e representativo, a qual se tornará prevacente ao longo do século XIX. Já apresentei este modelo teórico em outros

---

<sup>57</sup> Mattos, H. M. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, J, et. al. (orgs.). *O antigo regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (Séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 148-149; Lara, S. H. *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 282-285.

<sup>58</sup> Raminelli, Ronald. Impedimentos da cor..., Op. Cit., pp. 717-723.

artigos.<sup>59</sup> Retomo-o aqui como complemento às questões diacrônicas tratadas antes em torno do *continuum* escravidão-liberdade. Ademais, estes planos, diacrônico e sincrônico, não são opcionais, mas interdependentes: enquanto o primeiro permite conectar o tema aqui em questão com muitas outras relações estabelecidas-outriders ou com outras figurações escravistas em diversos contextos no tempo e no espaço, o outro acena para figurações sociais específicas e para suas dinâmicas particulares de desenvolvimento social.

Fosse na Europa, fosse na América, a sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, profundamente hierarquizada e ordenada, era caracterizada pela existência de dois níveis sociais distintos. O primeiro nível, mais alto e mais reduzido, era formado na América por europeus e seus descendentes, os quais desempenhavam, por vezes simultaneamente, tarefas associadas aos tipos sociais-reais dos grandes proprietários de terras e grandes comerciantes, e/ou funções sociais vinculadas à vida militar, burocrática-estatal ou clerical. O fundamento de sua distinção social, conforme sua representação da sociedade em que viviam, advinha da auto-atribuição de valor às suas próprias noções de honra e nascimento.<sup>60</sup> Por outro lado, o nível mais baixo, mais ampliado, era constituído em sociedades escravistas americanas majoritariamente por afrodescendentes livres e libertos, fossem estes africanos ou crioulos, os quais desempenhavam ofícios ligados ao artesanato, ou atuavam como pequenos lavradores ou pequenos comerciantes. Ademais, indivíduos do nível mais baixo exerciam funções sociais como as de oficiais milicianos de regimentos militares patrocinados pelas monarquias católicas espanhola, portuguesa ou francesa, e desempenhavam funções políticas centrais ao seu nível social como irmãos de confrarias e irmandades, ou como membros de *cabildos de nación* ou *candombes*.<sup>61</sup> Escravos africanos e crioulos, em seus

---

<sup>59</sup> Silva, Luiz Geraldo; Souza, Fernando Prestes. Op. Cit., pp. 11-12; Silva, Luiz Geraldo. Negros de Cartagena y Pernambuco..., Op. Cit., pp. 225-227. Venho desenvolvendo este modelo de análise a partir de sua formulação original proposta por ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia...*, Op. Cit., pp. 67-75, 93-99; ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, pp. 267-273.

<sup>60</sup> Sobre os conceito de *honra e nascimento*, fruto da percepção de indivíduos do nível mais alto na sociedade de tipo antigo, ver Maravall, José Antonio. *Poder, honor y elites en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1989, pp. 11-145.

<sup>61</sup> Sobre os *cabildos de nación* existentes em Cuba, mas com uma interpretação bastante diferente da que faço aqui em torno deste tipo de instituição, ver Childs, Matt D. *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006, pp. 78-119; sobre os *cabildos de nación* existentes em Nova Granada, ver o excelente artigo de HELG, Aline. The limits of equality: Free people of colour and slaves during the first independence of Cartagena, Colombia, 1810-1815. *Slavery & Abolition*, vol. 20, nº 2, 1999, p. 13; sobre os *candombes* de Buenos Aires, ver o artigo de Chamosa, Oscar. "To honor the ashes of their forebears": the rise and crisis of African Nations in the Post-Independence State of Buenos Aires, 1820-1860. *The Americas*, vol. 59, nº 3, 2003, pp. 347-378. Um bom artigo sobre a população "afroportenha" é o de Candioti, Magdalena. *Altaneros y libertinos*. Transformaciones de la condición jurídica de los afroporteños en la Buenos Aires revolucionaria.

múltiplos e diferenciados status, também se situavam no nível mais baixo e nele ocupavam as piores posições sociais e de status, uma vez que em muitos casos constituíam-se em propriedades de afrodescendentes livre e libertos.

Havia um equilíbrio instável de poder entre estes níveis, bem como havia equilíbrios instáveis de poder no interior de cada um deles. Assim, indivíduos e grupos sociais do nível mais alto possuíam seus próprios campos de tensões, bem como suas hierarquias, ao passo que o mesmo se processava no nível mais baixo. A ascensão social numa sociedade de tipo antigo restringia-se, pois, a cada um destes níveis.<sup>62</sup> Indivíduos situados no nível mais baixo jamais ascendiam transpondo-se ao nível superior. Ascendiam apenas no âmbito da hierarquia existente em seu próprio nível, o qual era distinto do nível mais alto, ademais, em decorrência da desonra, comum a todos os seus membros, proveniente do status atual ou ancestral, intra ou inter-geracional, de escravo. Estes níveis, como já observei, mantinham um equilíbrio instável de poder específico durante o antigo regime, pois eram interdependentes e se comunicavam entre si. É evidentemente que não eram iguais, como se sugere, ao meu ver inadequadamente, em alguns trabalhos de historiografia sobre “resistência escrava”,<sup>63</sup> pois havia um imenso diferencial de retenção de poder entre eles. O nível mais alto concentrava, evidentemente, muito mais poder que o nível mais baixo. Pode-se afirmar que nas configurações sociais de tipo antigo, ou oligárquico, o potencial de retenção de poder que favorecia o nível mais alto era desproporcionado, rígido e estável. Fosse na Europa, fosse na América, indivíduos e grupos do nível mais alto da sociedade de tipo antigo, cuja reprodução, além de basear-se no critério moderno da riqueza,<sup>64</sup> assentava-se sobretudo nos critérios mais antigos, arraigados e valorados da honra e do nascimento, tinham a certeza de que sua posição social era imutável e inquestionável. No entanto, o nível mais baixo também tinha poder, uma vez que este não é um objeto, uma coisa, mas uma relação social.<sup>65</sup> Por esta via, o nível mais baixo

---

*Desarrollo Económico*, vol. 50, nº 198, 2010, pp. 271-296. Sobre as relações entre poder e irmandades na América portuguesa, ver meu artigo SILVA, Luiz Geraldo. Religião e identidade étnica. Africanos, crioulos e irmandades na América portuguesa. *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 44, nº 3, 2003, pp. 77-96.

<sup>62</sup> Este tipo de perspectiva também está presente a outras interpretações da sociedade de tipo antigo. Ver, por exemplo, GUEDES, Roberto. Ofícios mecânicos e mobilidade social..., Op. Cit., pp. 398-412.

<sup>63</sup> LARA, Silvia H., *Palmares & Cucáú: O aprendizado da dominação*. (Tese apresentada para o concurso de Professor Titular Área de História do Brasil). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, Campinas, 2008, pp. 174-195.

<sup>64</sup> RAMINELLI, Ronald J. Nobreza e riqueza no Antigo Regime Ibérico setecentista. *Revista de Historia*. Vol. 169, nº 2, 2013, pp. 83-110.

<sup>65</sup> ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia...*, Op. Cit., pp. 80-81.

impunha limites às ações julgadas ilimitadas ou “absolutas” por indivíduos e grupos do nível mais alto.

Como sugeri anteriormente, afrodescendentes libertos e livres podem, numa fase de transição, atribuir valor e significado às suas vidas tanto advindos da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, como da nova figuração de tipo democrático e representativo em processo de constituição, a qual engendra novas relações de poder, bem como um novo equilíbrio instável ou pendular entre os níveis sociais mais alto e mais baixo. Nesta nova estrutura as relações entre os dois níveis da sociedade alteram-se, pois há mais proximidade entre eles e menos potencial de retenção de poder concentrado no nível mais alto. O novo equilíbrio instável de poder entre os níveis mais alto e mais baixo se torna mais flexível, mais elástico e muito mais complexo, uma vez que a pressão exercida desde o nível mais baixo torna-se mais contínua, estável e consciente. Nesta nova etapa, as inéditas e crescentes demandas por igualdade e por direitos civis e políticos por parte de grupos e indivíduos do nível mais baixo, verificadas em todos os impérios coloniais da era moderna ao longo da fase de transição processada entre o último quartel do século XVIII e as primeiras décadas do século seguinte, levam à diminuição da distância entre aqueles níveis.

Ao mesmo tempo, as pressões exercidas desde o nível mais baixo se entrelaçam com tensões e rupturas desencadeadas no nível mais alto, cujo equilíbrio de poder debilita-se em decorrência da crise de soberania manifestada tanto em configurações sociais englobantes, como os impérios coloniais, como em figurações sociais específicas, como as chamadas “colônias” e “metrópoles”. E graças à diminuição do diferencial de retenção de poder do nível mais alto, as lutas e tensões entre os dois níveis se tornam mais abertas e mais diretas, posto que baseiam-se em conceitos modernos como os de igualdade política e cidadania, e não nas antigas noções de honra e nascimento. As distâncias entre os níveis diminuem, o que abre a possibilidade de criação de uma estrutura de relações sociais mais horizontal e mais representativa, com indivíduos do nível mais alto falando em nome de grupos sociais do nível mais baixo, e com indivíduos do nível mais baixo dotados pelo menos de condições político-legais de ascenderem às funções sociais de representação. Em fases posteriores da sociedade de tipo democrático e representativo, notadamente naquela designadamente multipartidária, surge, ao mesmo tempo, a possibilidade de criação de vários níveis sociais intermediários, tanto uns mais próximos do nível mais alto como outros, mais

aproximados do nível mais baixo, todos dotados de seus próprios equilíbrios pendulares de poder.<sup>66</sup>

Não se pode esquecer, finalmente, que este modelo deve comportar uma dimensão emocional, relacionada aos sentimentos produzidos mutuamente nas estruturas sociais de personalidade de indivíduos de ambos os níveis. Considerar apenas as condições político-legais, isto é, o “mérito, talento e virtudes” de indivíduos isolados, equivale esquecer a figuração social formada por grupos sociais dos níveis mais alto e mais baixo, e os estigmas sociais que estes utilizam em suas lutas uns contra os outros. Assim, na sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, enquanto grupos sociais do nível mais alto veem seu poder superior como um sinal de valor humano mais elevado, grupos sociais do nível mais baixo, devido ao grande potencial de retenção de poder concentrado no nível mais alto, assentem e incorporam as formas de relações de poder então vigentes e revelam uma submissão inelutável à ordem — cuja encarnação mais palpável são as próprias monarquias católicas espanhola, portuguesa e francesa —, vivenciando “afetivamente sua inferioridade de poder como um sinal de inferioridade humana”.<sup>67</sup>

A superação desta dimensão emocional na sociedade de tipo democrático e representativo apresenta, na maioria das vezes, obstáculos significativos, a despeito da diminuição do potencial de retenção de poder dos grupos e indivíduos do nível mais alto e da institucionalização político-legal da igualdade política entre homens livres. Isto ocorre porque, por um lado, as barreiras emocionais erguidas pelos sentimentos de virtude superior dos indivíduos do nível mais alto e, por outro lado, o sentimento de valor humano inferior da desonra grupal, incorporado no self dos indivíduos do nível mais baixo, não acompanham o mesmo ritmo da limitação crescente da inabilitação político-legal que caracterizava a posição social dos últimos na fase anterior. Ademais, uma vez que no âmbito da sociedade de tipo democrático e representativo o campo de tensões sociais é mais aberto e mais horizontal, as relações de poder e as disputas por funções sociais de prestígio, aparentemente processadas de maneira impessoal e distanciada em decorrência dos marcos legais existentes, podem ser pontuadas por recorrências eventuais a “sinais de reforço” — como referências à cor da pele ou à maneiras de falar e de se comportar publicamente. Por este meio, procura-se enfraquecer oponentes oriundos do antigo grupo social outsider

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 93-99.

<sup>67</sup> Elias, Norbert; Scotson, John L. Op. Cit., pp. 28.

remetendo-se a esta dimensão emocional das tensões sociais. Este argumento pode ser ilustrado mediante periódico de outubro de 1833, no qual acusava-se Evaristo da Veiga de descrever, no âmbito de tensões político-partidárias, afrodescendentes livres e libertos como “patriotas de chinelo”, “homens de faca na manga” e “gente de cacete e punhal”.<sup>68</sup> Inversamente, a denúncia aberta da recorrência aos sinais de reforço, como demonstrarei adiante, era classificada como antipatriótica e divisionista, como se observa no campo de tensões nascido nas repúblicas representativas da América hispânica e do Caribe francês, bem como no Brasil imperial.

---

<sup>68</sup> *O Brasileiro Pardo*, nº 1, Rio de Janeiro, 21 de outubro de 1833.

*Parte I — Africanos, afrodescendentes e o  
catolicismo*

## Capítulo I — Reis, governadores e batuques

### A. O catolicismo de africanos e afrodescendentes e a sociedade de tipo antigo

Ao longo dos séculos XVII e XVIII cativos e homens de cor livres — fossem estes “pardos” ou “pretos”, africanos ou crioulos — constituíram diversas instituições religiosas leigas na capitania de Pernambuco. Através delas, criaram vastos corpos hierárquicos étnicos e profissionais, instituíram uma hegemonia da procedência “Angola”, fizeram festas e sedimentaram relações de poder internas a comunidade negra, as quais tenderam a pacificá-la ou, no limite, atenuar suas profundas diferenças. Embora decorressem de um passado metropolitano e fossem recriadas mediante demandas religiosas emergentes na América portuguesa, as irmandades negras acenavam, no contexto local, para a recriação de identidades que se baseavam, mesmo que idilicamente, em um passado africano.

Ademais, as clivagens existentes no interior da comunidade negra reportavam-se, igualmente, a diferentes posições sociais dos sujeitos nela presentes. O escravo era pessoa distinta do negro livre e do liberto, o crioulo distanciava-se do africano, e assim por diante. Não se constituía em tarefa simples conciliar tantos e tão diversos interesses. Não pode haver dúvida, porém, que no interior das irmandades negras o “tipo ideal” era o homem de cor casado, liberto ou preferencialmente já nascido livre, relativamente autônomo em seu modo de vida, e possuidor de bens imóveis e móveis — incluindo nessa última categoria alguns escravos.

Para além das regulações das diferenças internas ao que se chama aqui de comunidade dos “homens pretos”, irmandades e corporações étnicas e de grupos profissionais interagiram com as autoridades coloniais, pois, se tais instituições propiciaram identidade e formas de sociabilidades aos primeiros, elas também se constituíram, tal como os corpos militares de “pretos” e “pardos” analisados no capítulo anterior, em poderosos instrumentos de controle dispostos nas mãos das autoridades coloniais. No quadro das políticas barrocas de controle social, aquelas autoridades incentivavam a criação destas agremiações, toleravam as eleições e a coroação de reis e rainhas de irmandades, animavam suas festas, permitiam a exteriorização de seus sentimentos religiosos nas ruas e praças públicas e chegavam a nomear “governadores” de “nações” e de grupos profissionais, seguindo à risca a noção barroca de “razão de Estado”.

Se, por um lado, as irmandades negras pernambucanas tinham muita coisa em comum com suas congêneres coloniais, por outro lado havia diferenças notáveis entre elas. Tais diferenças, como tem sido sublinhado em relação a outros aspectos, se

sintonizavam com as particularidades históricas da capitania e com as características específicas da composição de seu cativo. É preciso, num primeiro momento, refletir sobre o que havia em comum entre as irmandades pernambucanas e suas congêneres baianas, cariocas ou mineiras. O chamado catolicismo barroco, neste sentido, constituía-se numa das bases a todas estas irmandades.

A noção de “catolicismo barroco” vem sendo empregada com frequência na historiografia brasileira atual para descrever os processos efetivos e as representações mentais referentes ao modo específico, particular, de vivenciar a religião católica na América portuguesa e no Brasil império. No entanto, como se verá melhor adiante, para muitos historiadores brasileiros o que mais se destaca no catolicismo barroco é o seu caráter “sincrético”, “exterior”, “carnavalizado”. Tal caracterização, acredita-se aqui, longe está de se mostrar adequada, pois, atentando-se tanto para o conceito de “barroco” como para a expressão “catolicismo”, nota-se que a historiografia confere pouca importância às condicionantes históricas, típicas de Antigo Regime, que informam a noção duplamente enformada aqui em destaque. Num exame atento, o chamado “exteriorismo” — que não é percebido apenas como produto dos “sincretismos” ou “hibridismos” coloniais, mas como um modo de vivência religiosa ibérica em geral —, bem como sua “carnavalização”, constituem apenas as aparências de um fenômeno mais complexo, mais matizado, o qual, para além destes aspectos de superfície, pressupunha uma tentativa de normatizar a vida religiosa e de fazer desta um poderoso instrumento de controle social disposto nas mãos de autoridades metropolitanas e coloniais. É principalmente neste sentido que se entende aqui o chamado “catolicismo barroco”.<sup>69</sup>

Obter a adesão cega da massa de colonos, cativos e homens de cor livres ao catolicismo implicava na realização de procissões aparatosas, de festas exuberantes, de cultos vistosos e ricamente ornados. Porém, estas manifestações grandiosas da religião católica dos séculos XVII e XVIII — plenamente “barrocas” — tinham explicitamente por objetivo exaltar o poder dos grupos sociais que as promoviam através das instituições leigas — irmandades, confrarias, ordens terceiras, santas casas — das quais faziam parte. Em última análise, sua finalidade era, através do apelo ao sagrado, reiterar a ordem hierárquica do mundo social do Antigo Regime, ou o poder da realeza

---

<sup>69</sup> Sobre a expressão “catolicismo barroco”, conferir os estudos de Reis, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1991, p. 49; Abreu, Martha. *O império do divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro/S. Paulo : Nova Fronteira/FAPESP, 1999, p. 33

e das autoridades coloniais, e não carnavalizar esse mundo. Do mesmo modo, o que importava para a reiteração da ordem social, antes de qualquer coisa, eram os sinais interiores dessa adesão ao catolicismo; era essa dimensão interior, e não o mero “exteriorismo” freqüentemente sublinhado pela historiografia, que combinava os sentimentos da massa de cristãos da América portuguesa com as necessidades políticas de controle social das autoridades coloniais e metropolitanas.

Assim, pois, embora fontes coevas façam distinção entre, por um lado, práticas religiosas católicas e, por outro lado, práticas mágicas, ou “gentílicas”, e nunca duvidem do caráter piedoso da religiosidade católica dos negros — além de se referirem à necessidade de reprimir duramente seus ritos “gentílicos” —, historiadores contemporâneos tendem a exacerbar o caráter exterior do catolicismo barroco, além de tomarem com freqüência uma coisa pela outra, isto é, verem nas práticas cristãs meros disfarces de paganismos, fetichismos e animismos.<sup>70</sup>

Se de fato existia um “catolicismo barroco” na América portuguesa, este não podia se estribar apenas em aspectos meramente “externos”. Nesse ponto, faz-se necessário ressaltar uma dimensão interna da apreensão do cristianismo pelos negros, mesmo que estes o configurasse de uma maneira africanizada. Só assim se pode compreender a profunda aversão destes às reformas ilustradas e ortodoxas posteriores à segunda metade do século XVIII, as quais ressaltavam o caráter “gentílico” de sua religiosidade e, no limite, duvidavam da própria existência de um sentimento católico entre eles. Por outras palavras, essa dimensão “interna” do catolicismo vivido por negros livres e cativos reporta-se diretamente ao campo religioso dentro do qual estes se confrontavam com autoridades coloniais e eclesiásticas. Este confronto foi particularmente forte, como se verá adiante, na passagem dos séculos XVIII ao XIX, período no qual substituía-se o governo barroco sobre os negros por práticas ilustradas de controle social.

---

<sup>70</sup> Para REIS, J. J. *A morte...*, pp. 59-68, por exemplo, o “catolicismo barroco” era marcado “por elaboradas manifestações externas da fé”, “por práticas pagãs”, pela mistura de “religiosidade popular, festa e sexualidade”, pelo “feitio mágico, impregnado de paganismo e sensualismo”, além de ser um “catolicismo lúdico”, no qual “o sagrado e o profano freqüentemente se justapunham e às vezes se entrelaçavam”. Nele a “carnavalização da religião” era manifestada através de “rituais de inversão da realidade social”. Esse ponto de vista é partilhado por outros historiadores contemporâneos que sugerem que as “práticas católicas eram marcadas pelas espetaculares manifestações externas da fé, presentes nas pomposas missas”. Cf. ABREU, Martha. *O império...*, p. 33. Por outro lado, embora sublinhe que o “exteriorismo” católico não era um privilégio de portugueses e colonos, mas “europeu”, de uma maneira geral, Laura de M. e Souza ainda sublinha que restava para as pessoas comuns da América portuguesa uma “saída carnavalizadora” na hora de estas se evadirem de um rigorismo católico. SOUZA, L. de M. e. *O diabo...*, pp. 90-91, 122-123.

A necessidade de estabelecer uma identidade coletiva no novo contexto, de criar raízes, de consolidar laços de sociabilidade, de pautar as etapas da vida conforme os sacramentos estabelecidos — e a conseqüente filiação a uma irmandade — parecem explicar, em conjunto, essa demanda “interna” dos negros em relação ao catolicismo — o qual, como é amplamente notado pela historiografia, ainda propiciava a realização de festas, procissões aparatosas, entre outras manifestações “externas” de fé. Neste ponto, a análise de Caio César Boschi reflete com precisão a pertinência dessa dimensão “interna” do catolicismo barroco, pois, para este, ... na análise da religiosidade colonial deve-se procurar penetrar na natureza dessa aparente exterioridade. Só assim se poderá compreender, por exemplo, o real significado que as festas religiosas tiveram naquele contexto e identificar, sob o manto diáfano da superficialidade, a expressão original que singulariza a religiosidade colonial brasileira. Numa palavra, compreender a festa no duplo sentido de sacralização da ordem e de vivência religiosa.<sup>71</sup>

Por outro lado, além de se sublinhar a importância analítica da dimensão “interna” do catolicismo barroco, particularmente aquele praticado pelos negros, deve-se ressaltar que, desde o Renascimento, o tópico do mundo às avessas havia se instalado fortemente na representação do mundo no Ocidente cristão; posteriormente ao século XVII, a visão de mundo barroca havia revitalizado esse tópico, mas num sentido diferente. Afinal, se no contexto do Antigo Regime vivia-se certas instabilidades, mudanças, perdas de posições tradicionais e de funções, não se deve atribuir a revitalização do tópico do mundo às avessas à idéia de “carnavalização”. Como sugere Maravall, “se, diante da constatação de que tudo muda, se julga que tudo no mundo se encontra tergiversado, é porque se pensa que existe, por baixo, uma estrutura racional, cuja alteração permite constatar a existência de uma desordem: se se pode falar de um mundo às avessas é porque se supõe um direito”. É esse mundo “direito”, baseado no poder da Igreja e do Estado absoluto, e não a “carnavalização”, que se deve sublinhar na análise tanto da festa como do catolicismo barrocos — pelo menos quando se prioriza na análise, como se faz aqui, as mudanças nas formas de controle sobre negros livres e cativos ocorridas na passagem dos séculos XVIII ao XIX, ou a substituição de um governo barroco por uma política ilustrada de controle social.

---

<sup>71</sup> BOSCHI, C. César. *Os leigos e o poder...*, p. 60; esse argumento foi retomado recentemente por SOARES, M. C. *Devotos da cor...*, pp. 28-29.

Por outras palavras, antes de atestar o carácter “exótico”, “carnavalizado”, preche de “profanações” e “paganismos” do catolicismo praticado na América portuguesa, procura-se principalmente examinar uma dimensão ordenadora desse catolicismo — o que equivale dizer que o sentido fundamental da festa, da procissão, dos rituais barrocos não era o lúdico, mas o avesso do avesso, isto é, o “direito”, a manutenção e reiteração da ordem vigente no Antigo Regime. O “barroco”, em suma, não é uma confraternização “multiétnica e pluriclassista”, não é um “pacto” para a festa: é demonstração de poder, é dirigismo, massificação e conservadorismo.<sup>72</sup>

Em síntese, parte-se aqui do suposto de que as manifestações religiosas católicas “africanizadas”, como diria acertadamente João José Reis, promovidas por cativos e negros livres na América portuguesa, constituía um capítulo da história do catolicismo no Ocidente. Este se assenta, primariamente, no estudo da “norma”, isto é, do mundo das irmandades, dos rituais barrocos, das formas de devoção, das hierarquias e das relações de poder internas à comunidade negra, entre outros aspectos da vida religiosa que pouco têm recebido tratamento de conjunto. Por outro lado, esta idéia não exclui a análise dos tantos rituais mágicos, animistas e fetichistas, ou das práticas, amplamente dispersas espacialmente, descritas como “feitiçaria” ou “magia” pelas autoridades coloniais, e levadas a efeito por africanos e crioulos entre os séculos XVII e XIX. Contudo, assevera-se que tais rituais e práticas localizadas constituíam um “desvio” mesmo no interior da população negra, mas, por vezes, estas são interpretadas como um componente “normal” da vida religiosa de então — como se se olhasse os rituais animistas e fetichistas do passado sob o mesmo ângulo respeitoso a partir do qual se deve observar a religião afro-brasileira dos dias de hoje. Como se verá adiante, no passado, para negros e brancos, autoridades e governados, cativos e senhores, os rituais mágicos não eram tidos como algo “normal”, corriqueiro e facilmente aceitável, e muito menos eram uma “religião”. A “regra” não só para os puristas mas para toda a

---

<sup>72</sup> Cf: MARAVALL, José Antônio. *A cultura do barroco...*, pp. 120-121, 251-252; sobre as metáforas do “alto” e do “baixo” na cultura popular do Renascimento — anteriores e distantes da concepção do “mundo às avessas” do barroco, estas menos “populares” e mais afinadas com os poderes da Igreja e, sobretudo, do Estado absolutista — ver o estudo de BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. O contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi. S. Paulo/Brasília, Hucitec/Edunb, 1993, pp. 16-27. A noção de barroco como cultura “festiva”, “de rua”, está em REIS, J. J. *A morte...*, p. 49; ela é retomada, como já foi observado, por ABREU, Martha. *O império...*, pp. 33-34; VERGER, P. Procissões e Carnaval no Brasil. *Ensaio/Pesquisa*. Vol. 5, 1984; as idéias de “pacto festivo”, quase antecipando “nossa nacionalidade”, e “carnavalização”, estão em ÁVILLA, Affonso. Festa barroca: um indicador de mentalidade. In: ÁVILLA, Affonso. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. (vol. I). S. Paulo: Perspectiva, 1994, pp. 139-180; esse ponto de vista é retomado em estudos recentes. Ver, por exemplo, KANTOR, Íris. *Pacto festivo em Minas colonial*. A entrada triunfal do primeiro bispo na sé de Mariana. (Dissertação de Mestrado). S. Paulo: FFLCH/USP, 1996.

sociedade da América portuguesa, incluindo aí negros livres e cativos, era a aceitação do catolicismo e de seus sacramentos — do batismo à extrema-unção — como o caminho por excelência de passagem das almas por este mundo.

É partindo dessa distinção básica entre “norma” e “desvio”, entre o tolerado e o não tolerado, entre o catolicismo barroco e os rituais mágicos, que se caminhará nas seções seguintes. Como se verá, os confrontos que, em Pernambuco, em particular, se processam em fins do século XVIII entre, de um lado, governo barroco e, por outro, política ilustrada e ortodoxia católica, tentavam precisamente inventariar essas diferenças, e isso num momento em que as práticas e concepções de controle social sobre negros livres e cativos passavam por mutações profundas.

## B. A reinvenção das irmandades

A introdução da religião católica na América portuguesa obedeceu a certos condicionantes ibéricos que marcaram a conformação do que se convém chamar aqui de “catolicismo barroco”. Os componentes dessa forma de catolicismo situam-se, pois, nos laços complexos que vinculavam a colônia à sua metrópole, a América à Europa. Por um lado, observa-se que a partir do século XVII o “barroco” se impõe como um “conceito de época”, como já foi observado. É verdade que a época da cultura barroca é fideísta, e que se trata de uma fé que não eliminou, antes reforçou, seu parentesco com formas mágicas, imersas em superstições. Há nela formas irracionais e exaltadas de crenças religiosas, políticas e físicas, e a cultura barroca se desenvolveu para apoiar esses sentimentos. Paradoxalmente, é um tempo em que se tenta descobrir o modo mais adequado — mais racional até — de emprego dos recursos extra-rationais e de se apossar da técnica mais eficaz da sua aplicação. Assim, a vida religiosa e a Igreja têm papel destacado na formação e desenvolvimento do barroco, mas nem sempre, e nem em todas as partes, as manifestações daquela cultura e dos problemas que ela coloca para o seu entendimento correspondem à vida religiosa. É preciso examinar em conjunto o papel do Estado absoluto, ou do complexo de interesses monárquico-senhoriais, e da Igreja, aos quais aquela cultura atende. E da compreensão precisa das relações entre Igreja e Estado na época do Antigo Regime depende a definição de controle social aqui esposada. Desse modo, é no estado das sociedades, e, no interior delas, na relação do poder político e religioso com a massa de súditos, que se pode encontrar a explicação para o surgimento das características da cultura barroca — inclusive do “catolicismo barroco”. Como sintetiza Maravall, “mais que uma questão

de religião, o Barroco concerne à Igreja, e em especial a católica, por sua condição de poder monárquico e absoluto”.<sup>73</sup>

É nessa direção que se entende a própria introdução da religião em questão na América portuguesa, no bojo da colonização. Tratava-se de um catolicismo em boa medida a serviço do projeto colonial do Estado português: sua principal característica é o padroado régio, instituição mediante a qual a Igreja de Roma deixou parte imensa da tarefa de evangelização cristã nas terras descobertas de além mar em mãos dos soberanos portugueses — e isto é igualmente válido para o império espanhol, com a instituição congênere do patronato. Cabia, assim, aos monarcas ibéricos erigir ou permitir a construção de catedrais, igrejas, mosteiros, conventos e eremitários, apresentar à Santa Sé listas de candidatos para arcebispados, bispados e abadias coloniais, administrar jurisdições e receitas eclesiásticas, bem como rejeitar bulas e breves papais que não fossem aprovadas primeiramente pelas chancelarias da Coroa.

74

Em decorrência, criou-se no mundo colonial um universo cristão profundamente singular, relativamente distante daquele que a Igreja de Roma tentou impor a toda Europa após o século XVI, sobretudo após a Reforma Protestante e sua principal contra ofensiva católica, o Concílio de Trento (1545-1563). Talvez não seja correto afirmar, como o fizeram alguns autores, que o catolicismo aqui permaneceu até o século XIX “pré-tridentino”. Mas constitui um fato que Trento foi qualquer coisa, exceto um Concílio ecumênico, pois pouca ou nenhuma atenção foi dada naquela ocasião às populações do Novo Mundo. Ao mesmo tempo, as visitas pastorais recomendadas por aquele Concílio só se realizaram na América portuguesa em fins da era colonial e, finalmente, a primeira legislação eclesiástica local — as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia — só viria à luz no início do século XVIII. Mesmo as visitas do Santo Ofício a Bahia e a Pernambuco em fins do século XVI e inícios do século seguinte, continuaram fundadas na mesma obsessão observada na metrópole: perseguir hereges empedernidos e, principalmente, práticas judaizantes. “Era na detecção e prossecução dos criptojudes”, escreve Charles R. Boxer a este respeito, “que se concentravam as energias dos inquisidores Ibéricos, tanto no Velho Mundo

<sup>73</sup> Cf. MARAVALL, José Antonio. *A cultura do barroco...*, pp. 57-8.

<sup>74</sup> Sobre as instituições do padroado e patronato régios, ver os estudos de BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981, pp. 98-106; MEDEIROS, Maria do Céu. *Igreja e dominação no Brasil escravista. O caso dos oratorianos de Pernambuco (1659-1830)*. J. Pessoa: Ideia, 1993, pp. 23-46; BOSCHI, C. César. *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. S. Paulo: Ática, 1986, pp. 36-70.

como no Novo”. Pelo menos num primeiro momento, as práticas e concepções “desviantes” das pessoas comuns, fossem estas indígenas ou “negros da Guiné”, eram observadas sobretudo como produtos de “seres inferiores”, que não conheciam e nem compreendiam a Fé. Devia-se, pois, dar a elas pouca ou nenhuma importância. É verdade, porém, como sugere Bossy, que “o cristianismo chegou ao povo do Ocidente durante e depois do século XVI”, o que equivale dizer que a Europa era tão mal cristianizada quanto o Novo Mundo no início da era moderna.<sup>75</sup>

Um dos resultados mais importantes da forma pela qual o catolicismo foi introduzido na América portuguesa foi o profundo relaxamento em relação à religiosidade católica aqui praticada. Embora o príncipe D. Pedro II, em agosto de 1670, tenha escrito ao governador de Pernambuco, Bernardo de Miranda Henriques, que a “principal causa, que obrigou aos Senhores Reis, meus predecessores, mandarem povoar essa Capitania, e as mais do Estado do Brasil, foi a redução do gentio dela à nossa Santa fé católica”, não parece ter havido muito empenho das autoridades no sentido de disseminar esta “Santa fé” em terra coloniais. Disso decorreu a pouca atenção dada à cristianização dos colonos e dos seus cativos indígenas e africanos nos primórdios e ao longo da colonização. Assim, pois, a religiosidade católica colonial se construiu principalmente a partir das próprias necessidades efetivas pelo sagrado manifestadas pelas pessoas comuns, pelos senhores e pelos cativos — os quais só recebiam algumas atenções quando incorriam nas práticas “desviantes” costumeiramente destacadas pela historiografia.<sup>76</sup>

Cabendo, entre outras atribuições, à Mesa de Consciência e Ordens o provimento de funcionários régios, de resto mal preparados, que desempenhavam a função de padres, e, até o século XVIII, à Companhia de Jesus parte considerável da imensa tarefa de evangelização, restou aos próprios colonos e aos seus prepostos escravizados dar azo

---

<sup>75</sup> Quem afirma o caráter “pré-tridentino” do catolicismo na América portuguesa é HOONEART, E. *A igreja no Brasil colônia. (1550-1800)*. São Paulo : Brasiliense, 1982, p. 12; num capítulo instigante, Laura de Mello e Souza procurou demonstrar que o caráter “pré-tridentino” da religião católica vivida na América portuguesa era um componente mais geral da cultura popular no Ocidente cristão, e não um produto do “atraso” e do “sincretismo” das populações coloniais. Cf: SOUZA, L. de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. S. Paulo : Cia. das Letras, 1989, pp. 86-150. Sobre as obsessões da inquisição portuguesa com as práticas judaizantes, ver BOXER, Charles R. *A igreja...*, p. 107, 112 e, sobretudo, BETHENCOURT, Francisco. *História das inquisições. Portugal, Espanha e Itália (Sécs. XV-XIX)*. S. Paulo : Cia. das Letras, 2000, pp. 341-344. Sobre a pouca importância dada à cristianização dos povos não europeus — sobretudo dos africanos — no início da era moderna, ver o estudo de PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências. A escravidão na época moderna*. Lisboa : Colibri, 1995, pp. 167-194; BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente (1400-1700)*. Trad. M. Amélia Silva Melo. Lisboa : Edições 70, 1990, p. 13.

<sup>76</sup> Cf: Regimento dos Governadores da Capitania de Pernambuco. Lisboa, 19.08.1670. *Informação...*, pp. 121-127.

às suas demandas pelo sagrado. Estes encontraram na antiga tradição ibérica das instituições religiosas leigas a forma mais adequada de dar vazão àquelas demandas. Isso vale para toda a América portuguesa, mas aplica-se sobretudo a certas regiões nas quais padres e ordens religiosas foram, inclusive formalmente, impedidos de penetrar e atuar num primeiro momento de sua ocupação, como ocorreu nas Minas Gerais. Desse modo, a América portuguesa se tornou a terra das instituições leigas, as quais, por toda parte, tenderam a refletir as divisões do mundo social mediante uma hierarquizada e complexa gradação de formas institucionais — irmandades, ordens terceiras, confrarias, santas casas. Todos os setores da sociedade, fossem por diferenças de nível social, profissional ou por distinções raciais, encontraram nesse universo marcado por gradações hierárquicas o seu lugar e a sua devoção: aos abastados e brancos, fossem comerciantes ou proprietários de terras, coube organizar e gerir ordens terceiras, santas casas e devoções ao Santíssimo Sacramento; aos profissionais manuais coube a ereção de confrarias dedicadas a santos patronos como São José, que zelava pelos trabalhadores da madeira, ou Santa Cecília, que protegia os músicos. Os “pardos”, por sua vez, estabeleceram suas próprias irmandades e devoções, a exemplo de N. Sra. do Livramento e de S. Gonçalo Garcia. Os “pretos”, fossem cativos ou livres, africanos ou crioulos, “bantos” ou “sudaneses”, tomaram a si a tarefa de criação das irmandades de N. Sra. do Rosário, Bom Jesus dos Martírios, Santo Elesbão, Santa Efigênia, e assim por diante.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Uma tipologia útil das irmandades mineiras, extensiva a toda América portuguesa, pode ser encontrada em BOSCHI, C. César. *Os leigo e o poderes...*, pp. 12-21, que também detalha as razões e as conseqüências da proibição da entrada de religiosos em Minas Gerais; uma tipologia menos rígida referente às instituições baianas pode ser encontrada em REIS, João José. *A morte é uma festa...*, pp. 49-70; para o caso de Pernambuco, ver o estudo de ASSIS, Virgínia M. Almoêdo. *Pretos e brancos — a serviço de uma ideologia de dominação* (caso das irmandades do Recife). (Dissertação de Mestrado). Recife : CFCH/UFPE, 1988, que contrapõe a irmandade do Rosário dos Pretos do Recife à do Santíssimo Sacramento, formada por brancos. Sobre as irmandades negras, ver os estudos de MULVEY, Patrícia A. Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhoods of colonial Brazil. *Luso-Brazilian Review*. Nº 17, 1980; RUSSEL-WOOD, A. J. R. Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil: a study in collective behavior. *H.A.H.R.*. Vol. 54, nº 4, 1974; SOARES, M. C. *Devotos...*; LIMA, Carlos Alberto M. Em certa corporação...; KIDDY, Elizabeth W. Ethnic and racial identity in the brotherhoods of the Rosary of Minas Gerais, 1700-1830. *The Américas*. Nº 56, 1999; NISHIDA, Mieko. From ethnicity to race and gender: transformations of black lay sodalities in Salvador, Brazil. *Journal of Social History*. Vol. 32, nº 2, 1998; SCARANO, Julita. Black brotherhoods: integration or contradiction? *Luso-Brazilian Review*. Vol. 16, nº 1, 1979; OLIVEIRA, Anderson José M. de. Santos negros e negros devotos: a Irmandade de Santos Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro, século XIX. *C&L*. Vol. 4, jul./dez. 1997; GAETA, M. A. J. da Veiga. Redes de sociabilidade e de solidariedades no Brasil colonial: as irmandades e confrarias religiosas. *Estudos de História*. Vol. 2, nº 2, 1995; REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*. Vol. 2, nº 3, 1997; sobre uma irmandade de “pardos”, ver o estudo de ARAÚJO, Rita de C. Barbosa de. A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745. In: JANCSÓ, I. & KANTOR, Íris (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa* (Vol. I). S. Paulo : Imprensa Oficial/Hucitec/Edusp/FAPESP, 2001, pp. 419-444. Para uma visão de conjunto do império português, com ênfase nas Santas Casas de Misericórdia e nas preocupações com a pureza de sangue de seus membros, ver o estudo de RUSSEL-WOOD, A. J. R.

Claro está que o Estado e a igreja, sobretudo após o ímpeto reformista ilustrado observado depois de meados do século XVIII, tenderam a vigiar de perto essas agremiações — mormente aquelas formadas por homens de cor. É igualmente verdade que bispados locais podiam intervir diretamente sobre elas, fechando algumas, cerceando o livre funcionamento de outras, ou mesmo incentivando a subordinação de umas pelas outras. Ao mesmo tempo, é um fato que tanto seus compromissos como seu funcionamento eram regulados de longe pela Mesa de Consciência e Ordens e de perto por bispos e párocos encarregados dos serviços religiosos ao nível de cada uma de suas igrejas — quando tais instituições as possuíam. Mas, ao longo do período colonial, a criação, estabelecimento e ereção dessas agremiações, assim como de suas capelas e templos, constituiu uma prerrogativa dos habitantes coloniais, fossem estes brancos ou negros, livres ou cativos, ricos ou pobres, africanos, europeus ou nascidos na América. As práticas e ofícios religiosos — o que incluía sacramentos e enterramentos aos penitentes, bem como festas e procissões, estas muitas vezes dotadas de certa pompa barroca —, os custosos ornamentos e obras de arte — fossem em forma de esculturas, quadros, composições ou execuções musicais — as cerimônias mais particulares de cunho racial ou étnico — como a coroação de reis e rainhas negros —, entre outras atividades, eram custeados basicamente pelos “irmãos” e “irmãs” leigos. O ingresso de receita nas irmandades e em outras instituições similares se dava na forma de “jóias de entrada”, anuidades, esmolas, loterias, rendas ou legados pios. Em suma, a instituição das associações leigas católicas, tão disseminada em solo colonial, representando o modo dominante da vida religiosa coletiva, deveu-se antes de qualquer coisa às necessidades espirituais da larga maioria das populações da América portuguesa. Se isso era válido para as instituições marcadamente vinculadas às elites de comerciantes e plantadores — cujas ereções eram mais controladas precisamente por serem destinadas às camadas superiores da sociedade — era ainda mais válido para as associações de negros livres e cativos. Estas se viam, pelo menos inicialmente, bem mais distantes dos embaraços de criação, pois, destinadas aos

---

*Fidalgos e filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia (1550-1755).* Trad. Sérgio Duarte. Brasília : Edunb, 1981. Sobre as funções elásticas da Mesa de Consciência e Ordens e o despreparo dos padres seculares em fins da era colonial e nos primeiros anos do Império, ver o estudo de NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê. A mesa de consciência e ordens e o clero secular no Brasil (1808-1828).* Rio de Janeiro : Arquivo Nacional, 1995, pp. 137-209.

pobres e desvalidos da sociedade colonial, nada tinham a provar em matéria de limpeza de sangue e de status de seus membros.<sup>78</sup>

Contudo, o mais relevante para este estudo — cuja temática central se refere às mudanças nas formas de controle social, das formas barrocas às ilustradas — é o fato de que, cada vez mais, entre o século XVI e XVIII, igreja e Estado caminharam tão estreitamente imbricados no império português, em geral, e no mundo colonial, em particular, que tal binômio se converteu em poderoso instrumento simbólico, disposto nas mãos não apenas de padres, missionários e prelados, mas também de autoridades coloniais e metropolitanas. Na América portuguesa, a percepção do fato de os negros encontrarem alguma humanidade e boa parte de seus princípios de identidade em suas corporações, irmandades e confrarias católicas levou ao entendimento, por parte dos governadores locais, de que seu poder, de um ponto de vista simbólico, para além da exemplar demonstração de força física, deveria estar baseado naquela mesma religião. Concebendo aqueles submetidos ao seu controle como “folhas em branco”, os homens de Estado barrocos procuravam dirigi-los ao atingir-lhes a alma através dos exemplos cristãos. Desse modo, as práticas e concepções de controle social levadas a efeito pelas autoridades coloniais ao longo da segunda metade do século XVIII e inícios do século seguinte sobre cativos e negros livres foram não apenas definidas em termos religiosos, mas, igualmente, boa parte da retórica do poder se traduziu numa tolerância das manifestações negras referentes ao sagrado.

Como se verá adiante, havia uma percepção mais ou menos clara de duas formas distintas dessas manifestações. Por um lado, autoridades coloniais e padres consideravam a existência dos componentes do “catolicismo barroco” como uma “razão de Estado”, uma vez que controlar os negros significava permitir-lhes, em nome do catolicismo, promover e executar festas aos santos padroeiros, cantar e dançar pelas ruas, eleger reis e rainhas, organizar-se no interior de irmandades — aliás, a única forma de associação permitida a estes. Por outro lado, nunca houve tolerância da parte da igreja ou do Estado para com as práticas mágicas, “gentílicas” — mormente associadas ao paganismo, ao fetichismo e ao animismo africanos, e geralmente descritas pelas autoridades coloniais através de expressões como “feitiçaria” e “magia”. Antes de analisar em detalhes o mundo das irmandades, constitui tarefa fundamental

---

<sup>78</sup> Sobre as interdições a proliferação de associações de “ricos” e brancos a exemplo das ordens terceiras, em Minas — que devem valer para toda a América portuguesa —, ver o estudo de BOSCHI, C. C. *Os leigos e o poder...*, pp. 19-21.

se ater a essas práticas mágicas, analisar seu sentido, e entender os motivos da intolerância das autoridades coloniais em relação a elas.<sup>79</sup>

### C. Religião versus magia

O uso das categorias “magia” e “feiticeira” por autoridades coloniais e eclesiásticas da América portuguesa se dava em pelo menos duas direções: por um lado, podiam se aplicar aos cultos efetuados em reuniões que envolviam muitas pessoas “às escondidas”. Por outro lado, estas categorias se aplicavam às práticas de sujeitos isolados que perambulavam pelas ruas de vilas e cidades, ou entre fazendas, no campo. Situa-se neste último caso os “feiticeiros” aos quais se referia uma carta de novembro de 1672, dirigida ao governo geral. Nesta se externava o “dano que padeciam seus moradores por causa das muitas mortes dos seus escravos originadas pelos feiticeiros que os matavam repentinamente sem confissão”. Sugeriu-se naquela mesma missiva que aqueles “feiticeiros” deveriam ser “desterrados para onde não fizessem tanto dano” além de “castigados como dispõem as Leis e Ordenações do Reino”. Cem anos depois, em agosto de 1772, um “preto” era remetido de Ipojuca, ao sul da capitania de Pernambuco, “preso por feiticeiro, e mortes”, para o Recife; pesava ainda sobre ele o fato de ter ensinado a outros negros “semelhantes delitos e igualmente os terem praticado a outras pessoas”. Feita uma relação de todos os aprendizes de feiticeiros, a qual incluía o seu mestre, a proposta do então governador da capitania, Manuel da Cunha Menezes, era a de que se “mande logo prender a todos os que nela se declaram em qualquer lugar que forem achados”.<sup>80</sup>

Por sua vez, em fevereiro de 1806 eram remetidos de Porto Calvo, na comarca das Alagoas, ao Recife “quatro presos, acusados de sortilégios e outros embustes”. Depois retê-los por algum tempo na prisão, o então governador da capitania, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, os pôs em liberdade: “atendendo ao tempo que tinham tido de prisão, mandei soltá-los sendo repreendidos com toda a severidade para que não usassem mais de semelhantes loucuras”. Contudo, uma negra alagoana permaneceu no Recife: trata-se da “preta Joana, um dos ditos presos, e a que fazia principal papel nesta mágica tramóia”. Esta, “longe de se emendar, deixou-se ficar nesta vila, onde continuou nas suas imposturas, com grande séqüito e ajuntamento”. Em decorrência

---

<sup>79</sup> Sobre esta distinção, ver SILVA, Luiz Geraldo. Ritos gentílicos ou catolicismo barroco? Conflitos de representação na América portuguesa (1778-1781). *Temas e matizes*. Nº 01, 2001, pp. 46-51.

<sup>80</sup> Cf: Sobre as muitas mortes dos seus escravos originadas pelos feiticeiros. AHU-PE. Cód. 276, fl. 74, 06.II.1672; Relação dos pretos que declarou o que vossa mercê remeteu preso por feiticeiro. APEJE. Série Ofícios do Governo. Cód. 01 (1769-1773), fl. 225, 18.08.1772.

do sucesso de suas práticas na principal praça da capitania, Joana voltou à cadeia em novembro de 1811. Nota-se, pois, que a “preta” em questão passara cinco anos no Recife perambulando por bairros e ruas da cidade e exercendo suas “feitiçarias”, mesmo após ter sido detida por este motivo — o que demonstra sua persistência e seu forte apego às funções mágicas que exercia. Graças à delação de Joana pode-se ainda prender “diversas pessoas que em dia de Natal deviam assistir a revelação dos seus sonhos mistérios”. Como governador ilustrado por excelência, Caetano Pinto concluiu sua carta remetendo a situação estrutural da América portuguesa em face do que as autoridades locais chamavam de “magia” e “feitiçaria”: “É preciso atalhar e prevenir o mal, que pode resultar de sandices desta qualidade em um país de escravos, e de poucas luzes”.<sup>81</sup>

Por outro lado, também existiram em Pernambuco, como em muitas outras capitanias da América portuguesa, aqueles cultos animistas e fetichistas, de caráter coletivo, aos quais referiu-se anteriormente. Na década de 1780 D. José da Cunha Grã Ataíde de Melo, Conde de Povolide, afirmara que ao tempo do seu governo em Pernambuco (1768-1769), através de “cercos, que mandava botar”, encontrara muitos “Bailes” executados sobretudo pelos “Pretos da Costa da Mina”. Estes eram feitos “às escondidas, ou em Casas, ou Roças, com uma Preta Mestra, com Altar de Ídolos, adorando Bodes vivos, e outros feitos de barro”. Nestas cerimônias os negros “untavam seus corpos com diversos óleos, sangue de galo”, e davam “a comer bolos de milho depois de diversas bençãos supersticiosas”. Os efeitos dessas práticas mágicas eram sempre mesmos: dar “fortuna” aos seus assistentes e fazer “querer bem Mulheres a Homens, e Homens a Mulheres”. Não apenas nesse caso, mas em muitos outros, registrados na América portuguesa e no Brasil império, os atos mágicos também eram mais ou menos os mesmos: adoravam-se animais ou ídolos de barro, moíam-se ervas, sacrificavam-se animais, executavam-se certos instrumentos, dançava-se, cantava-se. Num destes cultos, descoberto na Bahia em 1829, encontrou-se uma “mesa toda preparada, um Boneco todo guarnecido de fitas, e búzios, e uma grande cuia grande da Costa cheia de Búzios, e algum dinheiro de cobre misturado das esmolas”.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Cf: Carta ao Doutor Desembargador Ouvidor Geral e Corregedor desta Comarca sobre os que se acham fazendo artes mágicas como abaixo se declara. APEJE. Série Ofícios do Governo. Cód. 14 (1811-1814), fls. 58-58v., 27.XI.1811.

<sup>82</sup> Cf: Parecer do Conde de Povolide sobre as danças dos Pretos. AHU-PE, cód. 583, fls. 221-221v e anexos. Lisboa, 10.06.1780; REIS, J. J. Nas malhas do poder escravista: a invasão do Candomblé do Accú. In: REIS, J. J. & SILVA, E. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. S. Paulo : Cia. das Letras, 1989, pp. 32-61, 128; SOUZA, L. de M. e. *O diabo...*, pp. 263-269; definições de animismo e fetichismo encontram-se em DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. S. Paulo : Martins Fontes, 1996, pp. 33-60.

Estas cerimônias podiam durar dias, e delas participavam, quando não dirigiam, africanos sobretudo da “Costa da Mina”, como disse Povolide para o caso de Pernambuco em 1780 e como confirmam fontes baianas de fins do século XVIII e de inícios do século XIX. Mas daqueles cultos também participavam cativos e negros livres “Angolas”, como se observa num “calundu” mineiro do século XVIII, além de mulatos. Um certo número de brancos também assistia a essas cerimônias, e até mesmo “frades e clérigos” os recomendavam a terceiros ou eram encontrados nos “terreiros” ao longo de “cercos”. Mas parece que a raiz daqueles cultos vinha da África, e seus principais promotores eram homens e mulheres negros, fossem africanos ou não. Desse modo, práticas e cultos de ambos os tipos — isto é, tanto aqueles promovidos por sujeitos isolados como os ritos de caráter coletivo — foram observados em várias capitanias da América portuguesa, e mesmo na Bahia imperial. Segundo observadores coevos, eles nada tinha a ver com o catolicismo barroco, embora muitos historiadores contemporâneos pouco diferenciem uma coisa da outra. Porém, como se verá adiante, a sociedade colonial distinguia, e muito claramente, o que a maioria dos negros fazia em moldes católicos nas ruas, igrejas e domicílios — por mais extravagantes que fossem suas práticas católicas —, e o que alguns deles faziam em “casas” e “roças”, “às escondidas”, e em “calundus”.<sup>83</sup>

Considerando algumas proposições de Marcel Mauss nessa direção, pode-se sugerir que não se deve isolar as práticas mágicas de sujeitos específicos — que podiam incluir, entre outras coisas, a distribuição de mandingas — dos ritos coletivos antes descritos. Ambos os tipos em questão devem ser definidos conjuntamente e, mais importante, nos termos da época. Em ambos, os negros cativos ou livres, africanos ou crioulos, se faziam valer de agentes, atos e representações, ou de “mágicos”, idéias, crenças e ritos mágicos. Tanto em um tipo como em outro, os atos não são propriamente práticas sociais, mas “fatos de tradição”, isto é, deviam ser repetidos, suscitar crença na sua eficácia, ser transmissíveis e sancionados pela opinião. Mesmo os atos mágicos de indivíduos isolados, de feiticeiros errantes das vilas e cidades coloniais ou do campo, portanto, não eram “individuais”, mas atos criadores, “fatos de tradição” socialmente estabelecidos e apropriados coletivamente. Para não se ir muito longe na definição de Mauss de “magia” diga-se finalmente que esta tem como característica central seu contraponto com a religião. A religião acena para o sacrifício, ao passo que a magia

---

<sup>83</sup> Cf: SOUZA, L. de M. e. O diabo..., p. 267; REIS, J. J. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira. *Revista Brasileira de História*. Vol. 8, 1988, pp. 57-81.

urde-se, na sua representação social, ao malefício; seus agentes oficiais são radicalmente diferentes, embora, na prática, haja intercâmbios entre eles — sobretudo levando-se em consideração a eficácia e a sedução dos atos mágicos. Ao mesmo tempo deve-se acrescentar que a religião é vivida no espaço público, enquanto a magia é vivida no oculto, às escondidas. Mesmo que suas práticas fossem exercidas pelos feiticeiros errantes na rua, em praças, no âmbito das vilas e cidades, ela devia, mesmo ali, ser praticada distante dos olhos vigilantes das autoridades. Finalmente, o rito mágico tem necessariamente caráter irreligioso e, por seu turno, o ato religioso é sempre previsto, prescrito e oficial. O rito mágico não faz parte de nenhum culto organizado, e é privado, secreto, misterioso, aproxima-se do proibido.<sup>84</sup>

Voltando às práticas mágicas da América portuguesa, percebe-se que tanto um como outro tipo descrito acima poderiam ser reprimidos seja por autoridades civis seja por autoridades eclesiásticas. Ora, como se viu, Igreja e Estado marchavam lado a lado no Antigo Regime português, e a visão católica de mundo articulou-se firmemente às práticas e concepções de controle social levadas a efeito por autoridades coloniais sobre cativos e negros livres. Como também foi observado, estas práticas de controle, entre outras possibilidades, foram igualmente elaboradas em termos religiosos. Desse modo, não se constituía apenas em tarefa de especialistas em religião combater o mal representado pelas práticas mágicas: esta era, igualmente, incumbência de funcionários civis, de autoridades coloniais distantes do mundo eclesiástico. Como sugere Reis, “o braço secular do Estado” poderia agir “totalmente sozinho e por conta na defesa da ortodoxia religiosa”. A partir daí, cabe indagar: qual a natureza dessa repressão desenfreada às práticas mágicas, seja por parte de autoridades civis ou religiosas?<sup>85</sup>

Tal como a religião, a magia e a feitiçaria coloniais também se desenvolviam num campo próprio, autônomo. Não são explicações de natureza política, econômica ou quaisquer outras, exceto as predominantemente religiosas, que vão atingir o seu âmago. Tampouco são explicações daquelas ordens que vão atingir o cerne de sua feroz repressão por parte de autoridades civis e eclesiásticas. Nessa direção, o que se coloca de tão grave para os praticantes da magia, do ponto de vista daquelas

---

<sup>84</sup> Cf: MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia* (vol. I). Trad Lamberto Puccinelli. S. Paulo : Epu/Edusp, 1974, pp. 39-53; a mandinga — ou bolsas de mandinga, ou ainda patuás — apesar de sua disseminação por toda a América portuguesa e por todas as camadas sociais, tem em Pernambuco a partir do século XVIII fértil terreno de análise, como sugere SOUZA Laura de Mello e. *O diabo...*, pp. 210-226; uma descrição da mandinga em Pernambuco foi feita em inícios do século XIX por KOSTER, H. *Viagens...*, pp. 327-328.

<sup>85</sup> Cf: REIS, J. J. Magia jeje na Bahia..., p. 63; REIS, J. J. Nas malhas do poder escravista..., p. 35.

autoridades, é que os primeiros antepõem a uma manipulação legítima (religião) a manipulação profana e profanadora (magia, feitiçaria) do sagrado. A religião cumpre, assim, uma função simbólica capital ao se distinguir da magia, ora designando esta como uma formação inferior e antiga — ou, a uma palavra, “africana” — ora como uma formação inferior e contemporânea — seja na forma de “vivência colonial”, seja na de “sobrevivência africana”. Esta distinção vai se firmando na América portuguesa, por um lado, à medida que se desenvolve o aparelho religioso oficial — primeiro as ordens religiosas, as paróquias, depois as próprias irmandades, confrarias, ordens terceiras, etc. — e, por outro lado, à medida que há aqui uma progressão cada vez mais acentuada da divisão do trabalho religioso — e mesmo entre “leigos” vinculados a irmandades.<sup>86</sup> O surgimento de cada feiticeiro errante nas vilas e cidades ou no campo, de um novo calundu, de uma nova cerimônia “às escondidas” em Minas Gerais, no Rio de Janeiro, na Bahia ou em Pernambuco, põe em relevo a profanação que aqueles sujeitos faziam ao contestarem, mesmo sem o querer direta e objetivamente, o monopólio da gestão do sagrado. Afinal, como sugere Durkheim, a despeito de suas diferenças práticas e conceituais, há muitas, e perigosas, semelhanças entre a religião e a magia: ambas são feitas de crenças e ritos; ambas têm mitos e dogmas; tanto uma como outra alimentam um conjunto de cerimônias, sacrifícios, purificações, preces, cânticos e danças. “Os seres que o mágico invoca, as forças que emprega”, escreve Durkheim, “não são apenas da mesma natureza que as forças e os seres aos quais se dirige a religião; com muita freqüência, são exatamente os mesmos”. A disputa pelo sagrado se estabelecia no campo de confrontos entre duas forças amplamente desiguais. Por um lado, o Estado ladeado pela Igreja, dispondo de grande poder repressivo, combinava forças favoráveis ao crescimento da religião católica — mormente em seus moldes barrocos. Por outro lado, alguns cativos e negros livres, africanos ou crioulos, reinventavam seus cultos mágicos colonialmente, e mesmo assim na clara condição de minoria.<sup>87</sup> Em contrapartida à sua pouca força nesse embate, a feitiçaria e a magia coloniais, paradoxalmente tão temidas e tão reprimidas, desenvolviam-se em solo fértil: a constante reposição de cativos africanos pelo tráfico e o encontro destes com seus pares de cor, escravizados ou livres, em terras coloniais — e mesmo com europeus ou descendentes destes seduzidos por suas práticas mágicas — alimentavam o permanente risco de profanação do que era visto oficialmente como o sagrado.

<sup>86</sup> Cf: BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli et al. S. Paulo : Perspectiva, 1974, pp. 43-45.

<sup>87</sup> Cf: DURKHEIM, Émile. *As formas elementares...*, p. 26-27.

Lembre-se, a esse respeito, a formulação sintética e ilustrada de Caetano Pinto de Miranda Montenegro escrita em novembro de 1811: “É preciso atalhar e prevenir o mal, que pode resultar de sandices desta qualidade em um país de escravos, e de poucas luzes”. Os principais promotores dessa profanação ocupavam, pois, o mais baixo degrau da hierarquia social. Suas atitudes no sentido de recriar colonialmente um passado mágico africano eram mais que diversão, bem como significavam algo além que aliviar dores de sujeitos solitários ou carentes de fortuna. A mera reiteração de atos mágicos, fosse realizada isoladamente por feiticeiros errantes, ou coletivamente, em cultos com endereço mais ou menos fixado, era uma grave ameaça não apenas à legitimidade de um monopólio religioso duramente construído pelo Estado e pela Igreja, mas, sobretudo, era a profanação de um princípio vital de controle social baseado no catolicismo e exercido por autoridades coloniais sobre cativos e negros livres.

#### D. Recepções do catolicismo

Compreender o campo religioso remete a alguns postulados fundamentais, os quais podem ajudar na análise dos sentimentos impulsionadores não apenas dos negros, mas de todos os setores da sociedade da América portuguesa no sentido de constituírem suas instituições leigas. A questão central refere-se, pois, a como aqueles homens e mulheres do passado faziam “da necessidade virtude”, ou tornavam “fácil e feliz o que é inevitável”, ou como eles se empenhavam em “fazer da necessidade razão”. Estas máximas remetem às relações possíveis, não arbitrárias, entre o mundo social e a religião, bem como acenam para as posições tomadas em termos religiosos por determinados grupos ou camadas sociais em face de outros.

Nessa direção, o interesse pelo sagrado manifesta-se sempre nos quadros de um grupo ou camada social que elege um determinado tipo de prática ou crença religiosa e, sobretudo, na produção, reprodução, difusão e consumo de certos “bens de salvação” — notadamente a mensagem religiosa. Sua função é reforçar o poder de legitimação da religião no sentido reunir a maior força material e simbólica possível de ser mobilizada por este grupo ou camada social. Assim procedendo, legitima-se igualmente as propriedades materiais ou simbólicas associadas a uma posição determinada na estrutura social. O essencial a reter é que o interesse religioso não se fundamenta apenas nas justificações que fazem aliviar angústias, miséria social ou biológica, sofrimento, doença ou morte. Nesta direção escreve sinteticamente Bourdieu: “Contam com ela [a religião] para que lhes forneça justificações de existir

em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhe são socialmente inerentes”.<sup>88</sup>

Ora, pode-se facilmente objetar essas considerações afirmando-se que negros cativos e livres poucos motivos deviam ter para defender a religião católica ou suas instituições leigas. Dominados por senhores brancos interessados na difusão daquela mesma religião e assentados num modo de vida repleto de privações materiais e sofrimentos psicológicos, por quê estariam estes em busca de justificação de sua posição social? Se, como sugerem alguns historiadores, o catolicismo foi imposto ao negro com o objetivo de “domesticá-lo”, aquela religião seria sempre algo externo, distante de sua alma e de seus interesses pelo sagrado.<sup>89</sup>

Contudo, quando se atenta para os objetivos, as posições, os sentimentos particulares apresentados pelos “homens pretos” no sentido de defenderem não o catolicismo, mas o seu catolicismo, vê-se que aqueles pareciam profundamente disposto em “fazer da necessidade virtude”. Na verdade, é sobretudo comparando-se as confrarias negras com as associações de brancos que se pode vislumbrar com mais clareza a defesa de posição social que elas externavam. Grosso modo, pode-se dizer que os fins religiosos das associações de cativos e negros livres eram a união e a devoção, ao passo que as irmandades brancas tinham na caridade sua principal finalidade religiosa. Claro está que as irmandades negras também praticavam a caridade, mas esta, além pouco importante, era sempre exercida intragrupalmente, ao passo que a caridade dos brancos ocupava não apenas uma posição central, mas era sempre praticada externamente ao seu grupo social. Ambos os tipos de associações, contudo, defendiam a posição social de seus membros e ressaltavam um modo próprio de ser cristão, ou uma apropriação particular dos ensinamentos do catolicismo.<sup>90</sup>

Tomando-se o exemplo da exclusivista Santa Casa de Misericórdia da Bahia — que era uma das mais restritivas associações leigas de todo império português — nota-se que esta procurou se mostrar ao povo baiano, como diz Russel-Wood, “como expoente de filantropia social e como congregação de fiéis”. Nessa direção, a Santa Casa da Bahia

---

<sup>88</sup> Cf: BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do campo religioso...*, pp. 47-49.

<sup>89</sup> Cf: REIS, J. J. *Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras...*, p. 12; MULVEY, P. *Black brothers and sisters...*, p. 255; SCARANO, J. *Devoção e escravidão...*, p. 43.

<sup>90</sup> Analisando o caso de uma irmandade negra do Rio de Janeiro do século XVIII — a de Santo Elesbão e Santa Efigênia —, Soares notou que se os “dois pilares das agremiações religiosas leigas são, tradicionalmente, a devoção e a caridade”, observa-se, contudo, que na “Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia a devoção merece mais destaque que a caridade”. Ela nota, ademais, que a caridade expressa através dos compromissos daquele instituição sempre se exercia para dentro do grupo, e não para fora, como ocorria com as confrarias, ordens terceiras e santas casas erigidas por brancos. SOARES, Mariza de C. *Devotos...*, p. 166.

mantinha serviços hospitalares, auxílio a presos, cuidado com enjeitados através da “roda de expostos”, além de realizar enterros, propiciar dotes a moças pobres e distribuir esmolas aos necessitados. Os custos de todos esses serviços decorriam de contribuições concedidas por seus irmãos, vivos ou mortos, e o Estado português sempre esteve relativamente ausente, como então deveria ser, das demandas pecuniárias daquela instituição. Com isso, articulava-se o caráter material do recrutamento de fiéis entre os “homens bons” — pois apenas estes poderiam se constituir em seus provedores — e a dimensão simbólica da “superioridade étnica e social”, ou da “limpeza de sangue”, daqueles — aspecto que, segundo Russel-Wood, dadas as transformações sociais da elite baiana ao longo dos séculos XVI ao XVIII, revelou-se “o apanágio e o flagelo da Misericórdia”. Por seu turno, a irmandade do Santíssimo Sacramento de Santo Antônio do Recife era, muito provavelmente, a mais elitista das associações leigas pernambucanas do século XVIII. Seu compromisso, de 1791, informa, entre outras coisas, que ela “acompanhará a sepultura aos seus irmãos para qualquer parte que forem, e somente acompanhará aos seus irmãos e não carregará tumba ou esquife” — pois não havia nenhum oficial mecânico ali para realizar tarefa manual tão degradante. O “sino grande” de sua igreja só dobrava “por Irmão ou pelos nossos augustíssimos monarcas e príncipes do Reino, pelos excelentíssimos Bispos desta diocese e capitães gerais desta Capitania”. Todavia, mesmo sendo rigorosamente exclusiva aos brancos e poderosos, a irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife permitia enterramentos “pelo amor de Deus”: “Das grades para baixo até a porta da Igreja”, diz seu compromisso, “não se abrirão sepultura sem o emolumento de mil e seiscientos réis, não sendo pobre, que para estes serão as sepulturas pelo amor de Deus”. Em suma, como as demais associações leigas brancas e exclusivas das elites coloniais, a irmandade do Santíssimo Sacramento do Recife tinha como um de seus fundamentos a extensão da prática da caridade para aqueles que estavam excluídos de suas cerradas fileiras.<sup>91</sup>

Por sua vez, as irmandades negras tinham como finalidades religiosas mais eloqüentes a devoção e a união. Por um lado, tais associações revelavam um cuidado particular com a união de seus membros, ou tentavam coibir ao máximo as rixas e os atritos entre eles — e isso parecia ser tarefa quase impossível visto a diversidade dos irmãos de cor do mundo colonial. Por outro lado, o sentimento votivo ultrapassava todos os outros, e

---

<sup>91</sup> Cf: RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos...*, pp. 74, 111-131; ASSIS, V. M. A. de. *Pretos e brancos...*, pp. 66-69.

todas as práticas levadas a efeito pelos negros eram realizadas visando este objetivo. Pelo menos, esta era a representação mental mais recorrente entre eles acerca de suas próprias agremiações religiosas. Afinal, se, por um lado, a irmandade negra constituía um instrumento barroco de controle social do ponto de vista das autoridades coloniais, ela era, do ponto de vista dos homens de cor, uma forma de defesa de uma religiosidade específica.

Os brancos se achavam melhores que os irmãos de cor não apenas pelo fato de serem brancos e, às vezes, poderosos; mais ainda, eles representavam mentalmente a prática da caridade, que era possível a alguns deles, como o cerne da religião católica, ou melhor do seu catolicismo. Por sua vez, os negros se achavam melhor que os brancos porque eram, supostamente, mais unidos entre si e mais devotados aos seus santos que os brancos aos deles. Afinal, como escravos, libertos ou livres de cor, em geral atolados na pobreza, unir-se pela devoção constituía-se na principal fonte de distinção e de importância “aos Olhos de Deus” nessa vida. A festa barroca, cercada de pompas, de cores, de brilho, de batuques, era o momento e a ocasião de melhor demonstrar esse sentimento. Como afirma Frei Agostinho de Santa Maria num escrito da primeira metade do século XVIII referente à Vila de S. Francisco, capitania da Bahia:

É muito para admirar a fervorosa generosidade, com que aqueles pretinhos servem a sua Senhora; pois sendo pobres, & cativos, & não tendo nada, que possuam, para servirem, & festejarem à Senhora, o fazem com tanta grandeza, que em tudo excedem aos brancos, esmerando-se muito em levar vantagem a todos os mais.<sup>92</sup>

Atentando-se para as falas dos próprios negros, através de compromissos de suas agremiações, nota-se que a ênfase na devoção e na união de seus membros é a mesma observada em escritos como o do Frei Agostinho de Santa Maria, feitos acerca deles. Nesse sentido, é possível ler no compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife, elaborado na segunda metade do século XVIII, que

É a virtude, e a devoção, o mais precioso tesouro que pudemos achar na nossa vivente vida, mas por ignorância da sua preciosidade há tanta negligência em a procurarmos...

---

<sup>92</sup> Cf: SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Santuário Mariano. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, nº 47, 1947, p. 86 [1722]. *Apud*: LIMA, C. A. Medeiros. Em certa corporação..., pp.12-13.

Desta ignorância tem origem a pobreza de muitos, que sem embargo que gastam os dias da vida trabalhando por aumentar riquezas vãs, e caducas o como se descuidam em trabalhar para conseguir as espirituais, ficando sempre pobres aos Olhos de Deus, ainda que sejam ricos aos olhos do mundo.

Para os negros, muitos brancos, mesmo sendo ricos e poderosos, gastavam suas vidas tão somente “trabalhando por aumentar riquezas vãs”: eram apenas “ricos aos olhos do mundo”. Escravos e homens de cor livres não tinham riquezas, nem podiam fazer “caridade”, mas procuravam conseguir “riquezas espirituais” mesmo no cativeiro ou na carência de bens, seja através da devoção, seja mediante a forçosa união de vistas com seus pares. Demonstrar esse sentimento em atos públicos e solenes, que maravilhassem seus espectadores e ampliassem a base de devotos, constituía-se em tarefa quase imperativa. Nessa direção, os irmãos do Rosário do Recife informavam ainda naquele compromisso que “com fiel devoção” entoavam cânticos pelas ruas da vila como “um santo estímulo mostrando-lhes quanto na devoção de seus atos aspiram a maior perfeição”.<sup>93</sup>

Por outro lado, não constituía tarefa simples, nem fácil, obter a união numa comunidade marcada por diferenças profundas. Estrangeiros oriundos de diferentes procedências e “nações” africanas, ou nascidos em distintas partes da América portuguesa, inclusos em diferentes camadas sociais — notadamente as de escravos, livres e libertos —, tendo na pele distintas colorações e, finalmente, assumindo ao longo de suas vidas diversas posições sociais, homens e mulheres negros, como membros de associações leigas, tinham motivos suficientes para viverem em conflitos. Não por acaso, todos os estatutos das instituições em questão possuíam regras bem específicas caso houvesse necessidade de “riscar” algum irmão, isto é, afastá-lo de seu seio. Tratava-se de um mecanismo que forçava a união de vistas, ou a manutenção de uma paz interna à comunidade dos “homens pretos”. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu, capitania de Pernambuco, indicava em seu compromisso, datado de 1706, que o irmão seria “riscado” daquela corporação em caso de “descobrir o segredo que se trata na mesa”, ou se fosse “soberbo, querer só falar e levar o que quiser do parecer à vontade”. Também constituía falta grave “levantar a voz com palavras decompostas” ou “induzir aos irmãos que votem nas eleições em seus

---

<sup>93</sup> Cf: Compromisso Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU-PE. Códice 1293, fls. 108-136; MARAVALL, J. Antonio. *A cultura do barroco...*, pp. 378-379.

particulares deixando o que for serviço de Deus e da Irmandade”. Em suma, era preciso unir pessoas originalmente tão desunidas, se se quisesse mostrar que a leitura do catolicismo feita pelos negros era melhor, mais apropriada, que a feita pelos brancos.

94

Com o objetivo de alcançar maior união entre seus membros, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Recife determinava regras ainda mais severas por volta de 1780. Assim, pois, se pode ler no capítulo II de seu compromisso:

Neste Capítulo é por donde devemos castigar aos Irmãos, que forem desobedientes às determinações do Juiz, e mais da Mesa e riscado da dita Irmandade para ser a Irmandade uma Corporação toda Santa, e não dever haver nela orgulho, e soberba, razão por onde devem ser castigados primeiramente o Irmão que por soberba desautorizar ao Juiz, Escrivão, e a qualquer Irmão da Mesa daquele ano; segundo mandamos se risque a todo aquele que procurar votos para ter Cargo em razão de não ter capacidade, que por essa causa a Irmandade os não tem chamado ... Sétima: todo aquele que induzir, pedir aos Irmãos da Mesa para que vote neste ou naqueles seus parciais ... Décima: todo aquele Irmão que na Mesa alterar a voz, bater, e dizer palavradas ... informem muito secretamente sobre estes que forem agressores dos delitos aqui apontados, mandando também por um dos seus ex Juizes proceder na dita informação, a qual virá dar em presença da Mesa, ou por escrita fechada, e tanto que concordar com a quem ele Juiz tirou, mandamos inteiramente se cumpra inviolável este Capítulo. <sup>95</sup>

Estas regras eram freqüentemente aplicadas. Em 18 de janeiro de 1722, com base no compromisso da Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife elaborado entre 1710 e 1711, foram dela “riscados” “de todos os votos, ofícios e ajuntamentos” os irmãos de cor Manoel Teixeira, Manoel Raposo e Pedro Gomes: o primeiro por ser “pouco fiel, e pelas muitas insolências que nela tem feito”, e os demais “por não quererem admitir a dita sentença [aplicada ao primeiro], antes repugnarem dela”. Por sua vez, em 25 de abril de 1727 o irmão João Dias fora “riscado” daquela mesma instituição porque “em uma mesa geral levantou vozes empunhando espadim, querendo e pronunciando que

---

<sup>94</sup> Cf: Livro e capítulo do Compromisso desta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu. APEJE. Série Diversos. Cód. 5, fls. 05-14v., 1706.

<sup>95</sup> Cf: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – Pe. Códice 1293, fls. 108-136.

cortaria as mãos do Escrivão que estava para fazer um termo, e assinar aos Irmãos que não sabiam escrever, sendo isto dentro da Igreja sem ter reverência ao Templo de Deus e sua Santíssima Mãe, nem respeito ao Juiz da Irmandade”. Tais atos violentos pareciam ser freqüentes. Em 2 de fevereiro de 1722 o Irmão e Mestre de Campo do Terço dos Henriques Roiz Carmelo investiu “com fúria” contra o Juiz da Irmandade do Rosário do Recife e fez “ação com o bastão” ameaçando-o de lhe “meter o dito bastão pela boca”.<sup>96</sup>

Contudo, como previam os compromissos, um irmão “riscado” poderia ser reconduzido ao seio da irmandade. Este foi o caso de Rafael da Silva, expulso em 25 de abril de 1727 por ser considerado “revoltoso, e inquietador desta Irmandade”. Neste momento afirmou-se que, dali por diante, este ficaria inábil para todos os “votos de mesas, e Ofícios da Irmandade para sempre” e que só gozaria “dos benefícios dos mortos”. Todavia, no ano seguinte, como o filho pródigo, o irmão em questão retornou ao seio da Irmandade demonstrando “humildade e arrependimento”:

Aos seis dias do mês de Agosto de 1728, nesta Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, estando em mesa geral o Juiz escrivão e mais Irmão do Ano e o nosso reverendíssimo Padre Capelão [e] a maior parte da Irmandade, apareceu o Irmão Rafael da Silva pessoalmente a pedir em reverência de Deus e de sua Mãe Santíssima o quisesse em tornar admitir ao número dos mais Irmãos pois havia um ano está fora e ... como vimos a sua humildade e arrependimento o tornamos admitir outra vez para que goze das mesmas honras dos mais Irmãos. .<sup>97</sup>

Assim, pois, à profunda e quase estrutural desunião entre os “pretos” antepunha-se mecanismos através dos quais forçava-se uma pacificação entre eles. Estes se consubstanciavam não apenas em prever, mediante os compromissos, sanções para os descontentes, ou em exercer o direito de “riscá-los” do seio da irmandade, mas também em forçar seu arrependimento e retratação pública. Ao se reiterar a necessária união

---

<sup>96</sup> Cf: Em 1711, dizia-se que fora por aqueles tempos “em que se fez o compromisso pedido ... pois até então o não tinham para por ele se governarem”. Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife. In: SILVA, Leonardo Dantas. *Alguns documentos para a história da escravidão*. Recife : Editora Massagana, 1988, pp. 158, 175-6, 184-5, 192-193.

<sup>97</sup> Cf: *Idem*, 175-6, 184; o Compromisso da Irmandade do Rosário de Igarassu previa em seu capítulo 16 que se um irmão “riscado” for visto “emendado e arrependido da culpa” devia-se “torná-lo a admitir para que goze as mesmas honras de irmão”. Cf: Livro e capítulo do Compromisso desta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu. APEJE. Série Diversos. Cód. 5, fls. 05-14v., 1706.

dos membros da corporação defendia-se uma leitura particular do catolicismo e uma posição social.

Como sugere Pierre Bourdieu, existe na “religião histórica” aparências de unidade sob a capa de um mínimo de dogmas, crenças e ritos comuns. Estes, contudo, podem receber interpretações radicalmente opostas em face das questões mais fundamentais da existência. É através da referência à estrutura global da sociedade, ou da posição dos grupos e dos indivíduos na configuração social mais ampla, que se pode detectar a recepção seletiva que implica sempre na reinterpretação da mensagem religiosa. É no *habitus* de classe, de grupo ou do indivíduo que se geram as diferentes recepções e interpretações do sagrado. Isso vale particularmente para o cristianismo: “As crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum)”, escreve Bourdieu, “devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam”. É nessa direção que se formulou aqui anteriormente que as manifestações religiosas católicas “africanizadas”, como diz João Reis, promovidas por cativos e negros livres na América portuguesa, constituíam um capítulo a parte da história do catolicismo no Ocidente.<sup>98</sup>

Ao se dimensionar o peso e a importância de noções como as de devoção e união entre negros piedosos, fossem estes cativos ou livres, está-se diante de uma defesa intransigente de uma religião e de uma posição social — por mais subordinada que seja esta posição social e por mais que aquela religião e suas instituições tenham sido, supostamente, “impostas pelos brancos”. O viver uma religião, sobretudo quando se revela uma piedade profunda, uma dedicação sem limites, não se explica pelos mecanismos internos ao cativo, e muito menos pela “resistência”, seja esta “cultural” ou “política”. A religião, como já foi sublinhado, se desenvolve num campo relativamente autônomo, que gera suas próprias regras e seus próprios termos de competição e validação. Porém, uma vez que sua autonomia é relativa, é preciso ancorar histórica e socialmente sua explicação. Ao mesmo tempo, cativos e negros livres, africanos e crioulos, “pretos” e “pardos”, não externaram necessidades de defesa de uma posição social apenas em face de brancos, europeus e senhores. Externaram,

---

<sup>98</sup> Cf: BOURDIEU, Pierre. *Gênese e estrutura do campo religioso...*, pp. 50-53; sobre o conceito de *habitus* na obra desse sociólogo, ver BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico...*, pp. 59-64; sobre o conceito de *habitus* em Elias, ver sobretudo ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Trad. Mário Matos. Lisboa: Dom Quixote, 1993, pp. 235-239; uma comparação entre o uso desse conceito por Elias e por Bourdieu foi feita por DÉCHAUX, Jean-Huges. Norbert Elias et Pierre Bourdieu, analyse conceptuelle comparée. *Archives Européennes de Sociology*. N° 34, 1993, pp. 365-385.

igualmente, diferenças entre si, em face de suas origens diversas, de suas distintas visões de mundo, diversas situações em termos de anterioridade num dado espaço de sociabilidade — o que tornava alguns estabelecidos e outros outsiders mesmo no interior das camadas populares. E não havia maneira mais adequada de o fazer senão voltando-se miticamente à África, em busca de ancestralidades imaginadas.

## Capítulo II — Campo religioso como um campo móvel de tensões

### A. Estabelecidos e *outsiders*

Na década de 1970, Kátia de Queirós Mattoso revelou uma intuição aguda ao sugerir que “há uma tradição, no entanto difícil de provar, de que, se a Bahia preferiu sempre importar os sudaneses, Pernambuco tinha predileção pelos bantos e o Rio de Janeiro selecionava metade de sudaneses e outra metade de bantos”. Atualmente, o crescente número de bons estudos sobre o tráfico de cativos africanos em direção aos portos brasileiros, bem como a introdução de novas e ricas evidências documentais, têm permitido afirmar, como também demonstrar na Introdução, que a intuição da historiadora em questão possui uma notável pertinência. Contudo, às suas observações deve-se fazer alguns acrescentamentos. Em primeiro lugar, o fato de uma região colonial importar mais cativos desta ou daquela região africana não se refere a quaisquer “predileções” por esta ou aquela procedência particular, mas, antes, trata-se de questão de circunstâncias marcadas pelas mudanças operadas, por um lado, nas estruturas africanas de produção e oferta de cativos e, por outro lado, nas necessidades e demandas coloniais. Em segundo lugar, não se pode dizer nem que a Bahia “sempre” importou “sudaneses” ou que o Rio “selecionou” metade dos de procedência “sudanesa” e metade dos de procedência “banto”. Estudos recentes demonstram, como já foi indicado em capítulo anterior, que a Bahia nem “sempre” importou cativos “sudaneses”, pois havia sólidos interesses dos traficantes baianos na África Centro-Ocidental até meados do século XVIII. Depois disso, os comerciantes locais passaram a importar cativos sobretudo a partir da região do Golfo de Benin, aprofundando esta tendência até as décadas iniciais do século XIX. Ao mesmo tempo, não decorriam de “predileções”, mas de aspectos políticos e econômicos complexos, o fato de o tráfico africano de escravos realizado em direção ao porto do Recife ter partido, também majoritariamente, da região do Congo-Angola e apenas secundariamente, e isto apenas até meados do século XVIII, da África Ocidental. Finalmente, os historiadores fluminenses têm se esforçado no sentido de informar que ao longo do século XVIII havia uma multidão não calculada com precisão de “sudaneses” no Rio de Janeiro ao lado dos tantos “bantos” por ali importados; contudo, entre fins do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX a tendência de se importar prioritariamente cativos

de procedência “Angola” se tornou uma característica central do tráfico de escravos em direção ao porto carioca.<sup>99</sup>

É curioso notar que esse quadro amplamente diverso temporal e geograficamente de elementos étnicos e de procedências africanas possui uma correspondência admirável com a dinâmica da constituição de irmandades negras na América portuguesa. Nessa direção, Mieko Nishida já observou que a “formação das irmandades negras em Salvador refletiu inevitavelmente as mudanças da composição étnica da população escrava africana; primeiro surgiram as irmandades ‘angolanas’, e depois os escravos da África Ocidental desenvolveram suas próprias irmandades”. Nessa direção, Patrícia A. Mulvey listou 165 compromissos de instituições desse tipo elaborados entre os séculos XVII e XIX e referentes a várias capitânicas; destes, 44 eram de irmandades baianas. Apenas para o século XVIII, Russel-Wood contou na Bahia 11 irmandades com compromissos aprovados — 6 eram do “Rosário dos Pretos” e 5 eram de “pardos”. No século XVII — época na qual o tráfico de cativos oriundo da África Centro-Ocidental para o porto de Salvador ainda tinha um peso considerável — as associações negras da Bahia pareciam alimentar certos exclusivismos ligados àquela região. As irmandades do Rosário da Conceição da Praia, cujo primeiro compromisso é de 1686, de Santo Antônio de Catageró, fundada em 1699, e a mais importante delas, a do Rosário das Portas do Carmo, fundada em 1685, mantinham exclusivismos referentes a duas categorias inventadas colonialmente — “Angolas” e “crioulos”. Assim, entre o século XVII e meados do seguinte, predominavam entre estas, pois, identidades marcadas por procedências alusivas à África Centro-Ocidental.<sup>100</sup>

Contudo, entre os séculos XVIII e XIX — época na qual os escravos oriundos da África Ocidental começaram a desembarcar em grande número no porto de Salvador — as irmandades baianas tenderam a uma certa verticalização étnica, fazendo emergir daí muitos conflitos. Em inícios do século XIX a importante irmandade do Rosário das Portas do Carmo, por exemplo, já recebia jejes entre seus membros: como informa João Reis, estes “constituíam, inclusive, a maioria dos que entravam nesse período”, embora “crioulos” e “angolanos” não abrissem mão dos cargos da mesa. Na irmandade do

<sup>99</sup> Cf: MATTOSO, Kátia de Q. *Ser escravo no Brasil*. Trad. James Amado. S. Paulo : Brasiliense, 1982, p. 23. A literatura que apóia as relações estabelecidas em texto entre procedências africanas e portos importadores coloniais já foi discutida no capítulo I.

<sup>100</sup> Cf: NISHIDA, Mieko. *From ethnicity to race and gender...*, pp. 330-337; MULVEY, Patrícia A. *Black brothers and sisters...*, pp. 277-279; RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Black and mulatto brotherhoods in colonial Brazil...*, pp. 576 e 578; REIS, João José *A morte é uma festa...*, p. 56; Lima, C. A. M. *Em certa corporação...*, p. 26. Estas reflexões já foram desenvolvidas anteriormente em SILVA, Luiz Geraldo. “Sementes da sedição”. *Etnia, revolta escrava e controle social na América portuguesa (1808-1817)*. *Afro-Ásia*. Vol. 25-26, 2001.

Rosário do Pelourinho, os jejes foram além, e passaram a ocupar cargos da mesa numa instituição inicialmente dominada por “cativos e libertos designados como Congo, Angola e crioulos”. Contudo, se no Pelourinho os jejes haviam sido absorvidos, agora os excluídos eram nagôs. Em 1770, a irmandade de São Bendito do Convento de S. Francisco abolira os privilégios étnicos de crioulos e “Angolas”, certamente para receber mais cativos e negros livres da África Ocidental. Ainda mais radicalmente, a irmandade do Senhor dos Martírios da cidade de Cachoeira fora criada em 1765 “pelos homens pretos da nação Gege”. Ao constituírem sua associação, eles impediram formalmente a entrada de negros nascidos na América portuguesa, pois, como reza seu compromisso, não admitiam em sua santa irmandade “os homens pretos nacionais desta terra a que vulgarmente chamam crioulos (...) pelas controvérsias que costumam ter semelhantes homens com os de nação Gege e que estabelecem esta Irmandade”. Antes disso, em 1752, jejes já haviam criado a irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção na igreja do Corpo Santo, na Cidade Baixa, ao passo que na Barroquinha, provavelmente por essa mesma época, a confraria de Nossa Senhora da Boa Morte parecia ser exclusiva dos nagôs da “nação ketu”. Desse modo, entre meados do século XVIII e inícios do XIX, a cada vez mais predominante composição “sudanesa” do cativo baiano passava a se refletir no universo de suas irmandades e de suas identidades étnicas.<sup>101</sup>

Algo semelhante ocorreu na capitania do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII. É tarefa quase impossível determinar números exatos da composição étnica do cativo fluminense ao longo daquele século; porém, parece claro que se havia uma predominância de africanos centro-ocidentais na capitania em questão, é igualmente certo que ali a presença dos “minas” era intensa desde a primeira metade do século XVIII. Como na Bahia, nota-se no Rio a formação, num primeiro momento, de irmandades de escravos e negros livres de procedência “Angola” e, num segundo momento, a constituição de instituições vinculadas aos ali chamados “negros minas”. Na primeira metade do século XVII observam-se as primeiras referências as devoções a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito no caso fluminense. Tratava-se de uma

---

<sup>101</sup> Cf: RUSSEL-WOOD, A. J. R. Black and mulatto brotherhoods..., p. 579; MULVEY, P. Black brothers and sisters..., pp. 261-263; LIMA, C. A. M. Em certa corporação..., p. 22; REIS, j. j. *A morte é uma festa...*, pp. 55-56; VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo...*, p. 525, citado por Mulvey e Russel-Wood, não informa, infelizmente, quando a confraria de Nossa Senhora da Boa Morte da Barroquinha foi criada; OLIVEIRA, M. I. C. Quem eram os negros da Guiné?..., p. 70; GOUVEIA, Alfredo M. de. Relação dos Compromissos de irmandades, confrarias e misericórdias do Brasil existentes no Arquivo Histórico Colonial de Lisboa, que pertenceram ao Cartório do extinto Conselho Ultramarino (1716-1807). *Anais do IVº Congresso de História Nacional*. Rio de Janeiro : Departamento de Imprensa Nacional, 1950, pp. 205-238.

única confraria: a de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, a qual funcionava na igreja de São Sebastião e havia sido “formada por pretos de Angola e crioulos”. Paralelamente, já se havia criado no Rio de Janeiro daquela época uma outra irmandade, a de São Domingos, “formada por pretos da Guiné”. Difícil determinar, porém, a que grupos de procedência a expressão “Guiné” se refere nesse momento. Depois de 1700, as irmandades negras cariocas principiam a construção de seus próprios templos, à medida que se cediam a elas pequenos terrenos para esse fim situados “nos arredores do Campo da Cidade, para além da vala”. Em 1706 a capela da irmandade de S. Domingos já estava concluída; em 1725 inaugurava-se a Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Datam também da primeira metade do século XVIII as instituições formadas majoritariamente pelos “pretos minas” no Rio de Janeiro: a do Glorioso Santo Antônio de Mouraria, de 1715, a de Nossa Senhora da Lampadosa, de 1730, a do Menino Jesus, de data ignorada, e a mais destacada delas, a de Santa Efigênia e Santo Elesbão, estabelecida a partir de 1740. A maior parte dessas irmandades dos negros “minas” funcionava em templos anteriormente construídos por “Angolas” e “crioulos” — como era o caso das irmandades dedicadas a Santo Antônio da Mouraria e de Nossa Senhora da Lampadosa, e mesmo da irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, que foi estabelecida na igreja da irmandade de São Domingos. Mas depois de meados do século XVIII, os “pretos minas” passam a erigir suas próprias igrejas, o que parecia externar desavenças e conflitos em relação à “Angolas” e “crioulos”.<sup>102</sup>

E, com efeito, quando os irmãos procedentes da África Ocidental formaram a irmandade de Santa Efigênia e Santo Elesbão, procuraram deixar claras suas diferenças com os negros cativos e livres de procedência “Angola” e com os nascidos na América portuguesa. Segundo seu primeiro compromisso, datado de 1740, afirmava-se que, naquela irmandade, “de nenhuma sorte se admitam pretos de Angola, nem crioulos, nem cabras nem mestiços, e o Juiz e mais oficiais e os Irmãos de mesa que ao contrário fizerem acabando o ano de sua ocupação, não tornarão a servir coisa alguma da dita irmandade”. Por outro lado, ao passo que os “pretos minas” erigiam desde meados do século XVIII suas próprias capelas, os cativos e negros livres de procedência “Angola”, bem como os “crioulos” reunidos em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário, externavam em outros termos, enquanto estabelecidos, sua

---

<sup>102</sup> Cf. SOARES, Mariza de C. *Devotos...*, pp. 134-160.

disposição contrária aos primeiros. Por volta de 1774, estes dirigiam carta ao Rei deplorando a existência de

... várias irmandades de pretos com Igrejinhas indignas, e indecentes, que nem deve ter este nome, como são as Irmandades das Mercês, e São Domingos, S. Felipe Tiago, O Menino Jesus, Santa Efigênia, e S. Elesbão, N. S. da Lampadosa, S. Mateus, outra de São Benedito em Santo Antônio, o Senhor Jesus do Cálix, N. S. de Belém e Santo Antônio da Mouraria, as quais sendo Vossa Majestade servido ficarem anexas, e recolhidas a esta Igreja demolindo-se os alpendres em que existem para cemitérios faria Vossa Majestade um grande serviço a Deus, e grande aumento desta Igreja, e irmandades, pois as dispersas despesas que fazem, reunidas, e incorporadas nela ficaria cessando a sua grande necessidade para a conclusão da obra.

Os irmãos “Angolas” e “crioulos” do Rosário eram claros: devia-se acabar e/ou incorporar a deles as demais instituições congêneres e, não por mera coincidência, justamente as dos “pretos minas” achavam-se todas elas indicadas na lista então enviada ao Rei naquela solicitação. Ademais, as autoridades coloniais sediadas no Rio de Janeiro pareciam dar azo as demandas dos irmãos do Rosário contrárias aos outsiders oriundos da Costa da Mina. Como escreveu o Marquês Lavradio em julho de 1775 num pedido de informação ao Rei, os negros “minas” pareciam ser “pessoas depravadas, e de má vida, e costumes”, em cujas capelas fazem “cousas torpes, e indecentes”.<sup>103</sup>

A troca de acusações entre os de procedência “mina”, por um lado, e os de procedência “Angola”, por outro, era um traço estrutural das relações entre outsiders e insiders, ou entre adventícios e estabelecidos, no contexto carioca do século XVIII. Prova disto é que um africano piedoso e defensor dos negros “minas”, Francisco Alves de Souza, procurava, por volta da década de 1780, se distinguir dos negros escravos e livres de procedência “Angola” nos seguintes termos:

... os de Angola tem por costume tomarem da tumba da Santa Casa da Misericórdia os cadáveres de seus parentes para os porem nas portas das Igrejas com cantigas gentílicas, e supersticiosas tirando esmolas dos fiéis para os enterrarem, o que é constante nesta cidade, e por esta razão, os senhores brancos entenderam que todos os

---

<sup>103</sup> Cf: *Idem*, p. 160; OLIVEIRA, Anderson José Machado. Santos negros ..., pp. 17-45.

pretos usavam do mesmo, quer seja Mina, ou de Angola, e essa é a razão porque me exibo de reger e proteger os meus parentes.<sup>104</sup>

Finalmente, é curioso notar por contraposição que enquanto as irmandades baianas e cariocas eram permeadas por conflitos abertos entre cativos e negros livres de procedências “Angola” e “mina”, as associações leigas dos homens de cor de Minas Gerais — no século XVIII bem maiores e mais poderosas que as demais— tendiam a criar uma forma de identidade racial que opunha negros em geral contra brancos. Julita Scarano notou que não havia no Distrito Diamantino quaisquer exclusivismos referentes às “tradições angolanas”, por exemplo: “Em algumas regiões do Brasil”, escreve esta historiadora, “os reis deviam ser dessa nação, mas isso aconteceu sobretudo no litoral, pois no Distrito não havia restrições”. Como analisa mais recentemente Elizabeth Kiddy, “a despeito da presença de alguns brancos, os irmãos do Rosário estabeleceram um espaço no qual africanos de muitas nações e crioulos, fossem escravos, livres ou libertos, vieram a criar juntos grupos legalmente incorporados dentro da sociedade dominante ... Apesar de suas diferenças étnicas e de status legal, eles se apoiaram em dois pontos importantes: sua raça e a sua devoção a Nossa Senhora do Rosário”. Embora tenha havido ali um crescimento da introdução de cativos oriundos da África Centro-Occidental ao longo da segunda metade do século XVIII — o que os tornou maioria na população escrava e nas instituições leigas dos “homens pretos” — isso não resultou numa concentração restritiva de poder nas mãos dos “bantos” na formação das mesas de irmandades locais. Em boa medida, isto decorreu dos processos de formação da sociedade mineira e de composição original de seu cativo, ocorridos na primeira metade daquele século. O fato de, naquele momento, o tráfico de escravos em direção a Minas ter se operado, por terra, a partir de vários portos de desembarque da América portuguesa — mesmo que legalmente ele tivesse sido centralizado no Rio de Janeiro — impediu uma supremacia inaugural de qualquer etnia ou procedência africana particular no cativo local. Isso obstou a criação de uma relação de estabelecidos e outsiders na capitania mineira, bem como se refletiu a longo prazo no universo de suas irmandades.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> Cf: SOARES, Mariza de C. *Devotos...*, p. 216.

<sup>105</sup> A irmandade do Rosário de Igarassu, na capitania de Pernambuco, contava com 80 membros em 1770; na mesma época sua congênere de Diamantina tinha 453 membros, ao passo que a do Tijuco congregava 510 pessoas. Cf: MULVEY, Patricia. *Black brothers and sisters...*, p. 267-268; SCARANO, Julita. *Devoção...*, pp. 112-113; KIDDY, Elizabeth W. *Ethnic and racial identity in the brotherhoods of the Rosary of Minas Gerais, 1700-1830. T. A.* Vol. 56, 1999, pp. 221-252; KIDDY, Elizabeth W. *Who is the King of Congo? A new look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil.* In: HEYWOOD, Linda M. *Central Africans...*, pp.

Como se verá na próxima seção, a capitania de Pernambuco apresentou uma configuração particular nessa matéria. Ali, “Angolas” detinham postos-chaves das instituições leigas dos homens de cor, mas os “minas” partilhavam com eles algumas tarefas ancilares e, ao mesmo tempo, criavam suas próprias instituições subordinadas aos primeiros.

## B. As mutações do reinado

Nos primórdios da colonização, quando os jesuítas chegaram a Pernambuco em 1551, já existia ali uma confraria dedicada a Nossa Senhora do Rosário. Tratava-se, provavelmente, da Irmandade do Rosário da Vila de Olinda. Não se sabe o ano exato de sua fundação. É igualmente provável que esta corporação religiosa, dada sua anterioridade em relação às demais existentes na América portuguesa, tenha sido fundada por uns poucos negros escravos que haviam sido levados a Pernambuco depois de terem nascido ou vivido na Península Ibérica ou nas Ilhas Atlânticas. Os escravos negros Antônio da Conceição, nascido no Porto, João Álvares, nascido em Elvas, e Ângela Antônia, nascida em Braga, eram algumas dessas pessoas que por volta de 1593 viviam na então nascente capitania e pareciam empenhados em divulgar o culto ao Rosário. O mesmo ocorria nas várias partes do império português, uma vez que, depois de 1550, os irmãos de Lisboa informavam que seus confrades “por suas indústrias tem provido a maior parte deste Reino & dos senhorios dele: são Índia, Guiné, Brasil, com licenças e ordem para fabricarem Confrarias & como têm fabricado”. Além destes negros europeus e de outros aqui chegados da África, índios também faziam parte daquela irmandade primeva. O franciscano Antônio Pires, em carta de 4 de junho de 1552, afirma que havia em Pernambuco “grande escravaria assim de Guiné como da terra. Têm uma Confraria do Rosário. Digo-lhe missa todos os domingos e festas. Andam tão bem ordenados que é para louvar o Senhor”. Desde então, nota-se a defesa de uma posição social através da demonstração da devoção de negros e índios:

---

160-161, 168. Ao mesmo tempo, se havia uma paz relativa nas irmandades mineiras dos “homens pretos”, isso não significa que “Angolas” e “minas” abrissem mão de suas identidades étnicas e de procedência naquele contexto. Numa revolta abortada pelo conde de Assumar no Rio das Mortes em 1719, havia dois grupos bem definidos: um seguia um rei “Angola”, e outro um rei “mina”. Cf. SOUZA, Marina de Mello e. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil — Séculos XVIII e XIX. In: JANCÓS, I. & KANTOR, Íris. *Festa...*, p. 250.

Fiz procissão com eles todos os domingos da Quaresma, e entre homens e mulheres seriam perto de mil almas, afora muitos que ficam nas fazendas, não entrando nela os brancos porque mais à tarde faziam os brancos a sua; e o que ia da uma à outra de diferença, era que os brancos, a poder de varas, juizes e meirinhos e almotacéis, se não podiam meter em ordem, sempre falando, e os escravos iam em tanta ordem e tanto concerto uns traz os outros com as mãos sempre levantadas, dizendo todos “Ora pro nobis”, que faziam grande devoção aos brancos, em tanto que os juizes lhes dão em rosto com os escravos.

Sabe-se que esta irmandade possuía capela no interior da matriz de São Pedro por volta de 1593. Foi nessa capela que Henrique Dias e “seus negros crioulos”, como relata Frei Manoel Calado, reuniram-se no primeiro domingo de outubro de 1645, ao início da guerra de restauração (1645-1654), para realizar “uma festa a Nossa Senhora do Rosário na Vila de Olinda, com muita solenidade, em ação de graças por as muitas mercês que a Virgem Mãe de Deus lhe tinha feito”.<sup>106</sup>

Nos séculos subseqüentes várias irmandades negras foram criadas na capitania, fosse na Zona da Mata pernambucana, fosse no Agreste ou no Sertão. Sob a invocação de Nossa Senhora do Rosário, foram estabelecidas irmandades em Olinda, Recife, Goiana, També, Paudalho, Ipojuca, Igarassu, Flores e São Miguel. Apenas nos bairros antigos do Recife existiam 3 dessas corporações: a de São Frei Pedro Gonçalves, criada em 1654, a de Santo Antônio, estabelecida entre 1662 e 1667, e a da Boa Vista, erigida por volta de 1772. Fundadas por “pretos”, existiam ainda outras associações sob outras invocações: as referentes ao Bom Jesus dos Martírios (Goiana e Recife), Nossa Senhora do Terço (Recife) e Santo Elesbão e Santa Efigênia (Recife). Do mesmo modo, havia um número considerável de irmandades de “pardos”, as quais foram estabelecidas desde a segunda metade do século XVII. Estas tinham por invocação Nossa Senhora do Amparo (Olinda, Goiana), Nossa Senhora do Livramento (Recife, Serinhaém), Nossa Senhora da Conceição (Goiana), Nossa Senhora do Guadalupe (Olinda) e São Gonçalo Garcia (Recife). Esta lista longe está de ser completa e exaustiva.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> Cf. *PRIMEIRA VISITAÇÃO...*, pp. 43, 474, 105, 143, 366, 392, 363, 407, 444-445; SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos...*, pp. 68-73; SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão...*, p. 47; CALADO, Frei Manoel. *O valeroso Lucideno*. (Vol 2). Belo Horizonte/S. Paulo : Itatiaia/Edusp, 1987 [1648], p. 119; Do Padre Antônio Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra. In: LEITE, Pe. Serafim (Org.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil* (Tomo 1). São Paulo : Comissão do IVº Centenário da Cidade de São Paulo, 1554, pp. 321-322.

<sup>107</sup> Cf. COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais...*, 10 vols., passim; GOUVEIA, Relação dos Compromissos de irmandades..., pp. 205-238; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 119-120, 179, 180; ARAÚJO, Rita de C. A redenção dos pardos..., pp. 419-444; *A.B.N.R.J.* Vol. 9, tomo I, 1881-1882, p. 769.

Entre os séculos XVII e XVIII as associações leigas dos homens de cor da capitania apresentaram tendências particulares em relação às demais existentes na América portuguesa. Isso se deveu, por um lado, à configuração histórica particular de Pernambuco e, por outro lado, às suas relações específicas com as redes do tráfico de cativos. As transformações, a trajetória particular das irmandades negras locais, revelam um amplo predomínio dos “bantos” e seus descendentes crioulos sobre as demais procedências e etnias africanas, notadamente aquelas da África Ocidental. Contudo, o mais importante é a forma pela qual esse predomínio foi exercido ao longo do tempo, e como ele foi modificado no compasso das transformações históricas da capitania e de suas relações com o comércio de almas.

No século XVII e em inícios do século seguinte as irmandades locais recebiam por irmãos “toda a gente preta, assim crioulos e crioulas desta terra, como Angolas, Cabo Verde, Santo Tomé, Moçambique e de outra parte que for natural”, mas reservavam para os africanos de procedência “Angola” e para seus descendentes crioulos cargos de mesa e funções cerimoniais. Assim, ao tempo de sua fundação, na segunda metade do século XVII, a Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife — que embora não fosse a mais antiga havia se tornado a mais destacada de toda a capitania — reservava exclusivamente aos “Angolas” e aos crioulos as funções de rei, rainha, juiz, e juíza, como se pode ler em documentos daquela agremiação datados de 1674 a 1676. Os membros de sua congênere da vila de Igarassu, ao Norte do Recife, determinavam através de seu compromisso de 1706 que se devia eleger anualmente “doze irmãos de mesa, a saber seis crioulos e seis angolas”, além das “doze irmãs da mesa, seis crioulas e seis angolas”. Mais ao norte, em Goiana, exigia-se, por volta de 1717, que o rei eleito no âmbito da Irmandade local fosse “de nação Angola” e isento do cativo. Em 1724, em Ipojuca, ao sul da capitania, a cartilha era mais ou menos a mesma: ali os “Mordomos sempre hão de ser seis crioulos, e crioulas, e seis Angolas”. Como se viu na seção anterior, esse controle dos cargos de mesa e das funções cerimoniais das associações leigas por “Angolas” e crioulos era comum, num primeiro momento, nas principais capitanias da América portuguesa — exceto em Minas Gerais. O que diferenciava Pernambuco das outras capitanias é a forma como ele foi exercido.<sup>108</sup>

Tomando-se como exemplo a trajetória da mais importante e mais bem documentada irmandade do Recife — a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Santo Antônio

---

<sup>108</sup> Cf: Livro e capítulo do Compromisso desta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu. APEJE. Série Diversos. Cód. 5, fls. 05-14v., 1706; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129; SCARANO, Julita. *Devoção...*, pp. 113.

— pode-se perceber claramente o modo pelo qual esse controle de “Angolas” e crioulos foi administrado ao longo do tempo. Nessa direção, entre a segunda metade do século XVII, quando esta irmandade foi fundada, e a década de 1780, quando se elaborou para ela um novo compromisso, nota-se algumas tendências importantes: a primeira diz respeito ao fato de que, em correspondência com a grande importação de africanos ocidentais verificada em meados do século XVIII pelo porto do Recife, passou-se de uma atitude de indiferença em relação a estes para uma posição de considerá-los como eventuais irmãos de mesa. Funções cerimoniais — como as de “governadores de nações” — também foram estabelecidas para eles no interior da irmandade, mas estas deveriam se subordinar à do rei, necessariamente ocupada por um “Angola”. Em segundo lugar, observa-se que certas exigências foram estabelecidas como pré-condição para sagrar-se o próprio rei — dentre estas se inclui a que ele não mais poderia ser um cativo. Assim, pois, se por um lado alargavam-se as hierarquias funcionais e se permitia que africanos ocidentais ocupassem postos importantes nas mesas, a figura do rei — que nada tinha de “simbólica”, como se verá adiante — foi tomando configurações cada vez mais vastas. Com isso, por um lado, alargou-se o domínio dos “bantos” e de seus descendentes crioulos sobre as demais etnias e procedências africanas e, por outro lado, à medida que a sociedade tornava-se mais complexa e estratificada, restringiu-se aos forros ou negros livres a possibilidade de ocupar posições no reinado da Irmandade.

Nessa direção, não se percebe na documentação da segunda metade do século XVII referente à instituição em questão quaisquer referências a cargos passíveis de serem ocupados por africanos e descendentes de outras etnias ou procedências além das dos “crioulos” e “Angolas”. Na segunda metade do século XVIII, porém, a mesa já era partilhada com irmãos da África Ocidental, pois ela, segundo o compromisso de 1782, deveria ser formada por “crioulos” e nascidos na “Costa da Mina” ou “Angola”. Isso reflete, naturalmente, as importações de africanos ocidentais pelo porto do Recife ao longo do século XVIII e as pressões destes pelos cargos na mesa. Considere-se — como se viu no capítulo I — que entre 1742 e 1760 foram desembarcados no porto do Recife 54.871 cativos. Destes 34.383 (ou 62,6%) eram provenientes de Angola e 16.488 (ou 37,4%) foram embarcados na Costa de Mina. Os “bantos” eram, segundo estes números, a maioria dos escravos importados pelo porto do Recife em meados do século XVIII, mas

não havia como ignorar os “minas” que por ali chegavam no mesmo período, e que perfaziam um terço dos cativos desembarcados no local.<sup>109</sup>

Por outro lado, a configuração da função de rei da Irmandade do Rosário de Santo Antônio alargou-se consideravelmente entre a segunda metade do século XVII e início do século XIX. Entre 1674 e 1676, havia dois reinados na associação leiga em questão: o dos “Angolas” e o dos “crioulos”. Num compromisso não datado, mas que provavelmente é de fins da década de 1770 e inícios da seguinte, percebe-se a inclusão de um novo título para este, o qual era bem mais amplo: de o “Rei de Congos”. Exigia-se, ademais, que “quando se eleger o Rei seja um dos Irmãos desta Irmandade do Gentio do Reino de Angola”. Em inícios da década de 1780, no “Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782” — pois o regimento anterior, não datado, fora rejeitado pelas autoridades metropolitanas — reiterava-se a mesma função elástica atribuída ao rei e a rainha: “Haverá nesta Irmandade um Rei de Congo, e uma Rainha, os quais serão forros, e se elegerá pela Mesa que sejam dos da Nação Angola”. Por sua vez, em inícios do século XIX, apresenta-se à análise um título ainda mais amplo: o de “Rei dos Congos, e de todas as nações do Gentio da Guiné” atribuído ao “preto forro” Domingos do Carmo. Nota-se, pois, que de dois reinados ficara apenas um, e este não mais se referia a “Angola” ou “crioulos” mas a “Rei de Congos”. Porém, não apenas a função, agora tornada única, continuava nas mãos dos “Angolas”, como ela tendia a subordinar pessoas egressas de todas as etnias e procedências então existentes na capitania.<sup>110</sup>

Do ponto de vista interpretativo, a mudança visível do título de “Rei Angola”, ou “Rei dos Crioulos”, existentes no século XVII, para “Rei de Congo”, vigente do século XVIII em diante, tem gerado alguns debates entre historiadores. Na maior parte dos casos tem-se procurado explicar essa mudança buscando-se associações entre ela e fatos africanos — como a derrota do rei do Congo Antônio Manimuluza em 1666 para os

<sup>109</sup> É verdade, como foi sublinhado no capítulo I, que havia naqueles anos uma reexportação de cativos, a partir do porto do Recife, para o Rio de Janeiro e para Minas Gerais. Contudo, se se dispõe de dados nesta direção em relação aos “Angolas” não se sabe quantos cativos “minas” tinham o mesmo destino. Cf: RIBEIRO Jr., José. *Colonização e monopólio...*, p. 130; COUTO, Jorge. *A venda dos escravos...*, p. 197.

<sup>110</sup> Embora não haja uma relação direta entre o rei Domingos do Carmo e a Irmandade do Rosário de Santo Antônio, ele parecia estar ligado às hierarquias profissionais e étnicas que existiam em seu interior. Cf: Carta ao Senhor Desembargador Ouvidor Geral e Corregedor desta Comarca sobre os pretos que se queriam levantar. APEJE. Ofícios do Governo. Cód. 15, fls. 21-21v. Recife, 01.04.1814; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – Pe. Códice 1293, fls. 108-136; Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782. AHU – Pe. Códice 1303, fls. 39-88.

portugueses — ou fatos coloniais — como a repressão a quilombos ou a presença de embaixadas africanas na América portuguesa. Também na maior parte dos casos, essas explicações não parecem muito convincentes. É claro que havia sentimentos e percepções africanas e de fatos coloniais envolvidos nestas escolhas e nestas transformações, mas as relações entre estes aspectos e as mudanças nas instituições negras pernambucanas são menos arbitrárias e mais amplas do que podem parecer a primeira vista. Talvez o fato africano mais digno de relevo relacionado à formação da religiosidade negra vivida na América portuguesa seja a disseminação do ritual católico na África Centro-Ocidental — aspecto “freqüentemente minimizado nos estudos sobre os africanos centrais na diáspora”, como sugere John Thornton. A disseminação do catolicismo naquela região, entre os séculos XV e os últimos anos do século XVII, compreendendo o próprio reino do Congo, os Ndongo, os Loango os Ngoyo e os Kakongo deve ter repercutido entre os africanos centro-ocidentais trazidos para a América portuguesa. Ademais, várias missões religiosas foram aceitas naquelas áreas ao longo daquele período, e, ao seu final, havia não apenas irmandades católicas ali formadas mas também uma teologia cristã “africana”, bem como uma clara diferenciação entre “católicos” e não-católicos. Os Imbagala, que sempre se recusaram a receber missões em seu território, eram povos anticristãos por excelência. Contudo, o que interessa mais diretamente a essa análise é a forma pela qual esse cristianismo foi vivido na América portuguesa.<sup>111</sup>

Nessa direção, havia desse lado do Atlântico injunções imediatas, necessidades prementes, referentes à obtenção da “união” para a “devoção”, ou da paz no interior da comunidade dos “homens pretos”. Para isto era necessário, penosamente, construir uma ordem em meio ao caos colonial — o qual era marcado pela constante reposição de cativos pelo tráfico, pela continuada incorporação de estrangeiros àquela configuração social e pelos conflitos daí decorrentes. De modo muito amplo, os africanos e seus descendentes crioulos eram experts nessa matéria. Assim, pois, acredita-se aqui que a substituição, entre os séculos XVII e XVIII, do título de rei “Angola” e de rei “Crioulo” por “Rei de Congos” referia-se a mudanças nos manejos de governo internos à comunidade dos “homens pretos”. Estas se verificavam diante de pressões, prioritariamente coloniais, que demandavam alterações constantes do equilíbrio precário de poder. A rigor, contudo, a função básica da realeza negra não se

---

<sup>111</sup> Cf: THORNTON, J. K. Religious and ceremonial life in the Kongo e Mbundo areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda M. *Central Africans...*, pp. 83-90.

alterara: por um lado, ela apenas tendeu a reforçar a supremacia religiosa e política dos “bantos” e, por outro lado, ela se alargou para compreender os tantos cativos constantemente incorporados ao mundo colonial e, logo, à comunidade dos “homens pretos”. Nessa direção, não se está aqui exatamente diante de uma “proto-nação banto”, como sugeriu Robert Slenes, mas de uma configuração social muito mais complexa. Nesta, os africanos centro-ocidentais se situavam no ápice, mas eles tinham que lidar com outros membros, igualmente interdependentes, da mesma configuração social, os quais eram procedentes da África Ocidental.<sup>112</sup>

Ao mesmo tempo, observa-se que restrições sociais para o exercício das funções de rei e rainha foram implementadas no âmbito das irmandades pernambucanas ao longo do século XVIII — e não apenas no Recife. Nesse caso, cativos foram alijados da pretensão a estes cargos, e apenas negros livres de cor e libertos puderam ascender a estes. Contudo, as coisas não eram assim no século XVII. Em 1675, dos oito oficiais da Irmandade do Rosário de Santo Antônio — reis, rainhas, juízes e juízas, “Angolas” e “Crioulos” — seis eram escravos. Apenas um “Rei dos Crioulos”, Antônio Ramires, e uma das “Juízas Crioulas”, Joana Leitoa, não carregavam a pecha de cativos. Em 1676, considerando-se apenas o reinado, nota-se somente uma “Rainha Crioula”, denominada Domingas Roiz, descrita como “forra”. Os demais membros dos reinados “Angola” e “crioulos” — 17 pessoas — eram todos escravos. Por sua vez, no compromisso da mesma irmandade da segunda metade do século XVIII, deixava-se claro, porém, que o Rei não apenas deveria ser forro, mas possuir alguns bens, ser casado e profundamente piedoso: “quando se eleger o Rei seja um dos Irmãos desta Irmandade do Gentio do Reino de Angola, isento de escravidão; Casado, de bons costumes, e temente a Deus”. A necessidade de estar inserido numa posição social mais elevada, exigida para aqueles que almejavam o reinado, fossem estes homens ou mulheres, era reiterada no compromisso de 1782: “Haverá nesta Irmandade um Rei de

---

<sup>112</sup> O artigo de KIDDY, Elizabeth W. Who is the King of Congo? A new look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil. In: HEYWOOD, Linda M. *Central Africans...*, pp. 159-160 propõe relações contínuas entre fatos africanos e coloniais e as transformações nas irmandades da América portuguesa; em muitos aspectos, ela incorpora sugestões, estas quase mecânicas, propostas por TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. São Paulo : Art Editora, 1988, p. 101 e TINHORÃO, José Ramos. *Os negros em Portugal...*, pp. 145-160; relações bem menos arbitrárias nessa direção são propostas por LARA, S. H. Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista. Texto apresentado na XX<sup>a</sup> Annual Conference of the Latin American Studies Association, abril, 1997; LARA, S. H. Uma embaixada africana na América portuguesa. In: JANCSÓ, I. & KANTOR, Í. *Festa...*, pp. 151-167 e SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*. História da festa e da coroação de Rei Congo. São Paulo/Belo Horizonte : Humanitas/Editora da UFMG, 2002, sobretudo cap. IV; ver, também, nessa direção o artigo de SLENES, Robert. “Malungo, ngoma vem!”. África coberta e descoberta no Brasil. *R.U.* Vol. 12, dez/jan/fev 1991-1992, pp. 48-67.

Congo, e uma Rainha, os quais serão forros, e se elegerá pela Mesa que sejam dos da Nação Angola, e que sejam suficientes para ocupar o tal emprego”. “Suficientes”, aqui, quer expressar, claro está, possuidores de alguns bens terrenos.<sup>113</sup>

Esta mudança nas pré-condições dos pretendentes ao cargo de rei da irmandade parecia se sintonizar com as mutações ocorridas na sociedade da América portuguesa da segunda metade do século XVIII. Como se viu no capítulo I, durante aquele período, particularmente na capitania de Pernambuco, o número de negros livres e libertos superava, e muito, o de cativos. Ao mesmo tempo, aquela configuração social tornava-se cada vez mais complexa, pois se ampliavam os critérios de estratificação, diferenciação e divisão do mundo social. Como disse Norbert Elias, havia então, pelo menos entre os negros, uma paulatina diminuição de contrastes e um aumento da variedade social. É desta época que data, e não apenas em Pernambuco, a fundação da maior parte das irmandades dos homens de cor, mormente de “pardos”, e é nesse mesmo período, como se viu no capítulo anterior, que os terços militares dos sujeitos daquela “cor”, com base numa carta régia de 1766, vão se proliferar em todo sistema administrativo consubstanciado no termo “capitania de Pernambuco e suas anexas”. Para ocupar uma função cerimonial marcada pelo prestígio, que encimava o topo de hierarquias étnicas e profissionais altamente matizadas — as quais se analisará na seção seguinte — era possível, agora, recrutar pessoas que estivessem fora do cativeiro, pois estas abundavam, então, na capitania. Nessa direção, Russel-Wood sugere que “no século XVIII é verdadeiro dizer que para todo tipo de pessoa, negro ou mulato, homem ou mulher, escravo ou livre, oriundo de qualquer etnia africana ou de qualquer lugar de nascimento (crioulo, isto é, nascido no Brasil, ou nascido na África), existia uma irmandade na qual era possível encontrar seus iguais”.<sup>114</sup>

As razões dessa mudança, porém, não eram apenas de natureza demográfica. O que se pretendia com ela, na verdade, era conferir mais respeitabilidade à figura principal das hierarquias dos “homens pretos” diante da sociedade e das autoridades coloniais. Note-se, ademais, que em áreas remotas, predominantemente rurais, a exclusão dos cativos da possibilidade de ascender ao reinado podia ser decorrente da “pobreza da terra”; nestas áreas, estes pareciam ter dificuldades para pagar as esmolas exigidas para

---

<sup>113</sup> Cf: Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129; Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – Pe. Códice 1293, fls. 108-136; Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782. AHU – Pe. Códice 1303, fls. 39-88.

<sup>114</sup> Cf: RUSSEL-WOOD, A. J. R. Black and mulatto brotherhoods..., p. 576; ELIAS, Norbert. *O processo...*, (vol. II), pp. 210-215.

ocupar as funções cerimoniais. Mas isso não ocorria entre os escravos das vilas e cidades maiores, como o Recife, por exemplo. Em Igarassu — uma vila amplamente dominada por engenhos e lavouras de cana — a irmandade do Rosário local vetou os cativos que queriam ascender ao reinado desde inícios do século XVIII em razão da “pobreza dos pobres pretos”. Em seu compromisso, de 1706, determinava-se que quem quisesse servir de

... Rei se poderá assentar na eleição, advertindo que nunca se assentará a quem for cativo do seu senhor em se obriga a pagar a esmola por razão que muitos assentavam, e depois, nem eles nem seus senhores, pagavam, e por escusar dúvidas se não assentará sendo cativo sem licença de seus senhores o que não se entende sendo forros, que estes querendo por sua vontade assentar-se os poderão assentar, e pela pobreza da terra, e para que os irmãos ganhassem com o seu trabalho a esmola, se pôs que cada juiz ou juíza pagasse três mil réis, ao menos dois mil réis, e um Rei, e Rainha quatro, ao menos três.<sup>115</sup>

Entre os negros livres e forros da vila do Recife, e mesmo entre os cativos — visto que ali o acesso a tarefas melhor remuneradas era mais freqüente — não parecia haver tanta pobreza como nos arredores da pequena vila de Igarassu. Entre 1674 e 1676, os reis e rainhas “Angolas” e “Crioulos” da irmandade do bairro de Santo Antônio desembolsaram em média 4 mil réis de esmola anualmente, e alguns chegaram a desembolsar até 8 mil réis para desempenhar aquelas funções. E a larga maioria deles, como se viu antes, era formada por escravos. Curiosamente, o valor da esmola estabelecida na segunda metade do século XVIII para os homens livres era exatamente os mesmos 4 mil réis, em média, ofertados pelos escravos um século antes: segundo o compromisso daquela instituição de 1782, “darão de esmola anualmente quatro mil réis cada um tanto o Rei como a Rainha”. Não havia a possibilidade de ser “ao menos” uma quantia inferior a essa, como em Igarassu. Desse modo, não se restringiram aos negros livres e libertos as funções cerimoniais da comunidade dos “homens pretos” apenas por questões pecuniárias. O homem de cor livre, casado, possuidor de bens, temente a Deus, era, de fato, o sujeito que conferia maior respeitabilidade à função central daquela comunidade. Do contrário, duras penas recairiam sobre este: “Sendo caso não

---

<sup>115</sup> Cf: Livro e capítulo do Compromisso desta Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Igarassu. APEJE. Série Diversos. Cód. 5, fls. 05-14v., 1706.

viva como deve do modo acima dito o dito Rei a Irmandade, o lance fora do Cargo para que não servir de injúrias a esta Irmandade”.<sup>116</sup>

Assim se entende, pois, que a natureza destas restrições também contemplava aspectos referentes à condição social da pessoa. Ser “casado, de bons costumes, e temente a Deus”, além de “suficiente”, implicava em outros atributos, que também contribuía, na segunda metade do século XVIII, para a pré-configuração do “tipo-ideal” de irmão. Como sugere Patrícia Mulvey,

... muitos dos negros e mulatos que viveram nas cidades coloniais do Brasil aspiraram se tornar membros e oficiais das irmandades dos homens pretos ... Estas propiciaram meios de ascensão social e mobilidade ... As irmandades contribuíram para a emergência de uma elite negra no interior da comunidade afro-brasileira. Seus oficiais foram a nata da sociedade negra que estavam dispostos a usar seus poucos recursos e suas pequenas rendas para contribuir para os vários trabalhos de devoção requeridos em seus compromissos.<sup>117</sup>

Assim, entre os séculos XVII e XVIII, os reis e rainhas da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio do Recife tenderam, por um lado, a concentrar atributos que lhes permitiam reinar sobre os mais diversos grupos étnicos — notadamente aqueles provenientes da África Ocidental —, os quais passaram a se tornar visíveis na capitania conforme as regras impositivas e externas do tráfico de escravos. Para tanto, deixaram de ser reis apenas dos “Angolas” e “Crioulos”, como se vê em registros do século XVII, e se tornaram “Rei de Congos”, como se lê na documentação referente ao século XVIII. Por outro lado, havia atributos étnicos e de procedência, além daqueles referentes a uma posição social, que pré-configuravam a pessoa adequada para ser investida nos cargos. Esta deveria, desse modo, ser de procedência “Angola”, ou pertencer a alguma etnia oriunda da África Centro-Ocidental, além de ser casado, livre, possuidor de algumas rendas ou bens e de “boa conduta”. Como sugere Mulvey, apenas pessoas situadas numa elite da comunidade dos “homens pretos” poderiam fazer face a tantas e crescentes exigências.

---

<sup>116</sup> Cf: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – Pe. Códice 1293, fls. 108-136; Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782. AHU – Pe. Códice 1303, fls. 39-88; Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-129.

<sup>117</sup> Cf: MULVEY, Patrícia. *Black brothers and sisters...*, p. 255. Em seu estudo sobre a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro do século XVIII, Soares também notou que o “perfil descrito no compromisso é o do africano forro com mulher e filhos. Os forros podem não ser a maioria numérica da irmandade mas são os que mais contam, os que ocupam cargos, os que decidem, e, conseqüentemente, seus maiores beneficiários”. SOARES, Mariza de C. *Devotos...*, p. 179.

Ao mesmo tempo, em Pernambuco, o Rei de Congos da segunda metade do século XVIII e de inícios do século seguinte tinha sob si uma ampla hierarquia de “governadores” de “nações” e de profissões, estas levadas a efeito por escravos e negros livres que viviam nos sítios urbanos do Recife e de Olinda. Como se verá a seguir, a função de rei, situada numa sociedade marcada pelo prestígio, nada tinha de “fictícia”, e era, tão somente, a ponta do iceberg de algo muito maior e mais complexo.

### C. Hierarquias e sistemas de estratificação

Ao longo do século XVIII, as injunções do tráfico de cativos e os processos de diversificação da configuração social da capitania de Pernambuco produziram uma ampla hierarquia formada por negros livres e escravos, a qual era orientada por princípios elementares e complexos de estratificação social. Esta era encimada pelo Rei de Congos da Irmandade do Rosário, e, abaixo dele, havia governadores de profissões e governadores de “nações” africanas — notadamente aquelas da África Ocidental. Ao mesmo tempo, existiam governadores de profissões destinadas ao sexo masculino, como a dos capineiros, por exemplo, e governadoras referentes a ofícios dominados pelas mulheres, como as das boceteiras e pombeiras. Abaixo desses governadores e governadoras, por sua vez, seguiam-se outras funções dispostas na mesma hierarquia, as quais utilizavam uma nomenclatura estatal e militar. Havia também critérios etários neste sistema complexo de estratificação, pois os homens e mulheres que dela faziam parte ascendiam hierarquicamente à medida que envelheciam. Apenas pessoas idosas, como se demonstrará adiante, podiam atingir o ápice dela, isto é, as funções de governadores de sua corporação ou, no fim da hierarquia, as de Rei e Rainha de Congos. Ademais, posto que estas últimas funções eram restritas aos “Angolas”, a via de ascensão básica a elas eram as corporações de profissionais urbanos, uma vez que as corporações assentadas em princípios étnicos — como as comandadas por governadores de “nações” — pareciam existir basicamente para os africanos ocidentais, os quais estavam excluídos do acesso reinado.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> Estes aspectos já foram discutidos em trabalhos anteriores. Ver, nessa direção, SILVA, Luiz Geraldo. Canoeiros do Recife: história, cultura e imaginário (1777-1850). In: MALERBA, Jurandir. *A velha história*. Teoria, método e historiografia. Campinas : Papyrus, 1996, pp. 93-126; SILVA, Luiz Geraldo. Da festa à sedição..., pp. 315-320; SILVA, Luiz Geraldo. Sementes da sedição..., pp. 24-27; TORRES. Cláudia V. *Um reinado de negros em um Estado de brancos*. Organização de escravos urbanos em Recife no final do século XVIII e início do século XIX (1774-1815). (Dissertação de Mestrado). Recife : CFCH/UFPE, 1997.

Vê-se, assim, que as possibilidades de ascensão hierárquica nessas várias configurações sociais interdependentes — as quais acabavam por conformar uma única e complexa instituição — dependiam de certos critérios de estratificação social. Estes podiam ser elementares, isto é, baseados no sexo e na idade, ou complexos, ou seja, assentados em diferenças étnicas e profissionais. É provável que outros princípios elementares, referentes a linhagens, parentesco e descendência, também interferissem na dinâmica dessa instituição, mas as evidências nessa direção são mais escassas. Uma dessas raras evidências se refere à composição das mesas e o controle das funções cerimoniais por “Angolas” e crioulos. O que significaria isso precisamente? É possível que houvesse uma relação de descendência entre esses segmentos, e não exatamente uma “aliança” entre eles, como quer João José Reis, pois, afinal, como sugere Slenes, os últimos frequentemente descendiam dos primeiros. Lembre-se que Henrique Dias, como se viu no capítulo precedente, embora fosse um crioulo, tinha “Angola” como sua pátria ancestral.<sup>119</sup>

Porém, nota-se que a emergência de critérios complexos entre cativos e negros livres da América portuguesa nunca impediu a manutenção de formas elementares de estratificação social — tal como também ocorria em sociedades africanas coevas, a exemplo da haussá. “Tais formas elementares da estratificação social, que ordenam os clãs ou as linhagens e as classes de idade”, diz Balandier, “nunca são abolidas. Geralmente coexistem com formas mais complexas, que as dominam e utilizam, graças a processos variáveis, subordinando-as”. Uma vez que tais princípios gerais de estratificação — tanto os elementares como os complexos — existiam em várias sociedades africanas das regiões Centro-Occidental e Occidental e operavam como instrumentos mentais de diferenciação e divisão do mundo social, nada mais natural, portanto, que os africanos e seus descendentes crioulos fizessem uso deles no manejo das complexas relações existentes no interior da comunidade dos “homens pretos” da América portuguesa, mormente numa fase em que sua configuração social revelava-se mais complexa, ao passo que diminuía seus contrastes e aumentava sua variedade. Ao mesmo tempo, um dado de extrema importância para essa análise diz respeito ao fato de que estas hierarquias foram apoiadas e incentivadas pelas autoridades coloniais, que as utilizaram como um instrumento barroco de controle social. Assim, pois, uma vez que elas nasceram no interior da vida religiosa, as mesmas e seus

---

<sup>119</sup> A idéia segundo a qual haveria uma “aliança” entre “Angolas” e crioulos está, por exemplo, em REIS, João José. *A morte...*, p. 56. A proposição segundo a qual os últimos simplesmente descendem dos primeiros está em SLENES, Robert. “Malungo...”, pp. 48-67.

principais beneficiários — a elite dos “bantos” — achavam-se duplamente legitimados por fontes de poder que, embora parecessem distintas, caminhavam lado a lado no império português — nomeadamente, a civil e a eclesiástica.<sup>120</sup>

No topo da hierarquia, ou no ápice desse complexo sistema de estratificação social, situava-se, claro está, o Rei de Congos. Segundo um compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio do Recife da segunda metade do século XVIII, este era

... obrigado a fazer Governador em cada Nação, os quais virão tomar posse nessa Igreja; e a cada Rei no dia da sua Posse o receberá a Irmandade com repiques de sinos e o nosso Reverendo Capelão lhe dará a posse na Capela Maior com solenidade ... As posses dos Governadores serão só meia solenidade; e entregarão suas Patentes passadas pelo Rei para se lançarem no Livro delas, e pagarão ao Escrivão duas patacas cada um.

Desse modo, depreende-se que dentre as prerrogativas do Rei de Congos, função cerimonial tornada cada vez mais ampla entre os séculos XVII e XVIII, incluía-se a de “fazer governadores” — o que equivalia dizer “empossá-los”, pois estes eram, via de regra, eleitos no interior de suas corporações. A superioridade do Rei de Congos era firmemente destacada: no dia da coroação sua entrada na irmandade se fazia com “repiques de sinos”, e sua “posse” deveria se realizar “na Capela Maior com solenidade”. Por outro lado, as “posses dos Governadores serão só meia solenidade”, e nada mais. Finalmente, as cartas patentes dos governadores seriam entregues pelo próprio rei que, através deste ato, emprestava uma parte de seu poder simbólico, de caráter religioso e civil, àqueles. Conforme se lê nestas cartas, cabia ao Rei de Congos, “respeitar, reconhecer, honrar, estimar” e conferir a “posse e juramento de estilo” a cada governador de corporação profissional ou “nação”. Por seu turno, era com base nesse ato de posse que os governadores poderiam nomear sua hierarquia inferior. Esta, conforme uma lista que pode ser incompleta, incluía Vice-Reis, Mestres de Campo, Capitães Mandantes, Provedores, Juizes de Fora, Secretários de Estado, Generais, Tenentes Generais, Marechais, Brigadeiros, Coronéis e Coronéis Conselheiros. Do mesmo modo que ao Rei de Congos cabia dar a posse a cada um desses “governadores”, estes, por sua vez, escolhiam cada um de seus subordinados, ou oficiais inferiores,

---

<sup>120</sup> Sobre os princípios elementares e complexos de estratificação social na África e sobre a divinização de suas funções superiores, ver BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo : Difel/Edusp, 1969, caps. IV e V; a citação é da página 79.

segundo critérios elementares referentes à idade ou a descendência. Como ocorria ao Rei e Rainha, também o governador deveria ter certas pré-condições para ocupar seu cargo:

Quando o dito Rei quiser fazer seus Governadores dará parte a esta Irmandade para o procurador averiguar se os eleitos podem ocupar o dito cargo, ou se são ocupados que a dita ocupação lhes embarace a cumprir com o dever do seu governo, escolhendo-se para isto o mais pacífico e atencioso.<sup>121</sup>

Dos anos em que se elaborou aquele compromisso, por volta da década de 1770, até inícios do século XIX, existiam vários desses “governos” étnicos e sócio-profissionais no Recife e em Olinda. Dentre estes se destacam os das corporações profissionais dos “Pretos Ganhadores da Praça do Recife”, dos “Pretos Carvoeiros do Recife e Olinda”, dos “Pescadores da Vila do Recife”, dos “Pescadores do Alto da Cidade de Olinda”, das “Pretas Boceteiras e Comerciantes do Recife”, das “Pombeiras da Repartição de Fora das Portas” [do Recife], dos “Canoeiros da Repartição de Olinda”, dos “Canoeiros do Recife”, dos “Pretos Marcadores de Caixas de Açúcar e Sacas de Algodão”, dos “Pretos Camaroeiros desta Vila [do Recife] e seu termo” e dos “Capineiros da Praça da Polé, Cinco Pontas, Rua da Praia, Quatro Cantos, Boa Vista e Cidade de Olinda”. Tratam-se, todas, de corporações urbanas, cujas atividades poderiam ser exercidas por negros livres e cativos.<sup>122</sup>

Os “ganhadores” viviam em seus “cantos”, à espera de serviços demandados por terceiros, e estes eram freqüentemente organizados com base em critérios étnicos. Suas funções eram as mais variadas: carregar pianos, liteiras, pipas de azeite, de aguardente,

---

<sup>121</sup> Cf: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – Pe. Códice 1293, fls. 108-136.

<sup>122</sup> Cf: Feliciano Gomes dos Santos, Governador dos Pretos Ganhadores. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 3, fl. 158, 14.11.1778; O Preto Antônio Duarte, Governador dos Carvoeiros do Recife e de Olinda. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 07, fl. 51, 1791 (mês e dia ilegíveis); Germano Soares, Governador dos Pescadores da Vila do Recife. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 3, fl. 92, 20.02.1778; Bernarda Eugênia de Souza, Governadora das Pretas Boceteiras e Comerciantes. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 6, fl. 75 v., 30.06.1788; A Preta Josefa Lages, Governadora das Pombeiras da Repartição de Fora das Portas. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 11, fls. 279-279v., 12.11.1802; O Preto João Manoel Salvador, Governador dos Canoeiros da Repartição de Olinda. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 6, fl. 102v., 04.11.1788; João Gomes da Silveira, Governador dos Pescadores do Alto da Cidade de Olinda. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 6, fls. 74-74v., 16.06.1788; O Preto Manoel Nunes da Costa, Governador dos Pretos Marcadores de Caixas de Açúcar. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 198, 13.09.1776; José Nunes de Santo Antônio, Governador dos Canoeiros [do Recife]. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 9, fls. 136-136v., 4.12.1797; O Preto Domingos da Fonseca, Governador dos Pretos Camaroeiros desta Vila e seu termo. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 7, fls. 114v.-115, 5.12.1792; Livro de Registro das Missas do Ofício dos Capineiros da Praça da Polé, Cinco Pontas, Rua da Praia, Quatro Cantos, Boa Vista e Cidade de Olinda. (1757-1826). *Apud*: MELLO, J. Antônio G. de. Alguns aditamento e correções. In: COSTA, Francisco Augusto P. da. *Anais...*, (vol. 10), p. DX.

abastecer a cidade de água potável ou jogar seus dejetos no rio ou no mar. Há várias descrições e muitas imagens desses homens produzidas ao longo dos séculos XVIII e XIX. Os carvoeiros compravam e vendiam carvão — matéria essencial para manter acesos os “fogos” daqueles anos — de porta em porta. Já os “pescadores do alto” de Olinda eram os que se arriscavam a ir nas suas jangadas muitas milhas além da costa, isto é, ao alto mar, à busca do pescado. Por sua vez, os “pescadores do Recife”, bem como os “camaroeiros”, abasteciam os mercados de peixe ali criados a partir do século XVI. As “pombeiras” também contribuíam para a circulação do pescado, mas o vendiam de porta em porta ou em tabuleiros. Por seu turno, cabia às “pretas boceteiras” vender miudezas e rendas, acomodadas em bocetas — isto é, em caixinhas redondas, ovais ou oblongas — pelas ruas da cidade. Canoeiros do complexo fluvial do Recife e de Olinda transportavam coisas e pessoas pelas águas “deltaicas” dos rios Capibaribe e do Beberibe, no dizer de Evaldo Cabral de Mello. Possuíam uma corporação poderosa e regular, e quase sustentaram nas costas o desenvolvimento urbano do Recife, ou a criação dos subúrbios de além do Bairro da Boa Vista, verificada entre fins do século XVIII e inícios do século XIX. Tijolos, cal e areia eram medidos “em canoas”, e toda água potável consumida no Recife e em Olinda até meados do século XIX era transportada pelas canoas d’água. Os pretos marcadores de caixas de açúcar e sacas de algodão tinham seu ofício diretamente ligado ao mercado externo. Seu trabalho estava vinculado às exportações mais destacadas daqueles anos, notadamente a do algodão — cujo receptor na Europa era a então poderosa Inglaterra e sua revolução industrial. Finalmente, os capinheiros cortavam, beneficiavam e vendiam capim de porta em porta. O santo protetor de sua corporação era São Bento, “bem conhecido defensor contra o perigo das cobras, risco maior desses profissionais” — como notou José Antônio Gonsalves de Mello.<sup>123</sup>

Além de fonte de prestígio, o cargo de “governador” de grupo profissional conferia voz ativa na organização do mundo do trabalho urbano. Seu ocupante exercia autoridade nos “cantos”, reservava empregos a apaniguados e percebia proventos por certos direitos adquiridos, os quais eram decorrentes da distribuição de tarefas. Além

---

<sup>123</sup> Cf: SILVA, Luiz Geraldo. *A faina, a festa e o rito...*, caps. IV e V; CARVALHO, M. J. M. de. *Liberdade...*, cap. I; MELLO, Evaldo Cabral de. *Canoas do Recife...*, passim; MELLO, J. Antônio G. De. *Alguns aditamentos...*, p. DX; sobre os “ganhadores” na Bahia do século XIX e seus critérios étnicos de organização, ver o artigo de REIS, João José. *A greve negra de 1857 na Bahia. R.U. N° 18, jun/jul/ago, 1993*, pp. 6-29; sobre a escravidão urbana no período colonial e no Brasil Império, ver os trabalhos de SOARES, Luiz Carlos. *Os escravos de ganho no Rio de Janeiro do século XIX. Revista Brasileira de História. Vol. 8. n° 16, 1988*; SILVA, Marilene Rosa da. *Negro na rua. A nova face da escravidão. S. Paulo : Hucitec, 1988*; ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente. Estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro. Petrópolis : Vozes, 1988.*

disso, fosse qual fosse o ramo da atividade, o “governador” deveria receber publicamente reverências, saudações e outras formas de cumprimentos, bem como tinha que ser tratado por “excelência”. Os canoieiros, por exemplo, tinham estabelecido o costume de se saudar os mais graduados na hierarquia com um certo número de batidas na água, feitas com o varejão de condução das canoas. Em suma, não se tratava apenas de uma função cerimonial ou meramente honorífica. Mais que isso, o governador de grupo profissional organizava, orientava e, claro, se locupletava com certos benefícios materiais e bens simbólicos decorrentes de sua posição.<sup>124</sup>

Dentre aqueles “governos” subordinados ao Rei de Congos existentes entre a década de 1770 e 1802 havia também algumas corporações étnicas, designadas pela categoria nativa de “nação”. Dentre estas se inscreviam a “Nação dos Ardas do Botão da Costa de Mina”, a “Nação Dagome”, a “Nação da Costa Suvaru” e a nação dos “Pretos Ardas da Costa da Mina”. Note-se que todas estas “etnias” são provenientes da Costa da Mina, as quais estiveram, no século XVIII, sob o domínio do reino de Daomé. Os Arda (ou Ardra ou Allada) constituíam-se num grupo importante no século XVII, quando viviam subordinados ao grande império do Oyo. Alguns membros dessa sociedade, ou pessoas capturadas por ela e embarcadas no porto de Pequeno Ardra, haviam sido trazidos como escravos a Pernambuco ainda no século XVII, pois Henrique Dias possuía um batalhão sob essa designação. A nação Dagome (d’Agome, Adangme ou Agbomé), falante do fon, tornou-se importante no início do século XVIII, quando submeteu seus vizinhos Ardas ao seu domínio. Neste século, sua presença no tráfico para a América portuguesa é marcante não apenas para Pernambuco, mas também para Minas Gerais e Rio de Janeiro. Por fim, os Suvaru (Savanu, Sabaru ou Savalu), falantes do mahi, também viviam sob a influência do império do Oyo e, depois do século XVIII, do reino de Daomé. Como decorrência do tráfico para a América portuguesa, podiam ser encontrados no século XVIII tanto no Rio de Janeiro como em Pernambuco e Minas Gerais. Contudo, a formação dessas comunidades étnicas não se tratava de mera transplantação para solo colonial daquelas identidades africanas originais. Em fevereiro de 1776, num processo de recriação ambientado na América

---

<sup>124</sup> Em duas revoltas abortadas na capitania, como se verá melhor no capítulo seguinte, surgiram acusações a réus por práticas desse tipo. Cf: Carta ao Senhor Desembargador Ouvidor Geral e Corregedor desta Comarca sobre os pretos que se queriam levantar. APEJE. Ofícios do Governo. Cód. 15, fls. 21-21v. Recife, 01.04.1814; Acórdão proferido na Devassa de sublevação e sedição dos negros da Comarca das Alagoas, declarando se poupando embargos a ele por parte do Réu condenado à morte, se forem desprezados. Cumpra. Arquivo Nacional. IJJ9, 241. Vol. 05 (1815-1817), fls. 116-119v. Recife, 19.08.1816; sobre a hierarquia entre os canoieiros ver SILVA, Luiz Geraldo. *A faina, a festa...*, pp. 145-151.

portuguesa, Simião da Rocha fora feito governador da “Nação Gome” porque esta havia se separado da “Nação Savanu”:

... havendo respeito à representação que me fizeram os pretos da Nação Gome de haverem eleito unanimemente para seu governador ao preto Simião da Rocha, e ser informado tanto do bom procedimento da dita Nação até o presente, como de concorrerem no dito preto os requisitos necessários para o referido emprego, e esperar dele que satisfará inteiramente as obrigações que lhe competem, hei por bem nomear ... ao dito preto ... no posto e cargo de Governador dos pretos da Nação da Gome, dividindo da Nação Sabarú a quem era mística, que o exercerá pelo tempo de costume, enquanto proceder como deve.<sup>125</sup>

Embora o Rei de Congos devesse “fazer Governador em cada Nação”, conforme o compromisso da Irmandade do Rosário do Recife, as cartas patentes disponíveis não se referem a quaisquer etnias da África Centro-Occidental. Por um lado, isso decorria do fato de a criação desses governos de “nações” atendia precipuamente às pressões dos africanos ocidentais que, como se viu, tornaram-se numerosos no Recife depois de meados do século XVIII. Tratava-se, em suma, de um mecanismo compensatório, que conferia poder aos “minas” mas mantinha a comunidade dos “homens pretos” sob o controle do reinado “banto”. Por outro lado, talvez não houvesse necessidade de se criar governadores de etnias alusivas à procedência “Angola” em Pernambuco porque o Rei de Congos tinha sua própria “corte”, formada por pessoas egressas de “nações” dessa procedência. Como reza igualmente aquele compromisso, este e a Rainha eram “obrigados a convocar as mais Nações de Angola para ajudarem com suas esmolas para as obras de Nossa Senhora”. Ao mesmo tempo, havia uma ligação umbilical entre Rei, Rainha e corte de procedência “Angola”, pois caso os primeiros caíssem em ruína dever-se-ia igualmente excluir do reinado “a seus vassallos de suas Nações”.<sup>126</sup>

<sup>125</sup> Cf: O Preto Narciso Correia de Castro, Governador da Nação dos Ardas do Botão da Costa da Mina. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 7, fl. 10, 10.05.1795; Simião da Rocha, Governador da Nação Dagome. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fls. 114v.-115, 23.02.1776; O Preto Bernardo Pereira, Governador da Costa Suvaru. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 129, 1779 (dia e mês ilegíveis); Ventura de Souza Garcez, Governador dos Pretos Ardas da Costa da Mina. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 133v., 14.07.1776. VERGER, P. *Fluxo e refluxo...*, pp. 126-128; OLIVEIRA, M. I. C. de. Quem eram os “negros...”, pp. 69, 71; SOARES, M. de C. *Devotos...*, pp. 120-121; COSTA, F. Augusto Pereira da. *Anais...* (Vol. 4), p. 229.

<sup>126</sup> Cf: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – Pe. Códice 1293, fls. 108-136. É possível que os “minas” do Recife tivessem uma irmandade própria em uma das cinco capelas da Igreja da Irmandade do Rosário do bairro de Santo Antônio. Trata-se de uma irmandade dedicada a Santa Efigênia — freqüentemente associada aos africanos ocidentais. Loreto Couto refere-se, por volta de 1760, as capelas ali existentes e ao fato de haver

Finalmente, é possível demonstrar a maneira pela qual os princípios elementares de estratificação social articulavam-se aos princípios complexos no interior das configurações menores que enformavam o conjunto daquela hierarquia. Nesse sentido, o critério de idade era o mais visível dentre aqueles superpostos às divisões por “nações” e profissões. Este se materializava na ascensão hierárquica dos governadores, que ascendiam de postos inferiores aos superiores, e, ao longo de suas trajetórias, iam ficando cada vez mais velhos. A “Preta forra Josefa Lajes” estava, em novembro de 1802, “servindo o posto de Coronel das Pombeiras da repartição de Fora de Portas” quando foi empossada no cargo de “Governadora das Pombeiras” daquela mesma corporação. Feliciano Gomes dos Santos, eleito governador dos “Pretos Ganhadores” em novembro de 1778, havia “exercido com boa satisfação” o “Posto de Coronel Conselheiro dos mesmos”. Já o “Preto Ventura Garcez” havia sido com “bom procedimento”, Tenente Coronel da “Nação dos Ardas da Costa da Mina” antes de ser feito, em 14 de julho de 1776, governador daquela mesma “nação”. Após trilharem esse longo percurso estes “governadores” eram homens velhos e, não por acaso, muitos morriam exercendo seus cargos. Germano Soares e João Assunção foram, respectivamente, governadores dos pescadores do Recife nas décadas de 1770 e 1780, e ambos faleceram desempenhando aquela função. Era preciso vencer os anos, os postos inferiores, para se chegar aquele status hierárquico. Não por acaso, depois de atingir o ápice daquelas configurações sociais, estava-se diante da morte.<sup>127</sup>

Mas o caso mais interessante a este respeito é o do liberto Ventura Barbosa. Através dele é possível identificar a ascensão de um governador de um grupo profissional ao cargo máximo existente naquela hierarquia: o de Rei de Congos. O “governo” do qual viera Ventura Barbosa era o dos Capineiros. Em 1768 este se tornara “Capitão” de sua corporação. Em 1770, elevava-se à função de “Mestre de Campo” e, em 1773 tornara-se governador dos capineiros. Mas em 1802 ele foi alçado para além da corporação a que

---

numa delas imagens de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Infelizmente, além de não haver referências a essa irmandade na literatura, a documentação a seu respeito é por demais lacônica. Em meio aos manuscritos do Rosário aparece a abertura de um “Livro de Entradas e Assentos dos Irmãos da Irmandade de Santa Efigênia na Capela do Rosário dos Pretos desta Vila do Recife”, datada de 4 de março de 1774. Mas tudo que se lê aí são duas peças: uma “Oração a Santa Efigênia” e uma “Oração a Deus”. Mas as associações entre este orago e os africanos ocidentais parecem evidentes. Cf: Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 179-180; COUTO, D. Domingos Loreto. *Desagravos do Brasil...*, p. 158; OLIVEIRA, Anderson José M. de. Santos negros..., pp. 22-27; ETCHBÉHÈRE Junior, L. Um imperador etíope e o Brasil. *E.H.* Vol. 2, nº 2, 1995, pp. 61-79.

<sup>127</sup> Cf: APEJE, Série Patentes Provinciais. Respectivamente, cód. 02, fl. 198, 13 de setembro de 1776, cód. 3, fl. 158, 14 de novembro de 1778, cód. 5, fl. 172 v, 16 de junho de 1778; cód. 2, fls. 114v-115, 23 de fevereiro de 1776, cód. 11, fls. 279-279v, 12 de novembro de 1802, cód. 2, fl. 133v, 14 de julho de 1776; cód. 3, fls. 92, 166v, 20 de fevereiro de 1778 e 19 de dezembro de 1778; cód. 5, fls. 6-6v., 22.IX.1784.

pertencia, tornando-se vice-rei do Congo. Finalmente, em 1806, Ventura Barbosa morreu exercendo o cargo máximo existente naquela hierarquia: o de Rei do Congo da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Santo Antônio do Recife. Barbosa encarnara, assim, o “irmão-ideal” do Rosário próprio para ocupar a função de rei: idoso, liberto, casado, possuidor de alguns bens, de procedência “Angola” e egresso de uma corporação profissional urbana e da corte do Rei de Congos.<sup>128</sup>

Como se pode observar, a Irmandade do Rosário dos Pretos de Santo Antônio do Recife se constituía num amálgama católico destas comunidades profissionais e étnicas. Estas, ademais, tinham seus livros de registro depositados naquela corporação religiosa. Desse modo, a religião se apresentava como um princípio vital de ordenação de um mundo marcado pelo caos, pelo tráfico, pela reposição constante de homens e mulheres estrangeiros. Ela não apenas dava sentido às vidas individuais, mas à própria vida coletiva da comunidade dos “homens pretos”. Era dela que surgia uma hierarquia extremamente complexa e matizada, a qual era marcada por diversas sobreposições concernentes a princípios elementares e complexos de estratificação social.

#### D. Conexões entre os níveis mais alto e mais baixo da sociedade de tipo antigo

A hierarquia nascida no interior da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Santo Antônio do Recife, baseada em princípios elementares e complexos de estratificação social, garantia, por um lado, a paz interna à comunidade dos “homens pretos”. Através dela mantinha-se a hegemonia dos “bantos” sobre as demais procedências africanas, bem como se criavam identidades para segmentos diversos daquela comunidade, aplacando sua demanda por prestígio. Por outro lado, era claro o uso dessa instituição, por parte das autoridades coloniais, como um mecanismo barroco de controle social. Nessa direção, em 1763, Antônio Francisco de Paula Meneses, o Conde de Vila Flor, então governador de Pernambuco (1763-1768), deu balizas para os limites da jurisdição do “Vice-Rei” e “Governador” dos capineiros — e quiçá de muitas outras corporações que existiram no Recife e em Olinda entre meados do século XVIII e inícios do século seguinte. Entre as décadas de 1770 e 1802, os governadores que o seguiram — José César de Menezes (1774-1787), Dom Tomás José de Mello (1787-1798) e a junta presidida pelo Bispo Azeredo Coutinho (1799-1802) — deram continuidade a essas práticas, fornecendo cartas patentes aos governadores das

---

<sup>128</sup> MELLO, J. Antônio G. de. Alguns aditamento e correções. In: COSTA, Francisco Augusto P. da. *Anais...*, (vol. 10), p. DX.

comunidades profissionais e étnicas nas quais recomendava-se diretamente a necessidade de manter suas corporações na mais estrita observância à ordem estabelecida.<sup>129</sup>

Assim, pois, todas as cartas patentes passadas aos governadores eram rigorosas no sentido de incitar a submissão dos membros das corporações urbanas e das comunidades étnicas ao governo da capitania e às “ordens relativas ao Real Serviço”. Segundo a carta patente passada ao “Preto João da Assunção”, governador dos pescadores da vila do Recife, por José César de Menezes em 22 de setembro de 1784, cabia àquele “evitar entre eles [pescadores] desordens, fazendo-os conter em boa harmonia, e prontos para as operações do Real Serviço, quando a ocasião o permitir; e por esperar deles que inteiramente cumpram com sua obrigação e muito com dever e boa confiança que da sua pessoa façam”. Esta carta expressa ainda o caráter paramilitar desses corpos, uma vez que cabia àquele grupo profissional, como a outros, a defesa da América portuguesa “quando a ocasião o permitir”. Embora esse aspecto parecesse marginal à instituição em questão, deve-se mencionar que muitas cartas patentes remetiam ao capítulo 20 do “Regimento dos Governadores de Pernambuco”, de 19 de agosto de 1670, o qual se referia às tropas de Ordenanças. Ou seja, sugeria-se que estas corporações poderiam ser mobilizadas para a defesa externa em momentos de necessidade. Mas o que se sobressai é o caráter de instrumento de controle social conferido a estes governos negros pelas autoridades coloniais: evitar desordens entre seus subordinados, “fazendo-os conter em boa harmonia” era a obrigação primeira de qualquer “governador”, fosse profissional, fosse de “nação”. Neste sentido, o mesmo José César de Menezes, em 1776, recomendava ao “Preto Bernardo Pereira”, governador da Nação da Costa Suvaru, “muito o sossego e vigilância que deve ter o governo de seus súditos, digo dos seus subordinados, a quem também ordeno que lhes obedeçam e cumpram suas ordens relativas ao Real Serviço, digo ao Bem Público assim como devem e são obrigados”.<sup>130</sup>

A instituição da eleição de governadores e do próprio Rei de Congos — que se articulava com princípios elementares de estratificação, como idade, linhagem e sexo — constituía o mecanismo central de ascensão no interior da hierarquia. O princípio eletivo, comum na África Ocidental aos Mossi, ao reino de Benin, aos Asanti, ao

<sup>129</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>130</sup> Cf. O Preto João da Assunção, Governador dos Pescadores. APEJE. Série Patentes Provinciais. Cód. 5, fls. 6-6v., 22.IX.1784; O Preto Bernardo Pereira, Governador da Costa Suvaru. APEJE. Série Patentes Provinciais. Cód. 2, fl. 129, 1779 (dia e mês ilegíveis); Regimento dos Governadores da Capitania de Pernambuco. *Informação Geral... (1746)*, p. 124.

império do Oyo e aos Jolof, bem como ao próprio reino do Congo, na África Centro-Ocidental, era a regra de ascensão mais comum em Pernambuco, durante o século XVIII, entre as comunidades profissionais e étnicas. Assim, pois, o “Crioulo Manuel Nunes da Costa” foi feito “Governador dos Pretos Marcadores de Caixas de Açúcar e Sacas de Algodão” em 13 de setembro de 1776 em decorrência de ter sido “eleito pelos pretos Marcadores das Caixas desta Praça [do Recife] para Governador dos mesmos”. Por sua vez, o “Preto forro Feliciano Gomes dos Santos”, foi empossado no cargo de “Governador dos Pretos Ganhadores” da praça do Recife em 14 de novembro de 1778 pelo fato de ter sido “eleito pelos mesmos a mais votos”. Neste mesmo cargo foi empossado o “Preto forro José Dias”, conforme uma carta patente de 16 de junho de 1788, em decorrência de “ser eleito pelos mesmos [negros ganhadores] a mais votos”. Simião da Rocha, empossado “Governador da Nação Gome” em 23 de fevereiro de 1776, havia chegado aquele cargo devido “a representação que me fizeram os pretos da Nação Gome de [o] haverem eleito unanimemente para seu governador”.<sup>131</sup>

Não obstante o fato de haver eleições no interior das comunidades profissionais e étnicas e de nestas se respeitar princípios elementares como o baseado nas “classes de idade”, o governador da capitania poderia, eventualmente, lançar fora do cargo qualquer um desses governantes negros. O “pardo Germano Soares” substituiu o pescador Manoel dos Santos no cargo de “Governador dos Pescadores da Vila do Recife” em fevereiro de 1778 não apenas porque era “idôneo e capaz para exercer o posto de Governador dos mesmos Pescadores”, mas também porque seu antecessor “era incapaz em cumprir com as suas obrigações a que estava obrigado pelas contínuas desordens que andava fazendo”. Antes, porém, de completar um ano em seu cargo, Germano Soares veio a falecer, sendo substituído por Tomás Francisco em 19 de dezembro de 1778. Diferentemente de outros governadores de profissões, este se revelou pessoa muito bem vista por sua própria corporação, uma vez que, vencidos os habituais 3 anos de exercício, fora reconduzido àquela função provavelmente ao longo do ano de 1781. Mas para José César de Menezes, Tomás Francisco revelou-se mais um governador desordeiro. Desse modo, em 22 de setembro de 1784, o “Preto João Assunção” era feito “Governador dos Pescadores desta Vila” porque aquele cargo se

---

<sup>131</sup> Cf. APEJE. Série Patentes Provinciais. Respectivamente, cód. 02, fl. 198, 13 de setembro de 1776, cód. 3, fl. 158, 14 de novembro de 1778, cód. 5, fl. 172 v, 16 de junho de 1778; cód. 2, fls. 114v-115, 23 de fevereiro de 1776. Sobre os princípios eletivos na África Ocidental ver DAVIDSON, Basil. *Os africanos*. Um introdução à sua história cultural. (Trad. Maria Fernanda Tomé da Silva). Lisboa: Edições 70, 1981, pp. 87, 208, 238-239, 242-245; sobre as eleições de rei no Congo ver o artigo de BRÁSIO, Antônio, C. S. O problema da eleição e coroação dos reis do Congo. *R.P.H.* Tomo XII, vol. I, 1969, pp. 351-81

achava “vago pelas desordens praticadas por Tomás Francisco, que o exercia”. Mesmo entre um tipo especial de pescadores — os camaroeiros — as “desordens” de alguns governantes faziam-se notar. O “Preto Domingos da Fonseca” fora empossado na função de “Governador dos Pretos Camaroeiros” em 5 de dezembro de 1792 em decorrência do fato de aquele cargo se achar

... vago por não dever continuar no exercício dele o atual [governador] José Pereira de Azevedo, pelas desordens que tem praticado entre seus súditos ... Pelo que ordeno ao Rei do Congo respeite-o que por tal o reconheça, honre e estime e lhe confira a posse e juramento de estilo, fazendo dar baixa ao atual José Pereira de Azevedo e os oficiais e mais pessoas suas subordinadas lhe obedeçam e cumpram as suas ordens relativas ao Real Serviço e bem comum dos seus dirigidos.<sup>132</sup>

Em alguns raros casos, os governadores de comunidades profissionais e étnicas não eram eleitos por seus pares, mas indicados por alguns “homens bons” da capitania ou pelo próprio Rei de Congos da Irmandade do Rosário — tamanho o prestígio deste junto às autoridades da capitania. O “Preto Domingos Ferreira Ribeiro” tornara-se pela segunda vez “Governador dos Pretos Ganhadores” do Recife em outubro de 1777 porque fora “solicitado para continuar no posto pelos homens de negócio desta Praça”. Por seu turno, o “Preto José Nunes de Santo Antônio” fora empossado como governador dos canoeiros da vila do Recife em dezembro de 1797 em decorrência do fato de “ser nomeado em primeiro lugar pelo Rei do Congo”. Desse modo, a hierarquia “preta” completava um circuito de trocas de prestígio no qual o poder civil, representado pelo governador da capitania, e o poder eclesiástico, consubstanciado em seus vínculos com uma corporação religiosa, fundiam-se numa única e complexa instituição existente no Pernambuco do século XVIII e inícios do século seguinte. Tratava-se, pois, de um mecanismo mais que legítimo de controle social, o qual parecia profundamente internalizado pelos controlados. Mais ainda, tratava-se de um típico instrumento barroco de controle social.<sup>133</sup>

Como sugere Maravall, a “cultura do barroco é um instrumento operativo”: sua função é atuar sobre certos homens em torno dos quais já se possui visão determinada, a fim

---

<sup>132</sup> Cf: APEJE, Série Patentes Provinciais. Cód.. 3, fls. 92, 166v, 20 de fevereiro de 1778 e 19 de dezembro de 1778; cód. 5, fls. 6-6v, 22 de setembro de 1784; cód. 7, fls. 114v-115, 149-149v, 5 de dezembro de 1792 e 19 de agosto de 1793.

<sup>133</sup> Cf: O Preto Domingos Ferreira Ribeiro, Governador dos Pretos Ganhadores. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 3, fl. 49, 26 de outubro de 1777; José Nunes de Santo Antônio, Governador dos Canoeiros [do Recife]. APEJE. Patentes Provinciais. Cód. 9, fls. 136-136v., 4.12.1797.

de fazê-los comportar-se, entre si e com relação à sociedade, de maneira a conservar sua ordem interna, e isto de acordo com os princípios políticos da época. “Em resumo, o Barroco é simplesmente o conjunto de meios culturais de tipos muito variados, reunidos e articulados para operar adequadamente com os homens ... a fim de, prática e satisfatoriamente, conduzi-los e mantê-los integrados no sistema social”. Vai daí, portanto, o caráter dirigido dessa cultura, que procura controlar, estudar e aperfeiçoar as instituições, prevenindo seus usos perturbadores ou “revolucionários”. Não é tanto conservadora, mas dirigista em relação aos múltiplos aspectos da convivência social, notadamente no que diz respeito a “uma religião rica em tipos heterogêneos de crenças, reunidos em uma mesma orquestra pela Igreja, já que voltou a dominar o tropel de suas multidões, seduzidas e nutridas com novidades e alimentos de gostos estranhos e provocantes”.<sup>134</sup>

A comunidade dos “homens pretos” contribuía, assim, para o equilíbrio da sociedade e, por outro lado, para equilibrar a si mesma. Propiciava a paz entre tantos e diversos sujeitos de cor ao mesmo tempo em que concorria para a manutenção da paz social num mundo inseguro e repleto de “inimigos internos”. O instrumento barroco de controle que ela defendia como sendo, concomitantemente, algo que realçava sua posição social, só poderia ser efetivado ao se reviver no mundo colonial princípios de estratificação social alhures estabelecidos em sociedades ancestrais, bem como ao se internalizar seu conteúdo, seus valores, seus meios de ascensão hierárquica. Ademais, não há forma eficaz de controle que não conte com a aquiescência dos controlados. Mas o catolicismo barroco também propiciava extroversão, festas, demonstrações públicas da defesa de uma posição social. E foi precisamente a profusão destes aspectos “exteriores” que passou a indignar tanto a ortodoxia católica como as autoridades ilustradas de fins do século XVIII e inícios do século XIX.

#### E. Exterior e interior

Dentro da perspectiva aqui adotada, o “catolicismo barroco” não se resume à mera exteriorização de sentimentos religiosos ou de quaisquer outros sentimentos. Antes, ele acena para uma ideia de ordem a qual deveria não apenas ser exposta aos olhos do mundo através de festas públicas e procissões, mas sobretudo ser reiterada internamente à sociedade, aos grupos e aos indivíduos. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da cultura barroca independeu da posição de um grupo social

---

<sup>134</sup> Cf. MARAVALL, J. A. *A cultura do barroco...*, pp. 120-121.

determinado — ainda que alguns tenham feito mais ou menos esforço nessa direção. É mais um estado social ao qual estavam todos conectados que responde por esse fenômeno. Assim, crê-se não ser necessário dizer que a religiosidade católica internalizada pelos negros e suas manifestações exteriores eram, do mesmo modo, tratadas por eles em termos barrocos. No que se refere a estas manifestações externas da fé, porém, os homens de cor não iam além do que pretendiam os demais grupos sociais dos séculos XVII ou XVIII, todos urdidos pela visão barroca de mundo: maravilhar as pessoas, causar assombro, defender uma posição social. É cabível aqui, portanto, a sugestão de Maravall em torno da finalidade da procissão barroca: “Fossem de ação de graças, rogativas ou de desagravo, nunca se ressaltava unção, devoção ou sentimento religioso, mas seu rico esplendor, aumentado pelo costume de erigir nas ruas dispendiosos altares para maravilhar as pessoas”. Ora, isso vale não apenas para os ricos e poderosos, mas também cativos e negros pobres da América portuguesa, empenhados, em moldes barrocos, na defesa do seu catolicismo e de sua posição social.

<sup>135</sup> Tomando-se ainda como exemplo a Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife, pode-se observar, por um lado, que suas práticas referentes à demonstração pública de sua religiosidade eram ostensivamente barrocas e profusas — além de muito frequentes. Ademais, tais demonstrações eram claramente “africanizadas”, isto é, remetiam a um passado africano configurado na América portuguesa. Como se tem procurado sublinhar, a remissão à África constituía-se numa necessidade de legitimação de poder por parte de certos grupos de procedência que reivindicavam para si postos, cargos e funções cerimoniais via de regra vetados a outros grupos. Por outro lado, é possível demonstrar que os gastos com festas, artefatos cênicos, fogos de artifício e execuções musicais dilapidavam os cofres da associação sobretudo para provocar a atração, a suspensão e a admiração caras ao universo barroco.

As demonstrações públicas da religiosidade negra eram praticamente cotidianas entre os irmãos do Rosário do bairro de Santo Antônio. Nessa direção, como escreve Loreto Couto por volta de 1759, eles cantavam o terço com ladainha “todos os dias do ano sem que os estorve algum acontecimento”. Ao mesmo tempo, os “homens pretos” realizavam um cortejo semanal aos sábados, relativo aos cânticos do terço pelas ruas do Recife. Finalmente, um grande cortejo mensal era empreendido com o mesmo objetivo nos primeiros domingos de cada mês. Em seu compromisso, os irmãos do

---

<sup>135</sup> Cf. *Idem*, pp. 57-58, 378.

Rosário de Santo Antônio reiteravam sua prática mensal “às domingos”, informando seus objetivos:

... com fiel devoção nos temos aplicado no bem da dita Confraria, que com repetidos louvores entoamos cânticos ao Santo Terço nas primeiras Domingas dos meses pelas ruas públicas desta Vila, inflamando no ardente desejo aos Povos para se empregarem no serviço da Mãe Santíssima Senhora do Rosário conosco exemplos em os corações dos fiéis, um santo estímulo mostrando-lhes quanto na devoção de seus atos aspiram a maior perfeição.<sup>136</sup>

Somavam-se a estes atos de piedade quase cotidianos as festas dedicadas aos santos cujas imagens achavam-se expostas em sua capela — “N. S. do Rosário”, “N. S. da Boa Hora”, “S. Domingos”, “S. Elesbão”, “S. Efigênia”, “S. Benedito”, “S. Antônio de Catalagirona” e “S. S. Rei Baltazar”. “A todos festejam”, afirma Loreto Couto, “com a solenidade de Senhor expostos, missa cantada e sermão, precedendo a estas festividades novenas, que fazem com muita devoção, e grande concurso”. Na segunda metade do século XVIII, havia pelo menos “quatro Festas do ano” dedicadas aos santos, conforme o compromisso da Irmandade em questão. Contudo, o dia mais esperado, preparado e solene era o segundo domingo de outubro, no qual realizava-se a festa anual dedicada ao orago da irmandade. Em relação a esta festa, o compromisso era, como deveria ser, austero e, porque não dizer, profusamente barroco:

Para que suavemente se aumente a Festa de nossa Patrona a Sereníssima Nossa Senhora do Rosário, mandamos que sempre se faça a sua Festa na Segunda Dominga de Outubro, a qual Festa se fará com toda a pompa, com véspera, Missa cantada, Sermão, e o Santíssimo Sacramento exposto com procissão de tarde, na qual levará vinte sacerdotes revestidos de Capa de Asperge, e Dalmática, e doze de Sobrepeliz na Festa com assistência de seis Capas de Asperge, e quatro de Estante, cujos Sacerdotes serão nomeados pelo Juiz, e mais mesários, tanto para a Festa como para Procissão, e se falará ao Reverendo Vigário para vir fazer a Festa pagando-se ao dito Vigário o que lhe pertencer, e a Procissão correrá as ruas do costume, e mandamos aos nossos Irmãos

---

<sup>136</sup> Cf: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – Pe. Códice 1293, fls. 108-136; COUTO, D. Domingos Loreto. *Desagravos do Brasil...*, pp. 158-159.

venham com toda a decência, e mais advertimos que sempre se eleja para Pregador um dos melhores que houver nesta Praça.

Contudo, é importante destacar que era nesta ocasião que tinha lugar a coroação de Reis e Rainhas de Congos. Naquele dia cabia ao reinado, à sua corte e aos governadores “tirar esmolas pelas suas Nações ... para ajuda das obras da Igreja”. Como decorrência da presença do rei, da rainha e dos governadores de profissões e de “nações”, os “homens pretos” do Rosário organizavam-se para festa com base em suas diferenças étnicas e procedência: “Na segunda domingo de outubro”, conforme ainda Loreto Couto, “festejam a Senhora com grande solenidade, e para maior fervor de sua devoção, formam danças, e outros lícitos divertimentos, com que devotamente alegam o povo”.<sup>137</sup>

Aqui se cruzavam duas tradições peculiares, mas nem por isso excludentes: por um lado, a ostentação barroca, comum a todos os grupos sociais do período, e por outro a africanização do catolicismo, começada na África Centro-Ocidental mas continuada com requinte e sofisticação no Novo Mundo. O compromisso, como um documento oficial e que demandava aprovação da Mesa de Consciência e Ordens, reiterava a pompa barroca, a ostentação, os tantos padres e suas capas de asperge e dalmática. Já a descrição do contemporâneo enfatiza as danças, lícitas no seu entender, mas obviamente africanizadas.

Com efeito, outros contemporâneos de fins do século XVIII e de inícios do século seguinte descreveram as festas do Rosário do Recife e de Olinda nos mesmos termos de Loreto Couto. Em junho de 1780, Dom José da Cunha Grã Ataíde de Melo, o Conde de Povolide — que havia sido governador da capitania entre 1768 e 1769 —, escreveu em Lisboa que nelas “os Pretos, divididos em Nações, e com instrumentos próprios de cada uma, dançam, e fazem voltas como Arlequins, e outros dançam com diversos movimentos do corpo, que inda que não sejam os mais inocentes são como os fandangos de Castela e fofas de Portugal, e os Lundus dos Brancos e Pardos daquele País”, isto é, da América portuguesa. Já o governador ilustrado Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1804-1817) informava em dezembro de 1815 que a festa do Rosário de Olinda consistia em saírem os negros “com a Bandeira da mesma senhora pelas ruas dessa Cidade, acompanhada por eles e pelas irmãs da dita Irmandade com

---

<sup>137</sup> Cf: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife. AHU – Pe. Códice 1293, fls. 108-136; COUTO, D. Domingos Loreto. *Desagravos do Brasil...*, pp. 158.

toques de instrumentos, zabumba, clarinetas, fogos de ar”. Por essa mesma época, Koster notava que a “eleição do Rei do Congo” no Recife, “por indivíduos provindos dessa região”, tendia a “recordar-lhes as tradições da terra natal”, mas eram configuradas em forma africanizada na América portuguesa: “Conservam, é verdade, a dança do seu país, mas nessas festas são admitidos pretos africanos de outras nações, crioulos negros e mulatos, e todos dançam da mesma maneira e essas danças são mas danças nacionais do Brasil do que da África”. Tratava-se, pois, mais de uma representação genérica e apenas alusiva a um passado africano que de danças “gentílicas” ou genuinamente africanas.<sup>138</sup>

Danças, divisões em “nações”, execuções de “instrumentos próprios”, como zabumbas e clarinetes, fogos de artifício: esse conjunto formava um repertório ao mesmo tempo barroco e africanizado. Os fogos de artifício, por exemplo, cumpriam um papel inscrito em seu próprio nome: “Esses fogos, por sua artificialidade, por sua dificuldade, pelo custo em trabalho humano e em dinheiro que supõem ... correspondiam ao gosto ... pela invenção artificiosa. Constituíram uma manifestação característica da festa barroca ... Com suas luzes, essas artes correspondiam ao afã de deslocar o dia para a noite, vencendo a escuridão por meio do puro artifício humano” — sustenta Maravall. O assombro popular manifestava-se aí de maneira intensa, suscitando entre os negros reunidos em nome do Rosário, como diria Loreto Couto, “maior fervor de sua devoção”.<sup>139</sup>

Ao mesmo tempo, a atração e a suspensão provocadas pelas festas religiosas dos “homens pretos” eram propiciadas graças aos gastos surpreendentes e altamente dispendiosos que eles faziam. Através de somas cada vez mais elevadas, encomendava-se a confecção de coisas artificiais e efêmeras, como os próprios fogos de artifício, execuções musicais e artefatos cênicos. Ainda na segunda metade do século XVII, a festa de coroação do Rei da irmandade do Rosário de Olinda de 1666 havia comovido um viajante francês precisamente em função de seus custos:

Após irem à missa, cerca de quatrocentos homens e cem mulheres, elegeram um rei e uma rainha, e marcharam pelas ruas cantando, dançando e recitando os versos que fizeram, acompanhados de oboés, trombetas, tambores bascos.

---

<sup>138</sup> Cf. Parecer do Conde de Povolide sobre as danças dos pretos. AHU – Pe. Cód. 583, fls. 221-221v. e anexos. Lisboa, 10.06.1780; Carta ao Dr. Desembargador Ouvidor Geral da Comarca de Olinda sobre a licença que pediram o Juiz e Irmãos de Nossa Senhora do Rosário. APEJE. Série Ofícios do Governo. Cód. 14, fls. 159-159v. Recife, 16.12.1815; KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste...*, pp. 499-500.

<sup>139</sup> Cf. MARAVALL, J. A. *A cultura do barroco...*, pp. 382-384.

Estavam vestidos com as roupas de seus senhores e senhoras, com correntes de outro e brincos de ouro e pérola, alguns mascarados. Todas as diversões desta cerimônia lhes custaram cem escudos. O rei e seus oficiais não fizeram nada em toda essa semana, além de andarem solenemente, com a espada e a adaga ao seu lado.<sup>140</sup>

Entre 1681 e 1713, nota-se que a Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife havia gastado somas cada vez mais altas para realizar sua mais importante festa anual. Dos 13 mil réis empregados naquela exteriorização de sua devoção em 1681, passou-se a 30 mil em 1682, 55 mil em 1687, 77 mil em 1692, 117 mil em 1698 até os 190 mil réis gastos na festa de 1712. As execuções musicais consumiam parte considerável dos gastos e a princípio custavam mais para os cofres da instituição que o conjunto de missas da festa. Entre 1681 e 1683, um terço dos gastos com pandega anual fora consumido “pela música ao mestre capela de véspera, missa e procissão”. De 1682 até 1715, pagou-se anualmente em média 10 a 18 mil réis por algo que apenas se escutava em dois dias. Inúmeros artigos e objetos cênicos, além de obras artesanais, contribuía para dar cores, formas e luzes aos tantos rituais públicos da irmandade. Como as velas eram fundamentais nos cortejos públicos, a cera constituía-se num item constante — e cada vez mais dispendioso — nas contas da irmandade. Em 1689, gastou-se 5 mil réis com este artigo; apenas dois anos depois, em 1691, aquele item consumiu 9 mil e 600 réis da irmandade.

<sup>141</sup>

Ademais, consumiam-se verdadeiras fábulas com juncos, tochas, “azeite para lâmpada”, “armações”, alfinetes, taxas e pregos. Em 1704, estes itens, descritos como “gastos miúdos”, consumiram 166 mil réis — quantia fabulosa com qual então era possível comprar de 2 cativos adultos e “ladinos”, isto é, crioulos. Isso demonstra que a devoção barroca era a palavra de ordem dos negros, e que as demonstrações efetivas de seu espírito votivo estavam para além, em termos de prioridades, da escravidão ou da liberdade. Nessa direção, alguns historiadores já compararam duas ordens de gastos das irmandades mineiras. Cotejando suas receitas e despesas, obteve-se a informação segundo a qual entre 1743 e 1826 apenas as agremiações negras do Rosário de Mariana, Diamantina e Ouro Preto consumiram quase 24 contos de réis tão somente pagando artistas e artífices. Considerando-se o preço médio de um cativo em Ouro Preto por

---

<sup>140</sup> Cf. RENNEFORT, Souchu. *Histoire des Indes Orientales*. Paris : Marchand Librairie, 1688, pp. 290-291. *Apud*: CASTAGNA, Paulo. *Fontes bibliográficas para a pesquisa da prática musical no Brasil nos séculos XVI e XVII*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo : ECA/USP, 1991, vol. 3, pp. 484-485.

<sup>141</sup> Cf. Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 126-174.

volta de 1808, pode-se dizer que com aquele valor seria possível comprar, e talvez alforriar, cerca de 4% da população cativa daquele local e ano. Mas não era isso que se tinha em mira, e sim os gastos com obras efêmeras, cênicas e visuais que mal duravam o tempo de uma festa. Em 1726, os irmãos do Rosário do Recife concordaram que

... se fizesse uma charola [isto é, um andor] ... em figura de um pelicano, e 6 meninos, pegando 4 em uma coroa imperial, e os dois juntos ao pelicano, para a qual obra chamaram a Manoel Alvarez entalhador, e com ele concluíram a dita obra em preço de setenta mil réis, ao que o ... Procurador Geral para o dito preço prometeu três mil réis, e o Reverendo Padre Capelão prometeu dois mil réis, e só ficou a Irmandade dando sessenta e cinco mil réis, cuja obra se obrigou o dito Manoel Alvarez a dá-la assentada para a festa de Nossa Senhora do Rosário que vier.<sup>142</sup>

Com setenta mil réis comprar-se-ia tranqüilamente naquele ano um cativo adulto, mas preferia-se investir num altar com um pelicano, meninos e uma coroa imperial. Eram essas as prioridades da irmandade em questão, e quiçá de todas as outras existentes na América portuguesa. Unir pessoas tão desunidas em torno da devoção do Rosário, demonstrar publicamente, em moldes barrocos e africanizados, essa devoção e defender uma posição social aparentemente pouco defensável constituía os objetivos centrais dessas associações.

#### F. A intolerância ilustrada

Até os anos finais do século XVIII as autoridades coloniais da capitania de Pernambuco pareciam não ter nada contra as práticas ao mesmo tempo barrocas e africanizadas referentes ao catolicismo dos negros, mas bem o inverso. Incentivavam-nas e emulavam o espírito penitente dos “homens pretos” e suas instituições como uma “razão de Estado”. Com isso alargavam seus tentáculos barrocos de controle sobre aquela comunidade, bem como obtinham a aquiescência de cativos e homens de cor livres para a reprodução da ordem social. Contudo, após o advento das Luzes, nota-se a emergência de uma dupla crítica a esse estado de coisas: por um lado, entram em crise os próprios mecanismos barrocos de controle social e, por outro lado, a

---

<sup>142</sup> Cf: Manuscritos da Igreja de Nossa Senhora..., pp. 148, 197; LIMA, C. A. Medeiros. Em certa corporação..., pp. 27-28; sobre o preço dos escravos no Recife em 1702, ver o estudo de MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Um mascate e o Recife. A vida de Antônio Fernandes de Matos no período 1671-1701*. Recife : Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, pp. 138-140.

africanização dos rituais públicos torna-se objeto de escárnio, primeiro por parte de setores engajados na ortodoxia religiosa e depois por parte das próprias autoridades coloniais. Ora, eram os aspectos exteriores da africanização e da configuração barroca daquela religiosidade — os mais visíveis e superficiais — que passavam a ser veementemente condenado. Não se levava em conta qualquer dimensão interna aos negros de sua piedade cristã. Ao mesmo tempo, parecia fácil aos olhos ortodoxos enxergar naquelas manifestações gentildade, animismo, fetichismo ou qualquer outra coisa “bárbara”, exceto um verdadeiro sentimento religioso moldado pelo catolicismo. Nessa direção, por volta de abril de 1778, embarcaram para a capitania de Pernambuco quatro frades italianos capuchinhos — mais conhecidos em todo império português como “Missionários Barbadinhos”. O governador da capitania, José César de Menezes (1774-1787), bem como o bispo de Pernambuco, Dom Tomás da Encarnação Costa Lima, receberam cartas oficiais sobre isso. Aqueles “Missionários Barbadinhos” eram os freis Pedro Lourenço de Loussalo, Constantino de Parma, Pedro de Bregosisia e Clemente de Moretta.<sup>143</sup>

Pouco tempo depois, em meados de 1779, dois dos frades capuchinhos recém chegados a Pernambuco, sendo um deles o frei Constantino de Parma, prefeito de sua ordem, revelaram uma clara indisposição para com os rituais barrocos e africanizados dos negros. Conforme escreveu o governador José César de Menezes, em carta de 22 de março de 1780,

... uns frades barbadinhos, de novo chagados dessas Cortes, os quais com um indiscreto zelo, e coligados com dois Clérigos, se lançaram pelas casas onde moravam os Negros que guardavam os instrumentos das danças e os entraram a quebrar de que os negros se quiseram levantar, e foi preciso um dos ditos frades tirar um Santo Cristo e dizer-lhes que aquele Senhor é que mandava; isto fez logo aquietar os Pretos; depois foram os ditos Padres à casa de uma mulher casada, que estava tocando uma cítara, e lha quebraram. Representando-me esta repreendi os Padres Missionários e Clérigos, que foram mostrar as casas, e fiz pagar o desmancho dos instrumentos.<sup>144</sup>

O “indiscreto zelo” dos frades, coligados com clérigos locais também insatisfeitos com a africanização cristã, provocou, pois, revolta entre os negros. Estes “se quiseram

---

<sup>143</sup> Cf: Carta de Martinho de Melo e Castro a José César de Menezes. AHU— Pe. Cód. 583, fls. 193v.194. Lisboa, 28 de abril de 1778; este aspecto foi discutido inicialmente por MELLO, José Antônio Gonsalves de. Um governador colonial e as seitas africanas. *R.I.A.H.G.P.* Vol. 62, 1948-1949.

<sup>144</sup> Cf: Carta de José César de Menezes a Antônio Veríssimo de Larre, Arcebispo de Lacedemonia. A.I.H.G.B. D.L. 864.1-2, Livro IIIº, fls. 101v-.102. Recife, 22 de março de 1780.

levantar”, mas diante da imagem de Cristo, deveras internalizada, se aquietaram. Porém, como rezava a tradição local, o governador tomou medidas de defesa dos “homens pretos”. Em favor da representação da mulher casada cuja casa fora invadida pelos missionários, não apenas fez pagar o “desmancho dos instrumentos das danças” dos negros, mas estranhou profundamente as atitudes dos frades, “pois”, escreve José César de Menezes, “não é próprio dos Missionários semelhante procedimento”. Sua “obrigação e emprego”, continua o governador, “deve ser de instruir-nos, não só nos Pontos da Fé, senão na Humildade, e na mansidão cristã”.<sup>145</sup>

Havia ainda dois pontos de discordância entre o governador e os missionários capuchinhos. O primeiro deles dizia respeito à natureza das danças dos negros do Recife: seriam estas “gentílicas” ou “católicas”? A tradição da capitania era clara: o catolicismo praticado pelos africanos e seus descendentes crioulos na capitania não conserava quaisquer sinais de gentilismo, apensar de sua aparência africanizada. Assim, pois, para o governador, era “custoso proibir o divertimento de uns homens penosamente trabalhados, que nada conservam nas tais danças de seus ritos gentílicos, como falsamente se representou”. Para este, portanto, a representação mental mais adequada da natureza das danças dos negros aproximava estas mais do catolicismo barroco que dos ritos gentílicos africanos de caráter animista e fetichista. O segundo ponto de discordância era político e referente a uma noção de controle social tipicamente barroca:

... não é verossímil que estando aqui um Bispo, tantos párocos, e Prelados, tantos Missionários, com tantos Antecessores meus, nenhum deles achasse razão para se proibirem as tais danças, antes se fecha os olhos a isso por uma razão de Estado; porque uns homens constituídos em um Cativeiro pesado desesperariam, se não tivessem no Domingo aquele divertimento, se lançariam a distúrbios mais sensíveis.<sup>146</sup>

Para os frades, contudo, a luta em defesa da ortodoxia, ou o ataque frontal aquele catolicismo barroco e africanizado, estava apenas começando. Estes, desse modo, enviaram outra representação ao Tribunal do Santo Ofício em Lisboa, na qual denunciavam o governador enquanto protetor das “danças gentílicas” dos negros de

---

<sup>145</sup> Cf: Idem.

<sup>146</sup> Cf: Idem.

Pernambuco. Em fins de novembro de 1779, é o próprio presidente daquele Tribunal, Antônio Veríssimo de Larre, que dá conta a José César de Menezes de se saber,

... na Mesa do Santo Ofício desta Inquisição da Corte, a torpe escandalosa, e abominável desordem que praticam nessa Capitania Estado de Pernambuco os Pretos Católicos do Gentio de Angola, e com especialidade os da Costa [da Mina], que usando de danças acompanhadas dos Ritos, e cerimônias gentílicas e supersticiosas, com que nas trevas da sua desgraçada gentilidade costumavam festejar, e adorar as suas falsas Divindades, umas vezes enxertam atos demonstrativos de piedade e de Religião, e outras executando fatos, e proferindo palavras inteiramente destrutivas dela se propõem como objetos de divertimento próprio, e do público, que a presencia.<sup>147</sup>

A posição do Santo Ofício era outra, portanto: não havia catolicismo entre os negros. Aqui e acolá eles apenas “enxertavam” em suas cerimônias atos de “piedade e Religião”. Na América portuguesa de fins do século XVIII, que se queria, simultaneamente, tão católica quanto atada ao antigo sistema colonial, não poderia haver espaço para “as trevas da sua desgraçada gentilidade”. Em decorrência desses fatos, o governador José César de Menezes foi admoestado pelo Santo Ofício, em favor do “Santíssimo Nome” de Deus e da “verdadeira Lei”, a “acorrer a tão horroroso mal; procurando que entre um Povo Católico, e socorrido das Luzes da Razão se desterre um costume, que não respira mais que superstição, Idolatria, e dissolução, tão pouco admissível e disfarçável, quanto digna da mais pronta estranheza e eficaz providência”.<sup>148</sup>

O governador, por sua vez, rebateu aquelas acusações afirmando ter “o coração inteiramente católico para proteger qualquer pessoa eclesiástica, e muito mais aqueles que promulgam a Palavra de Deus”. Contudo, ele considerava a “representação” dos frades “caluniosa e falsa”, bem como indicava que sua resposta estava imbuída “da maior submissão à Verdade”. Praticavam os negros ritos católicos, ou apenas enxertavam em sua gentilidade aspectos da “verdadeira Religião”? Quem, afinal, estava com a razão? O governador e a tradição do catolicismo barroco ou os frades e o Santo Ofício, curiosamente inspirados pelas “Luzes da Razão”? Em face da dúvida em torno da natureza das danças dos negros, era preciso buscar um tertius. Nessa direção,

---

<sup>147</sup> Cf: Carta de Antônio de Veríssimo de Larre, Arcebispo de Lacedemonia, a José César de Menezes. AHU. — Pe. Caixa 68, papéis avulsos. Lisboa, 25 de novembro de 1779.

<sup>148</sup> Cf: Idem.

revelando profundo desconhecimento do que se passava efetivamente no ultramar, D. Maria I e seus funcionários do Ministério da Marinha e Domínios Ultramarinos solicitaram em 9 de junho de 1780 a D. José da Cunha Grã Ataíde de Melo, Conde de Povolide parecer circunstanciado acerca dos conflitos envolvendo o Santo Ofício, José César de Menezes, os frades e os negros.<sup>149</sup>

O Conde de Povolide começou seu parecer, datado de 10 de junho de 1780, pondo as coisas no seu devido lugar. Afirmava que o objeto das representações do governador e do Santo Ofício era, na verdade, duas coisas distintas. Segundo ele, pela correspondência “do Santo Ofício vejo tratar de danças supersticiosas, e pela do Governador vejo tratar de danças, que ainda não sejam as mais Santas, não as considero dignas de uma total reprovação”. As danças de que tratava José César de Menezes, segundo ainda o Conde, eram “aquelas, que os Pretos, divididos em Nações, e com Instrumentos próprios de cada uma dançam e fazem voltas como Arlequins”, ao passo que as que mereciam reprovação e total condenação eram os “bailes” dos “Pretos da Costa da Mina”, nos quais o catolicismo passava bem distante:

.. os Bailes que entendo serem de uma total reprovação, são aqueles, que os Pretos da Costa da Mina, fazem às escondidas, ou em Casas, ou Roças, com uma Preta Mestra, com Altares de Ídolos adorando Bodes vivos, e outros feitos de Barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas benções supersticiosas, e fazendo crer aos Rústicos, que naquelas unções de pão dão fortuna, e fazem querer bem Mulheres a Homens, e Homens a Mulheres.<sup>150</sup>

A sugestão final do Conde de Povolide indicava a saída ilustrada que se queria definitiva daí por diante. Sugeria ele que não se podia tolerar “que o Santo Ofício reprove uns, nem que o Governador desculpe outros”. Finalmente, em carta de 4 de julho de 1780, Martinho de Melo e Castro, então Ministro da Marinha e Domínios Ultramarinos, comunicava ao governador de Pernambuco a decisão da Rainha e de seus conselheiros, à luz do parecer antes indicado:

A vista do referido ordena Sua Majestade que Vossa Excelência não permita por modo algum as danças dessa última qualidade. E quanto às outras, ainda que possam ser toleradas, com o fim de evitar com este menor mal outros males maiores, deve Vossa

---

<sup>149</sup> Cf: Carta de José César de Menezes a Antônio Veríssimo de Larre, Arcebispo de Lacedemonia. A.I.H.G.B. D.L. 864.1-2, Livro IIIº, fls. 101v-.102. Recife, 22 de março de 1780.

<sup>150</sup> Cf: Parecer do Conde de Povolide sobre as danças dos pretos e dirigido a Martinho de Melo e Castro. A.H.U. — PE. Códice 583, fls. 221-221v. e anexos. Lisboa, 10 de junho de 1780. Cf: Idem.

Excelência contudo usar de todos os meios suaves que sua prudência lhe sugerir para ir desterrando pouco a pouco um divertimento tão contrário aos bons costumes.<sup>151</sup>

O governador José César de Menezes, como bom vassalo, seguiu de perto as ordens emanadas da Corte. Em carta de 3 de outubro de 1780, “a respeito das Danças que os Pretos costumam fazer nesta Capitania”, escreve a Martinho de Melo e Castro informando que “daqui por diante darei todas as providências que achar mais conducentes para ir desterrando pouco a pouco este divertimento tão contrário aos bons costumes”. Por sua vez, em carta de 19 de janeiro de 1781, o governador internalizava na América portuguesa as medidas ordenadas em Lisboa, ao escrever ao Capitão Mor de Goiana, Gregório José da Silva, “que os batuques dos pretos não deixam de ser nocivos; ordeno a Vossa Mercê que pouco a pouco os faça extinguir para cessarem [as] (...) desordens que destes resultam”.<sup>152</sup>

O desfecho desse assalto da ortodoxia católica descortina o modo pelo qual se anunciava, em fins do século XVIII, a crise das formas barrocas de controle social e a crítica impiedosa a africanização realizada no interior do campo religioso. Num primeiro momento, padres adventícios revelaram seu estranhamento àquelas formas de controle e àquela religiosidade, as quais eram tidas como tradicionais e enraizadas na experiência histórica da capitania de Pernambuco. Posteriormente, setores da Igreja e autoridades da metrópole, já imbuídos de valores ilustrados, também reafirmaram o posicionamento contrário àqueles aspectos, engrossando o caldo de sua crítica. Finalmente, as autoridades coloniais incorporaram aquele posicionamento vindo de Lisboa, e procuraram reverter paulatinamente a africanização e os pressupostos barrocos das formas de controle social assentadas no campo religioso. Reiterava-se, ademais, a veemente proibição das práticas referentes à magia e a feitiçarias coloniais, mas estas nunca haviam sido toleradas pelas autoridades nem desse nem do outro lado do Atlântico. Como se viu, estas se desenvolveram marginalmente entre alguns segmentos africanos e crioulos e à revelia da maior parte dos membros da comunidade dos “homens pretos”.

---

<sup>151</sup> Cf: Carta de Martinho de Melo e Castro a José César de Menezes. Códice de Registro de Cartas oficiais recebidas pelo Governador de Pernambuco, José César de Menezes, e expedidos pelo Ministério da Marinha e Domínios Ultramarinos (1778-1785). A.I.H.G.B. D.L. 864.3, fl. 22. Palácio de Queluz, 4 de julho de 1780.

<sup>152</sup> Cf: Carta do governador da Capitania José César de Menezes para Martinho de Melo e Castro. A.I.H.G.B. D.L. 864.1-2, fl. 144. Recife, 3 de outubro de 1780; Carta do governador da Capitania José César de Menezes para o Capitão Mor de Goiana, Gregório José da Silva. APEJE. Série Ofícios do Governo. Códice 3 (1780-1783), fls. 47v.-48. Recife, 19 de janeiro de 1781.

As práticas barrocas e africanizadas presentes à religiosidade católica dos negros já haviam recebido críticas e sofrido algumas interdições em algumas capitanias da América portuguesa ao longo do século XVIII. Todavia, aquelas interdições e proibições eram passageiras, e possuíam vínculos estreitos com acontecimentos coloniais específicos, como a formação de quilombos ou a descoberta de planos de revoltas. Ademais, alguns sujeitos históricos isolados, como Conde de Assumar, governador de São Paulo e Minas Gerais entre 1717-1720, e o governador baiano Conde da Ponte (1805-1810), pareciam associar com mais frequência que outras autoridades as práticas do catolicismo barroco a possíveis rupturas com a ordem. Suas atitudes, porém, não decorriam de vontades individuais, mas estavam ancoradas, conjuntamente, em uma configuração social marcada por instabilidades ou por uma composição étnica do cativo sujeita a turbulências. Tão logo esses momentos de perigo passavam, as práticas barrocas de controle social, bem como a africanização da religiosidade negra, voltavam a ter lugar. Isso, contudo, jamais havia ocorrido em Pernambuco até então. Ali, como se viu, a configuração social da capitania, a sua história particular e a composição de seu cativo tinham levado a uma equação política na qual a tolerância para com elas como uma “razão de Estado” era seguida a risca por todos os governadores ultramarinos e autoridades eclesiásticas do século XVIII. Os negros, como também se observou, desenvolveram uma instituição complexa e matizada, cujos valores eles haviam internalizado; com isso, contribuíram não apenas para a paz da capitania, mas também para o equilíbrio de poder interno à sua própria comunidade. Depois desse episódio, porém, a dupla crítica aos mecanismos barrocos e a africanização da religiosidade dos “homens pretos” instaurou-se fortemente na capitania, inaugurando um tempo de repressão e intolerância para com as irmandades e suas festas.<sup>153</sup>

Com efeito, iniciava-se na metrópole na segunda metade do século XVIII uma ofensiva civilizatória contras os males decorrentes da escravidão e a favor de uma leitura mais ilustrada e ortodoxa do catolicismo. O regalismo, que representava um controle ainda maior da Igreja pelo Estado, lançava um olhar de desconfiança sobre as tantas

---

<sup>153</sup> Vários estudos informam que em algumas capitanias da América portuguesa havia proibições e interdições momentâneas às festas e a outras manifestações públicas da religiosidade católica dos negros ao longo do século XVIII, mas que estas não vigoravam por muito tempo. Uma boa relação de proibições aos reinados e às festas — incluindo os casos de Minas Gerais (1720 e 1771) e Bahia (1728) — está em KIDDY, Elizabeth W. *Who is the King...*, pp. 161-169; uma interpretação de conjunto dessas medidas repressivas, com base nas mesmas proibições mineiras e baianas, está em SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros...*, pp. 234-246; sobre a Bahia ver, por exemplo, REIS, J. J. *Nas malhas do poder escravista...*, pp. 37-39 e SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos...*, pp. 389-392.

irmandades negras das existentes na América portuguesa, e os homens do governo das Luzes, diferentemente dos governantes barrocos que os precederam, revelaram claramente o temor de que estas pudessem se converter em antecâmaras de rebeliões e graves atentados à ordem.

Em Portugal, ações e pensamentos das autoridades ilustradas da segunda metade do século XVIII tendiam a considerar o excesso de exteriorismo católico ali praticado nocivo à “indústria do Povo” e um estímulo à “dissolução”. Em carta de maio de 1777, o próprio Marquês do Pombal sugeriu que “o grande número de dias Santos e Procissões em Portugal é uma manifesta taxa sobre a indústria do Povo, e tende mais depressa a depravar, que a corrigir sua moral”. Os padres seculares, ainda conforme o primeiro ministro, “são a peste do Estado, não servindo para algum bom propósito; mas antes pelo contrário tendendo a fazer o Povo ocioso, e a introduzir todas as castas de vícios, e dissolução” Em carta de 7 de março de 1794, o então ministro da Marinha e Domínios Ultramarinos, Martinho de Melo e Castro, temia pela preservação da ordem na América portuguesa em decorrência das tantas instituições leigas ali existentes:

É muito para reear que todo o Brasil se acha inundado de semelhantes Associações debaixo do título de Confrarias, e Irmandades, sem que se saiba o número delas, nem os indivíduos de que cada uma compõe ... E sendo bem conhecidos os danos que tem resultado aos Estados Soberanos de muitas das ditas Associações eretas ao princípio debaixo do título de piedade, e devoção, e convertido depois em Conventículos sediciosos, e origem de muitos e muito funestos acontecimentos.

Como informa Boschi, emerge durante o reinado de D. José I, por inspiração das Luzes, uma política restritiva às práticas barrocas das irmandades, mormente daquelas formadas pelos “homens pretos”. Assim, pois, procurou-se abolir a pureza de sangue na admissão a algumas daquelas instituições, reduzir as esmolas dos juízes e outros oficiais de mesa, proibir alterações de compromissos e obstar a realização “de eleições e coroação de reis e rainhas em irmandades de negros”. Tais restrições, ademais, foram não apenas continuadas no reinado de D. Maria I, mas tenderam a ser reforçadas dali por diante.<sup>154</sup>

Por outro lado, a doutrina que defendia a supremacia do Estado sobre a Igreja — o regalismo — sugeria que pensadores e governantes ilustrados portugueses, e exemplo de Pombal, não queriam “ver o catolicismo derrubado”, como sublinhou Kenneth

---

<sup>154</sup> Cf. BOSCHI, Caio C. *Os leigos...*, pp. 28, 38, 121-122.

Maxwell. Depois de meados do século XVIII, não obstante a expulsão dos jesuítas do império e a extinção paulatina dos autos de fé, tratava-se, antes, de purificar a religião católica — sobretudo aquela levada a efeito nos Trópicos —, e de remover os obstáculos que impediam sua subordinação às diretrizes do governo civil, e não de destituir sua importância. Afinal, não havia espaço para governantes não católicos no mundo ibérico do século XVIII.<sup>155</sup>

Em Pernambuco, as medidas repressivas mais contundentes não foram tomadas nos governos de D. Thomas José de Melo nem do ilustrado bispo Azeredo Coutinho, mas ao longo do governo do não menos ilustrado Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1804-1817). As idéias religiosas de Caetano Pinto não distavam dos argumentos antes expostos por Pombal e por Martinho de Mello e Castro. Como escreveu o governador ao cercear a festa do Rosário de Olinda de 1815, antes de se conceder licenças para estas devia-se “conseguir que os habitantes de Olinda não misturassem nas suas festas cousas profanas com divinas” e que “o culto se praticasse com a maior pureza e santidade, cuidando-se mais em gravar nos corações os princípios da verdadeira moral do que em distraí-los com aparatos profanos, com os quais e com algumas práticas minuciosas, muitas vezes o povo ignorante julga ter cumprido os deveres da Religião”. Se antes, numa perspectiva barroca, as demonstrações públicas da religiosidade dos negros eram toleradas por uma “razão de Estado”, agora, de um ponto de vista ilustrado, elas passavam a ser cerceadas em nome da mesma razão. Assim, pois, o temor do governador pelos “ajuntamentos” era um aspecto central de justificação de sua prática. Conforme este escreveu em dezembro de 1815, “nem foi à minha mente que se embaraçasse e mandasse castigar um pequeno número de escravos que nos Domingos e dias Santos estivesse brincando em qualquer canto de Olinda. Pequenos ajuntamentos de dia não podem ser de conseqüência: grandes ajuntamentos, e com mais razão os noturnos, devem acautelar-se: e não podendo afirmar-se raias e limites em cousas vagas e incertas, só um juízo providencial combinando as circunstâncias pode regular isto com acerto”.<sup>156</sup>

Os aspectos cênicos da religião barroca também eram encapsulados na crítica de Caetano Pinto: os fogos de artifício — recurso por diversas vezes utilizado nas exposições públicas das irmandades — constituíam mais um elemento a ser riscado da

---

<sup>155</sup> MAXWELL, K. *Marquês do Pombal, paradoxo...*, p. 102.

<sup>156</sup> Cf. Carta ao Dr. Desembargador Ouvidor Geral da Comarca de Olinda, sobre a licença que pediram o Juiz e Irmãos de Nossa Senhora do Rosário. APEJE. Ofícios do Governo. Cód. 14 (1811-1815), fls. 159-159v. Recife, 16.12.1815; Carta ao Desembargador Ouvidor Geral da Comarca de Olinda em resposta a um ofício. APEJE. Ofícios do Governo. Cód. 14 (1811-1815), fls. 160-161v. Recife, 24.12.1815.

religião dos negros. “E pelo que respeita a fogos de artifício”, continua o governador ilustrado, sabia-se “o muito que se deles abusa no Brasil; e a impropriedade dos lugares em que se dá este espetáculo; os perigos de que muitas vezes tem sido causa; não faltando no grande consumo de pólvora, de que não temos ainda abundância, e que é necessária para a defesa e para outros empregos úteis”. E, de fato, os riscos e a imponderabilidade dessa arte tão barroca quanto espetacular já tinham motivado acontecimentos de triste memória na capitania. Por volta de 1716, às vésperas do dia de Santa Catarina, os habitantes da vila do Recife tiveram que interromper suas comemorações porque um foguete disparado furtivamente entrou “na casa de um morador que tinha um Barril de Pólvora, [e] lhe fizera voar as casas, em que pereceram quatorze pessoas” em decorrência da “muita união que tem umas casas com as outras”.

157

Finalmente, e indo além do mero cerceamento às demonstrações públicas da religiosidade dos negros, Caetano Pinto de Miranda Montenegro levou rigorosamente à risca a proibição metropolitana relativa às eleições e coroação de reis e rainhas, e procurou destruir a extensa hierarquia baseada em formas elementares e complexas de estratificação social criada ao longo do século XVIII em torno da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Santo Antônio do Recife. Após o início de seu governo, em 1804, ele havia notado, e condenado, a farta distribuição de cartas patentes — inclusive para homens de cor daquela hierarquia — realizada pelos governos anteriores. “Logo que entrei nos limites dessa capitania”, escreve ele ao príncipe regente em agosto de 1804, “notei uma prática para mim estranha, qual é a da criação de comandantes com Patentes do Governo e isto não em pequeno número, porque só nessa freguesia de Cabrobó, nas margens do Rio S. Francisco, contei 13 comandantes”. Em 1806 ele se negou a oferecer patente a um membro de uma das “famílias antigas de Pernambuco” — um Albuquerque — para não continuar no “antigo abuso” dos governos precedentes. Dez anos mais tarde o governador negou-se a atender uma solicitação de Manoel Joaquim Rodrigues Lima que requeria “uma daquelas Patentes, que noutros tempos se passavam arbitrariamente”.<sup>158</sup>

<sup>157</sup> Cf: Carta ao Desembargador Ouvidor Geral da Comarca de Olinda em resposta a um officio. APEJE. Offícios do Governo. Cód. 14 (1811-1815), fls. 160-161v. Recife, 24.12.1815; Não devem consentir os ditos Senhores Governadores que na Cidade de Olinda, Vila do Recife e suas Vizinhanças se lancem foguetes, nem outra casta de fogo, como se vê na Ordem que se segue e Alvará sobre o mesmo. *Informação Geral...* (1746), pp. 249-250.

<sup>158</sup> Cf: Carta de Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao príncipe regente. APEJE. Correspondência para a Corte. Cód. 13 (1804-1807), s/f. Recife, 03.08.1804; Carta de Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao príncipe regente. APEJE. Correspondência para a Corte. Cód. 13 (1804-1807), fl. 34. Recife, 09.07.1806;

Se assim procedia em face de membros de importantes famílias do patriciado local, o que pensar das patentes fartamente distribuídas aos negros ao tempo de seus antecessores? Em dezembro de 1815, Caetano Pinto informou ao Ouvidor de Olinda, Antônio Carlos Ribeiro de Andrada, que “por conseqüência de conhecer melhor a insubordinação e falta de respeito dos pretos do Recife e de Olinda”, havia “recolhido muitas destas negras patentes”, pois era sua intenção “destruir erros e abusos, que os outros lançaram a zombaria, vendo-os introduzir e arraigar”. Foi nessa direção que o governador ilustrado procurou desde o início de seu governo acabar de uma vez por todas com as prerrogativas dos reis e rainhas negros da Irmandade do Rosário de Santo Antônio do Recife, e quiçá de outras irmandades da capitania, de constituir o seu reinado e de realizar a “meia solenidade” na qual empossavam governadores de grupos profissionais e de “nações” africanas. Sua prática desde então se esmerou em desbaratar os “Reis e Governadores que por suas cartas patentes” nomeavam “secretários de Estado, Generais, Tenentes Generais, Marechais, Brigadeiros, Coronéis, e todos os mais postos militares: pois tudo isso havia em Pernambuco: os tratamentos de Majestade, Excelência e Senhoria vogavam entre eles: tal era o desaforo a que os deixaram chegar”.<sup>159</sup>

Com isso, o governador ilustrado punha fim não apenas a uma instituição que congregava um enorme contingente de “homens pretos” do Recife, mas, sobretudo, impunha um desequilíbrio nas relações instáveis de poder entre o governo civil e religioso da capitania e os seus tantos negros livres e cativos. Com sua atitude, inscrita numa atmosfera ilustrada, o governador das Luzes destruía um consenso barroco penosamente elaborado, cuja criação deveu-se não apenas aos antigos governos coloniais que dele se beneficiavam como controladores, mas sobretudo aos controlados, isto é, aos “homens pretos”. A complexa instituição criada por estes, com sua hierarquia, seu equilíbrio instável de poder e, principalmente, sua necessária defesa de uma posição social através de demonstrações públicas da devoção e da união, fora abruptamente destruída. Como se verá no próximo capítulo, essa atitude ilustrada teria que ser complementada por outras medidas meramente repressivas e, mais importante, ela haveria de cobrar o seu preço.

---

Carta de Caetano Pinto de Miranda Montengro ao Marquês de Aguiar. APEJE. Correspondência para a Corte. Cód. 17 (1808-1817), fls. 280-281. Recife, 25.10.1816.

<sup>159</sup> Cf: Carta ao Desembargador Ouvidor Geral da Comarca de Olinda em resposta a um ofício. APEJE. Ofícios do Governo. Cód. 14 (1811-1815), fls. 160-161v. Recife, 24.12.1815.

VER A.H.U.; PE, CAIXA-71, 1781 REPRESENTAÇÃO de Frei Constantino de Parma. Prefeito dos missionários Barbadinhos italianos nas missões de Pernambuco, sem data.-Sobre algumas insofríveis desordens que impedem o fruto e proveito das missões.

## Capítulo III — A crise do reinado Congo

### A. “Um levante, e sedição”

No dia 27 de maio de 1814, “derramou-se um rumor geral” na vila do Recife, capitania de Pernambuco, à medida em que “espalhou-se um boato” acerca de um possível “levante, e sedição dos negros do País”, que poderia “romper no Domingo, vinte e nove do mês de maio”, dia do Espírito Santo. A documentação que recolhi a respeito deste suposto “levante, e sedição” se refere também ao “grande o susto com os próximos exemplos vindos da Bahia” e com a possibilidade de estes soarem “nos ouvidos dos escravos.” Em decorrência destas representações mentais, o “ilustrado” governador e capitão general de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro (1804-1817) — um dos raros governadores da América portuguesa que não tivera formação militar, mas jurídica —, tomou naquela ocasião medidas urgentes de modo a “tranquilizar os ânimos assustados.” Conforme seu ponto de vista, era preciso “fazer conhecer aos mesmos escravos o pronto castigo que achariam se meditassem alguma coisa.”<sup>160</sup> Por um lado, Montenegro procurou tomar medidas militares e estratégicas. Primeiro, ordenou que as tropas milicianas permanecessem de guarda “para ficar desembaraçado o Regimento de Linha”, mantendo-se este “em armas no Quartel.” Ao mesmo tempo, ele mandou o regimento de artilharia marchar sobre Olinda, “no silêncio da noite de 28 para 29” de maio, “de sorte que ao amanhecer aparecesse formado na praça do Carmo.” Ademais, o governador ordenou aos doze regimentos existentes no Recife que “se conservassem em armas naqueles três dias Santos, fazendo sair patrulhas fortes para todos os bairros e arrabaldes.” Por outro lado, ele deu ensejo a ações contra africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos que apresentassem qualquer ligação com o suposto “levante, e sedição dos negros do País.” Nos dias 28 e 29 de maio de 1814, segundo Montenegro, foram “presos por indícios, e

---

<sup>160</sup> Ofício do governador e capitão general de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, ao Secretário de Estado dos Negócios do Reino, Marquês de Aguiar, sobre o levante dos pretos, Recife, 13 de agosto de 1814. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (doravante APEJE), *Correspondência para a Corte*, cód. 17 (1808-1817), fls. 205-207. Cópia desse documento pode ser lida no Arquivo Nacional (Doravante AN), fundo *Ministério do Reino. Interior*, cód. IJJº 240 (1812-1814), fl. 305. Sobre o impacto das revoltas ocorridas na Bahia entre 1807 e 1814 em Pernambuco, ver Luiz Geraldo Silva, “Sementes da sedição”. Etnia, revolta escrava e controle social na América portuguesa”, *Afro-Ásia*, no. 25-26 (2001), pp. 9-60; sobre o perfil dos governadores das capitanias da América portuguesa, ver o ensaio de Nuno G. F. Monteiro, “Governadores e capitães-mores do império atlântico português no século XVIII”, in Maria F. Bicalho e Vera L. A. Ferlini (orgs.), *Modos de governar. Ideias e práticas políticas no império português (Séculos XVI a XIX)* (São Paulo: Alameda, 2005), pp. 93-115.

em consequência de buscas que mandei dar em algumas casas de suspeita”, dezessete homens e uma mulher, todos africanos ou afrodescendentes vinculados ao *continuum* escravidão-liberdade — conceito que discuto em seguida. Ao longo da devassa, aberta a 2 de junho de 1814, esses dezoito indivíduos foram interrogados como suspeitos, ao passo que outras quarenta e duas pessoas prestaram depoimentos ao então ouvidor geral da comarca, Francisco Affonso Ferreira, na condição de testemunhas.<sup>161</sup>

Antes de examinar a lista dos suspeitos, quero destacar que africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos arrolados na devassa faziam parte do mesmo nível social — o nível mais baixo da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, até então plenamente vigente na América portuguesa. O que os congregava forçadamente neste nível social, a despeito de suas distintas condições civis, era seu pertencimento ao *continuum* escravidão-liberdade. Este conceito se baseia na ideia de que a escravidão não deve ser encarada a partir de categorias estáticas como as de “classe”, “casta” ou como uma forma particular de “estratificação social.” Antes, a escravidão deve ser interpretada como um *processo*, no interior do qual seres humanos uma vez escravizados alteram seu status ao se moverem, ascendente ou descendente, no interior de um *continuum* polarizado entre a escravidão e a liberdade. Assim, liberdade e escravidão não constituem categorias independentes ou opostas, mas conectadas, interdependentes, e ligadas através de um *continuum* no qual se movem não apenas indivíduos escravizados, mas também libertos, livres e seus descendentes, posto que a condição de marginalidade decorrente do cativo se mantém por várias gerações — sendo, ademais, agravada, na escravidão moderna, pela afro-descendência. No entanto, e apesar de africanos e afrodescendentes libertos e livres manterem graus significativos de inabilitação para a ocupação de inúmeras profissões, ofícios e funções sociais em decorrência de seu vínculo imediato ou ancestral com o cativo e com o trabalho manual ou mecânico, o grau de sua

---

<sup>161</sup> Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Doutor Ouvidor Geral desta Comarca, Francisco Afonso Ferreira, Recife, 1º de junho de 1814, AN, *Ministério do Reino Interior*, cód. IJJ<sup>9</sup> 240 (1812-1814), fl. 307-307v.. O mesmo documento pode ser visto em APEJE, *Ofícios do Governo*, cód. 15, fls. 21-21v. Já tive oportunidade de analisar este suposto levante de 1814 em outro momento: Luiz Geraldo Silva, “Da festa à sedição. Sociabilidades, etnia e controle social na América portuguesa (1776-1814)”, in István Jancsó e Íris Kantor (orgs.), *Festa, cultura e sociabilidade festiva na América portuguesa* (São Paulo: Hucitec/Edusp/Imprensa Oficial/Fapesp, 2001), pp. 313-335. Retomo esse mesmo tema porque disponho hoje de rica documentação proveniente de uma devassa aberta contra os acusados de levantamento e sedição em junho de 1814, a qual se acha depositada no Arquivo Nacional, bem como porque é possível propor uma leitura diferente daqueles eventos, confrontar hipóteses antes formuladas, e rever minhas próprias conclusões. “Auto da devassa a que procedeu o Doutor Desembargador Ouvidor Geral, Francisco Affonso Ferreira, pelas suspeitas de levante, sedição dos negros do País, contra os brancos”, Recife, 2 de junho 1814. AN, *Ministério do Reino Interior*, cód. IJJ<sup>9</sup> 240 (1812-1814), fls. 305-373, (Doravante, “Devassa” e fls. correspondentes).

marginalidade vai, na maioria dos casos, se reduzindo ao longo do tempo, mormente ao longo do transcurso intergeracional. É este processo de mudança de *status* que explica, em última análise, a diversidade de posições sociais vividas por estes indivíduos no âmbito do *continuum* escravidão-liberdade. Contudo, sob o escravismo, jamais se verifica o fim da condição social de marginalidade mesmo entre aqueles mais próximo do polo da liberdade, isto é, os afrodescendentes livres e libertos. Por outras palavras, o *estigma da escravidão anterior* constitui aspecto central na determinação da posição social do liberto. Vai daí, pois, o fato de ele raramente ser “percebido como um igual” no âmbito de uma sociedade escravista mesmo após obter *status* político-legal de homem livre.<sup>162</sup> Tal condição de marginalidade, embora de tendência decrescente, dificilmente era superada no interior de uma estrutura social marcada por um enorme diferencial de retenção de poder. Este era o caso da América portuguesa — uma estrutura social, ao mesmo tempo de tipo antigo, ou oligárquico, e escravista.<sup>163</sup> É essa condição de marginalidade, em seus vários estágios, que, em suma, fundamenta o perfil dos indivíduos listados como suspeitos pelo governador Montenegro.

Os primeiros da lista são dois africanos: Manoel, açougueiro, escravo, de “nação Angola”, e Francisco Bento, um liberto oriundo da Costa da Mina. Ambos foram presos no Beco de João Francisco, no Bairro da Boa Vista, “em uma casa que poucos entravam de dia, e de noite em maior número.” Nesta casa foram achados duas facas, dois chuços, uma foice, e muitos “quiris” — isto é, um tipo de madeira que, acreditava o governador, era passível de ser utilizada como arma. Os próximos da lista são, por sua vez, três escravos, todos africanos, os quais, como os dois primeiros, foram presos conjuntamente: João, “que faz chapéus de sol na ponte do Recife”, de “nação Angola”, Antônio, um capinheiro “Benguela de nação”, e Joaquim, um jovem alfaiate de 22 anos do “gentio de Angola.” O primeiro, João, foi preso “por haver eficazmente procurado comprar uma espingarda” no dia 26 de maio de 1814. No dia de sua prisão, foi visto entrando “em uma casa defronte dos Martírios onde se ajuntam os da sua Nação.” À medida em que se deu buscas nesta casa, “foram nela achados os outros dois.” Por sua vez, também foi preso ao longo daquela ofensiva o escravo crioulo Francisco, de 35 anos, “porque poucos dias antes pretendeu muito encarecidamente comprar um barril

<sup>162</sup> Suzanne Miers e Igor Kopytoff, “African ‘Slavery’ as an Institution of Marginality”, in Suzanne Miers e Igor Kopytoff (orgs.), *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979), pp. 3-81; Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 247-248.

<sup>163</sup> Sobre o conceito de sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, ver Norbert Elias, *Introdução à sociologia*, Lisboa: Edições 70, 2005, pp. 67-75, 93-99; sobre o diferencial de retenção de poder nesse tipo de sociedade, ver Norbert Elias, *Mozart, sociologia de um gênio*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, pp. 18-19.

de pólvora” ao comerciante Domingos Rodrigues Passo, que “lhe disse que a fosse buscar em outra parte.” O sétimo preso da lista é o africano liberto Joaquim da Cunha, um “pescador de rede” casado e egresso da Costa da Mina, de 42 anos. Joaquim também foi vítima por ser morador numas das “casas de suspeita.” Em sua residência, onde vivia com a família, se achou “uma espingarda, dois fechos, e dois chuços, duas verrumas grandes, um formão, e uma pouca pólvora.”<sup>164</sup>

Recebeu destaque na lista a prisão do africano liberto Estanisláo Dias, também da Costa da Mina, e igualmente pescador de rede, cuja casa foi invadida por “suspeita.” Nela se achou uma caixa contendo vários objetos de valor, além de uma quantidade considerável de moedas de ouro, prata e cobre. Havia na caixa, “em dinheiro de ouro, dois contos trezentos e setenta e dois mil réis, em dinheiro de prata cento e sessenta e cinco mil réis, em dinheiro de cobre doze mil seiscentos e quarenta réis.” Ao mesmo tempo, a caixa também continha “duas peças e meia de paninho, um pedaço de cordão de ouro, um par de brincos”, um par “de botões”, e “um anel”, todos de ouro, “e mais três colheres de prata.”<sup>165</sup> Conforme Estanisláo, o dinheiro e os objetos encontrados não lhe pertenciam: eram propriedade de Domingos, outro liberto, “oficial de Serrador”, também morador em sua casa. Tanto Estanisláo como Domingos eram casados, e suas famílias coabitavam no mesmo domicílio, “pagando cada um metade do aluguel da casa.” Para sua sorte, “o preto Domingos não foi preso, porque não estava em casa e nem tem aparecido.” Com efeito, os recursos encontrados numa casa em que coabitavam duas famílias chefiadas por libertos que exerciam profissões bastante modestas, como as de pescador e serrador, eram significativos. Considerando que em 1814 o preço de um escravo africano adulto do sexo masculino, sem qualquer especialização, girava em torno de 120 mil réis, conclui-se que com dinheiro ali encontrados se podia adquirir até vinte cativos. Contudo, uma vez que Domingos não foi achado, e que mais nenhuma referência a ele foi feita ao longo da devassa, acabei por não saber a origem e a possível destinação daquele avultado valor monetário.<sup>166</sup>

O suspeito número nove, Joaquim Barbosa, de “nação Benguela”, era outro africano liberto. Era um “ganhador” da praça do Recife, casado, e que já passava dos

<sup>164</sup> "Relação dos pretos que têm sido presos em consequência das vozes e rumor geral que se derramou nesta Vila no dia 27 do mês próximo passado de que eles meditavam fazer um levante no Domingo 29, Dia do Espírito Santo", Recife, 1º de junho de 1814, APEJE, *Ofícios do Governo*, códice 15, fls. 21v-24v; ; "Devassa", fls. 308-311 e 341-373; verbete "Quiris", in Antonio de Moraes Silva, *Diccionario da Língua Portuguesa*, vol. ii, Rio de Janeiro: Empresa Literária Fluminense, 1891, p. 643.

<sup>165</sup> "Devassa", fl. 309.

<sup>166</sup> *Idem*, fls. 309-309v, 354v. Sobre preços de escravos nos primeiros anos do século XIX, ver Manoel Florentino, *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*, São Paulo: Cia. das Letras, 1997, pp. 159-161.

60 anos. Sua prisão se deveu unicamente ao fato de “ser suspeita a sua conduta” — uma arbitrariedade a qual um indivíduo vinculado ao *continuum* escravidão-liberdade, dada a sua condição de marginalidade, parecia estar sujeito. Contudo, ele não era um ganhador qualquer: na relação dos presos ele foi descrito como “capataz dos ganhadores”, o que significa que, para ser escolhido líder, detinha algum prestígio no âmbito da figuração social formada pelos ganhadores da praça do Recife. O suspeito seguinte, o liberto crioulo João Nunes Barbosa, acresce um elemento importante à representação mental elaborada pelo governador Montenegro acerca do suposto “levante e sedição dos negros do País.” Barbosa era solteiro e tinha apenas 16 anos, mas se dizia “oficial de barbeiro” e, estranhamente, era agregado à casa de um comerciante da vila do Recife, Luís de Castro Costa. Segundo a lista, ele fora “preso por se ter escondido, e por ser o que figurava em primeiro lugar em um requerimento, em que ele com outros meninos pediam licença para fazerem um brinco pelas ruas no dia do Espírito Santo.” Este requerimento, cujo teor analiso mais adiante, foi entregue diretamente ao governo da capitania e ao ouvidor geral e intendente de polícia, Francisco Affonso Ferreira, sem qualquer constrangimento. Contudo, uma vez que nele se solicitava licença para um “brinco” no mesmo dia do suposto “levante, e sedição”, seu requerente foi considerado suspeito.<sup>167</sup>

Por sua vez, a prisão do suspeito número onze, o liberto africano Domingos do Carmo, de “Nação Congo”, acresceu componentes ainda mais decisivos à representação mental elaborada pelo governador Montenegro. Diante do ouvidor Ferreira, ele se autodenominou “Juiz Perpétuo de Nossa Senhora do Rosário” e “Rei dos Congos, e de todas as Nações do Gentio da Guiné”, funções sociais aparentemente exercidas no âmbito da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Santo Antônio do Recife. Como todo indivíduo que exerce destacadas funções, como as de rei e de irmão de mesa, Domingos do Carmo era um homem velho, de 63 anos e, diferentemente dos demais suspeitos, não se escondera, nem fora capturado. Na manhã de 28 de maio de 1814, quando foi “chamado à casa do Comandante” da povoação dos Afogados — onde residia e trabalhava na enxada —, “dali fora remetido preso para esta Praça sem saber o porquê.” Durante sua prisão se achou entre seus pertences um “requerimento” dirigido “ao Governo, em que representava algumas desordens de outros Capatazes, e

---

<sup>167</sup> "Relação dos pretos que tem sido presos", fls. 23-23v.; "Devassa", fls. 312-312v; Aviso do secretário da Marinha e Ultramar, Rodrigo de Souza Coutinho, ao presidente do Conselho Ultramarino, conde de Resende, D. Antônio José de Castro, ordenando que dê o seu parecer a respeito do requerimento de Luís de Castro Costa, em que pede justiça no acerto de suas dívidas com seu ex-sócio, o cirurgião-mor do Regimento do Recife, José Fonseca Silva, Queluz, 6 de setembro de 1800, AHU-PE, cx. 219, doc. 14836.

que no caso de se não dar providência haveria um levante." O impacto do requerimento sobre o governador Montenegro foi devastador: pareceu uma declaração de guerra explícita aos brancos formulada por um indivíduo dotado de considerável potencial de retenção de poder no âmbito da figuração social formada por africanos e afrodescendentes da vila do Recife.<sup>168</sup>

Três outros suspeitos, todos africanos, capturados pela mesma patrulha da povoação dos Afogados, chegaram juntos à cadeia da vila do Recife: o liberto Joaquim Henriques e os escravos Manoel Jerônimo Reinau e Caetano Inácio Borges. O primeiro disse ser de "Nação Cabundá", ao passo que os demais se identificaram como sendo do "gentio de Angola." Como em outros casos, os dois primeiros foram "presos por suspeita de que entrariam na referida desordem." Na mesma povoação dos Afogados também foi preso o liberto africano Francisco Reinau, de "nação Rebolo." Sobre ele pesaram não apenas as "mesmas suspeitas", mas também a resistência à prisão e a tentativa de suborno, uma vez que foi acusado de oferecer "ao Cabo das ordenanças, Joaquim José de Santa Ana e ao crioulo Francisco Manso, dezesseis mil réis para o soltarem."<sup>169</sup> Os últimos três suspeitos, todos moradores na povoação dos Afogados, foram encarcerados por razões peculiares, e até certo ponto curiosas. O escravo africano João, "Nação Cassange", foi preso a 28 de maio por ter dito em plena rua do Motocolombó, no centro da povoação dos Afogados, "que os pretos se levantavam, e que ele havia de dar também a sua pancadinha." Outro escravo africano, João Maranhão, de "Nação Benguela", recebeu acusação gravíssima: "suspeita-se fosse um dos cabeças de motim, denominando-se Capitão Mor dos Capinheiros, e por dizerem, solicitava também outros pretos para o mesmo fim na referida povoação dos Afogados."<sup>170</sup> Finalmente, a única mulher dentre os suspeitos foi a africana liberta Mariana, de "Nação Congo", solteira, de 35 anos, que vivia "de suas vendas." Quando uma das testemunhas foi "comprar-lhe dez réis de banana", ouviu-a dizer que "os brancos eram maus" e que um "preto", cujo nome não lembrava, estava certo em não deitar "fora a pólvora e chumbo que tinha em casa."<sup>171</sup>

Cabe, agora, inserir este pequeno conjunto de suspeitos numa estrutura social mais vasta, a qual acena tanto para os vínculos entre procedências africanas específicas e o porto do Recife, como para a figuração social formada pelos indivíduos daquela

---

<sup>168</sup> "Relação dos pretos que tem sido presos", fl. 23v; "Devassa", fls. 360-360v.

<sup>169</sup> "Devassa", fls. 360-360v.

<sup>170</sup> *Idem*, fl. 310 v-311.

<sup>171</sup> *Idem*, fls. 24-24v.

vila. Antes, contudo, informo ao leitor o que se entende por “figuração social.” Tal conceito se refere às ligações entre seres humanos efetivos e, como propõe Norbert Elias, tende a substituir conceitos estáticos, como os de “sociedade”, “estrutura” e “cultura”, os quais não conseguem traduzir uma referência a determinadas figurações formadas por pessoas. Afinal, são seres humanos que agem, pensam, ocupam posições de status, desempenham funções específicas e formam “estruturas.” As figurações sociais podem ter tamanho, escala e alcance reduzidos — uma vila, uma aldeia —, ou ampliados — uma cidade, uma província, um país. No âmago de todas as figurações sociais, como seu eixo estruturador, se situa um equilíbrio flutuante, pendular ou instável de poder. Este constitui uma característica estrutural do fluxo mutável e dinâmico de todas as figurações sociais.<sup>172</sup>

## B. Perfis e figuração social

Ao longo da multissecular ligação entre portos africanos específicos e o porto do Recife — a mais antiga rota dos escravos em direitura à América portuguesa, iniciada por volta de 1551—, jamais havia se registrado maior volume do comércio de seres humanos que à época em que se abriu a devassa de 1814. Entre 1800 e 1820 calcula-se que cerca de 135.239 africanos foram desembarcados em Pernambuco, mas enquanto 45% deles, ou 61.354, foram introduzidos naquela figuração social escravista entre 1801 e 1810, os 65% restantes, isto é, cerca de 81.460 indivíduos, adentraram na capitania entre 1811 e 1820. Estes escravos eram oriundos de seis procedências africanas específicas, dentre as quais destacavam-se os portos de Luanda e Benguela, em Angola. Assim, pois, dos 135.239 escravos desembarcados no porto do Recife entre 1801 e 1820, 1% vinha da Senegâmbia (1.667 pessoas), outro 1% da Costa do Ouro (1.309 indivíduos), 3% eram egressos do Golfo de Benim (3.637 escravos), 8% tinham Moçambique como porto de origem (11.128 pessoas), 13% tinham como procedência o Golfo de Biafra (18.062 cativos) e 74%, a grande maioria, portanto, haviam sido embarcados nos portos do Reino de Angola (99.525 indivíduos).<sup>173</sup> Estas linhas gerais revelam conexões claras com o fato de os 16 africanos presos em 1814 dividirem-se em dois grupos: um de apenas 3

<sup>172</sup> Fiz uma discussão mais extensa sobre este conceito em Luiz Geraldo Silva, “El impacto de la revolución de Saint-Domingue y los afrodescendientes libres de Brasil: Esclavitud, libertad, configuración social y perspectiva atlántica (1780-1825)”, *História* (Santiago), vol. 49, n° 1, 2016, pp. 209-233.

<sup>173</sup> *The Trans-Atlantic Slave Trade Database* ([www.slaveryvoyages.org](http://www.slaveryvoyages.org), acessado em 9 de dezembro de 2016); Daniel B. D. da Silva e David Eltis, “The Slave Trade to Pernambuco”, in David Eltis e David Richardson (orgs.), *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database* (New Haven e Londres: Yale University Press, 2008), pp. 95-129; Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo (Recife, 1822-1850)*, Recife: Editora Universitária, 1998, pp. 112-113 e nota 3.

peças que afirmaram ser “natural da Costa da Mina” e outro de 13 peças cuja procedência foi descrita genericamente como “Angola.”

Ao mesmo tempo, desde meados do século XVIII, era grande o número de africanos e afrodescendentes livres e libertos na capitania de Pernambuco. Em 1810, estima-se que esta capitania tinha cerca de 391.986 habitantes, entre os quais 26,2% eram escravos e 42% africanos e afrodescendentes livres e libertos. Para efeito de comparação, considere-se, por exemplo, que a capitania do Rio de Janeiro apresentava neste mesmo ano de 1810 uma população total de 229.582 pessoas, das quais 105.607 indivíduos, 46% do total, eram cativos. Apenas 18,4% da população fluminense era formada por africanos e afrodescendentes livres e libertos. Esse balanço favorável a uma maior proporção de escravos também se verificava, à mesma época, nas populosas capitanias da Bahia e de Minas Gerais, as quais tinham, respectivamente 47% e 41% de sua população africana e afrodescendente no cativo, e apenas 31,6% e 33,7% dela na condição de liberto e livre.<sup>174</sup> Em suma, quando se toma em consideração as capitanias mais populosas da América portuguesa — Pernambuco, Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais — na década de 1810, percebe-se que o grupo social constituído por africanos e afrodescendentes livres e libertos superava o de cativos apenas na primeira. Este aspecto, contudo, contrasta com o perfil dos dezoito suspeitos presos em decorrência da devassa de 1814: ambos os grupos de africanos e afrodescendentes, tanto o de escravos, como o de livres e libertos, eram compostos por nove indivíduos.

A suposta revolta e sedição de 1814 teve como cenário o mundo urbano da vila do Recife. O espaço no qual viviam suspeitos e testemunhas presentes à devassa era formado por um conjunto de quatro “povoações”: Recife, Santo Antônio, Boa Vista e Afogados. As duas primeiras se formaram ainda no século XVI, ao passo que as últimas aparecem na documentação a partir do século XVII. Em geral, africanos e afrodescendentes escravos, libertos e livres, grandes comerciantes, pequenos lojistas, taberneiros e artesãos, e mesmo alguns senhores de engenho absenteístas, moravam espremidos nas povoações seculares do Recife, Santo Antônio e Boa Vista, habitando casas e sobrados contíguos. Tais povoações eram ligadas entre si por três pontes: uma

---

<sup>174</sup> "Mapa geral dos fogos, filhos, filhas, clérigos, pardos forros, pretos forros, agregados, escravos, escravas, Capelas, Almas, Freguesias, Curatos e Vigários; com declaração do que pertence a cada termo, total de cada comarca, e geral de todas as Capitanias de Pernambuco, Paraíba, Rio grande, e Ceará; extraído no estado em que se achavam no ano de 1762 para 1763; sendo Governador e Capitão General das sobreditas Luiz Diogo Lobo da Silva", Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Mapas Estatísticos da Capitania de Pernambuco. Divisão de Manuscritos, 3, 1, 38, fl. 01; João L. Fragoso, *Homens de grossa aventura. Acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro, 1790-1830*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 92; Daril Alden, "O período final do Brasil Colônia (1750-1808)", in Leslie Bethel (org.), *América Latina colonial* (São Paulo: Edusp/FUNAG, 1999), pp. 534-535.

vinculava o Recife a Santo Antônio, outra Santo Antônio a Boa Vista e, finalmente, a ponte dos Afogados permitia a ligação entre esta povoação e Santo Antônio — o bairro mais central e mais populoso da vila.

Por outro lado, é possível estimar a população formada por africanos e de afrodescendentes livres, libertos e escravos que vivia na vila do Recife à época da devassa de 1814, bem como considerar seu peso relativo no conjunto da população total. Em abril de 1815 o governador Montenegro estimou que “quinze mil pretos, e mulatos, de todas as idades, sexos, e condições” viviam nos “três bairros do Recife, Santo Antônio e Boa Vista.”<sup>175</sup> Ao incluir nesse cômputo a povoação dos Afogados, então deixada de lado por Montenegro, posso afirmar que, por volta da abertura da devassa, cerca de 60% dos 27.295 indivíduos que formavam a figuração social da vila do Recife, isto é, cerca de 16.000 pessoas, faziam parte do grupo social constituído por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos. Ademais, considerando-se a densidade populacional daquelas quatro “povoações” em 1815, posso também sugerir que este grupo social estava concentrado principalmente em Santo Antônio, onde se situava sua principal irmandade religiosa. Estas conjecturas se conectam, ademais, com o exame do bairro de origem dos suspeitos de 1814: dentre os 18 indivíduos presos, apenas dois viviam na Boa Vista, ao passo que 8 eram residentes nos Afogados e outros 8 em Santo Antônio. Nenhum deles vivia no aristocrático bairro do Recife.

Extremamente dividido e multifacetado em decorrências de distintas posições no *continuum* escravidão-liberdade, e perfazendo, pois, mais da metade da população total da figuração social da vila do Recife, o grupo constituído por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos possuía — a despeito das relações senhoriais que vinculavam não apenas escravos, mas também libertos, a seus atuais ou antigos proprietários —, sua própria dinâmica, suas próprias relações de poder, conformando, ao fim e ao cabo, uma figuração social particular, ou uma sub-figuração, dotada de seu próprio equilíbrio pendular de poder.<sup>176</sup> Isto pode ser demonstrado principalmente através de suas instituições religiosas, cuja dimensão política, marcada por suas hierarquias e por sua ritualização das diferenças, constituíam importantes mecanismos de controle sobre os indivíduos desta figuração social particular. Como procuro demonstrar daqui por diante, os equilíbrios instáveis de poder dos governos

<sup>175</sup> Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao marquês de Aguiar, Recife, 18 de abril de 1815, APEJE, *Correspondência para a Corte*, cód. 24 (1813-1816), fls. 72-78v..

<sup>176</sup> O conceito de figuração social que faço uso aqui vem de Norbert Elias, *Escritos e ensaios (Estado, processo, opinião pública)*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, pp. 26-27; e Elias, *Introdução à sociologia*, pp. 140-145.

de ofícios, de nações e o reinado da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Santo Antônio, como *figurações sociais institucionais*, tiveram papel central nas ações e representações mentais atinentes ao suposto “levante, e sedição dos Negros do País contra os brancos.” Em boa medida, o exame desses governos permite compreender parte significativa da natureza e do sentido das ações e representações mentais engendradas em 1814.

### C. Reinados e governos

Até a década de 1970, pelo menos, a historiografia conferiu pouca ou nenhuma importância aos reinados de irmandades formadas por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos, considerando-os, em geral, fenômenos desprovidos de significado político e social.<sup>177</sup> Atualmente, contudo, um conjunto significativo de estudos tem conferido ênfase à dimensão política inscrita na gênese e no desenvolvimento dessas instituições.<sup>178</sup> Sem embargo, este reconhecimento se faz, em muitos casos, mediante o emprego de conceitos estáticos ou unipolares, como os de “agência” e “resistência”, pouco atentos aos entrelaçamentos das ações e das representações mentais de indivíduos e grupos sociais interdependentes que conformavam estas figurações sociais institucionais e seus equilíbrios pendulares de poder. Ademais, outras abordagens preferem examinar esse tema sob a perspectiva das “relações raciais”<sup>179</sup> — um beco sem saída analítico que impede a compreensão precisa das *relações sociais e de poder* entre indivíduos e grupos sociais estabelecidos e *outsiders*, cuja principal característica, no âmbito da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, se refere ao imenso potencial de retenção de poder concentrado nas mãos de indivíduos estabelecidos e situados no nível mais alto.<sup>180</sup> Estas abordagens têm dificultado uma

<sup>177</sup> Julita Scarano, *Devoção e escravidão. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*, São Paulo: Companhia Editora Nacional/Conselho Estadual de Cultura, 1975, pp. 112-115.

<sup>178</sup> Elizabeth. W. Kiddy, “Who Is the King of Kongo? A New Look at African and Afro-Brazilian Kings in Brazil”, in Linda M. Heywood(org.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 153-182; Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista a história da festa de coroação de Rei Congo*, São Paulo: Humanitas; Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, pp. 181-182; Marcelo MacCord, *O Rosário de D. Antônio. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*, Recife: Editora Universitária; São Paulo, Fapesp, 2005, pp. 165-169; Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 193-194; João José Reis, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão”, *Tempo*, vol. 2, no. 3 (1997), pp. 7-33.

<sup>179</sup> Larissa Viana, *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*, Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

<sup>180</sup> Sobre a inadequação da noção de “relações raciais” e, alternativamente, sobre a pertinência dos conceitos de relações sociais e de poder entre estabelecidos e *outsiders*, ver Norbert Elias e John L.

interpretação mais adequada, ou mais realística, do papel político desempenhado tanto pelas irmandades como pelos reinados. Ao mesmo tempo, o exame dessas figurações institucionais teria mais a ganhar ao se enfatizar, não seu *background* africano, mas os processos de *crioulização* nas Américas, dentre os quais a necessidade de africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos engendrarem equilíbrios móveis de poder no âmbito das sociedades escravistas americanas.<sup>181</sup>

À luz dessas considerações mais gerais, destaco, como apontei anteriormente, que a mais importante irmandade criada por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos da vila do Recife foi a de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio. Como também destaquei antes, sua localização no espaço era compatível com o fato de esta povoação ser, entre os séculos XVIII e XIX, a mais central e a mais populosa da vila do Recife. Não se sabe a data precisa de sua fundação; já sugeri em outro momento que tenha sido em 1654. Seu primeiro templo foi, provavelmente, fundado entre 1662 e 1667. O segundo— até hoje existente — foi concluído em 1770, mas antes já funcionava, mesmo inacabado. Loreto Couto descreve esta igreja em 1757 como um “Templo de curiosa e suntuosa estrutura”, bem como o mapa da vila do Recife de 1763, que pode ser visto em apêndice, informa sua localização precisa e central na povoação de Santo Antônio. O aspecto mais importante para esta análise, contudo, é a conformação do reinado dessa irmandade na passagem dos séculos XVIII ao XIX, a qual examino a partir de dois compromissos, um datado de 1782, e outro não datado, mas elaborado entre 1801 e 1806.<sup>182</sup>

O capítulo 7º do compromisso de 1782 contém informações importantes sobre o reinado. Nela se determina que a irmandade tivesse “um Rei de Congo, e uma Rainha, os quais serão forros, e se elegerá pela Mesa que seja dos da Nação de Angola, e que sejam suficientes para ocupar o tal emprego”, isto é, que sejam capazes de honrar com as despesas suntuárias inerentes ao cargo. O rei e a rainha eram ainda “obrigados a convocar as mais Nações de Angola para ajudarem com suas esmolas para as obras de

---

Scotson, *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000, pp. 31-33.

<sup>181</sup> Sobre a noção de crioulização, ver o ensaio de Sidney Mintz e Richard Price, *O nascimento da cultura afro-americana uma perspectiva antropológica*, Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003; Richard Price, “O milagre da crioulização: retrospectiva”, *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 25, no 3 (2003), pp. 383-419.

<sup>182</sup> Luiz Geraldo Silva, “Religião e identidade étnica. Africanos, crioulos e irmandades na América portuguesa”, *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 44, nº 3, 2003, pp. 77-96; *idem*, “Da festa à sedição”, p. 321; MacCord, *O Rosário de D. Antônio*, pp. 62-63; Couto, *Desagravos do Brasil*, p. 158.

Nossa Senhora." <sup>183</sup> Já indaguei em outro momento o que se quer dizer aqui com “as mais Nações de Angola.” Aparentemente, o compromisso se refere a uma procedência do tráfico de escravos que ali era representada como uma “nação” que abrigava um conjunto de outras “nações.” Ademais, da mesma forma que a noção de “mina” havia se disseminado no mundo atlântico, como notou Robin Law, constituindo uma identidade mesmo na África, com a noção de “angola” operou-se processo semelhante. Joseph Miller notou que, depois de 1670, traficantes de escravos holandeses, ingleses e franceses que exploravam a costa de Loango designavam as pessoas com as quais negociavam pelo vocábulo “Angola.”<sup>184</sup>

Por sua vez, o compromisso que julgo ser dos primeiros anos do século XIX era muito mais completo e detalhado. Nele não apenas se reitera a necessária origem “angolana” do rei e da rainha, mas também se detalham aspectos relativos ao funcionamento dos governos e às cerimônias de posse dos soberanos, de sua corte e dos governadores. Conforme o Capítulo 28º, cabia à irmandade fazer “Rei de Congos e Rainha e ambos serão alistados na Eleição, e cada um dará de esmola de seu cargo quatro mil réis, e quando se eleger o Rei seja em um dos Irmãos desta Irmandade do gentio do Reino de Angola, isento de escravidão; casado, e de bons costumes, e temente a Deus.” Além das esmolas do rei e da rainha, cabia ainda ao rei “mandar tirar esmolas pelas suas Nações nas quatro Festas do ano para ajuda das obras da Igreja” e “fazer Governador em cada Nação, os quais virão tomar posse nesta Igreja.” O compromisso deixa claro, ao mesmo tempo, que as funções sociais de rei e de governadores eram hierarquicamente distintas, uma vez que o “Rei no dia da sua Posse” deveria ser recebido pela “Irmandade com repiques de sinos e o nosso Reverendo Capelão lhe dará a Posse na Capela maior com solenidade.” Por sua vez, as “Posses dos Governadores serão só com meia solenidade, e entregarão suas Patentes passadas pelo Rei para se lançarem no Livro delas, e pagarão ao Escrivão duas patacas de cada uma.”<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> “Compromisso que novamente faz a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila do Recife neste presente ano de 1782”, AHU-PE, códice 1303, fls. 39-88.

<sup>184</sup> Robin Law, “Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’”, *Tempo*, vol. 10, no. 20, (2006), pp. 109-124, 127-131; Robin Law e Kristin Mann, “West África in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 56, no 2, (1999), pp. 307-334; Joseph Miller, “Central Africa During the Era of the Slave Trade”, in Heywood (org.), *Central Africans*, p. 51, 61.

<sup>185</sup> Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife, AHU-PE, cód. 1293, fls. 108-136; Requerimento do juiz e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do Recife, a D. Maria I, Recife, 3 de julho de 1783, AHU-PE, cx. 148, doc. 10775; Requerimento do juiz e demais irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da vila de Santo Antônio do Recife à D. Maria I, Recife, 28 de abril de 1796, AHU-PE, cx. 193, doc. 13268.

Uma preocupação central do compromisso refere-se à reputação dos indivíduos que assumiam as funções de reis e governadores. Tais funções tinham o papel de representar a coesão do grupo social formado por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos, bem como o de defender seu valor humano elevado, em contrapartida à sua condição de *outsider* e aos estigmas que lhe eram imputados por outros grupos sociais, mormente em decorrência da escravidão vivida por si ou por seus antepassados. Assim, “sendo caso não viva como deve do modo acima o dito Rei, a Irmandade o lance fora do Cargo para não servir de injúrias a esta Irmandade; e a seus vassalos de suas Nações.” Para que não esquecesse a probidade de seu cargo, obrigava-se ao “Escrivão ler este Capítulo ao dito Rei de Congos para ficar bem entendido da sua obrigação, retidão com os seus vassalos, e o bom regime deles, etc..” O mesmo se esperava dos governadores: “quando o dito Rei quiser fazer seus Governadores dará parte a esta Irmandade para o Procurador averiguar se os eleitos podem ocupar o dito Cargo”, elegendo-se para este “o mais pacífico e atencioso.” O rei deveria, ademais, verificar se os governadores eram excessivamente “ocupados” de modo que “a dita ocupação lhe embarace a cumprir com o dever do seu governo.” Ou seja, as funções de representação não deveriam ser estorvadas pelo exercício de ofícios mecânicos ou agrícolas — aos quais praticamente todos os indivíduos desta figuração institucional estavam sujeitos —, pois, além de libertos, reis e governadores deveriam apresentar sinais daquilo que Miers e Kopytoff chamam de “mobilidade de sucesso mundano”, isto é, o controle sobre recursos que lhes permitissem “reduzir a marginalidade de sua existência cotidiana e indicar sucesso nos negócios da vida.”<sup>186</sup> Aspecto importante, ao qual voltarei adiante, se refere ainda ao fato de que “também serão obrigados todos os Governadores a tirarem esmolas como acima fica dito, e é de costume, e entregarão em Mesa ao Tesoureiro o qual passará recibo para suas descargas.”<sup>187</sup>

Posso estabelecer algumas relações entre esse capítulo e a figuração social que o produziu. Inicialmente, sugiro que a função social de “rei de congo” e o potencial de retenção de poder que lhe é designado nada tem a ver com sociedades africanas, das quais, aliás, muitos daqueles indivíduos eram egressos. Tanto aquela função como suas atribuições constituem, na verdade, um artifício político americano, ou *crioulo*, que visava garantir a supremacia do grupo formado pelos “angolanos” sobre outros grupos

<sup>186</sup> Miers e Kopytoff, “African ‘slavery’ as an institution of marginality”, pp. 19-20.

<sup>187</sup> Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife, AHU-PE, códice 1293, fls. 108-136.

sociais alicerçados em identidades “étnicas” mais ou menos reconhecidas na vila do Recife por aqueles anos. Este artifício político constituía, pois, um meio de regular as relações de poder no interior da figuração social formada por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos existente na vila do Recife, ou uma representação do equilíbrio pendular de poder desta figuração social. Tal equilíbrio favorecia uma maioria de indivíduos cuja identidade “angola” se contrapunha às demais identidades “étnicas”, mormente aquela atinente ao conceito atlântico de “mina.” Como demonstrei antes, 74% dos escravos desembarcados no porto do Recife entre 1800 e 1820, ou seja, à época da abertura da devassa de 1814, eram de procedência “angola”, ao passo que os “minas” formavam apenas 15% dos desembarcados. A mesma proporção entre estas procedências também se verificava na fase 1750-1800 — ou seja, nas gerações precedentes, cujos indivíduos, sobretudo os mais velhos, ainda estariam ativos ao tempo da devassa. Ao longo desta segunda metade do século XVIII, desembarcaram no porto do Recife 167.008 escravos egressos de Angola, ou 82% do total de almas envolvidas no tráfico, e apenas 34.626 indivíduos oriundos da Costa da Mina, ou 17% do total. No entanto, não quero estabelecer uma relação imediata meramente quantitativa entre aquele artifício político e maioria “angola.” Na Bahia, por exemplo, indivíduos autodenominados “crioulos” e de procedência “angola” detinham, por esses mesmos anos, maior potencial de retenção de poder que os “minas”, tanto nas irmandades mais antigas como nas milícias, embora os últimos constituíssem 60% dos indivíduos escravizados introduzidos nesta figuração social entre 1750 e 1810.<sup>188</sup> A resposta a esse problema se refere a que, sociologicamente falando, os identificados com a procedência “Angola” apresentavam maior coesão social que aqueles identificados com a procedência “mina” — ou seja, o primeiro grupo era melhor capacitado para criar estigmas contra outros grupos, defender seus valores humanos supostamente superiores e depreciar os dos demais, bem como para reiterar suas diferenças perante eles. O compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, dentre muitos outros documentos que poderiam ser invocados aqui, é um testemunho desse alto grau de coesão social. Assim, portanto, concluo que a função social de “rei do Congo” conferia uma enorme retenção de poder nas mãos do soberano “angola”, a qual se fundamentava não apenas no peso relativo dos grupos étnicos

---

<sup>188</sup> Aviso do secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, ao presidente do Conselho Ultramarino, marquês de Penalva, D. Estevão de Meneses, Belém, 3 de dezembro 1756. AHU-BA, cx. 137, doc. 77.; João José Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 55-56; *The Trans-Atlantic Slave Trade Database* ([www.slaveryvoyages.org](http://www.slaveryvoyages.org), acessado em 9 de dezembro de 2016).

envolvidos nas redes do tráfico, mas também, e talvez principalmente, no alto grau de coesão social de seu grupo em face dos demais existentes nessa figuração social.

Ao mesmo tempo, redes de poder se espraiavam a partir do reinado pelo mundo do trabalho da vila do Recife através dos governos de ofícios e de nações. Com efeito, cabia ao Rei de Congo, como já indiquei, “fazer Governador em cada Nação, os quais virão tomar posse nesta Igreja.” Os governadores, que não eram apenas de “Nação”, como diz o compromisso, mas também de ofícios, eram subordinados ao rei, e os cerimoniais de posse alusivos a uma e outra figura expressavam precisamente isso. Em 4 de dezembro de 1797, o então governador e capitão general da capitania de Pernambuco, d. Thomaz José de Mello, passou carta patente ao governador dos canoieiros — uma corporação importantíssima nos séculos XVIII e XIX, considerando o peso do transporte fluvial de coisas e pessoas na vila do Recife —, na qual se reiterava tal subordinação. Conforme a carta, “havendo respeito ao preto José Nunes de Santo Antônio me ser nomeado em primeiro lugar pelo Rei do Congo para exercer o Posto de Governador dos Canoieiros e ter chegado o tempo de ser mudado o atual Governador”, esperava-se que o mesmo rei o “reconheça, honre e estime e lhe confira a posse e juramento do estilo.” Ademais, exortava-se a “todos os oficiais maiores ou menores seus subordinados que lhe obedeçam e cumpram suas ordens relativas ao Real Serviço e bem comum dos povos como devem e são obrigados.”<sup>189</sup>

À medida em que se compulsava a documentação sobre o reinado existente na irmandade em foco, se percebe claramente que o “Rei do Congo” tinha sob si uma hierarquia que incluía vários governadores. Por sua vez, abaixo dos governadores existiam outros postos ocupados por membros de suas nações ou de seus ofícios. Compulsando várias cartas patentes e outros documentos vinculados ao reinado, percebi que às funções de governadores de nações e de ofícios eram agregadas outras funções menores, cuja nomenclatura remete diretamente a postos e cargos existentes na sociedade de tipo antigo, ou oligárquico. Assim, logo abaixo dos governadores estavam os vice-reis, mestres de campo, capitães mandantes, provedores, juízes de fora, secretários de Estado, generais, tenentes-generais, tenentes-coronéis, marechais, brigadeiros, coronéis e coronéis conselheiros. Como em toda estrutura hierárquica, tornar-se governador equivalia a transitar entre vários postos. Em julho de 1776, por exemplo, lavrou-se carta patente de governador ao “preto Ventura Garcez da Nação

---

<sup>189</sup> José Nunes de Santo Antônio, Governador dos Canoieiros, Recife, 4 de dezembro de 1797, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 9, fls. 136-136v.; Luiz Geraldo Silva, *A faina, a festa e o rito. Uma etnografia histórica sobre as gentes do mar (Sécs. XVII ao XIX)*, Campinas: Papyrus, 2001, cap. 5.

dos Ardas, de que é tenente-coronel." Este fora "eleito em Junta da dita nação dos Ardas da Costa da Mina para exercer o posto de governador da dita nação por desistência do atual, Ventura Vaz Salgado, que se acha com crescida idade." Com efeito, um traço comum na estrutura hierárquica da irmandade do Rosário era a desistência ou a morte de governadores em decorrência de sua "crescida idade" — o que sugere que um critério elementar de estratificação operava poderosamente aí, qual seja, as "classes de idade."<sup>190</sup>

Além dos canoeiros havia outros governos de ofícios na vila do Recife, bem como na vizinha cidade de Olinda, ao longo da segunda metade do século XVIII e dos primeiros anos do século XIX. Considerando o conjunto das cartas patentes que recolhi no Arquivo Público Estadual de Pernambuco, observei a existência de governos dos "Pretos Ganhadores da Praça do Recife", dos "Pretos Carvoeiros do Recife e Olinda", dos "Pescadores da Vila do Recife", dos "Pescadores do Alto da Cidade de Olinda", das "Pretas Boceteiras e Comerciantes do Recife", das "Pombeiras da Repartição de Fora das Portas" do Recife, dos "Canoeiros da Repartição de Olinda", dos "Canoeiros do Recife", dos "Pretos Marcadores de Caixas de Açúcar e Sacas de Algodão", dos "Pretos Camaroeiros desta Vila [do Recife] e seu termo" e dos "Capinheiros da Praça da Polé, Cinco Pontas, Rua da Praia, Quatro Cantos, Boa Vista e Cidade de Olinda."<sup>191</sup> As conexões entre estas funções e a do rei do Congo podem ser demonstradas mediante trajetória do capinheiro Ventura Barbosa. Em 1768, Barbosa foi eleito capitão dos capinheiros, e em 1770 ele se tornou mestre de campo desta corporação. Em 1773, ele foi feito seu governador e em 1802 se tornou vice-rei. Em 1806 Ventura Barbosa faleceu

<sup>190</sup> Ventura de Souza Garcez, Governador dos Pretos Ardas da Costa da Mina, Recife, 14 de julho de 1776, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 2, fl. 133v.; sobre os critérios simples e complexo de estratificação, ver o ensaio de Georges Balandier, *Antropologia política*, São Paulo: Difel/Edusp, 1969, cap. iv.

<sup>191</sup> Feliciano Gomes dos Santos, Governador dos Pretos Ganhadores, Recife, 14 de novembro de 1778, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 3, fl. 158; O Preto Antônio Duarte, Governador dos Carvoeiros do Recife e de Olinda, Recife, 1791 (mês e dia ilegíveis), APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 07, fl. 51; Germano Soares, Governador dos Pescadores da Vila do Recife, Recife, 20 de fevereiro de 1778, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 3, fl. 92; Bernarda Eugênia de Souza, Governadora das Pretas Boceteiras e Comerciantes, Recife, 30 de junho de 1788, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 6, fl. 75 v; A Preta Josefa Lages, Governadora das Pombeiras da Repartição de Fora das Portas, Recife, 12 de novembro de 1802, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. II, fls. 279-279v; O Preto João Manoel Salvador, Governador dos Canoeiros da Repartição de Olinda, Recife, 4 de novembro 1788, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 6, fl. 102v; João Gomes da Silveira, Governador dos Pescadores do Alto da Cidade de Olinda, Recife, 16 de junho de 1788, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 6, fls. 74-74v; O Preto Manoel Nunes da Costa, Governador dos Pretos Marcadores de Caixas de Açúcar, Recife, 13 de setembro de 1776, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 2, fl. 198; O Preto Domingos da Fonseca, Governador dos Pretos Camaroeiros desta Vila e seu termo, Recife, 5 de dezembro de 1792, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 7, fls. 114v-115; Livro de Registro das Missas do Ofício dos Capinheiros da Praça da Polé, Cinco Pontas, Rua da Praia, Quatro Cantos, Boa Vista e Cidade de Olinda (1757-1826), *apud* José Antônio Gonsalves de Mello, "Alguns aditamento e correções", in Costa, *Anais*, vol. 10, p. dx; O Preto Narciso Correia de Castro, Governador da Nação dos Ardas do Botão da Costa da Mina, 10 de maio, de 1795, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 7, fl. 10.

enquanto exercia a função de “Rei de Congos.” Não sei o ano exato em que ele se tornou rei, mas no ofício em que se pede a aprovação do compromisso não datado da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Santo Antônio, ele assina “Ventura Barbosa, rei de Congo.” Desse modo, pude concluir, graças à sua trajetória, que aquele compromisso foi elaborado entre 1802, quando ele ainda era “vice-rei”, e 1806, quando veio a falecer “rei do Congo.”<sup>192</sup>

Por outro lado, encontrei cartas patentes emitidas entre 1770 e 1802, bem como informações em outros documentos, referentes a governos de “Nações.” Através da própria devassa soube da existência dos governos das nações Angico e Cabundá, ambas concernentes à procedência “Angola”, bem como encontrei cartas patentes referentes à “nações” procedentes da Costa da Mina: a “Nação dos Ardas do Botão da Costa de Mina”, a “Nação Da Gome”, a “Nação da Costa Suvaru” e a nação dos “Pretos Ardas da Costa da Mina.”<sup>193</sup> Os governos “minas” da segunda metade do século XVIII sugerem alguns problemas de interpretação. Creio que sua existência não representava nem alianças, nem concessões políticas dos angolas. Antes, significava um acréscimo ao seu próprio poder pela simples extensão da estrutura hierárquica do reinado e de sua cadeia subordinada de funções sociais. Assim, os governos “minas” refletiam um aditamento ao equilíbrio pendular de poder que estava no centro da figuração social formada por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos da vila do Recife e cidade de Olinda, e que favorecia aos angolas.

Para além da conformação de sua estrutura interna, também constitui aspecto notável o fato de indivíduos do nível mais alto — mormente governadores e capitães gerais — terem emulado a disseminação destas figurações sociais institucionais entre grupos sociais do nível mais baixo. Assim, se percebe uma cadeia de interdependência vinculando, por um lado, o Rei do Congo e os governadores de nações e de ofícios e, por outro lado, governadores e capitães-gerais da capitania, ouvidores e indivíduos ligados à governança municipal. Esta cadeia de interdependência pode ser demonstrada a partir de um exemplo específico. Em setembro de 1800, “Cristina Maria Luiza, Governadora das pretas pombeiras desta Vila do Recife”, encaminhou requerimento ao presidente da junta de governo da capitania

<sup>192</sup> Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Vila de Santo Antônio do Recife, AHU-PE, cód. 1293, fls. 108-136; o livro de missas dos capinheiros foi examinado por Mello, “Alguns aditamentos e correções”; e Luiz Geraldo Silva, “Da festa à sedição”, pp. 319-320.

<sup>193</sup> “Devassa”, fls. 313-313v; Simião da Rocha, Governador da Nação Da Gome, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 2, fls. 114v.-115, 23 de fevereiro de 1776; O Preto Bernardo Pereira, Governador da Costa Suvaru, 1779 (dia e mês ilegíveis), APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 2, fl. 129.; Ventura de Souza Garcez, Governador dos Pretos Ardas da Costa da Mina, 14 de julho de 1776, APEJE, *Patentes Provinciais*, cód. 2, fl. 133v.

de Pernambuco, o bispo Azeredo Coutinho, informando “que no dia trinta do mês de agosto deste presente ano às sete horas da noite estando a suplicante em sua banca como é costume e notório vendendo peixe”, fora desacatada por outra pombeira, Antônia Bonança. Esta havia incorrido no “despotismo de injuriar a suplicante”, proferindo “nomes injuriosos” contra ela e, ainda mais grave, “passando as mãos pelo rosto da suplicante sem atender” ao fato de esta “ser sua superiora.” A governadora Maria Luiza, conforme escreveu ela própria, “usou de sua prudência de não responder nada à suplicada”, mas em seguida deu queixa junto ao governo da capitania, de modo a “livrar de maior dano e desordem que a suplicada faz e tem feito tanto com a suplicante como com o povo que vem na dita Ribeira comprar seu peixe.” A governadora sugeriu punição a Bonança, que consistia em “mandar botar a suplicada fora da Banca em que mora para outra mais longe do lugar”, e castigá-la “para exemplo das mais suas companheiras.” O então desembargador e ouvidor geral da comarca de Pernambuco, José Joaquim Nabuco de Araújo — tio-avô do mais tarde abolicionista Joaquim Nabuco (1849-1910) —, despachou favoravelmente a solicitação, e enviou seu requerimento ao juiz almotacé da vila do Recife, João Francisco Bastos. Após as investigações, com efeito, Antônia Bonança acabou presa sob a acusação de transgredir posturas da câmara, “vendendo postas de cação a quatro vinténs quando não valiam o vintém.”<sup>194</sup> A existência e a conformação do reinado e dos governos demonstram que havia uma interdependência entre as funções sociais existentes no âmbito da figuração formada por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos e funções sociais desempenhadas por indivíduos situados no nível mais alto. Indivíduos e grupos sociais dos níveis mais alto e mais baixo estabeleciam, por esta via, relações de poder e de interdependência que, contudo, eram francamente assimétricas, em face ao enorme diferencial de retenção de poder que favorecia aos primeiros.

#### **D. Resultados da devassa**

À medida em que examinei a devassa do “levante e sedição dos negros”, concluí que as representações mentais que consubstanciaram sua formulação tiveram ligações profundas com a dinâmica do reinado e dos governos da irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Santo Antônio do Recife. No entanto, a maior parte dos libertos e escravos apontados como suspeitos nada tinham a ver, pelo menos aparentemente,

---

<sup>194</sup> Certidão do tabelião Público da capitania de Pernambuco, Antônio José Pereira da Silva, Recife, 1º de agosto de 1805, AHU-PE, cx. 256, doc. 17134.

com o reinado e com os governos. Assim, num primeiro momento, me atenho a um exame de como estes últimos se safaram das suspeições que recaíam sobre eles. Num segundo momento, tento demonstrar as conexões entre a devassa, o reinado e os governos, as quais foram derivadas sobretudo de dois ofícios escritos por africanos e afrodescendentes dirigidos ao governo da capitania. Estes ofícios, como demonstro adiante, consubstanciaram as representações mentais construídas pelo governador Montenegro e pelo ouvidor Ferreira em torno do “levante, e sedição dos negros do País.”

Como já assinalei, entre os dias 28 e 29 de maio de 1814, dezoito indivíduos foram presos porque pareciam ter algum tipo de ligação com o episódio. Como também destaquei, ao longo das prisões foram achados pertences que, supunha-se, constituíam armas ou recursos para sustentar o suposto levantamento. O africano escravo Manoel, um açougueiro de nação angola fora preso na casa do liberto Manoel da Costa, na povoação da Boa Vista, onde foram achados “duas facas, os dois chuços, uma foice, e muitos quiris.” Ao perguntarem a Manoel a quem pertenciam aqueles objetos, ele “respondeu que as facas eram ambas dele” e que serviam no “uso do seu trabalho do açougue.” A foice, por seu turno, “também era dele, porque é mister para a sua defesa quando se retirava de noite para casa de seu senhor nos Aflitos.” Finalmente, “os dois chuços eram do dono da casa, e os quiris serviam de armar uma cama com cordas para descansarem.”<sup>195</sup> Manoel foi solto após o interrogatório.

O outro africano de Boa Vista, o liberto “mina” Francisco Bento, foi preso por engano. Montenegro o identificou como mais um frequentador da casa de Manoel da Costa e, por essa razão, o ouvidor Francisco Affonso Ferreira lhe indagou “se ele respondente costumava frequentar de dia, ou de noite uma casa no Beco de João Francisco, na Boa Vista, onde costumavam ter entrada diversos negros cativos.” Francisco Bento respondeu “que tem conhecimento dessa casa, que é do preto forro Manoel da Costa, contudo nunca lá entrou por vez nenhuma.” Tentando desenganá-lo, o ouvidor indagou “como pode isto ser assim, se consta, que ele respondente fora achado e preso na dita casa do Beco de João Francisco.” Mostrando que a figuração social formada por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos era tão profusa e diversa quanto as moradias e os becos das povoações do Recife, Francisco Bento sentenciou “que ele respondente foi achado e preso na casa da sua própria assistência, que é no beco

---

<sup>195</sup> “Devassa”, fls. 341-341v.

chamado do Quiabo, que ainda que fica na vizinhança da outra é, contudo, casa diferente, e situada em diverso arruamento."<sup>196</sup>

Um objeto mais incriminador fora achado com o escravo João, “nação Angola”, que vivia de fazer chapéus de sol na ponte do Recife. O próprio João disse, sem constrangimentos, que sua prisão fora motivada “por causa de uma espingarda, que ele respondente tinha tratado de comprar a um caixeiro de João Muniz.” O ouvidor indagou qual a razão de ele querer adquirir aquela arma. Sua resposta foi barroca e festiva: “o dito caixeiro de João Muniz, por saber já servindo dela pelo tempo da festa de Natal, oferecera a ele respondente por sete patacas.” A espingarda servia para a pirotecnia, e não para a guerra contra os brancos, como suspeitou Montenegro.<sup>197</sup> Outros suspeitos também desempenhavam a arte caracteristicamente barroca associada “ao afã de deslocar o dia para a noite, vencendo a escuridão por meio do artifício humano”, como propõe José Antônio Maravall. O escravo Francisco, crioulo, afirmou sem pejos diante do ouvidor que “procurara comprar um barril de pólvora em casa do Coronel Bento José da Costa, e por não o achar aí de preço que lhe fizesse conta, a foi procurar em casa de Domingos Rodrigues do Passo.” Ao mesmo tempo, ele também explicou o motivo pelo qual andava de loja em loja atrás daquele gênero: “o fim, para que a queria, era para fazer fogo de artifício”, uma vez que, em seu ofício, “usa de o fazer, e vender para diversas partes, e até para satisfazer a muitas encomendas deste gênero, de que costuma ser encarregado.” Para tanto, Francisco tinha a “aprovação, e consentimento de seu senhor, como é coisa mui notória em todo este lugar.”<sup>198</sup> Com efeito, o próprio Bento José da Costa — senhor de muitos engenhos, proprietário de vários navios, contratador do dízimo da capitania, e delatado pelo escravo como careiro — confirmou em seu depoimento que Francisco “é acostumado a fazer fogo de artifício, para cujo mister tem comprado na casa dele testemunha muita quantidade de barbante.”<sup>199</sup>

Também tinham sido supostamente encontrados vários instrumentos e diversas armas e munições — “uma espingarda, dois fechos, dois chuços, duas verrumas grandes, um formão, e uma pouca de pólvora” — sob a guarda do respeitável africano liberto Joaquim da Cunha, casado, de 42 anos, da Costa da Mina, e que exercia os ofícios de pescador e canoeiro. Respondendo às indagações do ouvidor Ferreira, ele justificou a

---

<sup>196</sup> *Idem*, fls. 343-344.

<sup>197</sup> *Idem*, fls. 345-345v.

<sup>198</sup> *Idem*, fls. 350-351; José Antonio Maravall, *A cultura do barroco. Análise de uma estrutura histórica*, São Paulo, Edusp, 1997, p. 384.

<sup>199</sup> “Devassa”, fl. 318v.

existência daqueles pertences em parte como decorrência de seus ofícios, e por outra parte como consequência de sua função de festeiro. Assim, explicou Joaquim, “a espingarda e um dos fechos são dele respondente, os outros fechos achou-os na praia.” Por sua vez, “os dois chuços achou-os também dentro da sua canoa na ocasião em que acompanhado de seus genros e aprendizes a foi tomar a uns homens que a tinham levado do porto.” Estes, contudo, “encalhando aquela canoa, deixaram nela os ditos chuços que o respondente recolheu, e conservava em casa por não saber de quem eram.” Por sua vez, “as duas verrumas são do trem da preta Izabel Nunes que mora numa camarinha da casa dele respondente.” Já o formão também era “dele mesmo respondente, que o comprou para calafetar as suas canoas”, ao passo que “a pólvora era o resto de uma libra dela que comprara para a gastar na festividade de Nossa Senhora dos Prazeres de que foi Juiz no corrente ano.”<sup>200</sup> Com efeito, o africano “mina” Joaquim da Cunha não escondia sua predileção por essa festa e pela função de juiz que nela desempenhava. Quando lhe perguntaram “para que queria em sua casa a espingarda, e que uso costumava fazer dela”, ele respondeu, tal como o escravo João, que esta servia “para atirar com pólvora solta nos dias daquela festividade onde costuma ir todos os anos, mas que ao recolher-se a Praça costuma tirar os fechos da espingarda que por isso lhe acharam sem eles.” A festa de Nossa Senhora dos Prazeres, ao mesmo tempo cívica e religiosa, era realizada nos montes Guararapes desde as vitórias ali alcançadas contra os holandeses na década de 1640. O fato de este liberto “mina” ter se tornado um de seus juízes aponta para a transformação de seu status e sua ascensão no *ranking* de prestígio daquela sociedade escravista.<sup>201</sup>

Por seu turno, a história dos dois escravos presos na casa de Ana Cardoza, na povoação de Santo Antônio — Antônio, capinheiro, benguela, e Joaquim, alfaiate, angola —, revela aspectos da formação de grupos de sociabilidade entre africanos. Ambos argumentaram que frequentavam a “casa da preta Anna Cardoza”, na qual costumavam “concorrer os negros da sua nação, sem outro fim mais do que praticarem uns com outros assuntos indiferentes, por ser costume no País cada nação de negros ter casa onde concorram.” Ambos se referiam à ideia de que as casas de “nação” era um costume “do País”, isto é, da América portuguesa: aqui a “nação” representando sobretudo indício de criação de figurações sociais tipicamente americanas, ou

---

<sup>200</sup> *Idem*, fls. 352-353.

<sup>201</sup> *Idem, ibidem*; F. A. Pereira da Costa, *Anais...*, vol. 2, pp. 109-110 e vol. 3, p. 438; Mello, “O terceiro volume dos Anais”, in Costa, *Anais*, vol. 3, pp. xix-xx; sobre a noção de *ranking* de prestígio, ver Patterson, *Slavery and Social Death*, p. 247.

significando fundamento da coesão de grupos sociais formados por africanos na América, e não recriação de “nações africanas.”<sup>202</sup> Assim, cumpre destacar que no argumento apresentado por Antônio e Joaquim o que menos importa é a “etnia” africana e mais a formação de grupos sociais que constituíam as amplas redes de interdependência da figuração formada pelos indivíduos na vila do Recife. Ademais, enquanto Antônio dizia-se “Benguela de nação”, Joaquim apresentava-se como “do Gentio de Angola”, o que constituíam, sob a lógica frouxa destas “identidades”, diferentes “nações”, mesmo que aparentadas pela procedência africana centro-ocidental.<sup>203</sup> Estas redes mais amplas, ademais, incorporavam não apenas africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos *outsiders*, situados no nível mais baixo da sociedade de tipo antigo, mas também indivíduos estabelecidos e do nível mais alto. Este aspecto pode ser demonstrado pelo fato de um destes africanos, Joaquim, morador na Rua dos Martírios, ter como curador, “defendendo-o neste auto como fosse de justiça”, o “ilustrado” José Luís de Mendonça, mais tarde membro do governo provisório que depôs o governador Montenegro e autor do famoso manifesto *Preciso*, dado a público nos quadros da revolução de 1817. Em decorrência de seu envolvimento na revolução, Mendonça acabou fuzilado na Bahia a 12 de junho de 1817. No âmbito da devassa, ele pareceu instruir ambos os escravos, uma vez que repetiram perante o ouvidor Ferreira o mesmíssimo argumento referente às casas de “nação.” Diante de defesa tão bem orquestrada, o ouvidor não teve outra alternativa senão pô-los em

---

<sup>202</sup> É recorrente encontrarmos na literatura formulações ideologicamente envolvidas que sugerem que “a África foi transportada até aos vários destinos do mundo colonial em toda sua plenitude cultural e social, moldando as instituições criadas pelos africanos e fornecendo-lhes uma lente interpretativa, através da qual puderam compreender a sua condição enquanto escravos e enquanto libertos”. James H. Sweet, *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*, Lisboa: Edições 70, 2007, p. 16. Pontos de vista semelhantes e mais sofisticados, embora não menos ideológicos, foram formulados por Gwendolyn Midlo Hall, “África e africanos na diáspora africana: os usos de bancos de dados relacionais”, *Topoi*, vol. II, nº 21 2010, pp. 318-331. Estas abordagens, à medida em que operam com conceitos estáticos, como o de “cultura” — uma espécie de vale-tudo metodológico que paira sobre as figurações sociais formadas por seres humanos de carne-e-osso — tendem, ademais, a avaliar inadequadamente os equilíbrios pendulares de poder, em geral conferindo aos *outsiders* do passado chances de poder que eles efetivamente não tinham. Um exemplo desse tipo de avaliação pouco realista das chances de poder conferidas a africanos e afrodescendentes no âmbito da sociedade de tipo antigo pode ser lida em Sílvia H. Lara, “Palmares & Cucaú: O aprendizado da dominação”, tese apresentada para o concurso de Professor Titular, Área de História do Brasil, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2008, pp. 174-230. Uma crítica a estas perspectivas foi sintetizada em David Eltis, Philip Morgan e David Richardson, “Black, Brown, or White? Color-Coding American Commercial Rice Cultivation with Slave Labor”, *American Historical Review*, vol. 115, no. 1 (2010), pp. 164-171.

<sup>203</sup> “Devassa”, fls. 347-349; Joaquim Dias Martins, *Os mártires pernambucanos vítimas da liberdade nas duas revoluções tentadas em 1710 e 1817*, Recife: Typ. de F. C. de Lemos e Silva, 1853 [orig. 1823], pp. 280-283; João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 310; Juliana B. Farias, Carlos Eugênio L. Soares e Flávio dos Santos Gomes, *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, pp. 54-56.

liberdade. Ademais, como mostro adiante, Antônio e Joaquim não foram os únicos indivíduos ensaiados por Mendonça ao longo desses autos.

O africano “mina” Estanisláo Dias, que depôs perante o ouvidor Affonso Ferreira a 6 de junho de 1814, não possuía armas, mas, supostamente, guardava os recursos necessários para sustentar o “levante, e sedição dos pretos.” Como disse anteriormente, não tenho explicação para o fato de ter sido encontrado na casa deste liberto montante equivalente ao preço de vinte escravos. Afirmando que o dinheiro achado em sua residência pertencia a outro liberto, Domingos, oficial de serrador, e reiterando que “nunca teve com ele relação de sociedade, negócios senão unicamente de morarem em uma mesma casa”, Estanisláo também se viu livre da cadeia.<sup>204</sup> Por outro lado, a maior parte dos africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos da povoação dos Afogados havia sido envolvida na devassa graças à delação e a fofoca. Vários indivíduos daquela povoação foram enredados nesta trama graças a esse instrumento de distinção social, cujo papel era servir de base para as dinâmicas de hierarquização e de estigma que se processavam no âmbito daquela figuração social. O escravo africano de “nação Angola” Manoel Jerônimo Reinau, de 50 anos, trabalhador da enxada, havia sido preso “por suspeito de que entraria na dita desordem.” Quando, todavia, lhe foi perguntado se “ouvira falar de quererem os negros do País levantar-se contra os brancos, e dele respondente ser suspeito de entrar nesta insurreição como um dos levantados”, Manoel Jerônimo respondeu secamente que “nunca ouviu falar em semelhante levante senão na sala do governo quando lá o levaram preso.” Foi solto imediatamente.<sup>205</sup>

Talvez Manoel Jerônimo tenha sido confundido com outro Reinau, cujo prenome era Francisco. Este, também africano, tinha igualmente 50 anos, mas dizia ser de “nação Rebolo” e, diferentemente de Manoel, que era escravo e solteiro, Francisco era casado e liberto. Seu ofício era singularmente tropical: “ocupa-se de tirar cocos em coqueiros.” No ato de sua prisão incorreu, como já observei, “em ato de resistência”, e depois tentou subornar seus captores. Santa Anna era, além de cabo de ordenanças, capitão do mato. Quando prestou depoimento, a 18 de junho de 1814, “disse que não tem notícia de disposição nenhuma dos negros do país para se levantarem contra os brancos, nem que façam sobre isto uniões, ou conventículos.” Ainda segundo Santa Anna, esta afirmação se apoiava no fato de “que há dezoito anos lida com aquela gente em razão

---

<sup>204</sup> “Devassa”, fls. 354-355.

<sup>205</sup> *Idem*, fls. 363-363v.; Elias e Scotson, *Os estabelecidos e os outsiders*, pp. 83-84.

do seu ofício de capitão de campo." Ele afirmou também que Francisco Reinau havia oferecido "dezesseis mil réis para o soltar", mas que ele estava "mui persuadido que aquilo teve antes origem no medo da prisão, que na consciência de algum delito grave." Afinal, como morador da pequena povoação ao sul da de Santo Antônio, "conhece o dito preto que é humilde e bem-procedido, e não o acha com espíritos para tentar um levante."<sup>206</sup>

Um outro africano escravo dos Afogados, "do gentio de Angola", Caetano Inácio Borges, que trabalhava "de agricultura", limitou-se a dizer, quando "perguntado se nem ao menos ouvira falar de se levantarem os negros contra os brancos", que "nunca ouviu falar nisso senão agora neste auto." Por sua vez, outro africano daquela povoação, João, de "nação Cassange", um jovem de 20 anos que exercia o ofício de pescador de caranguejos, foi implicado no levante porque parecia disposto à leviandade. Como disse antes, ele foi preso no dia 28 de maio de 1814 por ter proferido, em plena rua do Motocolombó, no centro da povoação dos Afogados, que se "os pretos se levantavam", ele haveria "de dar também a sua pancadinha." Tal como os africanos Antônio e Joaquim, referidos anteriormente, o jovem João também teve José Luís de Mendonça como curador. No entanto, as várias testemunhas invocadas no seu caso se apressaram em inocentá-lo, ressaltando seu caráter brincalhão e leviano. Matheus de Siqueira, sacristão da Igreja de Nossa Senhora da Paz — o templo de uma tradicional irmandade da povoação dos Afogados — argumentou que ele "dissera na rua gracejando, que se os negros se levantassem, como diziam, também ele havia de dar a sua pancadinha, sem se aplicar a que partido se havia acostar nesse caso." Numa clara estratégia de absolvição, o sacristão colocou em dúvida se João queria distribuir pancadas "nos brancos ou antes nos negros que se levantassem." O que, enfim, lhe parecia "certo", era "que aquele moleque é mui gracejador, e ele testemunha não o tem visto nunca com uniões com outros negros, senão ocupado em tirar caranguejos, e fora disso não faz senão andar brincando como rapaz que é, sem mostrar espírito, nem disposição alguma para sujeitar sublevações, ou tomar nelas parte."<sup>207</sup>

Única mulher entre os suspeitos, a liberta africana Mariana, de "nação Congo", não tergiversou quando foi indagada se sabia da razão pela qual havia sido presa. Antes, disse nessa ocasião exatamente o que se esperava dela, isto é, que "só sabe que ouviram

---

<sup>206</sup> *Idem*, fls. 331v-332.

<sup>207</sup> *Idem*, fls. 332v.-333, 364-365, 368-369v.; Requerimento da irmandade de Nossa Senhora da Paz, por seu procurador Alexandre Pereira Diniz, ao príncipe regente D. João, 22 de fevereiro de 1806, AHU-PE, cx. 259, doc. 17372, Recife.

por motivo de prisão dela respondente uma conversa que teve com uma preta desta praça de que não sabe o nome por esta lhe dizer que aqui no Recife se estavam dando busca em diferentes casas a ver se se achava nalgumas delas pólvora, e chumbo."<sup>208</sup> O ouvidor Ferreira, por sua vez, afirmou que ela mentia, pois não fora uma negra desconhecida, mas ela própria "que dissera que certa pessoa tinha em casa pólvora, e chumbo, que não queria deitar fora." Mariana retrucou taxativamente "que isso era falso, e fora má inteligência de quem ouviu e referiu a prática, porque quem falou da pólvora e chumbo foi a dita preta sem assinalar casa nenhuma onde se achassem." Mariana, outra vítima da dinâmica da fofoca dos Afogados, não assumiu que fora ela mesma que se reportou a um "preto" do Recife que conservava em sua casa pólvora e chumbo. Mas, por outro lado, não entregou ninguém.<sup>209</sup> Finalmente, o africano liberto Joaquim Henriques, de "nação Cabundá", casado e com ofício de canoieiro, depôs apenas para reforçar a ideia segundo a qual a povoação dos Afogados constituía uma teia de rancores entretecida em vizinhança. Quando indagado se suspeitava da razão pela qual havia sido preso, respondeu "que não sabe nem tem suspeita alguma da causa de sua prisão, só suspeita ao muito ódio que lhe tem o comandante dos Afogados." Em torno do suposto "levante e sedição dos negros contras os brancos", disse apenas, como quase todos, "que nunca ouviu falar em tal levante nem viu disposição alguma para ele."<sup>210</sup>

Ao interpretar depoimentos e acusações que, até aqui, pesavam contra os "suspeitos", é fácil concluir que, entre eles, não havia nenhum passível de ser formalmente acusado do crime de lesa-majestade. Assim também pensavam as testemunhas. Dentre os "homens bons" da Praça do Recife — indivíduos estabelecidos e situados no nível mais alto daquela figuração social —, ninguém percebeu qualquer indício de sublevação entre os presos como suspeitos. O mais rico negociante da vila Recife por aqueles anos, por exemplo, o português Bento José da Costa, afirmou em seu depoimento, prestado a 10 de junho de 1814, que não viu "disposição nenhuma que parecesse tendente ao suposto levante." Ao contrário, os homens bons pareciam tender a proteger os suspeitos da implacável e neurótica governança ilustrada de Caetano Pinto de Miranda Montenegro.<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> "Devassa", fls. 372-373.

<sup>209</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>210</sup> "Devassa", fls. 362-362v.

<sup>211</sup> *Idem*, fls. 318-318v.

### E. Brincos, governos e reinado

Em seu livro *O Rosário de D. Antônio*, publicado em 2005, Marcelo MacCord discutiu aspectos de meu texto precedente sobre o evento de 1814. Embora não seja conclusivo em suas considerações, ele parece concordar com minha interpretação, conforme a qual o suposto “levante, e sedição dos pretos contra os brancos” de maio daquele ano constituiu um “movimento voltado menos para a construção de uma nova sociedade no futuro e mais para a restauração de formas sociais do passado” — como escrevi naquela ocasião. “Em outras palavras”, escreve ele, “este movimento teria procurado, entre outros objetivos, o restabelecimento da formalidade das práticas do reinado. Entretanto”, sugere MacCord, minha análise precedente teria alinhado “todos os implicados numa só motivação e objetivos.” Sua crítica dirige-se, pois, para o fato de que, na minha interpretação, o suposto “levante, e sedição” representou apenas “uma insurreição de negros contra a ‘boa sociedade’ recifense”, ou um “movimento” que “causou problemas para a ordem pública.” Com base nas poucas informações contidas na minha análise precedente e numa dissertação de mestrado sobre o mesmo tema, ele sugeriu que havia ali “também um conflito de precedências entre lideranças profissionais, ligadas às ‘hierarquias do Rei do Congo’.” E, com efeito, a ênfase do meu texto anterior recaía no problema do “controle social”, isto é, no confronto entre africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos e “autoridades coloniais.” Procurava, enfim, entender como os africanos e afrodescendentes da vila do Recife, acostumados às formas “barrocas” de governo, lidaram com um novo tipo de controle social instaurado na passagem dos séculos XVIII ao XIX, baseado na “ilustração.” Pouco explorei as tensões existentes *entre* africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos. Ademais, a documentação que então dispunha não me permitia ir além dessa fronteira. Contudo, atualmente posso elaborar uma análise bem mais vertical e conclusiva em relação às tensões internas ao reinado externadas através do suposto levante de maio de 1814 e, mais importante, posso dizer que Marcelo Mac Cord tinha, em parte, razão nessa questão central.<sup>212</sup>

Como propus anteriormente, o governador Montenegro deu ensejo à devassa a partir de dois documentos escritos ou encomendados por dois indivíduos que estavam entre os suspeitos. Isto é, não foi o “movimento” ou a “prática” da “resistência” que o levou a ação e à representação mental em torno do suposto “levante, e sedição dos pretos”, mas

---

<sup>212</sup> MacCord, *O Rosário de D. Antônio*, pp. 143-145; Silva, “Da festa à sedição”, p. 330; Cláudia V. Torres, “Um reinado de negros em um Estado de brancos. Organização de escravos urbanos em Recife no final do século XVIII e início do século XIX (1774-1815)”, Dissertação de MestradoUFPE, 1997.

o símbolo, a cultura letrada, ou a capacidade de imaginar, criar e interpretar textos escritos demonstrada por africanos e afrodescendentes. Ademais, estes também revelaram que podiam enviar textos em forma de petições ao governador da capitania e ao ouvidor da comarca de modo a externar suas demandas ou a denunciar pessoas que estorvassem ou atentassem contra seus interesses pessoais ou coletivos. Em boa medida isto apenas se tornou possível dentro do quadro urbano no qual tanto africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos como as autoridades se inseriam — a vila do Recife, que aqui encarna perfeitamente o conceito de “cidade letrada” ao qual se refere Jouve Martín.<sup>213</sup> Efetivamente, o governador Montenegro recebeu apenas uma dessas cartas, cujo “primeiro suplicante” foi o crioulo liberto João Nunes Barbosa, de apenas 16 anos. Este, como já disse, era “oficial de barbeiro” e residia na casa do comerciante Luís de Castro Costa. Como mostro adiante, a outra missiva chegou às mãos do governador Montenegro apenas depois de realizada as prisões dos dias 28 e 29 de maio de 1814.

O ofício do jovem João Nunes Barbosa foi recebido pelo governador a 23 de maio de 1814, e uma cópia dele já havia sido enviada ao ouvidor geral e intendente de polícia Francisco Afonso Ferreira. É evidente, então, que Barbosa não temia por seu teor e nem receava as consequências de sua leitura. Para Barbosa, portanto, seu escrito longe estava de significar uma declaração de “guerra aos brancos”, como interpretou Montenegro. Contudo, a decisão tanto do governador como do ouvidor, tomadas no mesmo dia, foi a de requerer sua presença na sala do governo para que explicasse o teor daquele escrito. O liberto, no entanto, preferiu se evadir, o que despertou as suspeitas do governador Montenegro. Uma vez preso entre 28 e 29 de maio de 1814, Barbosa afirmou que sua carta fora encomendada pelo “crioulinho Ricardo, escravo do Doutor Francisco de Brito [Bezerra Cavalcanti de Albuquerque]”, um “ilustrado” bacharel formado em cânones em Coimbra, que exerceu diversos cargos remunerados pela coroa em Pernambuco. Por outro lado, o organizador do “brinco”, também conforme Nunes Barbosa, era “Venceslau, escravo de José Filgueira de Menezes, sem intervenção ou influência de outra alguma pessoa.” Curiosamente, apenas escravos de “homens bons” da vila faziam parte da brincadeira, depois interpretada por Montenegro como pretexto para a revolta. José Fernandes Gama, professo na Ordem

---

<sup>213</sup> José R. Jouve Martín, “La difusión de la cultura letrada en la comunidad negra de Lima del siglo XVII”, in Verónica Salles-Reese (org.), *Repensando el pasado, recuperando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), p. 290.

de Cristo, administrador da Alfândega do Algodão e filho de família influente na capitania, defendeu, ao longo de seu depoimento, prestado a 14 de junho de 1814, o “brinco militar que os rapazes intentavam praticar no Domingo do Espírito Santo.” Em torno deste “brinco”, o mais tarde desafeto de Frei Caneca disse ter “toda a certeza de não haver desígnio algum criminoso, pois de sua casa entrava também naquele brinco um seu próprio escravo menor de quatorze anos.”<sup>214</sup>

O conteúdo da missiva consiste num pedido de permissão para o tal brinco. É o pedido mais respeitoso, ordeiro e decente de que se pode ter notícia. E muito bem escrito. Não creio que saiu da pena de um escravo, ou mesmo de um liberto. Algum senhor letrado, como os elencados acima, deve tê-lo escrito. Era, ademais, tarefa de alguém que conhecia de perto o governador e suas paranoias com africanos e afrodescendentes, pois só faltava escrever ali que nenhuma revolta ocorreria caso se concedesse a licença. Mas é indiscutível que africanos e afrodescendentes livres, escravos e libertos, jovens e festeiros, estavam por detrás de quem o lavrou. Trata-se, enfim, de uma peça escrita por um erudito, mas na perspectiva de meninos escravos ou libertos pertencentes ou agregados a “boas famílias” da vila do Recife. O requerimento foi aqui reproduzido integralmente ao final deste capítulo, à guisa de apêndice.

Destaco pelo menos dois pontos desse requerimento. Por um lado, nele se reputa o “brinco”, como “costume antiquíssimo” dos “meninos” levado a efeito justamente no “Domingo do Espírito Santo.” Tal costume, porém, “pelo decurso do tempo, assim como outras coisas, ficou em total esquecimento”, razão pela qual os jovens pretendiam “instaurar, e renovar aquele mesmo costume.” O “ilustrado” governador Montenegro, contudo, se mostrou amiúde contrário às festas promovidas por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos no espaço público da vila do Recife e da cidade de Olinda, como manifestou em várias ocasiões.<sup>215</sup> Por outro lado, o ofício se refere a de que licenças para danças, ou para brincos, haviam sido concedidas “às Nações de Guiné”, isto é, a grupos sociais formados por africanos, os quais, conforme os formuladores do ofício, não portavam “os requisitos, de que nos revestimos.” Esse “nós” se referia, claro está, a uma outra identidade “étnica”, oposta às “Nações de Guiné”, provavelmente uma identidade “crioula.” Assim, João Nunes Barbosa, um

<sup>214</sup> “Devassa”, fls. 309, 312-312v., 325v.-326, 358-359; Costa, *Anais*, vol. 7, p. 525; Ofício de Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao visconde de Anadia, Recife, 18 de abril de 1807, AHU-PE, cx. 266, doc. 17808.

<sup>215</sup> Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Dr. Desembargador Ouvidor Geral da Comarca de Olinda, Recife, 16 de dezembro de 1815, APEJE. *Ofícios do Governo*, cód. 14 (1811-1815), fls. 159-159v; Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Desembargador Ouvidor Geral da Comarca de Olinda, Recife, 24 de dezembro de 1815, APEJE, *Ofícios do Governo*, cód. 14 (1811-1815), fls. 160-161v.

crioulo liberto, escreve ao governador Montenegro em nome de seu grupo social, que ele distinguia de grupos formados por africanos e por escravos. Embora Barbosa e seu grupo social estivessem inscritos no mesmo *continuum* escravidão-liberdade, sua trajetória acenava para um claro processo de mudança de *status* decorrente de sua condição ao mesmo tempo crioula e liberta, a qual lhe permitia situar-se mais próximo da liberdade que da escravidão.

Algumas testemunhas, a exemplo do comerciante de grosso trato Bento José da Costa, descreveram o tal “brinco militar” como um “brinco de rapazes com figura de exercício militar.” No ofício enviado ao governador, a diversão era descrita como “uma pequena brincadeira de saírem em forma de Regimento, com suas caixinhas a brincarem pelas ruas desta mesma Vila.” O jovem Barbosa também discorreu sobre o brinco e seu funcionamento ao longo de seu depoimento. Quando indagado se sabia o motivo de sua prisão, disse que “fora preso por causa de um requerimento que se apresentou ao Governo em nome dele respondente, e outros rapazes”, cujo conteúdo consistia em solicitar que pudessem “por em prática um brinco público de figura militar.” Quando foi indagado se faria parte do brinco ele não hesitou, e disse que “também entrava, e para a boa execução dele tinham precedido ensaios no pátio de Santa Teresa feitos publicamente.” As armas que seriam utilizadas também foi objeto de indagação. Segundo Barbosa, elas consistiam “de espadinhas feitas de pau”, as quais seriam destinadas aos “oficiais, e os soldados” deveriam se servir “de canos como espingardas levando suas bandeirinhas, e tambores, a feição de regimento de infantaria.” À luz destas explicações, parecia impossível deduzir daí os fundamentos da representação mental atinente ao “levante, e sedição dos negros do País contra os brancos.”<sup>216</sup>

O único fundamento do vínculo entre o brinco e a revolta decorreu de rumores divulgados principalmente por comerciantes da praça do Recife. O comerciante Antônio Simões Rosado Freire, por exemplo, soube através de outros indivíduos de sua corporação que os negros já “tinham mandado fazer barretinas, e havia postos distribuídos por diversos indivíduos, apontando por cabeça um certo pardo da casa de Luís de Castro Costa [o liberto crioulo João Nunes Barbosa], em cujo nome acrescentavam que se tinha feito um requerimento ao Governo para dar licença para um brinco de feição militar.” Um outro negociante da Praça do Recife, José Francisco do Rego, se referiu a um “tumulto” do qual “havia cabeças já conhecidas, que eram um rapaz da casa de Luiz de Castro Costa, outro da casa de José Filgueira de Meneses [o

---

<sup>216</sup> “Devassa”, fls. 318-318v., 322-322v., 358-359v.

escravo Venceslau], e outro da casa do Doutor João Lopes Cardoso Machado." Outro negociante, José Francisco Belém, "ouviu falar à porta da Alfândega entre várias pessoas no dia vinte e sete do mês passado, dizendo haver suspeita de que debaixo da figura de um brinco militar estava para arrebentar uma sublevação preparada pelos negros do país." Embora estes negociantes ociosos mostrassem que o rumor não era fenômeno exclusivo e inerente à pobre figuração social dos Afogados, eles também disseram, como sintetizou um deles, não ver "disposição nenhuma nos negros daquelas que podiam anunciar uma desordem de tanta gravidade."<sup>217</sup>

O segundo documento escrito que contribuiu para criar a representação mental do "levante, e sedição dos negros do País" apareceu ao governador Montenegro através de manifestação de uma única testemunha. Trata-se de mais um comerciante da praça do Recife, Antônio Álvares Branco, o qual, em conversação entabulada a 27 de maio de 1814, "ouviu dizer à porta da Alfândega a Domingos José de Oliveira que os negros do país dispunham levantar-se contra os brancos, apontando por fundamento desta suspeita certo requerimento que um escravo do negociante Manoel Rodrigues de Aguiar tinha feito ao Governo em nome do Rei do Congo." Ainda conforme Álvares Branco, tal "novidade" se "difundiu imediatamente pelos circunstantes, acrescentando cada um o que lhe pareceu, mas com tanta incoerência sobre dados tão gratuitos que ele testemunha não achou por onde se persuadissem do imaginado levante." Embora acrescesse esse fato crucial à devassa, o comerciante em questão concluiu seu depoimento sentenciando que, "ao que tem observado por si mesmo, não viu até aqui disposição alguma dos negros com a mínima tendência para semelhante desordem."<sup>218</sup> O requerimento agora em questão tinha sido apreendido pela patrulha dos Afogados entre os dias 28 e 29 de maio de 1814. Para que o leitor tenha uma ideia do manuscrito, apresento aqui sua fotografia em apêndice. Uma diferença fundamental entre a peça anterior da devassa — o pedido de permissão do "brinco militar" — e o requerimento, se refere ao fato de que seu autor não foi um letrado, ou um indivíduo estabelecido e do nível mais alto da sociedade. Antes, quem o redigiu, como aparece muito bem atestado nos autos, foi um escravo, João de Aguiar — cujo ofício, aliás, consistia em escriturar a casa de comércio pertencente ao comerciante de grosso trato Manoel Rodrigues de Aguiar. À partida, como sugerem Kopytoff e Miers, a figura de um escravo que escriturava contas numa casa de comércio desafia qualquer estereótipo

---

<sup>217</sup> *Idem*, fls. 322-322v.; 323-323v., 324-324v.

<sup>218</sup> *Idem*, fls. 325-325v.

sobre escravidão produzido pela consciência ocidental, cuja representação mais recorrente é a do escravo subsumido à economia de *plantation*.<sup>219</sup> Ao mesmo tempo, um aspecto absolutamente central para meu argumento se refere ao fato de que, além de saber ler e escrever, o escravo em questão era membro do reinado da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Santo Antônio do Recife, no qual exercia a função de governador. Outro aspecto central se refere ao fato ainda mais importante de que o requerimento foi escrito a pedido do “Rei dos Congos, e de todas as Nações do Gêntio de Guiné”, o africano liberto Domingos do Carmo, como ele mesmo afirmou em seu depoimento diante do ouvidor Ferreira. Conforme disse Domingos do Carmo ao longo de seu depoimento, prestado a 4 de junho de 1814, “aquele requerimento é o próprio que se achou em casa dele respondente que o tinha para o meter a despacho na sua qualidade de Rei de Congo, e que lhe mandara fazer a seu Governador, ou subalterno que faz as suas vezes nesta Praça, o preto João de Aguiar, escravo do Negociante Manoel Rodrigues de Aguiar.”<sup>220</sup>

Foi a leitura desse requerimento — no qual aparecem repetidas vezes as expressões “levante”, “levantados”, “levantar” e “levantarem” — que deu bases à representação mental do governador Montenegro em torno de um suposto levante, e o fez abrir, junto com o ouvidor Ferreira, a devassa de 1814. Mas em nenhum momento, como mostro a seguir, nele se anuncia o temível “levante e sedição dos pretos contra os brancos”, tema da devassa. Conforme o requerimento, havia tensões incontornáveis e a real possibilidade de ocorrer um “levante”, dado então como iminente. No entanto, não se fala no documento de uma revolta ou sedição de africanos e afrodescendentes contra brancos, mas de um “levante” dos governadores de algumas “nações” contra sua majestade, o Rei do Congo. Isto é, o levante a que se referia o requerimento teria lugar não na figuração social mais ampla da vila do Recife, incluindo seus distintos níveis sociais, mas, antes, tão somente no interior do nível mais baixo, onde se situava o equilíbrio instável de poder criado por africanos e afrodescendentes de toda qualidade.<sup>221</sup>

À medida em que criavam uma figuração social dotada de dinâmica relativamente autônoma e de seu próprio equilíbrio pendular de poder, e ao passo em que estabeleciam e reiteravam diferenças sociais que decorriam em boa medida das distintas posições situadas no *continuum* escravidão-liberdade, africanos e

<sup>219</sup> Miers e Kopytoff, “African ‘Slavery’ as an Institution of Marginality”, pp. 3-4.

<sup>220</sup> “Devassa”, fl. 360.

<sup>221</sup> “Devassa”, fls. 313-313v.

afrodescendentes livres, libertos e escravos, organizados, ademais, a partir de grupos sociais inadequadamente descritos como “étnicos”, produziam tensões sociais fundamentais, mas circunscritas à figuração social por eles formada. Na sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, indivíduos e grupos sociais *outsiders*, do nível mais baixo, e indivíduos e grupos sociais estabelecidos, do nível mais alto, tendiam, evidentemente, a se confrontar em diferentes momentos ou situações. Contudo, uma vez que, na sociedade de tipo antigo, o diferencial de retenção de poder em favor de indivíduos e grupos sociais do nível mais alto era altamente desproporcionado, rígido e estável, os confrontos entre indivíduos e grupos sociais de um e outro nível eram mais pontuais e esporádicos que os verificados, mais tarde, na sociedade de tipo democrático e representativo, na qual o potencial de retenção de poder tendeu a se tornar mais elástico, flexível e muito mais complexo. Não que, no âmbito da sociedade de tipo antigo, indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo não confrontassem os do nível mais alto, uma vez que os primeiros, a despeito de seu baixo potencial de retenção, também tinham poder. Afinal, o poder não é um objeto, um amuleto, ou uma coisa, mas uma relação social. Por esta via, indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo impunham limites às ações e representações mentais de indivíduos e grupos do nível mais alto.<sup>222</sup> Contudo, a tendência dominante na sociedade de tipo antigo, ou oligárquico — plenamente vigente na América portuguesa por aqueles anos — acenava para que as principais tensões vividas tanto nas relações sociais como na estrutura social de personalidade dos indivíduos ocorressem majoritariamente no âmbito das relações de interdependência que se operavam no seu próprio nível social. As ações e representações mentais sumarizadas na carta escrita a pedido do rei do Congo pelo escravo João de Aguiar, e endereçada ao governador da capitania, é um exemplo eloquente do problema proposto. Tal como o ofício solicitando licença para o brinco militar, ele segue transcrito como apêndice ao final deste capítulo. Destaco, em primeiro lugar, suas próprias condições de produção. Além de o requerimento ter sido escrito por um escravo que exercia, ao mesmo tempo, as funções de “governador” e de secretário, coube a Domingos do Carmo, sem titubeações, afirmar claramente em seu depoimento, prestado a 4 de junho de 1814, “que o tinha para o meter a despacho na sua qualidade de Rei de Congo.” Considerando, como mostrei anteriormente, as relações interdependentes entre o governo da capitania e o reinado — as quais cimentavam uma via poderosa de controle social sobre a figuração formada por

---

<sup>222</sup> Elias, *Introdução à sociologia*, pp. 80-81.

africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos —, o Rei do Congo, como uma autoridade do nível mais baixo da sociedade, se reportava, através do requerimento, a outra autoridade, esta situada no nível mais alto. Portanto, quando ordenou a redação do requerimento, ele nada tinha a esconder ou a temer. Por esta mesma razão não foi preso, mas “chamado à casa do Comandante” da povoação dos Afogados, à qual compareceu sem nenhum receio. No âmbito de seu nível social, o mais baixo, e de sua figuração, seu potencial de retenção de poder advinha de três fontes centrais: em primeiro lugar, da religião católica, uma vez que se intitulava não apenas “Rei de Congo e de todas as nações do Gentio de Guiné”, mas também “Juiz Perpétuo de Nossa Senhora do Rosário.” Em segundo lugar, advinha do reinado da irmandade, onde desempenhava função social central, como já visto. Finalmente, sua terceira fonte de autoridade era a tradicional relação direta ou semidireta com indivíduos do nível mais alto dotados de funções sociais de prestígio, a exemplo do próprio governador.

Os conflitos apontados no requerimento referiam-se à tensões entre sua função social e a dos governadores e capatazes das nações Angico e Cabundá, vinculadas à procedência “Angola.”<sup>223</sup> Contudo, não creio que as explicações do “levante” dos governadores contra o “Rei do Congo” sejam alusivas a algum fato ou fundamento africano. Antes, enfatizo que a natureza das tensões que opunham o “Rei do Congo” e os governadores de Angico e Cabundá era essencialmente americana: decorria sobretudo das relações de poder vividas deste lado do Atlântico e, de modo mais específico, no âmbito da figuração social formada por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos da vila do Recife.

Para o “Rei do Congo”, a origem daquelas tensões decorria de governadores e capatazes das “nações” Angico e Cabundá não obedecerem “ao Suplicante por Rei e nem por coisa alguma”, ao mesmo tempo em que desejavam se perpetuar no poder, ou estar “de posse do [cargos de] Governador até morrerem.” Outra fonte de conflito, esta envolvendo diretamente a gestão da Irmandade do Rosário, devia-se a que governadores e capatazes não prestavam contas das “missas que têm mandado dizer pelas Almas dos mesmos pretos da nação.” Como mostrei anteriormente, esta era uma obrigação expressa dos governadores contida nos compromissos da irmandade. Na ótica do rei, a ordem do reinado e a ordem da sociedade eram uma só. Não por acaso, portanto, Domingos do Carmo denunciou no requerimento que subordinados de

---

<sup>223</sup> Filipo Pigafetta e Duarte Lopes, *Relação do Reino do Congo e das terras circunvizinhas*, Lisboa: Publicações Alfa, 1989, pp. 26-27, 68-69; Mary C. Karasch, “Central Africans in Central Brazil, 1780-1835”, in Heywood(org.), *Central Africans and cultural transformations*, pp. 138-139.

ambas as “nações” “puxaram armas uns para outros na Rua da Conceição [e] até fizeram descompor ao Suplicante Rei com palavras assaz injuriosas.” Por estar perdendo controle sobre angicos e cabundás, o Rei do Congo antevia tensões generalizadas entre as diversas nações sob sua soberania: sem as devidas providências, sentenciava, “as mais nações passarão a andarem fazendo desordem uns com outros.” Por isso solicitava ao governador e capitão general, no âmbito de suas relações assimétricas, mas de interdependência, “que o Inferior que tocar a ronda do batuque vá no lugar onde essas duas nações tiram esmola para os defuntos, prendam aos ditos capatazes para Vossa Excelência mandar que eles capatazes obedeçam ao Suplicante por ser Rei das nações.”<sup>224</sup> Como já observei, o potencial de retenção de poder do “rei do Congo” residia não apenas em sua ligação com a religião, por ser irmão de mesa, e em sua posição predominante no âmbito do reinado, eram igualmente decorrentes de suas relações com indivíduos do nível mais alto, mormente com o governador e capitão general. Assim como fizera em 1800 Bernarda Eugênia, governadora das negras pombeiras, Domingos do Carmo requisitava ao governador e capitão general a mesma colaboração para manter a ordem e a subordinação à sua figura e à sua função social. Um problema de peso, porém, era que o governador Montenegro não compartilhava os mesmos valores e significados de seus antecessores. Ele não via no reinado e nos governos um instrumento eficaz de controle social, nem compartilhava a ideia de que eles deveriam ser conservados por uma “razão de Estado”, como formulou, em março de 1780, o governador e capitão general de Pernambuco José César de Meneses (1774-1787) em torno de festas publicamente promovidas no Recife e em Olinda por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos.<sup>225</sup> Antes, como escreve em carta de dezembro de 1815 ao proibir uma festa promovida pela Irmandade do Rosário de Olinda, Montenegro empenhou-se em desestabilizar os “Reis e Governadores que por suas cartas patentes” nomeavam “secretários de Estado, Generais, Tenentes Generais, Marechais, Brigadeiros, Coronéis, e todos os mais postos militares: pois tudo isso havia em Pernambuco: os tratamentos de Majestade, Excelência e Senhoria vogavam entre eles: tal era o desaforo a que os deixaram chegar.”<sup>226</sup> Embora a estrutura social da América portuguesa ainda comportasse uma sociedade de tipo antigo, ou oligárquico,

---

<sup>224</sup> “Devassa”, fls. 313-313v.

<sup>225</sup> José César de Menezes a Antônio Veríssimo de Larre, Arcebispo de Lacedemônia, Recife, 22 de março de 1780, Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, D.L. 864.1-2, Livro IIIº, fls. 101v-102.; Ofício do governador da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Mello e Castro, Recife, 22 de março de 1780, AHU-PE, cx. 135, doc. 10140.

<sup>226</sup> Caetano Pinto de Miranda Montenegro ao Desembargador Ouvidor Geral da Comarca de Olinda Recife, 24 de dezembro de 1815, APEJE, *Ofícios do Governo*. cód. 14 (1811-1815), fls. 160-161v.

como disse antes, sua transformação, sua crise e sua transição para outro tipo de sociedade estava, então, em curso, aliás não apenas no âmbito específico do império português, mas em todo mundo atlântico.<sup>227</sup> Valores e significados identificados com aquilo que os historiadores costumam chamar de “luzes” e “ilustração” imprimiam novas marcas nos parâmetros de governação das sociedades ocidentais daí por diante.<sup>228</sup>

Assim, em maio de 1814, quando as tensões que afetavam o equilíbrio de poder mantido por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos no nível mais baixo vazaram para o nível mais alto da sociedade, os valores e significados partilhados por indivíduos “ilustrados”, exemplificado pelo governador Montenegro, já permeavam parte considerável das formas de governação e administração dos súditos da monarquia portuguesa. Não por acaso, durante seu depoimento, Domingos do Carmo manteve um diálogo de surdos com o ouvidor Ferreira. Quando indagado se sabia o motivo de sua prisão, respondeu que “não sabe nem suspeita a causa porque foi preso, senão que sendo chamado à casa do Comandante daquele lugar [dos Afogados] na manhã do dia vinte oito do mês passado dali fora remetido preso para esta Praça sem saber o porquê.” O “Rei do Congo”, portanto, jamais se autorrepresentou como um suspeito. Quando lhe foi indagado que “casta de levante de negros era aquele de que ele respondente mostrava ter receios no dito requerimento, e por que razão tendo esse receio não deu logo conta do caso ao Governo para prevenir uma desordem tão atroz e de tão más consequências”, o “rei do Congo” respondeu “que aquele levante consistia precisamente dos capatazes seus subordinados não lhe quererem obedecer, antes pelo contrário.” Uma vez que ele lhes pedia “contas da aplicação das esmolas que costumam tirar em benefício das almas dos seus defuntos”, os governadores e capatazes sublevados, antes, “levantaram-se contra ele com injúrias e sobrançarias negando-lhe o cortejo, e dando lugar com isso a bandos, e partidos entre nação e nação.” O fundamento da quebra do equilíbrio de poder, segundo Domingos do Carmo, decorria de “quererem uns que se não tenha, e conserve a subordinação devida a ele, Rei do Congo, e outros do partido daqueles capatazes rebeldes não quererem estar por isso.” Foi por sua preocupação com o modo pelo qual a insubordinação e a rebeldia presente à subfiguração social formada por africanos e afrodescendentes livres, libertos e

---

<sup>227</sup> David Armitage e Sanjay Subrahmanyam (orgs), *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840*, Nova York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. xii-xxxii.

<sup>228</sup> Wim Klooster, *Revolutions in the Atlantic World: A Comparative History*, Nova York: New York University Press, 2009, pp. 167-170.

escravos poderia impactar na figuração mais ampla da vila do Recife que ele adiou a entrega do requerimento ao governo da capitania: “porque esta desordem não topava no sossego público da terra, por essa razão retardou o respondente meter o dito requerimento a despacho até ver se por outros meios podia remediar as coisas de seu governo.”<sup>229</sup>

Em suma, conforme se depreende da leitura da devassa, não existia nenhum “levante e sedição dos negros contra os brancos”, mas um “levante” que governadores e capatazes angicos e cabundás “querem por esse meio fazer contra o Suplicante”, isto é, contra Domingos do Carmo, “Rei do Congo e Juiz Perpétuo de Nossa Senhora do Rosário.” Inutilmente, Domingos do Carmo procurou conter as tensões internas ao nível mais baixo e à sua subfiguração, impedindo, assim, que elas vazassem para o nível mais alto da sociedade. Tentava, desse modo, manter a respeitabilidade de sua função, do reinado e dos governos de “nações” e de ofícios que, ao longo de séculos, os “homens pretos” do Rosário haviam ajudado construir. No entanto, naqueles primeiros anos do século XIX, tais instituições, originadas no campo religioso da América portuguesa ainda nos primeiros anos da colonização, pareciam estar desmoronando. A estrutura social que lhe suportava entrava em crise, tal como o pacto entre controladores e controlados.<sup>230</sup>

Os sinais dessa crise estão por toda parte. Como mostrei anteriormente, um outro membro do reinado, morador na povoação de Santo Antônio, o africano liberto Joaquim Barbosa, de “Nação Benguela”, era capataz dos ganhadores da praça do Recife. Este homem velho, de 65 anos, foi, como os demais africanos e afrodescendentes envolvidos na devassa, preso entre os dias 28 e 29 de maio de 1814 por “ser suspeita a sua conduta.” As informações disponíveis a seu respeito, contudo, não acenam para o perfil de um rebelde ou de um vigoroso comandante de “pretos ganhadores”, mas para a de um indivíduo abatido e alquebrado que “estando em sua casa doente de cama havia já cinco dias, fora preso por uma patrulha militar no dia vinte nove do mês passado.” Outro africano de “Nação Benguela”, João Maranhão, escravo do Padre José Ribeiro de Vasconcellos, foi, por sua vez, “preso por suspeitar-se fosse um dos cabeças de motim, denominando-se Capitão Mor dos Capinheiros, e por dizerem, solicitava também outros pretos para o mesmo fim na referida Povoação dos

---

<sup>229</sup> “Devassa”, fls. 360-361v.

<sup>230</sup> Sobre o conceito de “controle social” — cujo aspecto mais importante e central se refere à incorporação no *self* dos controlados dos princípios definidos pelos controladores —, ver Otávio G. Velho, “Controle social”, in Benedito Silva (org.), *Dicionário de ciências sociais* (Rio de Janeiro, FAE/FGV, 1987), pp. ?? - ??.

Afogados." Se Marcelo MacCord acertou em destacar a tensão interna ao reinado como um aspecto central do suposto "levante, e sedição" de 1814, se equivocou ao sugerir que João Maranhão seria o "principal acusado" que "deveria incomodar" o "rei do Congo", uma vez que, graças à sua função de governador dos capinheiros, amealhava "um indesejado prestígio e maior *moral*" (grifo no original). Contudo, já demonstrei que a tensão no interior do reinado não opunha João Maranhão, ou os capinheiros, ao "rei do Congo", mas este aos governadores angico e cabundá. Ao contrário, o depoimento de João Maranhão é melancólico. Quando indagado se sabia a razão de estar preso, atribuiu o fato à "má vontade que lhe tem o Comandante dos Afogados, escandalizado de governar ele respondente os capinheiros daquele lugar." Mais uma vez, reaparece em seu depoimento a rede de intrigas e delações, e a dinâmica da fofoca, que imperavam na figuração social dos Afogados. Depois, quando "instado a dizer a verdade", pois se suspeitava ser ele "cabeça de motim servindo-se de seu cargo de Capitão Mor dos capinheiros para solicitar os outros negros como ele para se amotinarem", sua resposta traduz com propriedade a crise que se abatia sobre a figuração institucional do reinado: "Respondeu que isso era falso, porque ele respondente não tem debaixo do seu governo mais que quatro moleques capinheiros, e com outros nunca teve práticas nem inteligência alguma, nem jamais lhe passou pela imaginação uma ideia tão atrás como aquela de levante de negros contra os brancos."<sup>231</sup>

Conclusivamente, o governador Montenegro encerrou a devassa a 13 de agosto de 1814 e, como "não ficasse ninguém compreendido, mandei soltar a todos imediatamente." Apesar de nada apontar para a materialidade do "levante e sedição dos negros do País contra os brancos", ele jactava-se: "sem se derramar uma gota de sangue, e sem ser preciso açoitar um escravo, eu consegui tranquilizar tudo, e que o mesmo sossego, e tranquilidade ficam reinando nesta Vila." Embora sua representação mental do "levante e sedição" tenha se provado falsa, ele tirava partido político dela e investia sobre a figuração social formada por africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos à medida em que impedia suas festas, negava suas patentes — que se extinguíram a partir de seu longo governo — e mantinha constante suspeição em torno de suas ações. Por sua vez, creio que a documentação reitera meu antigo ponto de vista, conforme o qual, entre os africanos e afrodescendentes livres, libertos e escravos "procurava-se restaurar as hierarquias étnicas e profissionais antes existentes e retomar os rituais, as festas e sociabilidades que elas ensejavam." Todavia, acredito

---

<sup>231</sup> "Devassa", fls. 370-371.

muito mais atualmente que suas tensões acenam sobretudo para a retomada, ou para o abandono definitivo, de suas *antigas formas de relações de poder*, ou para a restauração — ou destruição cabal —, do antigo equilíbrio pendular que estava no centro de sua figuração social. Estas tensões, assim, constituíam parte de um “movimento voltado menos para a construção de uma nova sociedade no futuro e mais para a restauração de formas sociais do passado” — mas de um *passado americano, crioulo, e não africano*.<sup>232</sup> Uma vez inseridos em figurações sociais situadas do outro lado do Atlântico, creio que se deve buscar nas relações sociais, de poder e de interdependência vividas por africanos e afrodescendentes, e em seus equilíbrios instáveis de poder, tecidos nestas sociedades, o nexos íntimo que explica a conformação de suas ações e representações mentais.

---

<sup>232</sup> Silva, “Da festa à sedição”, p. 330.

*Parte 2 — Africanos, afrodescendentes e  
as milícias*

*Luiz Geraldo Santos da Silva*

*Professor Associado do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná*

*Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo*

*Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq*

*Endereço residencial: Rua Euzébio da Motta, 905, ap. 13, Juvevê, Curitiba, PR, 80.530-260.*

*Endereço eletrônico: [gerter@terra.com.br](mailto:gerter@terra.com.br)*

## Capítulo I — Gênese das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa

### A. Capitânicas da América portuguesa como *figurações sociais* específicas

Neste capítulo procuro sugerir algumas linhas de interpretação acerca do problema da gênese social, ou sociogênese, de tropas militares de pardos e pretos em duas capitânicas da América portuguesa: Pernambuco e Minas Gerais.<sup>233</sup> Tal processo, verificado entre os séculos XVII e XVIII, teve como pano de fundo a criação daqueles espaços, por um lado, como estruturas político-administrativas crescentemente autônomas, porém interdependentes relativamente a outras capitânicas e partes do Estado do Brasil, ao império português e a seu centro localizado em Lisboa. Por outro lado, Minas Gerais e Pernambuco se apresentam a análise principalmente como configurações sociais dotadas de dinâmica e autonomia significativas. A dinâmica interna dessas configurações pode ser explicada, antes de qualquer coisa, pela posição relativa dos sujeitos que as integravam mediante processos de hierarquização e estratificação elaborados historicamente ao longo do curso de seu desenvolvimento social.<sup>234</sup> No entanto, claro está que qualquer autonomia é relativa, o que implica que nunca se pode perder de vista as relações de interdependência entre aquelas capitânicas e as configurações sociais mais vastas e englobantes: a América portuguesa, o império luso, o mundo atlântico.<sup>235</sup>

Ao mesmo tempo, embora seja inevitável proceder comparativamente em alguns momentos, é fundamental considerar que não se quer aqui pensar Pernambuco e Minas Gerais como espaços, estruturas históricas ou configurações sociais fechadas,

<sup>233</sup> A noção de *sociogênese* aqui empregada, inseparável da de *psicogênese*, vem da obra de Elias, Norbert. *O processo civilizador* (2 vols.). Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990-1993. Examinei estas noções em Silva, Luiz Geraldo. A noção de sociabilidade nas obras de Kant e Norbert Elias. *História. Questões e Debates*, Curitiba, v. 14, nº 26-27, 1997, pp. 244-256.

<sup>234</sup> O conceito de configuração social aqui em consideração vem, igualmente, da sociologia de Norbert Elias. Minhas considerações aqui se baseiam principalmente em Elias, Norbert. *Envolvimento e distanciamento*. Estudos sobre sociologia do conhecimento. Trad. Maria Luisa Cabaços Meliço. Lisboa: Dom Quixote, 1997, pp. 13-68. Sobre o conceito de “desenvolvimento social”, equivalente ao de “história”, ver Elias, Norbert. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, pp. 27-59, e especialmente p. 37.

<sup>235</sup> O debate em torno da noção de “história atlântica” é vasto e não para de crescer. Para se ter ideia da diversidade de abordagens em torno do tema, ver Greene, Jack P. e Morgan, Philip D. (Eds.) *Atlantic History: a critical appraisal*. (Reinterpreting history.) New York: Oxford University Press, 2009; Dale Tomich. Atlantic History and World Economy: concepts and constructions. *Proto Sociology*, vol. 20, 2004, pp. 102-121; Games, Alison. Atlantic History: definitions, challenges, and opportunities. *American Historical Review*, vol. III, nº 3, 2006, pp. 741-757. Para uma discussão sobre este conceito fundada na dinâmica multifacetada do escravismo, ver o ensaio de Berbel, M., Marquese, R. e Parron, T. *Escravidão e política*. Brasil e Cuba, 1790-1850. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2009, pp. 21-93.

independentes e externas umas às outras. Em geral, a historiografia produzida no Brasil tem se comportado como se cada antiga capitania da América portuguesa se constituísse, posteriormente à independência, em país, Estado e nação independente. Embora, como se sabe, as antigas capitanias da América portuguesa tenham formado, juntas, primeiro um império unitário de províncias e, depois, uma república federativa de Estados, elas continuam sendo representadas desde uma perspectiva historiográfica como unidades de análise relativamente estanques, independentes e exteriores umas às outras. Existem, evidentemente, exceções, mas elas são raras e pontuais, além de pouco ou nada reflexivas em torno das conexões entre as capitanias. Tais exceções decorrem ou de objetos multifacetados, como trajetórias de governadores coloniais,<sup>236</sup> ou de articulação de grupos de pesquisa que estudam temas comuns em diferentes espaços<sup>237</sup> ou, ainda, da experiência de pesquisadores dedicados a distintos espaços de pesquisa ao longo de sua trajetória acadêmica individual.<sup>238</sup>

Esta percepção parcelada, atomizada, do passado colonial português da América constitui firme obstáculo ao exame comparado da gênese social de corpos militares e de outras instituições do mundo social, bem como tem dificultado a compreensão adequada de seu processo de desenvolvimento social. Parece evidente que historiografias regionais do Brasil insistem em destacar peculiaridades de seus rincões, sublinhando supostas “singularidades” percebidas apenas porque a unidade de análise – uma configuração social específica – é sempre examinada como uma subunidade isolada e independente de configurações sociais mais vastas e de outras subunidades ou configurações que lhe são equivalentes e das quais são interdependentes. Diferentemente, sustento que os planos de conexões passíveis de serem estabelecidos mediante a acumulação do conhecimento historiográfico podem nos permitir observar aspectos sociais recorrentes que, respeitando os processos de desenvolvimento social particulares, as especificidades das configurações sociais, tornam possível, ao mesmo tempo, destacar regularidades que permitem ver o desenvolvimento social das

---

<sup>236</sup> O livro de Souza, Laura de Mello e. *O sol e a sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Cia. das Letras, 2006, refere-se a trajetórias políticas estritamente relacionadas à capitania de Minas Gerais. Única exceção, mas centrada na questão da remuneração dos serviços, é o capítulo dedicado à trajetória de Luís Diogo Lobo da Silva, governador de Pernambuco (1756-1763) e Minas Gerais (1763-1768). Adiante me dedico a este indivíduo e suas governações.

<sup>237</sup> O livro organizado por Luna, F. V., Costa, I. de N. e Klein, H. S. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: Imprensa Oficial/Edusp, 2009, constitui exemplo desse tipo de empreendimento coletivo. No entanto, ele possui apenas dois de seus vários capítulos dedicados a uma comparação mais ou menos sistemática envolvendo as duas capitanias e, depois, províncias em questão.

<sup>238</sup> Este é o caso do trabalho de Russel-Wood, A. J. R. *Escravidão e libertos no Brasil colonial*. Trad. Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, cujos elementos empíricos são decorrentes de suas experiências de pesquisa em documentação atinente a Minas Gerais e Bahia.

capitanias da América portuguesa como processos muito mais próximos entre si do ponto de vista dos modelos de análise do que as “peculiaridades” frequentemente destacadas parecem sugerir.

O escravismo e o surgimento de um grupo social significativo de libertos e homens de cor livres constituem eixos centrais deste modelo de análise. Neste terreno, observo que existem mais regularidades estruturais, planos de conexões, que “singularidades” nos processos de desenvolvimento social pernambucano e mineiro. Enquanto Pernambuco é uma das mais antigas capitanias da América portuguesa e, até o antebellum, a mais bem sucedida social e economicamente graças ao crescimento de seus engenhos açucareiros e lavouras, Minas Gerais nasceu de uma explosão humana, social e econômica quase dois séculos depois graças à descoberta do ouro, e após várias experiências pregressas e centenárias de gestões de estruturas administrativas e de configurações sociais pelos europeus na própria América portuguesa. Estas experiências pregressas moldariam, pois, muitas das discussões e propostas de gestão da estrutura administrativa e da configuração social nascente no século XVIII, bem como esta moldaria, por seu peso e importância para o império, processos humanos e institucionais posteriores ao seu surgimento e ocorridos em outras capitanias. Ademais, a estrutura e volume do tráfico de escravos africanos – tão explosivos após o arranque da economia de plantation pernambucana, depois de 1600, como após na corrida do ouro mineira, depois de 1700<sup>239</sup> – e a dinâmica do processo de constituição de suas camadas de homens de cor livres e seu peso relativo no universo da população negra, constituem aspectos centrais nesta análise.

Por outro lado, e rompendo com o limitado, porém inevitável, procedimento comparativo, é importante destacar que as distintas capitanias da América portuguesa refletiam-se umas nas outras como espelhos, uma vez que indivíduos ou grupos de indivíduos situados em diferentes posições de sua hierarquia social utilizavam exemplos do processo sociogênico ou de desenvolvimento social de outras capitanias, ou de instituições específicas, observados alhures, muitas em vezes in loco, de modo a justificar seus procedimentos político-administrativos, suas demandas por posições,

---

<sup>239</sup> Schwartz, Stuart B. O Brasil colonial, c. 1580-1750: as grandes lavouras e as periferias. In: BETHEL, Leslie (Org.). *América Latina colonial*. Trad. Mary A. L. de Barros & Magda Lopes. S. Paulo: Edusp/FUNAG, 1999, p. 343; sobre o tráfico de escravos para Pernambuco nos primeiros anos de arranque da economia de plantation e para Minas Gerais nos dois primeiros decênios da corrida do ouro – onde se notam números impressionantemente semelhantes, ver, respetivamente, Russel-Wood, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial...*, p. 164 e Eltis, David e Silva, Daniel B. D. da. The slave trade to Pernambuco, 1561-1851. In: Eltis, D. and Richardson, D. (Eds.). *Extending the frontiers*. Essays on the new transatlantic slave trade database. New Haven: Yale University Press, 2008, pp. 96-129.

cargos, privilégios, graças ou isenções nos termos do Antigo Regime, ou à medida que procuravam criar instituições ou estabelecer parâmetros para sua gestão e governação. Este recurso foi amplamente utilizado não apenas por governadores e capitães gerais e por outros burocratas, como é frequentemente notado, mas também constituiu expediente amiúde utilizado por pardos e pretos adscritos em variadas posições dos terços auxiliares e, depois, dos regimentos milicianos. Adiante procuro demonstrar esta asserção e examinar o modo pelo qual exemplos, alusões ou meras referências a instituições de outras capitanias constituíam recurso recorrente nas representações e demandas elaboradas ao longo do século XVIII. Aliás, já demonstrei em outros ensaios que trocas de correspondências entre milicianos de cor de distintas capitanias – nestes casos, Bahia, Pernambuco e Paraíba – eram frequentes visando este propósito.<sup>240</sup>

Ao mesmo tempo, examinar a sociogênese dos terços de pardos e pretos como grupo social significa desviar o foco frequentemente dirigido a indivíduos destes corpos militares, mormente aqueles parcialmente nobilitados em decorrência das guerras de Pernambuco (1630-1635, 1645-1654), para o conjunto daqueles batalhões e para seus vínculos com a dinâmica de constituição e desenvolvimento social de configurações sociais distintas do mundo colonial.<sup>241</sup> Considerando aquilo que vem sendo produzido no caso da América espanhola em torno das milícias de homens de cor, parece importante destacar como a necessidade de dispor de sujeitos aptos à defesa das possessões coloniais americanas, e desde a conquista da América,<sup>242</sup> engendrou padrões conforme os quais descendentes de africanos passaram a dispor de certas

---

<sup>240</sup> Silva, Luiz G. 'Esperança de liberdade'. Interpretações populares da abolição ilustrada. *Revista de História* (USP), São Paulo, v. 144, 2001, pp. 107-149; Silva, Luiz Geraldo. Sobre a 'etnia crioula': o Terço dos Henriques e seus critérios de exclusão na América portuguesa do século XVIII. In: Venâncio R. P.; Gonçalves, Andréa L.; Chaves, Cláudia M. das G. (Orgs.). *Administrando impérios*. Portugal e Brasil nos séculos XVIII e XIX. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012, pp. 71-96.

<sup>241</sup> Desde o trabalho, originalmente publicado em 1954, de Mello, José Antônio Gonsalves de. *Henrique Dias, governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil*. Recife: Editora Massangana, 1988, que os historiadores têm revelado verdadeiro fascínio, pelas mais diversas razões, pelos títulos e processo de nobilitação desencadeados pelos negros ao longo e após as guerras contra os holandeses da Bahia e de Pernambuco. Abordagens distintas desse fenômeno foram propostas recentemente por Raminelli, R. *Classifications sociales et hiérarchies de la couleur, Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 17 enero 2013; Raminelli, R. *Élite negra en sociedad esclavista: Recife (Brasil) c. 1654-1744, Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 30 noviembre 2011; 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*, vol. 45, nº 1, 2008. Um dos melhores exames do tema ainda é o de Dutra, Francis A. A hard-fought struggle for recognition: Manuel Gonçalves Dória, first Afro-Brazilian to become a Knight of Santiago. *The Americas*, vol. 56, nº 1, 1999, pp. 92-113.

<sup>242</sup> Restall, Matthew. Black conquistadors: armed Africans in early Spanish America. *The Americas*, vol. 57, nº 2, 2000, pp. 171-205; Vinson III, Ben & Restall, Matthew. Black soldiers, native soldiers. In: Restall, Matthew (Org.). *Beyond black and red African-native relations in colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005, pp. 15-52.

prerrogativas – como o direito de portar armas, montar cavalos, utilizar fardas e gozar foro militar – <sup>243</sup> como decorrência da dinâmica de constituição das configurações sociais americanas, estas radicalmente distintas das europeias. Nestas, afinal, tais prerrogativas eram absolutamente impensáveis. <sup>244</sup> Na América, no que diz respeito às atividades guerreiras, as interdições aos sujeitos maculados, não honrados e vinculados, pois, ao trabalho manual, não dispunham de terreno fértil. A necessidade premente de defesa contra frequentes ataques perpetrados, por um lado, por inimigos externos – piratas no século XVI e nações e empresas movidas por pretensões imperiais no século XVII – e, por outro lado, por inimigos internos – “nações” indígenas, mocambeiros e quilombolas – levou as coroas ibéricas a flexibilizarem prerrogativas até então intransferíveis no mundo peninsular. <sup>245</sup>

Nas páginas a seguir desenvolvo três argumentos centrais em torno da sociogênese, da psicogênese e do desenvolvimento social dos corpos milicianos na América portuguesa. O primeiro deles refere-se ao fato de que a constituição destes corpos militares teve como pressuposto básico a formação de grupo social específico e numeroso na América – o dos homens livres de cor – o qual foi incorporado ao processo de colonização a partir do século XVI. Faz-se, pois, necessário explicar como e porque foram atribuídos a membros desse grupo social serviços militares dentro de uma lógica de funcionamento corporativa que partiu de estruturas simples, informais e de caráter local para estruturas crescentemente complexas, formais e de abrangência imperial. O segundo argumento diz respeito à necessidade de explicar a gênese e desenvolvimento social destes corpos milicianos a partir de uma perspectiva processual, a qual segue desde seu surgimento como bandos dispersos até sua institucionalização como terços e, depois, regimentos milicianos. Assim, pois,

---

<sup>243</sup> Sobre a dinâmica de constituição dos corpos militares na América espanhola nos séculos XVI e XVII ver Lokken, Paul. Useful enemies: seventeenth-century piracy and the rise of pardo militias in Spanish Central America. *Journal of Colonialism and Colonial History*, vol. 5, nº 2, 2004; Vinson III, Ben. *Bearing arms for his majesty. The free-colored militia in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 10-22. Sobre as tensões em torno da extensão do fuero militar aos pardos da Nova Espanha, ver McAlister, L. N. *The “fuero militar” in New Spain*. Gainesville: University of Florida Press, 1957, pp. 43-54. Para o caso de Nova Granada, ver o ensaio de Kuethe, Allan J. The status of the free pardo in the disciplined militia of New Granada. *The Journal of Negro History*, vol. 56, nº 2, 1971, pp. 105-117.

<sup>244</sup> *Leis extravagantes coligidas e relatadas...* (Título V: Dos delitos dos escravos). Lisboa: Antônio Gonçalves, 1570; análises de restrições legais e das relações, meramente episódica, entre armas e negros em Portugal dos séculos XV e XVI, podem ser lidas em Saunders, A. C. de C. M. *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994, pp. 164-5, 170, 175 e Lahon, Didier. Noirs et mulâtres dans les corps d’armée au Portugal. In: Bernand, Carmen & Stella, Alessandro (Coord.). *D’esclaves à soldats. Miliciens et soldats d’origine serville, XIIIe-XXe siècles*. Paris: L’Harmattan, 2006, pp. 133-148.

<sup>245</sup> *Recopilación de Leyes de los Reinos de la India*. (Libro VII, título V). Madrid: Julián de Paredes, 1681, leyes x-xi e xvi-xviii. Para uma discussão sobre a terminologia empregada pela coroa espanhola na *Recopilación*, veja-se a análise de Vinson III, Ben. *Bearing arms...*, p. 200.

proponho aqui que as várias formas de agrupamento militar formadas pelos africanos e seus descendentes na América portuguesa não podem ser compreendidas como “tipos ideais”, isolados, concomitantes ou sucessivos, nem tampouco, no curto prazo, a partir de “etapas” ou “fases” independentes do processo de seu desenvolvimento social. Antes, é preciso sugerir a construção de quadro mais vasto, baseado numa visão de longo prazo de seu processo sócio e psicogenético e de desenvolvimento social.<sup>246</sup> Finalmente, meu terceiro e último argumento refere-se ao caráter integrado, articulado e conectado das experiências históricas das configurações sociais pernambucana e mineira, cujas gêneses distam quase dois séculos entre si, mas interdependentes graças as configurações sociais mais vastas das quais faziam parte – o império português e o mundo atlântico.

## B. Marginalização social

O cerne da gênese das milícias negras para alguns historiadores anglo-saxônicos refere-se sempre a aspectos puramente militares e burocráticos, em geral decorrentes de percepções de autoridades enviadas por Madrid ou por Lisboa em torno de seu emprego no combate a piratas, exércitos inimigos ou inimigos internos.<sup>247</sup> Ora, não se pode explicar o surgimento de vários grupos de homens de cor armados, posteriormente absorvidos institucionalmente pelas monarquias ibéricas, sem se referir à existência social destes indivíduos: seu surgimento como “negros conquistadores” e, depois, sua introdução em massa na América como cativos via redes do tráfico, bem como sua reprodução como população, primeiro como escravos ou descendentes de escravos, e depois como libertos e, finalmente, incluindo várias formas de miscigenação, como homens livres de cor. Ao mesmo tempo, é imprescindível considerar as representações mentais mediante as quais se justificou sua incorporação como indivíduos vinculados a corporações – os terços e, depois, regimentos de milícias – pelos impérios coloniais ibéricos. Dentre tais representações inserem-se os paradigmas atinentes à sua capacidade para o trabalho e a questão de salvação de sua alma, aspectos que conformaram justificativas não apenas para o tráfico e escravização em massa, mas também para seu recrutamento para as milícias.

---

<sup>246</sup> Essa é uma perspectiva encontrada no livro de Cotta, F. A. *Negros e mestiços nas milícias da América portuguesa*. Belo Horizonte: Crisálida, 2010.

<sup>247</sup> Ver, por exemplo, as três “condições básicas” da gênese das milícias negras apontadas por Vinson III, Ben & Restall, Matthew. *Black soldiers, native soldiers...*, pp. 22-23.

<sup>248</sup> Em suma, observo que o processo de constituição desse grupo social e de atribuição de função miliciana a seus indivíduos teve como um de seus mais importantes fundamentos o desenraizamento social de africanos e de seus descendentes na América, comparativamente à população nativa deste continente. <sup>249</sup> Este aspecto deve ter pesado tanto na balança na hora de recrutá-los nos primeiros séculos da colonização quanto explicações de natureza meramente burocrático-militar e alheias à sua constituição como grupo social. Afinal, como é óbvio, mas pouco sublinhado, os negros não eram “nativos” da América, mas haviam sido incorporados de diferentes formas às configurações sociais aqui existentes graças às injunções da conquista, do tráfico, da escravidão e das manumissões. Mais ainda, eles superaram numericamente europeus brancos e nativos, como ocorreu em partes de outros impérios coloniais, particularmente nos Caribes britânico, francês e espanhol. Dentro do império luso, esta foi a enorme diferença entre, por um lado, a América e, por outro lado, a Índia e a África. <sup>250</sup>

Por outro lado, a explicação de como e porque os negros constituíram terços e regimentos militares crescentemente numerosos e institucionalizados ao longo dos séculos XVI ao XIX pode ser perspectivada mediante uma comparação entre seu recrutamento e o serviço militar prestado pela população nativa do Novo Mundo – a qual foi menos sua “aliada” e mais sua inimiga interna, desde a conquista da América até o processo de formação de Estados nacionais no século XIX. <sup>251</sup> Mormente entre os séculos XVI e XVII, de modo a combater quilombolas, grupos oriundos de outras potências coloniais e, sobretudo, outros índios, portugueses e espanhóis estabeleceram alianças com lideranças indígenas e promoveram mobilizações de batalhões entre potiguares e tupinambás na América portuguesa, <sup>252</sup> índios flecheiros de Iucatã, índios “amigos” do Rio da Prata, do Chile e do Norte de Nova Espanha, bem como formaram

---

<sup>248</sup> Para uma discussão sobre hierarquias envolvendo índios e negros escravizados no Brasil a partir de análises de juristas, teólogos e missionários, ver o artigo de Marccoci, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650). *Tempo*, vol. 15, nº 30, 2011, pp. 41-70; Marccoci, Giuseppe. *A consciência de um império*. Portugal e seu mundo (Sécs. XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, caps. 11 e 12.

<sup>249</sup> A noção de “desenraizamento social” é tradução livre do neologismo “disembedding” proposto com este mesmo sentido por Blackburn, Robin. *The making of New World slavery*. London: Verso, 1997, p. 5.

<sup>250</sup> Russell-Wood, A. J. R. Ambivalent Authorities: The African and Afro-Brazilian contribution to local governance in Colonial Brazil. *The Americas*, vol. 57, nº 1, 2000, pp. 13-36, especialmente p. 14.

<sup>251</sup> Campbell, Leon G. The Army of Peru and the Túpac Amaru Revolt, 1780-1783. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 56, nº 1, 1976, pp. 31-57.

<sup>252</sup> Hemming, John. Os índios e a fronteira no Brasil colonial. In: Bethel, Leslie (Org.). *América Latina colonial*. Trad. Mary A. L. de Barros & Magda Lopes. S. Paulo: Edusp/FUNAG, 1999, pp. 423-469; Monteiro, John M. *Tupis, tapuias e historiadores*. Estudos de história Indígena e do indigenismo. (Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência). Campinas: UNICAMP, 2001, cap. 3.

companhias de naturais na Venezuela e no Peru. Neste último vice-reinado, por exemplo, ainda existiam 21 companhias de milícias indígenas em meados do século XVIII, as quais totalizavam 900 soldados de infantaria e 41 de cavalaria.<sup>253</sup> No entanto as companhias peruanas de indígenas constituíam evidente exceção,<sup>254</sup> tal como as duas “Companhias de Índios” compostas por 120 praças existentes em Pernambuco e capitanias anexas em 1749.<sup>255</sup> Ao longo do século XVIII, a tendência geral acenava para o completo desaparecimento destes batalhões, ao mesmo tempo em que milícias de pardos e pretos proliferavam em todos os vice-reinados da América espanhola e na maior parte das capitanias da América portuguesa.<sup>256</sup> Não por acaso, também em 1749, existiam em Pernambuco e capitanias anexas 16 companhias de Henriques que totalizavam 1.220 praças.<sup>257</sup>

A gênese das milícias de pardos e pretos, considerando todas as capitanias da América portuguesa, constituiu processo desigual e tumultuário, com compreensões diversas, tanto locais como metropolitanas, de seu papel, e dotado de representações diversas de sua lealdade à Coroa. No entanto, se este foi um processo social não planejado ele foi, ao mesmo tempo, dotado de coerência e estrutura.<sup>258</sup> Não se tratou, enfim, de um conjunto caótico de ações disparatadas, como alguns historiadores tendem a sugerir.<sup>259</sup> Tais variações decorriam tanto da estrutura e volume do tráfico de escravos quanto da integração de africanos e seus descendentes, mormente dos livres, em capitanias específicas – ou, em outras palavras, em configurações sociais específicas.

Por outro lado, a posterior institucionalização dos terços coincide, por sua vez, com o processo de enraizamento social de pardos e pretos livres na América portuguesa,

<sup>253</sup> Giudicelli, Christophe. “Indios amigos” y movilización colonial de las fronteras americanas de la monarquía católica (siglos XVI-XVII). In: Ibáñez, José Javier Ruiz (Coord.). *Las milicias del rey de España*. Sociedad, política e identidad en las Monarquías Ibéricas. Madrid: FCE/Red Columnaria, 2009, pp. 349-377; Vinson III, Ben & Restall, Matthew. Black soldiers, native soldiers..., pp. 29-36. Para McAlister, Lyle N. *The “fuero militar” in New Spain...*, p. 2, não havia tropas indígenas na América espanhola.

<sup>254</sup> Vinson III, Ben. Articulating space: the free-colored military establishment in colonial Mexico from the conquest to independence. *Callaloo*, vol. 27, nº 1, 2004, pp. 150-171, especialmente p. 156;

<sup>255</sup> Informação geral da capitania de Pernambuco, 1749. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XXVIII, 1908, pp. 422-428.

<sup>256</sup> Sobre a crise dos batalhões indígenas e a crise de autoridade de seus comandantes militares no século XVIII na América portuguesa, ver a análise de Raminelli, R. Privilegios y malogros de la familia Camarão. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [Online], Colóquios, posto online no dia 17 Março 2008; para uma lista parcial das milícias de “pardos” e “morenos” existentes na América hispânica entre 1760 e 1810 ver Marchena Fernández, Juan. *Ejército y milicias en el mundo colonial americano*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, pp. 119-124.

<sup>257</sup> Informação Geral..., pp. 422-428.

<sup>258</sup> A noção de “processo social não planejado” está discutida, entre obras do autor, em Elias, Norbert. *Introdução à sociologia*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, pp. 160-161, 169-170.

<sup>259</sup> Mello, Christiane F. P. de. *Forças militares no Brasil colonial*. Corpos auxiliares e de ordenanças na segunda metade do século XVIII. Rio de Janeiro: E-papers, 2009, particularmente pp. 151-157.

conquistado a duras penas ao longo do século XVIII, e que implicou na criação de grupo social extremamente numeroso, influente, vinculado a agricultura de subsistência, ao artesanato – isto é aos “ofícios mecânicos” – e altamente comprometido com a escravidão, visto muitos serem pequenos proprietários de cativos.<sup>260</sup> Mais importante, porém, é o fato de estes homens, tanto em Pernambuco como em Minas Gerais, bem como nos demais circuitos comunicacionais do Estado do Brasil, os quais passavam necessariamente primeiro por Salvador e depois pelo Rio de Janeiro, demonstrarem plena capacidade de intervir neste processo mediante a incorporação da palavra escrita em seu cotidiano. Através de petições, escritas por eles ou por seus procuradores, demandavam posições pessoais ou corporativas, solicitavam recompensas por serviços prestados, denunciavam desrespeitos aquilo que consideravam constituir regras de promoção aos cargos de oficiais, ou simplesmente demandavam direito de portar armas, fardas, insígnias ou receber cartas patentes – símbolos de distinção fundamentais no interior da configuração social formada pelos negros e de ascensão no âmbito da configuração social mais ampla de sua respectiva capitania.<sup>261</sup>

Finalmente, a gênese social das milícias foi vivida, ao mesmo tempo, como psicogênese. Isto significa que homens de cor comprometidos com suas hierarquias, com sua lealdade à coroa, que se distinguiam dos demais pelo uso de fardas, armas e barretes, criavam coletivamente um self que foi perfeitamente compreendido pelas autoridades coloniais. Esta psicogênese engendrou bases para o controle social da

<sup>260</sup> As primeiras abordagens desse fenômeno foram propostas por Klein, H. S. *The colored freedmen in Brazilian slave society*. *Journal of Social History*, vol. 3, nº 1, 1969, pp. 30-52; num estudo recente sobre o regimento paulista dos Úteis, de pardos, baseado em 1.188 registros, demonstrou-se que enquanto 71% dos oficiais eram ligados aos ofícios mecânicos, 64% dos soldados eram pequenos lavradores. Ver Souza, Fernando Prestes de. *Milicianos pardos em São Paulo*. Cor, identidade e política (1765-1831). (Dissertação de Mestrado). Curitiba: PGHIS/UFPR, 2011, pp. 88-98, em especial p. 94. Kraay, H. *Race, State and armed forces in independence-era Brazil (Bahia, 1790s-1840s)*. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 88-105, apresenta informações em torno da oficialidade e informa que alguns milicianos pretos e pardos eram proprietários de cativos. Seu estudo, contudo, limita o campo de visão processual, ao restringir-se aos anos que vão de 1790 a 1840. A posse de cativos por libertos foi examinada, entre outros, por Costa, I. de N. da e Luna, F. V. A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos. In: Luna, F. V., Costa, I. del N. e Klein, H. S. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais...*, pp. 449-459.

<sup>261</sup> O problema da relação entre homens de cor e a escrita foi bem sintetizado por Martín, José R. Jouve. La difusión de la cultura letrada en la comunidad negra de Lima del siglo XVIII. In: Salles-Reese, Verónica. (Ed.). *Repensando el pasado, recuperando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, pp. 288-298; há reflexões importantes sobre estes aspectos nos estudos de Lima, Priscila. *De libertos a habilitados*. Interpretações populares dos alvarás anti-escravistas na América portuguesa (1761-1810). (Dissertação de Mestrado). Curitiba: PGHIS/UFPR, 2011 e Silveira, Marco A. Narrativas de contestação. Os Capítulos do crioulo José Inácio Marçal Coutinho (Minas Gerais, 1755-1765). *História Social*, nº 17, 2º sem., 2009, pp. 285-307; Silveira, Marco A. Soberania e luta social: negros e mestiços libertos na Capitania de Minas Gerais (1709-1763). In: Chaves, Maria das G. e Silveira, Marco A. (Orgs.). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argumentum, 2007, pp. 25-47.

população de cor para além de sua capacidade de instrumentalizá-la para a guerra contra exércitos, grupos ou indivíduos de impérios rivais, ou contra outros homens de cor – como quilombolas – ou ainda contra indígenas resistentes à colonização. O mais importante é que tal processo psicogenético tornou possível aos milicianos controlarem a si mesmos, e afirmar sua lealdade e identificação com a defesa da ordem do antigo regime na América, um meio tão diverso e tão mais violento que a Europa, a partir de seu self. Embora este tópico tenha sido relegado à desdenhada esfera da subjetividade, ele é, como quaisquer outros aqui formulados, passível de demonstração empírica.

### C. Pernambuco e o *postbellum*

Na passagem dos séculos XVI ao XVII, o arranque da economia de plantation tornou Pernambuco o maior produtor mundial de açúcar. Em 1629, havia 150 engenhos e um número não calculado de fazendas de cana em seus vales açucareiros. Comparativamente, também em 1629, a Bahia, segunda capitania produtora mais importante, possuía cerca de 80 engenhos. Como decorrência da decolagem da economia de plantation, calcula-se que apenas entre 1601 e 1625 foram introduzidos 77.060 cativos africanos em Pernambuco contra os 46.278 destinados a Bahia.<sup>262</sup> Por outro lado, em inícios do século XVII, como decorrência de tensões na configuração englobante do mundo atlântico, foram perpetrados ataques sistemáticos de holandeses contra possessões espanholas e portuguesas da América, Ásia e África. As guerras da Bahia (1624-1625), e principalmente as de Pernambuco (1630-1635 e 1645-1654), por sua longevidade e abrangência atlântica, colocaram aquelas capitanias em posição privilegiada na hierarquia dos espaços de guerra, o que se refletiu tanto na farta demanda de recompensas por parte dos indivíduos que nelas tomaram parte como na ampla produção bibliográfica coeva acerca delas.<sup>263</sup> Foram estes aspectos estruturais combinados – o arranque da economia de plantation e a guerra atlântica contra os

<sup>262</sup> Schwartz, Stuart B. O Brasil colonial, c. 1580-1750..., p. 343; Eltis, David e Silva, Daniel Barros Domingues da. The slave trade to Pernambuco, 1561-1851.... pp. 96-98; para as estimativas, consultar o *website The Trans-Atlantic Slave Trade Database* (<http://www.slavevoyages.org>).

<sup>263</sup> A questão da hierarquia dos espaços de guerra foi proposta inicialmente por Bethencourt, Francisco. A administração da Coroa. In: Bethencourt F. e Chaudhuri K. (Dirs.). *História da expansão portuguesa* (Vol. I). Navarra: Temas e Debates e Autores, 1998, pp. 403-404; desenvolvi este argumento em Silva, Luiz Geraldo. Cooperar e dividir. Mobilização de forças militares no império português (Séculos XVI e XVII). In: Doré, Andréa C., Lima, Luiz F. S. e Silva, Luiz G. (Orgs.). *Facetas do império na história*. Conceitos e métodos. São Paulo: Hucitec, 2008, pp. 257-270; breve discussão sobre a produção literária sobre a guerra da Bahia foi feita por Schwartz, S. B. The voyage of the vassals: royal power, noble obligations, and merchant capital before the portuguese restoration of independence, 1624-1640. *The American Historical Review*, vol. 96, nº 3, 1991, p. 736.

holandeses – que produziram as condições de emergência das milícias negras no Brasil.

Embora tenha havido escaramuças e batalhas pontuais contra piratas no século XVI, como o assalto de James Lancaster ao Recife e Olinda em abril de 1595, não tenho evidências de que homens de cor, livres ou escravos, tenham militado nelas a favor dos portugueses. Ao contrário, sabe-se que alguns cativos negros, diferentemente de índios leais aos portugueses, pactuaram com mercenários e piratas ingleses e franceses comandados por Lancaster e lhes forneceram informações valiosas em torno das ações militares dos colonos, o mesmo, aliás, se processando na Bahia em 1624, por ocasião das lutas contra os holandeses. Provavelmente, esta atitude decorria das duras condições da economia de plantation em formação, onde o pequeno número de alforrias limitava, senão impedia, a cooperação entre negros e colonos brancos.<sup>264</sup> Assim, foram as batalhas contra os holandeses na América portuguesa que criaram as condições de emergência de funções sociais como as desempenhadas pelo combatente mulato Manuel Gonçalves Doria, ativo nas guerras da Bahia (1624-1625),<sup>265</sup> e principalmente pelo bando de cativos e negros livres e libertos comandado por Henrique Dias a partir de 1633 nas guerras de Pernambuco.<sup>266</sup>

São, contudo, nas condições do postbellum em que se produzem as possibilidades de enraizamento das milícias negras. Em novembro de 1657, três anos depois do fim das guerras de Pernambuco, a regente Dona Luiza de Gusmão afirmara ter recebido “papel” da parte do “Governador da gente preta, Henrique Dias” no qual representava “a grande utilidade de que fora para a guerra do Brasil e restauração daquela Capitania o terço dos homens pretos e pardos”. Desde então, a escravidão constituía tema central do processo de gênese e ulterior institucionalização dos terços da gente preta e parda porque, por um lado, a regente prometia “mandar libertar a parte que da dita gente for

---

<sup>264</sup> Sobre o assalto de Lancaster a Pernambuco ver Markham, Clements (Ed.). *The voyages of Sir James Lancaster to the East Indies*. London: Hakluyt Society, 1877, pp. 35-51; para o caso da guerra da Bahia, ver Salvador, Frei Vicente do. *História do Brasil*. São Paulo: Weiszflog Irmãos, 1918, p. 510. Para a relação entre economia de plantations e alforrias, ver o ensaio de Marquese, Rafael de Bivar. *A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. Novos Estudos - CEBRAP*. Nº 74, 2006, pp. 107-123.

<sup>265</sup> Dória foi o único afrodescendente nascido na América agraciado, confirmado pela Mesa de Consciência e Ordens e que recebeu hábito de ordem militar. Outros quatro solicitantes, todos ligados ao terço negro de Pernambuco, incluindo o próprio Henrique Dias, foram agraciados, mas jamais receberam seus hábitos. Sobre este aspecto ver os reveladores ensaios de Dutra, Francis A. *A hard-fought struggle for recognition...*, pp. 112-113 e Dutra, Francis A. *Ser mulato em Portugal nos primórdios da época moderna. Tempo*, vol. 15, nº 30, 2011, pp. 101-114.

<sup>266</sup> Dias e uma companhia de 36 “forros e escravos” ofereceu-se voluntariamente em 1633, “por ver que tínhamos dado já aos índios armas de fogo”. Freyre, F. de Brito. *Nova Lusitânia, história da guerra brasileira*. Lisboa: Na Oficina de João Galram, 1675, pp. 254-255.

cativa, assim soldados como oficiais” e, por outro lado, dizia esperar que o terço “trabalhe por reduzir e trazer o povoado por meio de religiosos exemplares os mocambos que puder para haverem de servir no que se lhe mandar”.<sup>267</sup> Operava-se, assim, e graças à cooperação direta de Dias, então em visita a Lisboa, um toma-lá-dá-cá envolvendo cativo e liberdade como moedas de troca, bem como uma transição do emprego da milícia negra de Pernambuco. Do combate a inimigos externos esta passava, então, à peleja contra inimigos internos – aspecto que constituiu base de seu processo de institucionalização.<sup>268</sup> Por outro lado, em agosto de 1658, o governador-geral Francisco Barreto cumpria as ordens da regente e determinava a confirmação daquele corpo engendrado no calor das batalhas contra os holandeses “com as preeminências e liberdades dos mais terços de brancos”, prometendo “libertar os Soldados, e Oficiais dele que fossem sujeitos”. Esta medida apenas foi dada a conhecer no Brasil quase um ano depois das negociações entre Dias e a regente, e à mesma época em que se processavam, e às duras penas, as negociações de paz entre Portugal e os Países Baixos.<sup>269</sup>

Na década de 1660 o então chamado “Terço da Gente Preta e Parda” – ainda, portanto, sem distinções entre estas cores – continuava sendo mantido pelo governador da capitania de Pernambuco, Bernardo de Miranda Henriques (1667-1670), e possuía seus próprios capitães.<sup>270</sup> Suas funções agora eram outras. Uma carta patente passada em agosto de 1675 por Affonso Furtado de Castro do Rio de Mendonça, vice-rei do Estado do Brasil, a um oficial preto de Pernambuco, João Martins, sentenciava que se “não havia Guerra com os Inimigos que havia não faltavam os domésticos como são os

<sup>267</sup> Carta de Sua Majestade para se conservar em Pernambuco o Terço de Henrique Dias. Lisboa, 5 de novembro de 1657. *Documentos Históricos*, vol. 66, 1944, pp. 135-136.

<sup>268</sup> Sobre a viagem de Dias a Lisboa, entre março de 1656 e primeiro semestre de 1658, ver Mello, J. A. G. de. Henrique Dias..., pp. 47-55. Os encaminhamentos em torno da liberdade dos cativos do terço de Henrique Dias foram analisados recentemente por Kraay, H. Arming slaves in Brasil from the seventeenth century to the nineteenth century. In: Brown, C. L. e Morgan, P. D. (Eds.). *Arming slaves: from classical times to the modern age*. New Haven: Yale University Press, 2006, pp. 154-156. No livro sugestivo de Cotta, F. A. *Negros e mestiços nas milícias da América portuguesa...*, p. 26, Dias é tratado como “mito”. Longe disso, ele desempenhou funções bastante efetivas no processo psicogênico e sociogênico de que estou tratando. Havia, pois, uma função social no interior do ser humano, o que nos impede de vê-lo como “mito”.

<sup>269</sup> Ordem que se enviou ao Governador de Pernambuco acerca da conservação preeminências, e liberdades dos soldados do terço do governador Henrique Dias. Bahia, 19 de agosto de 1658. *Documentos Históricos*, vol. 4, 1928, pp. 90-91; Mello, Evaldo C. de. *O negócio do Brasil*. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998, cap. VII.

<sup>270</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Bernardo de Miranda Henriques, ao príncipe regente D. Pedro, sobre a prisão do mestre de campo do Terço da Gente Preta e Parda, Antônio Gonçalves Caldeira, que assassinou um capitão preto do mesmo terço. AHU-PE, cx. 9, doc. 868. Recife, 24 de maio de 1669.

Índios bárbaros e os pretos dos Palmares que tão prejudicial é”.<sup>271</sup> Com efeito, em junho de 1671 o governador Fernão de Souza Coutinho (1670-1674) informa que “dos negros de Angola fugidos ao rigor do cativo e fábricas dos Engenhos desta Capitania se formaram povoações numerosas pela terra adentro entre os Palmares e matas”, motivo pelo qual estava “refazendo os Terços até o número da sua última reformação”.<sup>272</sup> Como os “terços da gente preta e parda”, Palmares, paradoxalmente, se tornou o maior quilombo jamais registrado na história da América portuguesa como consequência tanto do arranque da economia de plantation como das guerras de Pernambuco.

Na passagem dos séculos XVII ao XVIII, as peijas contra os chamados inimigos “domésticos” agregaram aos terços critério de exclusivismo de libertos e livres, fardas, hierarquias e continuidade geracional na ocupação de cargos, superando os bandos dispersos das guerras contra os holandeses, que incluíam cativos e indivíduos com estatuto indefinido. Em março de 1686 “Jorge Luiz Soares, Sargento Maior da gente preta do terço que foi do Mestre de Campo Henrique Dias”, em cuja folha de serviço de “onze anos e onze dias” consta que estivera “no decurso do referido tempo em algumas ocasiões dos Palmares”, solicitava a função de mestre de campo do “Terço da Gente Preta da capitania de Pernambuco”. Como um padrão da norma crioula, isto é, inventada na configuração social da América,<sup>273</sup> conforme a qual postos militares eram transmitidos entre gerações, este provava ser “filho de João Luís, Sargento Maior que foi do dito terço”, o qual servira “em toda a guerra que houve com os Holandeses no Estado do Brasil”.<sup>274</sup> A condição de “preto forro”, ou “crioulo livre”, igualmente, passou a constituir critério ou de entrada ou de ascensão nos corpos militares. Em janeiro de 1688 Domingos Rodrigues Carneiro, cuja carreira havia iniciado em maio de 1680,

---

<sup>271</sup> Registro de um mandado para em Pernambuco se darem cada ano oito mil réis de farda a João Martins, Sargento-maior da gente preta daquele Exército. Bahia, 4 de agosto de 1675. *Documentos Históricos*, vol. 25, 1934, pp. 447-452. Anos mais tarde, este miliciano requereu patente de mestre de campo. Ver Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o requerimento de João Martins, homem preto, em que pede o posto de mestre de campo da Gente Preta que foi de Henrique Dias, na capitania de Pernambuco. AHU-PE, cx. 13, doc. 1314. Lisboa, 16 de novembro de 1684.

<sup>272</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Fernão de Sousa Coutinho, ao príncipe regente D. Pedro, sobre a organização dos negros fugidos nas terras dos Palmares, informando que está refazendo os Terços militares, e alistando homens capazes para guerrear com os ditos negros. AHU-PE, cx. 10, doc. 917. Recife, 1º de junho de 1671.

<sup>273</sup> Silva, Luiz Geraldo. Sobre a 'etnia crioula': o Terço dos Henriques e seus critérios de exclusão na América portuguesa do século XVIII..., pp. 71-96.

<sup>274</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o requerimento do sargento mor da Gente Preta da capitania de Pernambuco, Jorge Luís Soares, pedindo para ser provido no posto de mestre de campo do mesmo terço, vago por falecimento de João Martins. AHU-PE, cx. 14, doc. 1360. 22 de março de 1686.

informava que, entre seus serviços, havia concorrido para “levantar uma companhia de homens pretos e forros, em que houve grande trabalho”.<sup>275</sup>

Debelado o quilombo de Palmares em 1694 por recorrência ao terço dos paulistas, milicianos negros foram empregados na famosa campanha do sertão do Açu. Em 1700, o então governador de Pernambuco, Fernão Martins Mascarenhas de Lencastre (1699-1703), recebera da parte do terço da Gente Preta da capitania demanda coletiva, corporativa, e não apenas egressa de um indivíduo, na qual se solicitavam soldos e fardas à maneira das tropas pagas. Por essa via, nota-se que a “gente preta” de Pernambuco a serviço da Coroa portuguesa dissipava suas tensões internas e demonstrava coesão social, critério fundamental para a constituição de hierarquias e critérios de estratificação e como recurso de poder.<sup>276</sup> Segundo Lencastre, tratava-se de “requerimento que os Capitães, Ajudantes, Alferes, Sargentos e Soldados do Terço da Gente Preta de que foi Mestre de Campo Henrique Dias”, coletivamente, solicitavam que “nas ocasiões em que forem mandados à Guerra dos Palmares, Açu e aos Presídios de Jaguaribe e Ceará se lhes assista a cada um dos que forem com os soldos e fardas respectivamente aos Postos e Praças que houver na forma em que se pratica com os Terços pagos desta capitania”. Lencastre concordou com aquela demanda, e sugeriu a Dom Pedro II “deferir-lhes no que pedem”.<sup>277</sup> A “guerra do Açu” a que se refere o requerimento dos milicianos de origem africana não é outra senão a conquista do sertão do Açu — atinente aos sertões dos atuais Estados do Rio de Grande do Norte, Ceará e Piauí — aos índios Tarairús, um capítulo da chamada “Guerra dos Bárbaros”.<sup>278</sup> Destaco, ademais, que se tem desde então claros indícios que levam à paulatina institucionalização dessas forças militares, uma vez que seus postos já pareciam bem circunstanciados, bem como suas demandas por soldos, armas e fardamento acenam, já, para a consolidação desta instituição. A noção de “Terço dos Homens Pretos” ou “Terço da Gente Preta dos Henriques” começa a aparecer na documentação da década de 1720 em diante. A partir de então se observa a distinção

---

<sup>275</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o requerimento de Domingos Rodrigues Carneiro, pedindo para ser provido no posto de sargento mor do Terço da Gente Preta da capitania de Pernambuco. AHU-PE, cx. 14, doc. 1433. 26 de janeiro de 1688.

<sup>276</sup> Elias, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, pp. 21-22.

<sup>277</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Fernão Martins Mascarenhas de Lencastre, ao rei D. Pedro II, sobre o requerimento dos capitães, ajudantes, sargentos e soldados do Terço da Gente Preta do mestre de campo José Domingos Rodrigues Carneiro, pedindo para que, nas ocasiões em que forem mandados às guerras, sejam assistidos com soldos e fardas. AHU-PE, cx. 18, doc. 1828. Recife, 25 de junho de 1700.

<sup>278</sup> Puntoni, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Norte do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2002, pp. 123-180.

entre os batalhões de pardos e pretos, bem como a designação exclusiva a estes últimos de “Henriques”.<sup>279</sup>

#### D. Minas Gerais e a guerra doméstica

O processo de formação de milícias de pardos e pretos em Minas Gerais tomou direção distinta, tumultuária e marcada pela provisoriedade, e por três razões principais. Em primeiro lugar, embora a configuração social mineira tivesse desde seu nascedouro número jamais calculado de homens de cor livres migrantes, paulatinamente acrescentando a esta camada social um número significativo de libertos, os cativos sempre tenderam a superá-los numericamente e a constituírem maioria entre os afrodescendentes. Infelizmente, existem dados seguros sobre homens livres de cor e libertos apenas para a segunda metade do século XVIII. Conforme o censo de 1776 havia 76.664 brancos (24%), 76.110 pardos (23.8%) e 166.905 pretos (52.2%) na capitania mineira, sendo que parte significativa destes últimos era constituída por cativos. Assim, de acordo com o censo de 1776, 77,9% da população mineira era de ascendência africana. Só para 1786 se sabe efetivamente que os forros constituíam 41,4% dos indivíduos de origem africana e 34% da população total da capitania. Os escravos perfaziam, então, quase 60% dos africanos e afrodescendentes residentes nas Minas. Para efeito de comparação, tenha-se em mente que em Pernambuco, em 1762, os escravos não superavam 23.299 pessoas num universo de 90.109 habitantes. Ou seja, perfaziam apenas 25,8% da população total da capitania.<sup>280</sup> A larga maioria de cativos existente na população afrodescendente de Minas Gerais criava aparência de instabilidade e anomia social e gerava sentimentos evidentemente infundados entre senhores, camaristas e autoridades locais. Em decorrência deste fato, ao longo do século XVIII, nenhum argumento racional levou as elites mineiras, mormente aquelas

<sup>279</sup> Requerimento dos mestres de campo, sargentos mor, capitães e mais oficiais e soldados do Terço dos Homens Pretos da guarnição da Praça de Pernambuco ao rei D. João V, pedindo que se ordene ao escrivão da Santa Casa de Misericórdia veja os papéis e títulos das terras da Estância de Henriques Dias. AHU-PE, cx. 30, doc. 2758. Recife, 23 de agosto de 1724; CARTA do governador da capitania de Pernambuco, D. Manoel Rolim de Moura, ao rei D. João V, sobre a vacância do posto de mestre de campo do Terço da Gente Preta dos Henriques, por falecimento de Domingos Rodrigues Carneiro e pedindo provimento para o dito posto. AHU-PE, cx. 32, doc. 2877. Recife, 2 de agosto de 1725.

<sup>280</sup> Mapa geral dos fogos, filhos, filhas, clérigos, pardos forros, pretos forros, agregados, escravos, escravas, Capelas, Almas, Freguesias, Curatos e Vigários; com declaração do que pertence a cada termo, total de cada comarca, e geral de todas as Capitânicas de Pernambuco, Paraíba, Rio grande, e Ceará; extraído no estado em que se achavam no ano de 1762 para 1763; sendo Governador e Capitão General das sobreditas Luiz Diogo Lobo da Silva. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Divisão de Manuscritos. Mapas Estatísticos da Capitania de Pernambuco. 3, 1, 38, fl. 01; Alden, Dauril, The population of Brazil in the late eighteenth century: a preliminary study. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 43, nº 2, 1963, pp. 173-205; Russel-Wood, A. J. R. *Escravos e libertos...*, p. 166.

reunidas em torno das câmaras das vilas, a superarem suas desconfianças para com as milícias de cor ou a acreditar em sua lealdade.<sup>281</sup>

Em segundo lugar, em Minas, a criação de corpos militares de homens de cor não decorreu, como na Bahia e, sobretudo, em Pernambuco, de guerras contra potência estrangeira, isto é, contra inimigos externos. Antes, ao longo da primeira metade do século XVIII, pretos e pardos ali residentes foram recrutados visando o combate a inimigos internos – índios bravios e quilombolas. Isto tendia a diminuir o status daqueles corpos militares perante as elites locais, além da já comentada dúvida suscitada entre elas em torno de sua lealdade, a qual resultava da grande concentração de escravos naquela configuração social posteriormente à década de 1730. Não por acaso, Russel-Wood observou que os “deveres destas companhias” no caso mineiro “eram de natureza menos militar e mais policial”.<sup>282</sup> Isto, porém, não era uma especificidade mineira, mas um emprego possível dessas forças em tempos de paz com nações estrangeiras. Os terços baianos da primeira metade do século XVIII, por exemplo, desempenhavam funções ainda mais degradantes que seus congêneres mineiros. A “portaria para o capitão-mor do terço da gente preta” passada a 1º de agosto de 1735 por André de Melo e Castro, Conde das Galveias, é peremptória: “mande logo fazer a faxina da fortaleza de São Pedro como lhe tenho ordenado”.<sup>283</sup>

Assim sendo, a sociogênese das milícias negras em Minas Gerais acena, por um lado, para o fato de que foi a premência do estabelecimento da ordem em meio ao processo tumultuário de instalação de sua estrutura político-administrativa que levou alguns governadores e capitães gerais a promoverem sua criação, nos moldes daquelas existentes no litoral, nas principais vilas e mesmo em alguns distritos rurais. Por outro lado, elas não eram pensadas como corpos militares estáveis e tendentes a institucionalização, mas, antes, possuíam caráter precário. Dentre tais corpos assim concebidos inserem-se a “Companhia chamada dos Forros” criada por volta de 1706 na Comarca do Rio das Mortes, a qual é referida em memórias de milicianos pardos elaboradas na década de 1750,<sup>284</sup> e a “Companhia dos Homens Pardos e Bastardos

<sup>281</sup> Paula, Leandro Francisco. *Negros no campo das armas: homens de cor nos corpos militares das Minas setecentistas (1709-1800)*. (Dissertação de Mestrado). Curitiba: PGHIS/UFPR, 2012, pp. 46-51.

<sup>282</sup> Russel-Wood, A. J. R. *Escravos e libertos...*, p. 132.

<sup>283</sup> Portaria para o capitão do terço da gente preta. Bahia, 1º de agosto de 1735. *Documentos Históricos*, vol. 76, 1947, p. 152.

<sup>284</sup> Requerimento dos crioulos pretos e mestiços forros, moradores em Minas, pedindo a D. José I a concessão de privilégios vários, dentre eles o de poderem ser arregimentados e gozarem do tratamento e honra de que gozam os homens pretos de Pernambuco, Bahia e São Tomé. AHU-MG, cx. 69, doc. 5. Sem local, 1755; Cotta, F. A. *Negros e mestiços nas milícias...*, p. 61.

Forros de Vila Real” da Comarca do Rio das Velhas, criada por volta de 1718.<sup>285</sup> Outras companhias foram criadas desde o governo de Dom Brás Baltasar da Silveira (1713-1717), mas foi sobretudo a partir das governações de Dom Pedro de Almeida e Portugal, Conde de Assumar (1717-1721) e de Dom Lourenço de Almeida (1721-1732), que milícias de pardos e pretos apareceram na maioria das vilas e nos distritos rurais da nova capitania.<sup>286</sup> No entanto, reitero que até então as milícias parecem ter sido criadas sempre como corpos provisórios, e com status semelhante as “esquadras do mato” estabelecidas desde 1715, as quais eram formadas por uma hierarquia de capitães de campo, ou do mato, visando exclusivamente o combate a mocambos e quilombos.<sup>287</sup> A Companhia de Vila Real de “Pardos e Bastardos Forros”, por exemplo, conforme os termos de sua criação pelo Conde de Assumar em 1718, deveria existir “enquanto Sua Majestade o houver por bem, ou eu não mandar o contrário”.<sup>288</sup>

Em terceiro lugar, a gênese e desenvolvimento social dos terços de pardos e pretos em Minas Gerais tomou direção distinta daquela observada em Pernambuco porque aquela capitania havia se tornado a principal joia da coroa na primeira metade do século XVIII. Os pruridos que cercavam sua administração, a nomeação de seus governadores e o controle social sobre a população estavam em franco descompasso com o caráter movediço daquela configuração social – repleta de forasteiros de todas as partes, bem como marcada por intensa mobilidade espacial e social.<sup>289</sup> Em decorrência desse quadro, coube aos próprios pretos e pardos a tarefa de provar que suas funções militares, bem como as recompensas que deveriam receber por elas, eram importantes para a república, e que valia a pena institucionalizar suas corporações. Assim, como já observei, Minas não apenas recebeu influxos significativos de experiência das capitanias que lhe precederam em quase duzentos anos, mas também influenciou seus destinos, particularmente os de suas instituições, como as milícias. Estas considerações levam, por sua vez, a duas questões importantes.

---

<sup>285</sup> Requerimento de Francisco Gil de Andrade, solicitando a mercê de o confirmar no posto de capitão da Ordenança dos homens pardos e bastardos forros da Vila Real de Nossa Senhora da Conceição do Sabará. AHU-MG, cx. 12, doc. 32. Vila Real, 27 de maio de 1728. Em anexo a este documento, segue carta patente de 23 de dezembro de 1718 informando a criação da “Companhia dos Homens Pardos e Bastardos Forros de Vila Real”.

<sup>286</sup> Russel-Wood, A. J. R. *Escravos e libertos...*, p. 132.

<sup>287</sup> Paula, Leandro Francisco. *Negros no campo das armas...*, pp. 37-39.

<sup>288</sup> Ver nota 53.

<sup>289</sup> Silveira, Marco Antonio. *O universo do indistinto*. Estado e sociedade nas Minas setecentistas. São Paulo: Hucitec, 1997, sobretudo cap. 3.

A primeira delas refere-se ao fato de que o processo de institucionalização das milícias na América portuguesa não decorreu de uma “política da Coroa”.<sup>290</sup> Numa análise sobre este tema Russell-Wood destacou que a “atitude da Coroa diante da rápida multiplicação das companhias de pessoas de cor na milícia e nas ordenanças rurais foi confusa”, isto é, comportou avanços e recuos, idas e vindas de suas determinações. Creio, porém, que não há uma “confusão” nessas idas e vindas, uma vez que elas são dotadas de lógica passível de ser desvendada. Ao mesmo tempo, também não creio existir algo que possamos chamar de “atitude da Coroa”, porque, por um lado, o processo que tenho tratado acena para um campo de disputas e tensões no interior do qual indivíduos interdependentes, situados em diferentes níveis, tentavam impor seus pontos de vista através de relações marcadas por um enorme diferencial de retenção de poder.<sup>291</sup> Aqueles do nível mais alto, constituído pelo rei e por gente da nobreza ou da burguesia togada, com funções de burocratas ou militares, tentavam administrar o vasto espaço do império, vis a vis a outros impérios coloniais concorrentes, mediante conhecimentos teóricos e experiências concretas vividas em suas diversas partes. Tinha-se, contudo, clara consciência de que cada uma dessas partes era específica, ou constituía configuração social dotada de autonomia considerável. No nível mais baixo estavam os próprios milicianos de cor – artesãos, oficiais mecânicos, pequenos agricultores, investidos de cargos e posições na oficialidade ou situados na base da hierarquia militar como soldados –, os quais demandavam graças, honras e privilégios, que incluíam o direito a foro militar, uso de fardas e porte armas, concebidos como bens de representação numa configuração social marcada pelo consumo sumptuário e pela noção de prestígio. Tratava-se, por nascimento, de grupo social que, embora não tivesse “sangue infecto”, não tinha meios de possuir honra e “qualidade” em decorrência do defeito mecânico, e que queria livrar-se de máculas ancestrais associadas à escravidão e ao trabalho manual que lhe estorvavam processos de ascensão social.<sup>292</sup> Assim, pois, a suposta “política da Coroa” era, na verdade, um jogo dotado de regras, de estrutura, mas que ninguém, nem no nível mais alto e muito menos no nível mais baixo, conseguia enxergar em seu conjunto ou controlar. Tratava-se, portanto, de um processo social não planejado, mas dotado de coerência e estrutura,

---

<sup>290</sup> “Esta sempre foi a política portuguesa: à sua sombra, nos tempos coloniais, os negros de Olinda, como os do Recife, como os da Bahia, como os de outras partes do Brasil, dançaram livremente”. Freyre, Gilberto. *Olinda*. 2º guia prático, histórico e sentimental de cidade brasileira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944, pp. 145-146.

<sup>291</sup> Elias, Norbert. *Introdução à sociologia...*, pp. 80-82.

<sup>292</sup> Dutra, Francis A. *Ser mulato em Portugal...*, pp. 113-114.

e não de uma “política” concebida de forma racional e unilateral apenas no nível mais alto. A segunda questão é que governar o império significava lidar com muitas e distintas configurações sociais, as quais, porém, são interdependentes e se veem como espelhos umas das outras. É clássica a formulação da historiografia conforme a qual instituições que eram úteis em partes específicas do império não serviam em outras.<sup>293</sup> Afinal, em cada uma dessas partes a posição relativa de indivíduos, situados em diferentes níveis da configuração social e de suas respectivas estruturas hierárquicas alterava profundamente o processamento do jogo. Minas Gerais e Pernambuco não eram apenas partes do “antigo regime nos trópicos”, mas configurações sociais com disposições distintas, embora interdependentes e profundamente conectadas.

### E. Tensões e comunicações

Uma decisão de Dom João V e do Conselho Ultramarino de janeiro de 1731 engendrou um campo de discussões que oferece excelente exemplo do que venho examinando até aqui. Ao receber e negar pedidos contidos em inúmeras petições de pardos e pretos residentes nas Minas Gerais, a joia da Coroa portuguesa naquele momento, Dom João V parece ter enxergado a gota d’água na petição de Antônio Telles de Albuquerque, “Capitão dos pardos, e bastardos da passagem do Morro, e outras paragens vizinhas à Vila do Carmo”.<sup>294</sup> O rei e seus conselheiros pareciam não concordar que “nesse Estado haja Corpos de Infantaria da Ordenança separados de pardos, e bastardos, o que pode ser em grande prejuízo desse Estado, e muito contra a quietação, e sossego desses povos, o que se faz digno de todo o cuidado, e atenção”. Sua recomendação era a de que “o mais conveniente será não separar esta gente, dando-lhes oficiais e cabos que os governem separadamente”. Antes, aduzia, o “mais acertado” consistia em “que todos os moradores de um distrito sejam agregados àquela Companhia, ou Companhias que houver naquele distrito, sem que haja Corpos separados de pardos e bastardos, com oficiais privativos, e que assim o deveis executar conformando-vos com o Regimento das Ordenanças, que assim o dispõe”.<sup>295</sup> Por outras palavras, homens de cor não deveriam ter regimentos próprios, menos ainda dispor de oficialidades negras, mas, antes, deveriam ater-se a formas de recrutamento baseadas em circunscrições

---

<sup>293</sup> Hespanha, António M. & Santos, M. Catarina. Os poderes num império oceânico. In: Hespanha, António Manuel (Coord.). *História de Portugal*. (vol. 4). Lisboa: Estampa, 1998, pp. 351-366.

<sup>294</sup> Carta régia proibindo a existência de corpos separados de pardos e bastardos. *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*, vol. XXIV, s/d, pp. 43-44.

<sup>295</sup> *Idem, ibidem*.

regionais, como rezava o regimento das ordenanças de 1645.<sup>296</sup> Esta medida, contudo, não foi circunscrita a Minas Gerais, mas aplicada a todo o Estado do Brasil. As milícias de cor de Minas influenciavam, pois, naquele momento, o destino das milícias negras baianas e pernambucanas, mais antigas que aquelas, quase centenárias, e alteravam práticas institucionais já então arraigadas entre sujeitos do nível mais baixo da configuração social.

Diante dessa medida, as atitudes de cada governador variaram de acordo com seu grau de compreensão do jogo que se processava em suas respectivas capitanias ou no conjunto do Estado do Brasil. Na Bahia o vice-rei Vasco Fernandes César de Meneses, Conde de Sabugosa (1720-1735), estranhou a medida, e observou que, ao receber o cargo em 1720, milícias separadas por cores não apenas existiam naquele Estado, mas funcionavam com aprovação real.<sup>297</sup> Por sua vez, o governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão (1727-1737) – um indivíduo aparentemente envolvido quando se tratava de questões atinentes à honra e qualidade de seus governados<sup>298</sup> – aprovou integralmente aquela medida. “Quando tomei posse deste governo”, ele argumentou, “achei arregimentados em companhas separadas de brancos, e nesta Praça há Sargento-mor pardo, que governa os que nela há e seus arredores”. Ele notava, ademais, que governadores precedentes haviam passado patentes a pardos e pretos, prática que condenava, pois “estas separações me parecem muito prejudiciais ao serviço de Vossa Majestade”. Tibão levou a efeito suas medidas restritivas na capitania, mandando dividir os pardos “pelas Companhias dos brancos”, uma vez que “assim separados, nem na paz nem na guerra” podiam fazer algum tipo de dano “contra o serviço de Vossa Majestade”. Suas opiniões eram claras no que diz respeito não à “questão racial”, como sugere historiografia racialista recente,<sup>299</sup> mas ao tema da honra e qualidade. Em sua missiva Tibão enfatizava ideal de honra partilhado por membros da nobreza, o qual os homens de cor, em decorrência de sua ascendência e de seu

<sup>296</sup> Uma boa análise do contexto de criação da legislação militar portuguesa dos séculos XVI e XVII foi proposta por Gomes, José Eudes. *As milícias d'el rey*. Tropas militares e poder no Ceará setecentista. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, pp. 57-122.

<sup>297</sup> Russel-Wood, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial...*, p. 135.

<sup>298</sup> Em 1732 Tibão tinha impedido um bacharel mulato de assumir cargo público no Recife. Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Toledo, ao rei, D. João, sobre as razões que teve para não admitir ao bacharel Antônio Ferreira Castro, mulato, como procurador da Coroa e Fazenda, e que já deu posse no referido cargo. AHU-PE, cx. 42, doc. 3803. Recife, 15 de março de 1732. Apenas após o seu governo, Castro teve sua provisão confirmada. Sobre este caso ver, Lima, Priscila. *De libertos a habilitados...*, pp. 55-56.

<sup>299</sup> Mattos, Hebe. “Black Troops” and hierarchies of color in the Portuguese Atlantic World..., pp. 6-29; Lara, Sílvia H. *Fragmentos setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Cia. das letras, 2007, pp. 282-285.

aviltamento pelo trabalho manual, não conseguiam atingir. Não por acaso, ele notou o “mesmo inconveniente” no “Regimento de Pretos que há aqui”. Para ele era “injurioso que um preto sem mais merecimento que de algum mecânico, se lhe mande passar uma patente de Mestre de Campo, e outra de Sargento-mor”. Sua prática em relação aos pretos foi negar patentes de Mestre de Campo a quaisquer pretendentes após a morte do último nomeado para tal função. Cuidava agora de extinguir a função de Sargento-mor e dos “mais oficiais, evitando-se os soldos que se lhe dão”.<sup>300</sup>

As principais reações a estas medidas foram desencadeadas no nível mais baixo de uma configuração social particular, a baiana. Nesta, ao que parece, as relações entre o nível mais alto da governação e o nível mais baixo tendiam a ser menos conflituosas como a estabelecida pela pessoa investida das funções sociais de governador em Pernambuco. Com efeito, em abril de 1735 o vice-rei Conde de Sabugosa enviou a Dom João V uma petição que lhe havia sido dirigida e com a qual concordara. Tal petição fora assinada por “oficiais e soldados do terço da gente preta da guarnição desta Praça, de que foi mestre de campo Henrique Dias”. Nesta ocasião, como em outras, como observei anteriormente, a “gente preta” reunia-se em corporação, coletivamente; não eram apenas indivíduos singulares que demandavam postos e posições. Antes, um corpo militar inteiro procurava comunicar-se com autoridades do mundo colonial e, mediante tal expediente, fazer valer suas demandas. Os Henriques da Bahia argumentavam naquela petição que “eles suplicantes haverá noventa e sete anos que se acham no presídio desta cidade servindo a Sua Majestade”. “Eles, e seus antepassados”, aduziam, militavam em favor de El rei “desde o tempo em que a cidade de Olinda, capitania de Pernambuco, se achava invadida pelos holandeses, donde seus progenitores derramaram tanto sangue”. Estes, depois, “passaram a esta cidade” da Bahia ajudando a restaurá-la após invasão “daqueles inimigos”. Recuperado um passado e uma memória nos quais as guerras de Pernambuco tinham peso significativo, muito maior que as próprias ações levadas a efeito na Bahia entre 1624 e 1625, a gente preta baiana apresentou folha de serviços prestados, todos documentados por portarias, que incluíam “as faxinas em todos os forte como é publico”, o transporte de “cartas do real serviço a Pernambuco, minas novas, Jacobina, vila da Mocha”, o comboio dos “quintos reais”, a condução, “a seus ombros”, de “petrechos para a casa

---

<sup>300</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão, ao rei D. João V, informando não haver necessidade de Corpos separados de pardos e negros, sugerindo a extinção dos postos de mestre de campo e sargento mor dos mesmos, assim como o de governador dos índios. AHU-PE. Cx. 42, doc. 3797. Recife, 10 de março de 1732.

da fundição”, e prisões de “desertores das naus de guerra e da Índia pelos recôncavos”. Além disso, eles atuavam “guarnecendo as ruas, a casa da pólvora”, faziam “prender aos rebeldes às justiças de Sua Majestade” e até “assistiram na feira para conduzirem os gados”. Em suma, afirmavam dar, sempre, “inteiro cumprimento às ordens de todos os senhores governadores e vice-reis que têm governado este Estado”. Soldados e oficiais diziam não compreender porque “sem delinquirem em cousa alguma como se mostra e tem declarado” determinara Sua Majestade “mandar extinguir este terço como consta da cópia que junto se oferece”. Sua súplica era a de “existir no real serviço oferecendo novamente as vidas como fiéis vassallos que sempre souberam ser”.<sup>301</sup>

Sabugosa não se fez de rogado. Antes, enviou aquela petição a Lisboa não sem observar que a “experiência me tem mostrado que os suplicantes se ocupam com toda a satisfação nas diligências do serviço de Sua Majestade”, não importando quão “importantes e trabalhosas” fossem. Além do mais, eles seguiam “imitando fielmente aos seus antepassados”, razão pela qual, desembaraçando-se das leis reais, “e respeitando a conjuntura presente, os mandei continuar no exercício militar, conservando o seu terço na mesma forma em que se achava antes de Sua Majestade o mandar extinguir”. No entanto, como bom servidor, o vice-rei lembrava que “isto mesmo se observará enquanto o dito senhor não mandar o contrário”.<sup>302</sup> Russel-Wood classificou a atitude de Sabugosa como “petulância”, como se se tratasse de disposição meramente pessoal.<sup>303</sup> Observo, diferentemente, que a pessoa de Sabugosa inseria-se numa função social, a qual, por sua vez, estava conectada de forma interdependente a outras funções sociais exercidas por indivíduos de uma configuração social específica. Levando a efeito suas prerrogativas individuais, como qualquer outro ser humano, mas dentro de quadro configuracional do qual não podia escapar, Sabugosa reconheceu o que parece ser óbvio: Minas não era a Bahia ou Pernambuco, e o que não valia naquela formação social não poderia ser estorvado em outra. Cada uma dessas configurações dispunha de autonomia relativa, como decorrência do modo de entrelaçamento de seus indivíduos interdependentes, bem como de suas posições em sua estrutura hierárquica, de poder e de estratificação. Assim, não poderia haver uma “política” comum da Coroa para todo império, e nem mesmo para todo Estado do Brasil,

---

<sup>301</sup> Petição que fizeram os oficiais do terço da gente preta desta cidade ao excelentíssimo senhor conde vice-rei. *Documentos Históricos*, vol. 76, 1947, pp. 345-347.

<sup>302</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>303</sup> Russel-Wood, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial...*, p. 135.

considerando as particularidades de cada capitania, aqui concebidas como configurações sociais específicas, porém, interdependentes.

Por outro lado, em Pernambuco, a balança voltou a pender a favor de pretos e pardos após o governo de Tibão. Em carta de novembro de 1739, o governador que lhe substituiu, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada (1737-1746), acenou para a conservação dos terços baseando-se, como seus predecessores, na tradição da capitania, bem como em “representação” elaborada pelo “O Mestre de Campo dos Pretos”. Este anexara à sua missiva “cópia da ordem inclusa, vinda do conde Vice-Rei, requerendo-me refaça o seu Terço, e o conservasse na mesma forma, sem embargo da ordem que aqui havia para a sua extinção”. Ou seja, o sargento-mor do terço da gente preta da Bahia e o mestre de campo dos Henriques de Pernambuco comunicaram-se, e talvez tenham se encontrado pessoalmente, visto o serviço de correios alegado pelos milicianos baianos, de modo aos pernambucanos substanciarem seu pleito coletivo à luz do que havia sido decidido entre a corporação e o vice-rei na capital do Estado do Brasil. Forçado pelos milicianos negros, o novo governador comunicou-se por sua vez com Galveias, resultando daí, e por comum acordo entre as partes, “o que executei reenchendo estes chamados dos Henriques, ao número de seiscentos homens”.<sup>304</sup> Decisões levadas a efeito na Bahia tinham, pois, papel decisivo no encaminhamento de problemas surgidos em outras capitanias, e os níveis mais alto e mais baixo da configuração social de tipo oligárquico que tenho tratado comunicavam-se, tencionavam-se e recebiam pressões recíprocas, a despeito da enorme diferença de retenção de poder entre eles.

Cabe destacar, ademais, que Andrada agregou à sua argumentação favorável à conservação dos terços questão absolutamente central, qual seja, a do controle social da população livre de cor. Conforme sua argumentação, “a conservação deste corpo é precisa não só porque assim juntos são de bom serviço, o que mostraram na Restauração destas capitanias”, mas também em decorrência do fato de a “ordenança dos brancos” não fazer “nenhum caso” deles. “E por este modo”, continua o governador, “andam vagando, sem subordinação alguma, nem sendo de utilidade um corpo de homens sobre que se pode contar para a defesa destas capitanias sendo comandado por um da sua cor”.<sup>305</sup> Conforme o governador, a conservação da ordem

---

<sup>304</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei D. João V, sobre ordem a respeito da desordem causada pela multiplicação de postos militares e das providências que tem dado na criação dos Terços de Auxiliares, nos postos de mar da citada capitania e suas anexas. AHU-PE, cx. 55, doc. 4752. Recife, 9 de novembro de 1739.

<sup>305</sup> *Idem, ibidem.*

dependia da militância dos próprios oficiais de cor que, para dentro da configuração social particular dos negros, mantinham a subordinação de seus pares e evitavam tensões decorrentes de seu não pertencimento formal a nenhuma corporação de tipo antigo. Paralelamente à gênese e desenvolvimento social da instituição ou, a uma palavra, de seu processo de institucionalização, encaminhava-se, ao mesmo tempo, e não como decorrência da “infraestrutura”, uma psicogênese dos terços de pretos e pardos. O self destes indivíduos tornara-se interdependente em relação à função social que exerciam, permitindo sua incorporação na tarefa de conservação da ordem social do antigo regime tal como este se apresentava nos trópicos.

#### F. Os “pardos” e o império

Por outro lado, em Minas Gerais, pretos e pardos não mediram esforços após meados do século XVIII para que o processo de gênese de suas corporações precárias atingissem o estágio de desenvolvimento social consubstanciado em sua institucionalização, bem como na consolidação e standardização de suas funções sociais e hierarquias. Por volta de 1755, alguns “homens crioulos pretos e mestiços forros, moradores nas quatro Comarcas das Minas Gerais do Ouro” elaboraram petição e instituíram como seu “agente e procurador” o “capitão da Companhia chamada dos forros, criada há mais de 30 anos na Comarca do Rio das Mortes, José Inácio Marçal Coutinho”, o qual não procurou nenhum intermediário na capitania mineira no nível mais alto da governação: foi diretamente a Lisboa levar aquela petição e outros documentos, como os chamados Capítulos ou itens para serem conferidos, vistos e examinados pelas pessoas que assistiram nas Minas Gerais do Ouro.<sup>306</sup> Embora o capitão Coutinho exercesse papel central nessa missão, a petição deixava claro seu caráter corporativo: “na pessoa deste os Suplicantes” pardos se apresentavam “todos juntos”, “unânicos e conformes”, perante o rei. Tal como os peticionários baianos de 20 anos antes, os mineiros das quatro comarcas diziam querer “expor as vidas de presente e de futuro ainda quando corre a notícia dos novos régulos, e levantados das terras místicas das missões, e grandes mocambos de negros foragidos e brancos com eles juntos”. Sua demanda era clara, e espelhava experiências levadas a efeito em outras configurações sociais não só da América portuguesa, mas do império: “Para que S. M. haja por bem de sua Real grandeza os mande arremeter no mesmo

---

<sup>306</sup> Essa documentação foi examinada por Silveira, Marco A. *Narrativas de contestação...*, pp. 285-307; Silveira, Marco A. *Soberania e luta social...*, pp. 25-47; Cotta, Francis Albert. *Negros e mestiços nas milícias da América portuguesa...*, pp. 91-105.

modo tratamento e honra a que gozam os homens pretos de Pernambuco, Bahia e São Tomé com companhias úteis e necessárias e arrais para os valerem, correrem e investigarem rondando aquelas terras, serras, estradas, campinas, rios e matas”.<sup>307</sup> Em outra missiva, esta datada de abril de 1762, o escopo imperial do emprego militar de homens pretos e pardos era ainda mais amplo: “há em todas as Capitanias da América, Angola, São Tomé, e Cabo Verde, regimentos auxiliares, militar, ordenanças, como os Henriques de Pernambuco, terço destes Henriques na Bahia, capitães de Infantaria nas companhias em alguns dos Regimentos de Angola”. Coutinho agregava à sua argumentação os “Capitães-Mores dos Presídios da mesma Angola, comandantes em São Tomé, Cabo Verde”. De volta a América portuguesa, recordava ainda do “Capitão de entradas e assaltos nas ditas cidades de Pernambuco, Bahia”. Seu ponto de chegada, no entanto, era sua própria capitania: “e o houve também nas ditas Capitanias de Minas Gerais do Oiro, em tempos de Governadores” como “Antônio de Albuquerque, que fundou companhia de forros nesta Capitania na Vila de São João del Rei”.<sup>308</sup> Coutinho, em particular, voltou à carga em abril de 1762 ao solicitar o “posto de capitão-mor das entradas e assaltos dos matos, rios, serras e campos da dita Capitania” das Minas Gerais, mas argumentava “fazer-lhe graça dele com todas as honras, privilégios, isenções e regalias que gozam os Henriques Dias pretos auxiliares de Pernambuco e Bahia”. O paradoxal desta solicitação refere-se ao fato de que o processo de institucionalização dos terços de pardos e pretos em Pernambuco e na Bahia já alcançara, nesta segunda metade do século XVIII, estágio mais alto de desenvolvimento e divisão de funções<sup>309</sup> que afastava de uma vez por todas aquela instituição das tarefas levadas a efeito por capitães do mato. Em 1765, afinal, Marçal Coutinho obtivera sua vitória de Pirro: alcançara o “posto de capitão do mato para ter exercício nas Minas Gerais” por decreto e carta patente respectivamente de janeiro e março daquele ano.<sup>310</sup> A institucionalização dos terços mineiros e o gozo das mesmas

---

<sup>307</sup> Requerimento dos crioulos pretos e mestiços forros, moradores em Minas, pedindo a D. José I a concessão de privilégios vários, dentre eles o de poderem ser arregimentados e gozarem do tratamento e honra de que gozam os homens pretos de Pernambuco, Bahia e São Tomé. AHU-MG, cx. 69, doc. 5, 1756.

<sup>308</sup> Requerimento de José Inácio Marçal Coutinho, assistente na cidade de Vila Rica do Ouro Preto, solicitando a promoção no posto de capitão-mor da referida Vila. AHU-MG, cx. 80, doc. 26. S/l, 20 de abril de 1762.

<sup>309</sup> Elia, Norbert. *O processo civilizador...*, vol. 2, pp. 195-196.

<sup>310</sup> Decreto de D. José I, fazendo mercê a José Inácio Marçal Coutinho, homem preto, do posto de capitão do mato, para ter exercício nas Minas Gerais. AHU-MG, cx. 85, doc. 1. Lisboa, 2 de janeiro de 1765; Carta patente passada por D. José I, fazendo mercê a José Inácio Marçal Coutinho, homem preto, do posto de capitão do mato, para ter exercício nas Minas Gerais. AHU-MG, cx. 85, doc. 40. Lisboa, 21 de março de 1765.

prerrogativas de pernambucanos e baianos, porém, ainda teria que esperar. O importante a considerar é que se Minas Gerais, como já sublinhei, influenciava outras capitanias da América portuguesa por sua posição de destaque na conjuntura da primeira metade do século XVIII, seus indivíduos também introduziam, e por razões óbvias – dentre elas a grande antecedência de formação das demais configurações sociais da América em relação à sua constituição – aspectos centrais para seu desenvolvimento social a partir de experiências desenvolvidas alhures.

Outra via para examinarmos as interdependências, conexões e influências recíprocas entre as configurações sociais de Pernambuco e Minas Gerais refere-se a processos desencadeados no nível mais alto da governação. A trajetória administrativa de Luís Diogo Lobo da Silva, governador de Pernambuco (1756-1763) e, depois, de Minas Gerais (1763-1768), é extremamente reveladora das disposições coletivas de ambas as configurações sociais em consideração. Lobo da Silva, um militar de carreira que havia ocupado o modesto cargo de capitão do Regimento de Cavalaria do Cais de Lisboa até sua nomeação, em outubro de 1755, como governador de Pernambuco, revelou grande interesse em relação à vida da caserna ao longo de sua carreira político-administrativa ultramarina. Em Pernambuco visitou e reformou fortalezas, reformando 8 delas, bem como pagou soldos atrasados da milícia, granjeando simpatias entre a soldadesca.<sup>311</sup> Governando no rescaldo da Guerra dos Sete Anos (1756-1762) e ao início da guerra lusocastelhana (1763-1777), nada mais natural que tomasse providências no sentido de repelir invasões das capitanias que estavam sob sua responsabilidade. Com este desiderato, treinou, fardou e armou o terço dos pardos em Pernambuco, o qual, ao final de seu governo, em 1763, possuía 31 companhias formadas por 1.401 praças. Fizera o mesmo com o terço dos Henriques, que no mesmo ano possuía 17 companhias e um número um pouco mais elevado de membros: cerca de 1.549 praças.<sup>312</sup> No entanto, a medida mais polêmica de seu governo foi a criação das “Esquadras do Quinto dos negros cativos” – uma instituição que já havia sido utilizada em 1711 no Rio de Janeiro durante o ataque de piratas franceses.<sup>313</sup> Durante seu governo em Pernambuco foram criados 108 corpos militares formados por escravos, os quais haviam sido divididos em 54 companhias que agregavam 2.722 pessoas.<sup>314</sup>

<sup>311</sup> Souza, Laura de Mello e. *O sol e a sombra...*, p. 332.

<sup>312</sup> Mapa de toda Infantaria, Artilharia paga e Auxiliares de pé e cavalo, Pardos, Henriques, e Ordenanças de pé, Índios e Quinto de Negros Cativos que constituem as forças e defesa da Capitania de Pernambuco. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Divisão de Manuscritos. Mapas Estatísticos da Capitania de Pernambuco. 3, 1, 38, fl. 03.

<sup>313</sup> Souza, Fernando Prestes de. *Milicianos pardos em São Paulo...*, pp. 40-44.

<sup>314</sup> Ver nota 80.

Examinando farta documentação relativa aos dois governos de Lobo de Silva na América portuguesa, Laura de Mello e Souza notou que enquanto ele enfrentou diversas facetas daquilo que chama de “conflitualidade mineira”, verdadeiro “traço distintivo da vida na capitania”, o conflito estava praticamente “ausente da documentação referente a Pernambuco”. Souza destaca, particularmente, a questão do recrutamento dos naturais da América para a guerra luso-castelhana que, em Minas, tornava os habitantes “temerosos de que, aproveitando de sua ausência, os negros se sublevassem”.<sup>315</sup> Com efeito, Lobo da Silva enfrentou graves resistências naquela capitania ao tentar levar adiante o processo de institucionalização das milícias de pretos e pardos, o qual, no entanto, recebeu ânimo decisivo em março de 1766 com a famosa carta régia que estimulava sua criação em todas as capitanias da América como esforço de guerra.<sup>316</sup> Em junho de 1765, antes, portanto, da publicação daquela carta régia, Lobo da Silva consultou o vice-rei do Estado do Brasil, D. Antônio Álvares da Cunha, com o objetivo explicar-lhe algumas medidas que desejava adotar em sua governação. Nesta circunstância, teve oportunidade de elaborar diagnóstico fascinante do cativo de africanos e crioulos e das particularidades das configurações sociais pernambucana, baiana e mineira.

Lobo da Silva começa sua missiva queixando-se de que as “Milícias Americanas” achavam-se pouco disciplinadas por culpa de seus “Antecessores”, os quais não haviam promovido “meios de poderem ser úteis nas ocasiões da defesa destas Capitanias”. Numa sociedade barroca e de representação promovia a adoção de símbolos e insígnias, os quais, ademais, conferiam visibilidade processo de institucionalização. Sugeriu, pois, que houvesse “Divisas das Milícias”, isto é, que se distinguiria “a Cavalaria com a da cor encarnada, ordenanças de pé com azul, Pardos cor de ouro, e Pretos livres na verde, ou naquelas, que Vossa Excelência me insinuar”. Sua preocupação com os regimentos de pardos e pretos revela aquilo que Laura de

---

<sup>315</sup> Souza, Laura de Mello e. *O sol e a sombra...*, p. 334-335.

<sup>316</sup> Carta Régia do rei D. José I, ao governador da capitania de Pernambuco, conde de Vila Flor e copeiro mor, Antônio de Sousa Manoel de Meneses, ordenando que se liste todos os moradores daquela jurisdição, sem exceção, capacitados para o regime militar e que forme os Terços de Auxiliares, Ordenanças e Cavalaria. AHU-PE, cx. 103, doc. 8006. Lisboa, 22 de março de 1766. Esta mesma carta régia foi igualmente enviada a D. Luis Antônio de Souza Botelho Mourão, Governador e capitão General da Capitania de S. Paulo, ao Conde de Azambuja, Governador e Capitão General da capitania da Bahia, a Fernando da Costa de Attaíde Feive, Governador e Capitão General do Estado do Grão-Pará e Maranhão e a Luiz Diogo Lobo da Silva, governador e capitão general das Minas Gerais. Os efeitos desta carta régia foram examinados em Silva, L. Geraldo, Souza, Fernando. P. e Paula, Leandro F. A guerra luso-castelhana e o recrutamento de pardos e pretos: uma análise comparativa (Minas Gerais, São Paulo e Pernambuco, 1775-1777). In: Doré, Andréa C. e Santos, A. C. A. (Orgs.). *Temas setecentistas*. Governos e populações no império português. Curitiba: UFPR/SCHLA/Fundação Araucária, 2009, pp. 67-83.

Mello e Souza chamou de “traço distintivo da vida na capitania”, e que chamo de especificidade daquela configuração social. “Sobre os referidos Pardos e Pretos libertos”, diz Lobo da Silva, “não descubro inconveniente de se alistarem”, uma vez que já havia demonstração suficiente da “utilidade que a experiência nos faz evidente em Pernambuco e Bahia na guerra dos Holandeses”. Ao contrário de outros governadores que apenas escreviam superficialidades, Lobo da Silva parecia conhecer a história pernambucana com certo grau de refinamento. Tentando desarmar espíritos mineiros, destacou que, ao longo das guerras de Pernambuco, no século XVII, os “terços de Henriques” eram formados “não de libertos, mas dos Cativos, que pode ajuntar Henrique Dias”. Nesta circunstância “podia haver maior receio”, mas, inversamente, Dias “com seu terço concorreu tanto como Vossa Excelência não ignora para a restauração daquela capitania” que “Sua Majestade” acabou por “distingui-los com o foro militar”. Fora baseado nestas reflexões que, ao início de seu governo em Minas, mandara “alistar os Pardos Libertos em Companhias, o que igualmente se pratica na Bahia e nessa Cidade” do Rio de Janeiro. Conforme tais experiências, “não tem até o presente havido motivo que cause arrependimento de se lhe facilitar formarem-se dos ditos Pretos, Pardos Libertos as referidas milícias”. Ele reconhecia aquilo que chamou de “duplicidade de escravatura que se contempla em Minas”, mas destacava que o escravismo era dominante em ambas as configurações sociais, e que em “Pernambuco e Bahia” os “engenhos, curtumes e outros serviços ocupam tão considerável número” de cativos “como a extração do ouro”. A “diferença”, conforme Lobo da Silva, estava em que os números eram “mais crescidos pelos que entram para esta Capitania por não atender a menor duração que têm nela, por causa do dito serviço e não trato com que são entretidos”. Ou seja, as Gerais demandavam mais escravos pelas particularidades da atividade mineira, que consumia homens, mas isso não alterava a natureza do escravismo. Do ponto de vista da segurança da capitania, afiançava, se deveria sem pestanejar recrutar, fardar e armar pretos e pardos libertos, pois, “além do exemplo referido deste continente”, havia, ademais, “não poucos que nos dão as Nações Estrangeiras nas suas Colônias”. O vice-rei Conde da Cunha concordou com suas propostas, observando a Dom José I “que me parecem estarem muito bem entendidas as providências que se lembra serem necessárias”.<sup>317</sup>

---

<sup>317</sup> Ofício do vice-rei do Estado do Brasil, conde da Cunha, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, remetendo cópia do ofício do governador e capitão-general de Minas Gerais, Luís Diogo Lobo da Silva, o qual se queixa do estado geral de penúria das tropas na sua capitania, pedindo providências para o abastecimento de pólvora, armas de fogo e armas brancas, além de cavalos, para as guarnições de cavalaria e Infantaria; informando que o governador mineiro ainda

Assim, portanto, Luís Diogo Lobo da Silva ensejou conjunto de medidas que concorreu, por um lado, para institucionalizar os regimentos de pardos e pretos de Minas Gerais e, por outro lado, para gerar uma crise sem precedentes entre o governo da capitania e seus homens bons, reunidos nas câmaras. A 25 de fevereiro de 1766, antes mesmo, pois, da famosa carta régia de 22 de março, Lobo da Silva encaminhou “Carta Circular escrita aos Capitães-Mores” das vilas na qual ordenava, entre outras medidas, a formação de “esquadra de pardos e pretos libertos” e a escolha entre tais milicianos de “um terço das praças com que se acham, procurando que este seja composto de oficiais e soldados mais vigorosos, de melhor saúde, resolução e prontos para toda a ocasião que se oferecer do Real Serviço, prevenidos de armas do mesmo padrão e calibre”. Medida ainda mais polêmica e já tomada em Pernambuco, ao que parece sem rebuliços, fora aquela conforme a qual deveria o capitão-mor de cada vila recrutar “o quinto dos escravos que houver na sua jurisdição sem exceção dos ocupados em lavras, roças, ou particulares serviços, escolhendo para ele os de melhor saúde, e robustos”. Ademais, ordenava-se “que seus senhores os armem e quando não possam executar com as armas de fogo pelas não terem, os previnam de um dardo de dez palmos de haste, com ferro e ponta de dois cortes”.<sup>318</sup>

Pouco se discutiu após o recebimento destas ordens sobre batalhões de pardos e pretos, uma vez que a ideia de formação do quinto dos escravos provocou verdadeiro alarde entre senhores e camaristas. Expressava estes sentimentos carta trocada entre câmaras mineiras e interceptada em janeiro de 1767 pelo governador de São Paulo, Luiz Antônio de Souza Botelho Mourão, o morgado de Mateus (1765-1775). Nesta carta, em primeiro lugar, os camaristas justificavam suas razões para não ir à guerra. Conforme seu ponto de vista, recusavam esta missão não porque não fossem patriotas, mas porque “não pode haver governo” em suas casas “por ficarem os escravos ao desamparo sem aquela sujeição que só conservam pelo medo de seus Senhores”. Temia-se que, na sua ausência, cativos se fizessem “fugitivos para os matos, onde só se empregam em absolutos roubos, e homicídios”. A recusa dos camaristas em cooperar no esforço de guerra era sintetizada pela ideia conforme a qual, seguindo tropas senhoriais em direção ao Sul, seria necessário “retroceder a marcha para vir restaurar os Povos do

---

sugere padrões e cores para os uniformes e aconselha o recrutamento de pardos e negros libertos para as Companhias, citando o exemplo dos terços arregimentados na Bahia e em Pernambuco na guerra contra os holandeses. AHU-RJ cx. 75, doc. 6783. Rio de Janeiro, 29 de junho de 1765.

<sup>318</sup> Carta de Luís Diogo Lobo da Silva, governador das Minas, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a reação das Câmaras e de alguns comandantes das tropas das Ordenanças Auxiliares as ordens da carta régia de 23 de março de 1765, respeitante ao abastecimento de um corpo de tropas de Milícias para expedição quando necessário. AHU-MG, cx. 88, doc. 36. Vila Rica, 4 de setembro de 1766.

cativeiro dos negros”. Em segundo lugar, senhores e camaristas sugeriam que Lobo da Silva não conhecia os cativos mineiros e “que o cuidado dos povos destas minas é evitar armas aos escravos para obviar os insultos a que são propensos”. Vai daí condenarem veementemente a prática de “quintar os escravos para os divertir das suas ocupações”. Afinal, indagavam, “como se há de fazer remessa dos mesmos escravos sem que estes fugitivamente se não ausentem pelos matos”? Ademais, “o que não fariam os negros, totalmente bárbaros, em um país tão extenso?”<sup>319</sup>. Além daquela carta interceptada, Lobo da Silva apurou que se havia disseminado boatos de “que alguns negros chegaram a proferir que ficariam livres das Minas e dos brancos, se estes saíssem para fora delas”. Consciente de que o governo dos negros, fosse na Bahia, em Pernambuco ou Minas Gerais, estava intacto e sob controle, Lobo da Silva iniciou devassa que objetivava esclarecer que medidas consagradas em outras capitanias poderiam ser adotadas em Minas sem prejuízo dos senhores de escravos. Mediante tal devassa, arrolou testemunhas que reiteraram que ali, “há mais de três anos estão os escravos no maior sossego em que há vinte”.<sup>320</sup> Isto é, seu governo, ao promover milícias e institucionalizá-las, ao distribuir armas e fardar pretos e pardos, como procederia em agosto daquele mesmo ano de 1766,<sup>321</sup> estimulava o mesmo processo psicogenético que vimos surgir em Pernambuco anos antes, ainda na primeira metade do século XVIII. Os negros, enfim, poderiam governar a outros negros e a si mesmos, isto é, ao seu self. Estes aspectos, contudo, não tranquilizavam ânimos de senhores mineiros, e isto decorria da configuração social da qual faziam parte. Diante de outro surto de institucionalização desencadeado pelo sucessor de Lobo de Silva, José Luís de Meneses Castelo Branco e Abranches, Conde de Valadares (1768-1773), a câmara de São João del Rey, ignorando o governo da capitania, enviou petição diretamente a Dom José I em julho de 1774 na qual sentenciava que era este “país que pela sua grande extensão” repleto “de inumeráveis escravos pretos e mulatos, cada um dos quais é inimigo doméstico de todos os brancos”. Ainda pior, eram tantos quanto os cativos “os pardos e negros que ou nasceram forros ou se acham libertos e não é neles menor o ódio que

---

<sup>319</sup> Sobre se espalharem papéis prejudiciais ao serviço público. *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*, vol. 23, 1896, pp. 101-104. São Paulo, 3 de janeiro de 1767.

<sup>320</sup> Carta de Luís Diogo Lobo da Silva, governador das Minas, para Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a reação das Câmaras e de alguns comandantes das tropas das Ordenanças Auxiliares as ordens da carta régia de 23 de março de 1765, respeitante ao abastecimento de um corpo de tropas de Milícias para expedição quando necessário. AHU-MG, cx. 88, doc. 36. Vila Rica, 4 de setembro de 1766.

<sup>321</sup> Ofício do Governador de Minas, Luís Diogo Lobo da Silva para o Secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a necessidade das Tropas Auxiliares e Milícias serem equipadas com armamento do mesmo padrão e igual calibre, assim como haver uma uniformização dos fardamentos. AHU-MG, cx. 88, doc. 28. Vila Rica, 24 de agosto de 1766.

nos tem, mas maior a soberba de que naturalmente são dotados”. Os camaristas recusavam-se, pois, a aceitar o fato de que “formaram todos em companhias dando-se lhes oficiais das mesmas castas”. Temiam que milicianos pardos e pretos “unindo-se aos escravos seus semelhantes, rompam em algum excesso disputando-nos o domicílio”. Sua proposta era de que milicianos negros “fossem sujeitos a oficiais brancos por que o respeito, o temor destes melhor os fará conter nos limites da sua obrigação”.<sup>322</sup> A distância que separava as capitanias pernambucana e mineira era ainda significativa, a despeito de seus espelhos.

Ao longo da segunda metade do século XVIII diferentes processos de institucionalização das milícias seguiram seus cursos nas distintas configurações sociais de que tenho tratado, ao mesmo tempo em que pretos e pardos da América portuguesa refinavam suas demandas ao Conselho Ultramarino e, em última análise, ao rei. O aumento vertiginoso no número de seus corpos militares, tal como ocorria à mesma época na América espanhola, produzia-se vis a vis a seu processo de enraizamento social nas configurações sociais dotadas de forte autonomia nascidas deste lado do Atlântico. Mediante este enraizamento, pardos e pretos, uniformemente marcados não pela “limpeza de sangue”, mas pela falta de “qualidade” e de “honra”, ou pelo “defeito mecânico”, constituíam configurações sociais particulares em meio a configurações sociais mais vastas. Através delas, cooperavam com a manutenção da ordem do antigo regime governando uns aos outros, reproduzindo o governo dos negros sobre os negros através de suas hierarquias e de suas formas de estratificação social.

---

<sup>322</sup> Representação dos oficiais da Câmara da Vila de São João del Rei, dirigida a D. José I, solicitando providências cautelares no sentido de evitar possíveis levantamentos por parte dos mulatos e escravos pretos. AHU-MG, cx. 107, doc. 27. Vila Rica, 30 de julho de 1774.

## Capítulo II — Indivíduo e sociedade: Brás de Brito Souto e o processo de institucionalização das milícias na América portuguesa

### A. Mestres de campo: função social de prestígio em perspectiva atlântica

Um tema deixado ao relento pela historiografia se refere precisamente à função social de mestre de campo das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa — tanto dos chamados terços de “pretos”, ou “Henriques”, como daqueles de “pardos”. Da mesma forma, pouco se tem atentado para a elaboração de exames em torno das trajetórias dos indivíduos singulares que, entre 1657 e 1798, foram investidos naquela função social de prestígio. Apresento aqui, a guisa de exemplo e de projeto futuro uma destas trajetórias: a de Brás de Brito Souto (16...-1774). Longe de constituir estudo particular, ou circunscrito a uma sociedade específica, esta estratégia de investigação me permite discutir um amplo conjunto de temas conectados, os quais remetem à planos de conexões, regularidades estruturais e recorrências que conectam distintas sociedades escravistas não apenas vinculadas ao império português, mas também aos impérios espanhol, francês e britânico. Assim, comparar as atribuições das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos do império português com as de outros impérios coloniais do mundo atlântico, bem como comparar vis-à-vis suas estruturas internas, isto é, seus cargos, postos, níveis e hierarquias, me permite, ao mesmo tempo, conectar as sociedades coloniais específicas nas quais elas se constituíram. Ademais, uma vez que contempla a análise de “trajetórias”, o exame em questão acena, no plano teórico, para problemas importantes atinentes às relações entre indivíduo e sociedade, bem como para questões acerca das figurações, tanto sociais como institucionais, das quais os milicianos faziam parte. Finalmente, observo que o exame da função de mestre de campo e das trajetórias dos indivíduos que nela foram investidos entre meados do século XVII e fins do século XVIII me permite formular problemas conceituais e metodológicos tanto atinentes ao equilíbrio simétrico e assimétrico entre função social de prestígio e posição social, como referentes ao entendimento das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos como decorrência da natureza do escravismo. Este último aspecto sugere discussões importantes acerca tanto da ideia de escravidão como processo de mudança de status como do conceito de *continuum* liberdade-escravidão.

Entre 1657 e 1798, nove afrodescendentes foram investidos no cargo de mestre de campo do terço de “pretos”, ou “Henriques” na América portuguesa, todos, aliás, da capitania de Pernambuco. A tabela seguinte indica precisamente quem foram estes indivíduos e os anos em que, conforme a documentação até agora compulsada, eles exerceram esta função social de prestígio. Comparei os dados retirados da documentação com duas outras listas: uma elaborada ainda em meados do século XVIII por Loreto Couto, e outra criada na década de 1950 por José Antônio Gonsalves de Mello.

*Mestres de campo do terço de “pretos”, ou “Henriques” (1663-1730)*

Conforme Loreto Couto	Conforme J. A. G. de Mello	Conforme pesquisas no AHU e ANTT
Henrique Dias	Henrique Dias, 1658	Henrique Dias, 1657-1665 (A)
***	Antônio da Costa, 1663	***
***	Antônio Gonçalves Caldeira, 1665	Antônio Gonçalves Caldeira, 1665-1669 (B)
***	João Martins, s/d	João Martins, 1684-1686 (C)
Jorge Luís Soares	Jorge Luís Soares, 1686	Jorge Luís Soares, 1686-1693 (D)
Domingos Rodrigues Carneiro	Domingos Rodrigues Carneiro, 1694	Domingos Rodrigues Carneiro, 1694-1725 (E)
Manoel Barbalho de Lira	Manoel Barbalho de Lira, 1726	Manoel Barbalho de Lira, 1726-1729 (F)
Brás de Brito Souto	Brás de Brito Souto, 1730	Brás de Brito Souto, 1730-1768(?) (G)
***	***	Vitorino Pereira da Silva, 1766-1774 (“Terço Novo”) (H)
***	***	Joaquim Pacheco da Fonseca, 1774-? (“Terço Novo”) (I)

Fontes: (A) AHU-PE, cx. 7, doc. 588, Lisboa, 14 de junho de 1657; AHU, códice 116, fl. 355. Lisboa, 20 de março de 1658; (B) ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês, Chancelaria de D. Afonso VI, liv. 19, fl. 216. Lisboa, 20 de março de 1665; AHU-PE, cx. 9, doc. 868. Recife, 24 de maio de 1669; (C) AHU-PE, cx. 13, doc. 1314. Lisboa, 16 de novembro de 1684; (D) ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. Pedro II, liv. 1, fl. 282v. Lisboa, 19 de julho de 1686; AHU-PE, cx. 14, doc. 1360. Recife, 22 de março de 1686; (E) AHU-PE, cx. 16, doc. 1626. Lisboa, 24 de dezembro de 1693 e cx. 16, doc. 1635. Lisboa, 19 de janeiro de 1694; (F) AHU-PE, cx. 33, doc. 3016. Lisboa, 16 de fevereiro de 1726; (G) ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 17, fl. 160 v.; AHU, cód. 1989, fl. 10. Recife, c. 1763; (H) AHU, cód. 2164, fl. 2. Recife, 1º de abril de 1768; (I) AHU-PE, cx. 129, doc. 2762 Recife, 13 de abril de 1778; AHU-PE, cx. 120, doc. 9204. Recife, 10 de outubro de 1775; Mello 1988, p. 73, n. 96; Couto, 1981, pp. 456-458; Mello, José A. G. de. Henrique Dias, governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil. Recife: Massagana/CNPq, 1988, p. 73, n. 96 [1954]; Couto, Domingos Loreto. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. Recife: F.C.C.R., 1981, pp. 456-458 [1904, 1759].

Ainda não tive oportunidade de proceder numa investigação sistemática acerca dos mestres de campo do terço de “pardos”. No entanto, acredito que o terço agora em questão teve, no âmbito da América portuguesa, pelo menos quatro mestres de campo. O primeiro deles, Luís Nogueira de Figueiredo (1770-1798), recebeu carta de confirmação atinente a esta função social de prestígio a 20 de julho de 1770.<sup>323</sup> Este

<sup>323</sup> Carta de Confirmação. Mercê de Mestre de Campo do terço de Infantaria formada na Vila de Santo Antônio de Recife. ANTT, Registo Geral de Mercês de D. José I, liv. 23, fl. 359. Lisboa, 20 de julho de 1770. A coleção do Arquivo Histórico Ultramarino atinente à Pernambuco contém uma petição exarada por

indivíduo, contudo, teve trajetória complexa e emblemática.<sup>324</sup> Considere-se, por exemplo, que, enquanto a historiografia tende a sugerir que os últimos afrodescendentes da América portuguesa agraciados pela monarquia com hábitos de ordens militares foram contemplados até os anos finais do século XVII,<sup>325</sup> a Luís Nogueira de Figueiredo concedeu-se tal graça a 2 de setembro de 1774<sup>326</sup> — embora o fato, como também adverte a historiografia, de um indivíduo ter sido agraciado com um hábito de ordem militar por parte da monarquia não signifique que ele tenha superado as provanças demandas pela Mesa de Consciência e Ordens e recebido, efetivamente, este importante símbolo de distinção social. No estado atual de minhas pesquisas, sugiro que Figueiredo foi o primeiro mestre de campo do terço de pardos do Recife, cujas origens remontam à década de 1710. Contudo, este corpo militar, então descrito como uma “ordenança”, não possuía mestre de campo, mas apenas um sargento-mor.<sup>327</sup> Uma viragem se processa a partir da publicação da carta régia de 22 de março de 1766, que, como demonstrei em capítulo de livro de autoria coletiva, criou, para além dos terços de “pretos” e “pardos” até então existentes na capitania de Pernambuco, mais um terço de “Henriques”, desde então chamado de “terço novo”, e outros dois terços atinentes aos “pardos”, totalizando, assim, cinco corpos constituídos

---

este mesmo indivíduo cuja data me parece atribuída equivocadamente. Trata-se da notação Requerimento do mestre de campo do Terço Auxiliar dos Homens Pardos da vila do Recife, Luís Nogueira de Figueiredo, ao rei D. João V, pedindo ordens para o governador da capitania de Pernambuco, Manoel de Sousa Tavares e Távora, autorizar sua ida à corte. AHU-PE, cx. 29, doc. 2604. Recife, anterior a 4 de setembro de 1720. Creio que esta notação não tem fundamento, considerando, em primeiro lugar, que na petição não há referência a nenhum governador específico; segundo, que a grafia da petição visivelmente não se refere àquela predominante no início do século XVIII; finalmente, que a data provável de sua recepção pelo Conselho Ultramarino é 1770, e não 1720, como o arquivista registrou, ao meu ver, desavisadamente.

<sup>324</sup> Não por acaso, Koster, por volta de 1815, se referiu à trajetória de Luís Nogueira de Figueiredo em Koster, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil* (vol. 2). Recife: Editora Massagana, 2002, p. 599.

<sup>325</sup> Raminelli, R. J. “Los límites del honor”. Nobles y jerarquías de Brasil, Nueva España y Peru, siglos XVII y XVIII. *Revista Complutense de Historia da América*, vol. 40, 2014, pp. 15-21; Dutra, F. A. Ser mulato em Portugal nos primórdios da época moderna. *Tempo*, vol. 30, 2011, pp. 101-114; Mattos, H. M. “Black Troops” and hierarchies of color in the Portuguese Atlantic World: the case of Henrique Dias and his Black Regiment. *Luso-Brazilian Review*, vol. 45, nº 1, 2008, pp. 6-29; Mattos, H. M. A escravidão moderna nos quadros do império português: o antigo regime em perspectiva atlântica. In: Fragoso, J. L.; Bicalho, M. F.; Gouvêa, M. de F. (orgs.). *O antigo regime nos trópicos*. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 149.

<sup>326</sup> Requerimento do Mestre de Campo do Terço Auxiliar dos Homens Pardos do Recife, Luís Nogueira de Figueiredo, ao rei Dom José I, pedindo para que a tença de 12 mil reis anuais da ordem de Santiago que recebeu em 1771. AHU-PE, cx. 119, doc. 9109. Recife, 24 de maio de 1775.

<sup>327</sup> Até inícios do século XVIII não existia corpos separados de “pretos” e “pardos”. Estes eram referidos como “Terço da Gente Preta e Parda”, como destaquei em Silva, L. G. Gênese das milícias de pardos e pretos na América portuguesa: Pernambuco e Minas Gerais, séculos XVII e XVIII. *Revista de História*, vol. 2, nº 169, 2013, pp. 111-144; Paulo Coelho. Carta. Sargento-mor de Infantaria da Ordenança do Regimento dos Homens Pardos da capitania de Pernambuco. ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 7, f. 162. Lisboa, 28 de fevereiro de 1715. Em 1728, com a morte de Coelho, sucedeu-o nesta função Pantaleão Rodrigues. AHU-PE, cx. 37, doc. 3318. Recife, 10 de junho de 1728.

exclusivamente por afrodescendentes livres e libertos.<sup>328</sup> Vai daí, pois, a atribuição desta função social de prestígio a dois outros indivíduos descritos como “pardos” a partir da década de 1770: José Ribeiro de Vasconcelos, cuja confirmação de carta patente de mestre de campo é datada de 18 de outubro de 1779,<sup>329</sup> Ignácio Gomes da Fonseca e Antônio Rodrigues da Costa, ambos ocupando a função social de prestígio em questão na década de 1760.<sup>330</sup> De modo a se conferir densidade às suas trajetórias, a rica documentação disponível sobre estes indivíduos pode ser acrescida de outra, de natureza notarial, como atas de batismos, nascimentos e casamentos. Em setembro de 1745, isto é, alguns anos antes de ser investido em sua função social de prestígio, o mestre de campo “preto”, ou Henrique, Vitorino Pereira da Silva, por exemplo, representava-se como um homem “muito pobre, com obrigação de sustentar sua mãe, sua mulher, sete filhos, dois sobrinhos e sua irmã viúva”.<sup>331</sup> Trata-se, pois, não apenas de observar o desenvolvimento institucional do cargo de mestre de campo entre afrodescendentes livres e libertos da América portuguesa, mas, ao mesmo tempo, de considerar o ser humano no interior de sua posição social específica e desta função social de prestígio.

## B. Gênese e ocaso da função social de mestre de campo no império espanhol

A gênese da função social de mestre de campo está diretamente relacionada à introdução dos *tercios* no âmbito do império de Carlos V, durante a primeira metade do século XVI. Não constitui tarefa simples definir um *tercio*. Conforme uma *ordenanza* de Felipe II, de 1560, um *terço* deveria ser composto por 3.000 soldados, e dividido em 10 companhias; em 1632, uma outra *ordenanza*, esta de Felipe IV, determinou que os 3.000 soldados deveriam ser divididos em 15 companhias de 200 homens. Bluteau, por

<sup>328</sup> Silva, L. G.; Souza, F. P. de e Paula, L. F. de. A guerra luso-castelhana e o recrutamento de pardos e pretos: uma análise comparativa (Minas Gerais, São Paulo e Pernambuco, 1775-1777). In: A. Doré; A. C. A. Santos. (orgs.). *Temas setecentistas*. Governos e populações no império português. Curitiba: UFPR/SCHLA/Fundação Araucária, 2009, pp. 67-83

<sup>329</sup> Requerimento do mestre-de-campo do Terço de Infantaria Auxiliar dos Homens Pardos do Recife, José Ribeiro de Vasconcelos, ao rei D. José I, pedindo confirmação de carta patente. AHU-PE, cx. 115, doc. 8815. Recife, 9 de novembro de 1773; José Ribeiro de Vasconcelos. Confirmado no Posto de Mestre de Campo. ANTT, Registo Geral de Mercês de D. Maria I, liv. 7(2), f. 292v. Lisboa, 18 de outubro de 1779.

<sup>330</sup> Requerimento do sargento-mor de Infantaria da Ordenança dos Homens Pardos de Itamaracá, Antônio Rodrigues da Costa, ao rei D. José I, pedindo confirmação de carta patente. AHU-PE, cx. 97, doc. 7655. Recife, 29 de março de 1762; AHU, Códice 2164, fl. 2. Recife, 1º de abril de 1768; Ofício do governador da capitania de Pernambuco José César de Meneses, ao secretário da marinha e ultramar, Martinho de Melo e Castro, sobre o cumprimento das ordens reais para se preparar o envio dos batalhões de Henriques e Pardos para o Rio de Janeiro. AHU-PE, cx. 120, doc. 9204. Recife, 10 de outubro de 1775.

<sup>331</sup> Aviso do secretário de estado da marinha e ultramar, Antônio Guedes Pereira, ao conselho do conselho ultramarino, Alexandre Metelo de Souza, sobre o requerimento do capitão do Terço dos Henriques do Recife, Vitorino Pereira da Silva. AHU-PE, cx. 60, doc. 5115. Lisboa, 27 de fevereiro de 1744.

volta de 1728, informa que, em Portugal, um terço compreendia 2.500 homens repartidos em 10 companhias, configuração, aliás, que ele julga “impraticável”. O terço de Henrique Dias da capitania de Pernambuco, conforme mapas de 1749, 1759, 1762 e 1768, e a despeito de suas informações equivocadas, jamais teve mais que 1.600 membros.<sup>332</sup> Conforme alguns historiadores, a criação dos *tercios* teria constituído uma necessidade voltada especificamente para as ações militares levadas a efeito nas possessões italianas do império espanhol.<sup>333</sup> Para outros, a medida criada por Carlos V a partir de 1534, mas consolidada em 1536 através da *Ordenanza* de Genova, teria sido, mais realisticamente, apenas uma etapa de um processo que teve início ainda à época dos reis católicos. Na década de 1490, com as campanhas de Granada, estes propuseram sucessivas ordenanças militares em 1495, 1496 e 1503 que levaram àquela formação. Ao longo do século XVI, contudo, os terços e a função social de prestígio de mestre de campo foram sendo estabelecidos em outros domínios dos vastos territórios europeus e americanos subordinados a casa de Áustria.<sup>334</sup> Uma vez que a monarquia Habsburgo fomentou um vivo processo de circulação geográfica de oficiais, a criação de *tercios* e a atribuição de títulos de *maestres* de campo tornou-se recorrente entre as diversas partes do império — incluindo, além da Península Itálica, as regiões de Flandres, dos Países Baixos, da própria Península Ibérica e, finalmente, das Índias de Castela.<sup>335</sup> A mesma circulação geográfica, bem como a mesma nomeação de mestres de campo recrutados no topo da sociedade de tipo antigo, atingiu, depois de 1581, oficiais e soldados do reino português, então incorporado à monarquia compósita dos Áustria.<sup>336</sup> Várias *ordenanzas* foram elaboradas ao longo dos séculos XVI e XVII regulando aspectos que

---

<sup>332</sup> Português, Joseph António. *Collección general de las ordenanzas militares*. (Tomo I). Madrid: Imprenta de Antonio Marin, 1764, p. 69; Hernandez, António José Rodríguez. *Breve história de los ejércitos: los tercios de Flandres*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2015, cap. 1; Silva, Luiz Geraldo. Indivíduo e sociedade. Brás de Brito Souto e o processo de institucionalização das milícias de afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa (1684-1768). *Tempo*, vol.23, nº 2, 2017, pp. 174-203.

<sup>333</sup> Alejandro, José Manuel Z. y. Álvaro de Sande y el tercio de Saboya. *Revista Ejército de Tierra Español*, vol. 815, 2009, pp. 106-113; Hernán, Enrique G. Don Sancho de Lodoño. Perfil biográfico. *Revista de História Moderna*, nº 22, 2004, pp. 7-72; Gil, Juan del Hierro. Los tercios de Flandres, sus hombres. Cinco castellano-manchegos testigos de aquellas guerras. *Cuadernos de Estudios Manchegos*, vol. 34, 2009, pp. 223-226.

<sup>334</sup> Martín, Carlos B. El “barrio español” de Nápoles en el siglo XVI. In: Hernán, Enrique Garcia e Maffi, Davide (eds.). *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica*. Política, estratégia y cultura en la Europa moderna (1500-1700). (Vol. 1). Madrid: Ediciones Laberinto/Fundación Mapfre/CSIC, 2006, pp. 179-224.

<sup>335</sup> White, Lorraine. Los tercios en España: el combate. *Studia Histórica*, vol. 19, 1998, pp. 143-144.

<sup>336</sup> Arce, Domingo Centenero de. Soldados portugueses en la Monarquía Católica, soldados castellanos en la India Lusa. In: Cardim, Pedro; Costa, Leonor F. e Cunha, Mafalda S. (orgs.). *Portugal na monarquía hispánica*. Dinâmicas de integração e conflito. Lisboa: CHAM/CIHCS/Red Columnaria, 2013, pp. 47-72; para se discernir o caráter das relações entre as monarquias espanhola e portuguesa entre 1581 e 1640, ainda parece útil o ensaio seminal de Elliott, J. H. A Europe of composite monarchies. *Past & Present*, nº 137, 1992, pp. 48-71.

concerniam à administração da justiça e aos critérios de escolha de mestres de campo no âmbito dos terços das várias *naciones* existentes sob a monarquia espanhola, a exemplo das *ordenanzas* de 1587 e 1632.<sup>337</sup> No entanto, a partir de 1701, com a subida ao poder de uma nova casa dinástica — a de Bourbon —, a monarquia espanhola paulatinamente abandonou a antiga estrutura de *tercios*, bem como tendeu a extinguir a função social de prestígio de mestre de campo, ao mesmo tempo em que adotava o sistema militar baseado em regimentos encimados primeiro pelo cargo de *mariscal* de campo e, depois, pelo de coronel. Desse modo, o sistema de regimentos, criado por suíços e alemães e, depois, adotado pelo exército francês e, finalmente, por todos os exércitos da Europa, constituiu a estrutura principal do *ejército fijo* — para distingui-lo das milícias, também criadas no bojo dessa transformação que se processa entre 1701 e 1728, a qual dava início às amplas reformas militares que marcariam o século XVIII espanhol.<sup>338</sup>

Em Portugal a introdução do sistema de terços, bem como da função social de prestígio de mestre de campo tem início, como já sugeri, ao tempo em que este reino fazia parte da monarquia compósita espanhola (1581-1640). Manuais de arte militar que detalhavam tanto sua formação, organização e modos específicos de combate, como as atribuições de seus mestres de campo, foram desde então elaborados por indivíduos nascidos em Portugal.<sup>339</sup> Embora um dos sintomas das crescentes tensões entre este reino e o de Castela ao longo da primeira metade do século XVII tenha se manifestado na percepção de oficiais portugueses de que não deveriam pelejar em guerras que não eram suas — a exemplo da de Flandres<sup>340</sup> —, a casa dinástica então ascendente, a de Bragança, não teve pejos, por seu turno, em adotar formalmente o sistema de terços espanhol a partir de março de 1642, atribuindo, aliás, suas funções de comando a indivíduos recrutados no nível mais alto da nobreza.<sup>341</sup> Assim, indivíduos e grupos sociais do nível mais alto da sociedade portuguesa adotavam, ao longo da guerra de restauração (1640-1668), as mesmas estruturas militares de seus inimigos castelhanos.

<sup>337</sup> Português, Joseph António. *Collección general ...*, *op. cit.*, pp. 16-37 e 66-123; Hernán, Enrique G. Don Sancho de Lodoño..., *op. cit.*, p. 9.

<sup>338</sup> Português, Joseph António. *Collección general...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 238, 341; tomo III, pp. 3-67; Hernandez, Antonio José Rodríguez. *Breve história de los ejércitos...*, *op. cit.*, cap. 1.

<sup>339</sup> Lemos, João de Brito. *Abecedário militar que o soldado deve fazer até chegar a ser Capitão e Sargento Mor*. Lisboa: Pedro Craesbeck, 1631, pp. 132v-136v.

<sup>340</sup> Ribeiro, João Pinto. *Discurso sobre os fidalgos e soldados portugueses não militares em conquistas alheias desta Coroa*. Lisboa: Pedro Craesbeck, 1632; Valladares, Rafael. *A independência de Portugal*. Guerra e restauração, 1640-1680. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2006, pp. 34-38.

<sup>341</sup> Silva, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de F.X. de Souza, 1856, (1640-1647), p. 130; (1648-1656), p. 42; (1657-1674), p. 27, entre outras ordens de formação de terços em Portugal.

<sup>342</sup> Isto, contudo, não era casual. O exército de terra da monarquia espanhola era, ao longo do século XVI, mormente ao tempo de Carlos V e de Felipe II, não apenas o maior de todos os exércitos europeus, mas também o modelo tático, estratégico, logístico e, sobretudo, bélico para praticamente todos os outros exércitos. <sup>343</sup> Contudo, sua estrutura não se sustentou à longo prazo. A adoção, pelo *Consejo de Guerra*, do sistema de regimentos a partir de inícios do século XVIII significou o reconhecimento da falência do sistema de *tercios* e de suas funções militares baseadas no recrutamento da nobreza, bem como na falência de seu sistema de financiamento por capitalistas neerlandeses e cristãos-novos. <sup>344</sup>

Em Portugal, a substituição do sistema de terços pelo de regimentos foi incompleta e errática. Com efeito, uma ordenança de novembro de 1707 “deu nova forma” tanto a cavalaria como a infantaria do exército de primeira linha, à medida que substituiu os terços por regimentos. <sup>345</sup> Mas a mesma lei manteve não apenas os postos antigos, como o de mestre de campo, mas também a dependência das tropas de primeira linha em relação às ordenanças, isto é, às forças não profissionais e não remuneradas de terceira linha cujos postos mais altos eram, desde à época de sua criação, em 1570, confiados a indivíduos da alta nobreza e, na América portuguesa, à grandes proprietários e grandes comerciantes escravistas. Conforme este sistema, aliás, pouco coerente, cabia às ordenanças não remuneradas e não profissionais a execução das circunscrições de alistamento para o exército de primeira linha. <sup>346</sup> Claro está que, por essa razão, a substituição dos terços por regimentos em Portugal não teria a mesma eficácia que nos demais reinos europeus. Por um lado, considere-se que enquanto na tropa de linha se substituiu o sistema de terços pelo de regimentos, as ordenanças, bem como as tropas auxiliares, criadas em 1645, <sup>347</sup> mantiveram o sistema de terços. Uma vez que estas forças eram interdependentes entre si, a

<sup>342</sup> Hernandez, Antonio José Rodríguez. *Breve história de los ejércitos...*, cap. I.

<sup>343</sup> Parker, Geoffrey. The “military revolution”, 1560-1660 – a myth? *The Journal of Modern History*, vol. 48, nº 2, 1976, pp. 190-201; Black, Jeremy. Military revolution and early modern Europe: the case of Spain. In: Hernán, E. Garcia e Maffi, Davide (Eds.). *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica*, op. cit., pp. 17-30.

<sup>344</sup> *Idem*, pp. 195-214, Tilly, Charles. *Coerção, capital e Estados europeus, 990-1992*. São Paulo: Edusp, 1996, pp. 89-113.

<sup>345</sup> Sousa, José Roberto Monteiro de Campos Coelho. *Systema, ou Collecção dos Regimentos Reaes*. (Tomo V). Lisboa: Oficina de Francisco Borges de Sousa, 1789, pp. 357-361; Gomes, José Eudes. *As milícias d’el rey*. Tropas militares e poder no Ceará setecentista. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, pp. 76-77.

<sup>346</sup> Magalhães, Joaquim Romero. A guerra: os homens e as armas. In: Mattoso, José (dir.). *História de Portugal*. (Vol. 3). Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 105-107; Mendes, Fábio Faria. Encargos, privilégios e direitos: o recrutamento militar no Brasil nos séculos XVIII e XIX. In: Castro, C., Izecksohn, V. e Kraay, H. (orgs.). *Nova história militar brasileira*. Rio de Janeiro: Bom Texto/Editora FGV, 2004, pp. 115-117.

<sup>347</sup> *Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa, compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva*. (Segunda série, 1640-1647). Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856, pp. 271-272.

manutenção de distintos sistemas tendia a minimizar a eficácia dos regimentos no exército profissional. Por outro lado, deve-se ressaltar que, enquanto os espanhóis foram gradativamente eliminando a função social de prestígio de mestre de campo — cujas atribuições eram muito mais amplas e discricionárias que a de coronel — ao longo dos primeiros anos do século XVIII <sup>348</sup>, a monarquia portuguesa manteve a existência deste cargo em suas três linhas. Enfim, no caso português, como formulam António Gouveia Nuno Monteiro, “o processo de formação do exército moderno coexistiu até o triunfo da revolução liberal com formas de organização militar periféricas que nunca absorveu ou enquadrou perfeitamente”. <sup>349</sup>

Em trabalhos de historiografia esses sistemas militares são, muitas vezes, apresentados como se fossem blocos monolíticos que, linearmente, apenas sucedem-se uns aos outros. No entanto, os cortes abruptos encontrados na historiografia atinentes à adoção destes diferentes e sucessivos sistemas não são congruentes com os dados empiricamente observáveis. Atentando-se apenas à legislação já se percebe nitidamente, por exemplo, que as transições entre um sistema e outro são sempre marcadas por continuidades de alguns aspectos isolados avindos de sistemas anteriores, as quais são associadas a introdução de elementos novos, como formas de nucleação das tropas e postos. Isto tem a ver não apenas com mudanças nos apetrechos bélicos, como frequentemente se observa, ou com novas necessidades táticas enfrentadas ao longo de conflitos armados contra outras nações. Talvez o principal aspecto a ser levado em consideração nestas transições lentas e tortuosas se refira a arranjos políticos e a negociações mediados pelas monarquias envolvendo velhas e novas gerações de militares egressas, por um lado, das nobrezas de espada e de toga e, por outro lado, dos níveis mais baixos da sociedade de tipo antigo. No caso espanhol, é visível como, desde 1701, tanto as formações de terços e regimentos convivem entre si, bem como funções novas e antigas, como as de mestre de campo e coronel, coexistem no âmbito destas formações híbridas. Porém, em duas *ordenanzas* de 1704, primeiro se restringe e depois se elimina a função social de mestre de campo — como se os indivíduos portadores destas funções fossem, a partir de então, desfuncionalizados — e, ao mesmo tempo, se extingue a formação de *tercios* em todo o império espanhol. <sup>350</sup> Assim, cada vez mais tendia-se a operar com unidades militares menores e mais

---

<sup>348</sup> As *ordenanzas* sucessivas que promovem a eliminação do mestre de campo estão respectivamente em Português, Joseph António. *Collección general...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 238, 341, 371; tomo III, pp. 30.

<sup>349</sup> Monteiro, Nuno G. e Gouveia, António C. A milícia. In: Mattoso, José (dir.). *História de Portugal*. (vol. 4). Lisboa: Editorial Estampa, 1998, pp. 177-178.

<sup>350</sup> Português, Joseph António. *Collección general...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 370-371.

dinâmicas, com comandos superiores menos discricionários e com um equilíbrio de poder que favorecesse a monarquia, em detrimento de indivíduos isolados egressos da nobreza de espada, ou de nascimento, ou mesmo da nobreza de toga — a qual tornara-se enobrecida por serviços prestados à monarquia. Ademais, considere-se que, como rezam todas as *ordenanzas* desde o século XVI, a monarquia espanhola compreendia diversas *naciones*, o que significa que alguns sistemas militares e funções pareciam vingar em algumas delas, e em outras não. Contudo, no caso português, se nota que a função social de prestígio de mestre de campo não apenas sobreviveu no âmbito dos terços de ordenanças e de auxiliares, mas também nas tropas pagas, de primeira linha — as únicas que, como apontei, conheceram a forma de regimentos ao longo do século XVIII. Na verdade, foi apenas em 1796 que todas as forças da monarquia portuguesa adotaram o sistema de regimentos, e também foi apenas neste ano que se extinguiu — mas ainda de forma incompleta e irregular — a função social de prestígio de mestre de campo, adotando-se em seu lugar a de coronel.<sup>351</sup> Assim, ao longo de todo século XVIII, enquanto os exércitos espanhol, holandês, francês e, principalmente, britânico, tendiam a uma certa homogeneidade em sua estrutura interna, criando oportunidades de carreiras para indivíduos e grupos sociais egressos do trabalho mecânico, ao mesmo tempo em que estabeleciam sistemas mais dinâmicos de recrutamento, a monarquia portuguesa, em decorrência de sua figuração social específica, emulava a repriminção de padrões coetâneos e prevaletentes no século XVI.<sup>352</sup>

Estas linhas mais gerais também se referem a um processo bem mais amplo: o de transição da atribuição de funções guerreiras à indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo que até então exclusivas à nobreza.<sup>353</sup> Embora tenham existido particularidades neste processo no âmbito das sociedades ibéricas em decorrência do que a historiografia chamou de “reconquista cristã”,<sup>354</sup> sabe-se que, em geral, as monarquias europeias, à medida em que ampliaram suas chances de poder em face de outros corpos da sociedade e que, paulatinamente, dispuseram do direito de deter os monopólios da força física e da tributação, iniciaram desde o século XVI um lento e desigual processo de transição que previa tanto o alistamento como a incorporação ao

<sup>351</sup> Decreto de 7 de agosto de 1796. Regulando os corpos auxiliares do exército, denominando-os para os futuros regimentos de milícias. *Coleção da legislação portuguesa desde a última compilação das ordenações, redigida pelo desembargador Antônio Delgado da Silva*. Lisboa: Na Tipografia Maigreense, 1828, pp. 295-297.

<sup>352</sup> Uma ótima análise das flutuações do emprego militar de indivíduos da nobreza e de grupos sociais do nível mais baixo da sociedade inglesa pode ser encontrada em Manning, Roger B. *Styles of command in seventeenth century English armies*. *The Journal of Military History*, vol. 71, nº 3, 2007, pp. 671-699.

<sup>353</sup> Uma abordagem modelar desse fenômeno pode ser encontrada em Elias, Norbert. Estudos sobre a gênese da profissão naval: cavalheiros e tarpaulins. *Mana*, vol. 7, nº 1, 2001, pp. 89-116.

<sup>354</sup> Boxer, Charles R. *O império colonial português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1981, pp. 31-32

oficialato de pessoas do terceiro estado, ou do nível mais baixo da sociedade, além, claro, de mercenários.<sup>355</sup> No entanto, essa transição mal se iniciara nos séculos XVI e XVII, isto é, ao tempo em que se criou a função social de prestígio de mestre de campo. Em seu *El perfecto capitán, instruido en la disciplina militar, y nueva ciencia de la artillería*, publicado em 1590, Diego de Álava y Viamont propunha que, por princípio, devia-se considerar “no Capitão esforçado a nobreza”, uma vez que “o nobre que herdou o antigo esplendor de seus antepassados, nem nas adversidades desmaia, nem se rende a nenhum trabalho, por muitos que sejam os que lhe podem obrigar a retirar-se do que uma vez honradamente empreendeu”. No entanto, Viamont também recomendava que o recrutamento de soldados se processasse entre indivíduos do nível mais baixo, não exatamente entre a gente “plebeia cidadã”, isto é, a que habitava vilas e cidades, mas, mais especificamente, entre a “gente criada no trabalho e exercício do campo”, porque aos “lavradores, nem a força do sol lhes ofende, nem o demasiado frio lhes encolhe”, ao mesmo tempo em que “nem a incomodidade dos alojamentos lhes é importuna”, uma vez que estavam “acostumados a passar por estes inconvenientes e outros que se podem oferecer”, demonstrando “resistência para tudo o que lhes possa suceder áspero e duro de sofrer”.<sup>356</sup> Por sua vez, o cavaleiro fidalgo João de Brito Lemos escreve em seu *Abecedário militar*, publicado em 1631, que “o exercício da Arte Militar pertence mais propriamente à nobreza”, e recomendava, através de vários exemplos, antigos e modernos, “aos nobres exercitarem seus filhos nesta Arte militar”, uma vez que “ela de sua natureza lhe pertence por haver procedido da verdadeira nobreza”. No entanto, como Viamont, ele também reconhece que “duas coisas obrigam ao homem” a “ser soldado”: a primeira era “ter natural inclinação para as armas, e ganhar honra no exercício delas”, e “a segunda por ser pobre e não ter com que se sustentar”.<sup>357</sup> Conforme se depreende destes tratados de arte militar dos séculos XVI e XVII, transitava-se, pois, de uma concepção da arte da guerra como coisa exclusiva à nobreza para outra, na qual, por um lado, o processo de curialização deste grupo social e, por outro, a escala de conflitos agora dispersos por todo o planeta, demandava a incorporação de indivíduos do nível mais baixo no âmbito de exércitos que tendiam a

---

<sup>355</sup> Abordagens radicalmente distintas deste fenômeno foram propostas por Anderson, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985 e por Elias, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990-1993.

<sup>356</sup> Viamont, Diego de Álava y. *El perfecto capitán, instruido en la disciplina militar, y nueva ciencia de la artillería*. Madrid: Por Pedro Madrigal, 1590, pp. 15, 33v; White, Lorraine. *Los tercios en España: el combate*, *op. cit.*, p. 146.

<sup>357</sup> Lemos, João de Brito. *Abecedário militar...*, *op. cit.*, pp. 8, 28v.

ser cada vez mais “profissionais” e submetidos aos conselhos de guerra das monarquias europeias.<sup>358</sup>

Assim, portanto, quando se examina mais de perto a função social de mestre de campo, constata-se, em primeiro lugar, que, em sua gênese, esta deveria ser atribuída a indivíduos cuja posição social nada tinha a ver com a de afrodescendentes recém-egressos do cativeiro ou vinculados a posições de status situadas a uma ou, no limite, duas gerações da escravidão, como ocorre no âmbito da América portuguesa a partir de meados do século XVII. As *ordenanzas* de agosto de 1598, promulgada de Felipe II, e de junho de 1632, assinada por Felipe IV, determinaram que os conselhos deveriam propor indivíduos para ocupar esta função social de prestígio que tivessem “qualidade, muita prática, e experiência do Ministério da guerra, valente, de bom, honrado e cristão proceder”. Estes deveriam, ademais, ser “bem-afortunados, obedientes, livres de consciência” e “obedientes, livres de cobiça, temerosos de Deus e zelosos do meu serviço, e do bem dos meus súditos”. Recomendava-se também que os mestres de campo nem podiam ser “muito velhos”, que não possam “sofrer o trabalho”, nem podiam ser muito moços, postos que estes nem tinham a prudência nem a experiência requeridas para “saber o que hão de fazer, e mandar com autoridade”. Ao mesmo tempo, o tempo de serviço prévio ao gozo desta função social de prestígio estava diretamente relacionado à posição do pretendente no âmbito do multifacetado grupo social da nobreza. Assim, os candidatos a mestres de campo oriundos da nobreza de toga — ou enobrecida graças aos serviços prestados à monarquia —, deveriam ter “servido pelo menos oito anos de Capitães de Infantaria, ou de Cavalaria”, ao passo que “às pessoas ilustres”, isto é, egressas da nobreza de espada, ou de nascimento, “baste haver servido na Guerra oito anos efetivos, e ser, ou haver sido, Capitães de Infantaria ou Cavalaria”. E, com efeito, Felipe IV consagrava na *ordenanza* de junho de 1632 o que ele entendia por “sangue ilustre”: “sangue ilustre se há de entender, entre os Espanhóis, aqueles cujo pai, ou avô, por linha de varão, forem filho, ou neto, de Casas Grandes, ou Títulos; ou daquelas Casas que juram ao Príncipe, e pagam lanças”.<sup>359</sup> Como analisa David García Hernán, a função social de mestre de campo refere-se, antes de tudo, às “linhas mais reveladoras da imagem” da “função militar da nobreza”, tal como a define

<sup>358</sup> Sobre o processo de *curialização* — isto é, de transformação do guerreiro em cortesão —, ver Elias, Norbert. *O processo civilizador...* (vol. II), *op. cit.*, pp. 193-265; Elias, Norbert. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, pp. 219-266.

<sup>359</sup> Hernán, Enrique G. Don Sancho de Lodoño..., *op. cit.*, p. 9; Portugués, Joseph António. *Collección general...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 67-8.

o próprio duque de Alba em fins do século XVI. Conforme este, a nobreza que serve ao soberano no exército não deveria fazê-lo por soldos, nem por ajuda de custos, “mas para servir a Deus e a sua Majestade, e para aumentar a Santa Fé Católica com as armas, que é sua profissão”. “Por tais serviços”, caberia aos indivíduos que exercessem esta função social de prestígio “ser honrados e acrescentados por sua Majestade nos ofícios de guerra e paz”, o que lhes possibilitaria “ser recebidos no serviço de sua casa e pessoa e nas ordens militares e avantajados nelas, por tudo o qual e por outras muitas razões convenientes ao serviço de Deus e de sua Majestade e bem de seus vassallos”. Como conclui Hernán, está-se, pois, diante de “uma importante função da nobreza, da grande nobreza”, a qual era atribuída aos indivíduos deste grupo social “como reflexo de sua relevância dentro do Estado”.<sup>360</sup>

### C. Posição social e função social de prestígio

Quando, por carta patente de 20 de março de 1658, se atribuiu pela primeira vez o cargo de mestre de campo um afrodescendente liberto da América portuguesa — no caso, a Henrique Dias —, este foi agraciado à título ad honorem — prática que, aliás, a monarquia espanhola restringia rigorosamente desde a década de 1630.<sup>361</sup> Contudo, após sua morte, em 1662, seis outros indivíduos foram agraciados com esta função social de prestígio sem que fosse à título ad honorem. Ademais, tal como Dias, todos os afrodescendentes agraciados com este título ao longo dos séculos XVII e XVIII, fossem “pretos” ou “pardos”, estavam situados no que tenho chamado de *continuum* liberdade-escravidão — um conceito que nos impede de ver liberdade e escravidão como se fossem categorias independentes, isoladas e mutuamente excludentes. De acordo com este conceito, liberdade e escravidão constituem polos opostos de um mesmo *continuum*, e indivíduos outrora atados ao cativo se movem de um a outro lado dessa escala, sem, contudo, jamais perder inteiramente seu vínculo com a escravidão vivida ao longo de suas vidas — como ocorre no caso dos libertos —, ou das vidas de seus pais ou avós, no caso dos ingênuos.<sup>362</sup> O conceito de *continuum* liberdade-escravidão se

<sup>360</sup> Hernán, David G. La función militar de la nobleza en los orígenes de la España moderna. *Gladius*, nº 20, 2000, pp. 292; o mesmo ponto de vista é defendido por White, Lorraine. Los tercios en España: el combate..., *op. cit.*, pp. 141-167.

<sup>361</sup> Henrique Dias, Mestre de Campo do Terço da gente preta de Pernambuco. AHU, códice 116, fl. 355. Lisboa, 20 de março de 1658; Português, Joseph António. *Collección general...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 72-73.

<sup>362</sup> Discuti este conceito inicialmente em Silva, Luiz Geraldo. Afrodescendentes livres e libertos e igualdade política na América portuguesa. Mudança de status, escravidão e perspectiva atlântica (1750-1840). *Almanack*, vol. 3, nº 11, 2015, pp. 571-632. Uma noção de *continuum* entre liberdade e escravidão inspiradora, mas bastante diversa da que faço uso aqui, foi proposta a partir de autores antigos por

refere, ademais, a um conjunto significativo de figurações sociais marcadas pelo escravismo existentes tanto no mundo antigo como no mundo moderno, conforme se postula no âmbito de uma sociologia e de uma antropologia preocupadas com a formulação de uma teoria geral do escravismo. Conforme esta teoria, os afrodescendentes mestres de campo da América portuguesa dos séculos XVII e XVIII haviam mudado significativamente de status na escravidão — uma vez que esta não se configura como algo imóvel, estático, ou como um estatuto fixo, mas, antes, representa um processo contínuo de mudança de status. Também conforme este modelo teórico-empírico, em todos os sistemas escravistas, antigos ou modernos, não apenas escravos, mas também libertos e ingênuos — tais como os mestres de campo cujas trajetórias pretendo examinar —, padecem de vários graus de inabilitação para o exercício de inúmeros ofícios, títulos e funções sociais de prestígio. Apesar da condição jurídica de homem livre, estes indivíduos mantêm-se, pois, não apenas atados ao continuum liberdade-escravidão, mas continuam vinculados ao processo de mudança de status iniciado no cativo, uma vez que a condição de homem livre é apenas uma das etapas do amplo processo de mudança de status.<sup>363</sup>

Esse tipo de abordagem nos impede, ademais, de incorrer em duas perspectivas de análise que considero inadequadas e incongruentes com a realidade — tal como já observei anteriormente. A primeira perspectiva é aquela que procura identificar as relações entre indivíduos e grupos sociais dos níveis mais alto e mais baixo da sociedade de tipo antigo como se estas fossem uma forma de “relações raciais” — que a historiografia, sutilmente, designa por “relações proto-raciais” ou “racializadas”.<sup>364</sup> Proponho, alternativamente, que o conceito de “relações raciais” constitui um beco sem saída analítico que, mediante um ato de evitação, transforma aspectos periféricos — como a “cor” de grupos e indivíduos específicos — em nexos centrais de explicação de sua “identidade” e de suas relações sociais e de poder com outros grupos sociais igualmente específicos. Antes, o que parece estar no centro destas relações entre

---

Finley, Moses. Entre a escravatura e a liberdade. In: Annequin, J. et. al. (Org.). *Formas de exploração do trabalho e relações sociais na Antiguidade clássica*. Lisboa: Estampa, 1978, pp. 89-109.

<sup>363</sup> Miers, Suzanne; Kopytoff, Igor. African “slavery” as an institution of marginality. In: Miers, Suzanne; Kopytoff, Igor (eds.). *Slavery in Africa*. Historical and anthropological perspectives. Madison: The University of Wisconsin Press, 1979, pp. 3-8; Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982, pp. 240-261; Kopytoff, Igor. *Slavery*. *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, 1982, pp. 207-230.

<sup>364</sup> Matos, Hebe M. A escravidão moderna nos quadros do império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: Fragoso, J.; Bicalho, M. F.; Gouvêa, M. de F. (orgs.). *O antigo regime nos trópicos*. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 148-149; Lara, Silvia H. *Fragmentos setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 284-285.

indivíduos e grupos sociais dos níveis mais alto e mais baixo da sociedade de tipo antigo, como procuro esclarecer melhor adiante, são dinâmicas de estigmatização e de exclusão do acesso a funções sociais dotadas de maior potencial de retenção de poder, as quais são monopolizadas pelos grupos mais poderosos. Estas relações são mais propriamente designadas pelos conceitos de estabelecidos e outsiders, de figuração social, de equilíbrio móvel, instável ou pendular de poder, bem como pelo conceito de campo móvel de tensões, os quais procuram ressaltar que a natureza do maior ou menor potencial de retenção de poder por parte dos estabelecidos repousa em seu maior grau de coesão social e em sua crença de que constitui um grupo dotado de valor humano superior — sintetizados em conceitos como “honra”, “nobreza” ou “nascimento”. Até criarem dinâmicas de contra-estigmatização e se emanciparem de padrões determinados pelo grupo estabelecido — fazendo, pois, o pêndulo do equilíbrio de poder oscilar a seu favor — os outsiders, inversamente, possuem baixa coesão social e tendem a internalizar em seu self o valor humano inferior que lhe é atribuído no âmbito das relações de poder e interdependência vividas numa figuração social específica.<sup>365</sup> O segundo tipo de abordagem que procuro evitar aqui é aquele que isola um grupo social específico, fosse do nível mais baixo — “os escravos”, os “homens de cor livres e libertos” — ou do nível mais alto — as “autoridades coloniais”, os “homens de Estado, “a nobreza da terra”, assim por diante —, mormente mediante o uso de conceitos unilaterais, unipolares e estáticos como o de “agência” e “resistência” ou de “política” e “atitude da Coroa”. Ao se utilizar tais conceitos, tende-se a ignorar o entrelaçamento das ações de indivíduos e grupos sociais interdependentes, do qual resulta uma estrutura que ninguém planejou, mas que é coerente e, mediante a elaboração de um modelo de análise, passível de ser constituir em objeto de exame circunstanciado.

Examinar as trajetórias de afrodescendentes que, na sociedade de tipo antigo, foram investidos na função social de prestígio de mestre de campo requer, portanto, a introdução de conceitos e modelos de análise alternativos. Dentre tais conceitos, destaco o de *equilíbrio pendular, simétrico e assimétrico, entre posição social e função social de prestígio*. Conceitualmente, a posição social de um indivíduo se refere a atributos que lhe são socialmente designados por nascimento ou por critérios de estratificação que tomam forma ao longo de sua trajetória individual, ou durante o processo de gênese e

---

<sup>365</sup> Elias, Norbert e Scotson, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, pp. 19-50, 165-186.

desenvolvimento de seu grupo social. A posição social, portanto, desenvolve-se no âmbito de uma estrutura social, independentemente do ser humano individual, ou anteriormente a ele, ao mesmo tempo que tende a ampliar ou reduzir seu potencial de retenção de poder de acordo com ações e representações mentais engendradas por grupos e indivíduos específicos. Por sua vez, o conceito de função social de prestígio se refere a uma investidura herdada ou alcançada ao longo de uma vida individual no âmbito de uma estrutura social, burocrática e institucional específica. Tal como a posição social, a função social de prestígio desenvolve-se de forma independente da vida individual e deve sua existência às exigências e necessidades de figurações sociais institucionais igualmente específicas, embora as disposições particulares de indivíduos e de grupos que, sucessivamente, nela são investidos concorram para seu maior ou menor reconhecimento e importância — ou para o aumento ou diminuição de seu prestígio.<sup>366</sup>

Nas sociedades de tipo antigo, ou oligárquico, havia um equilíbrio pendular relativamente simétrico entre estas dimensões da vida social no caso dos indivíduos e grupos sociais do nível mais alto. Contudo, tais indivíduos, à medida que temiam a perda de status ou planejavam ascender na hierarquia social própria de seu nível, tinham que representar socialmente sua posição social específica mediante a prática do consumo sumptuário, o qual, aliás, não raramente os levava à ruína, arrastando consigo suas famílias, ou “casas”. A ambição de obter funções sociais de prestígio, ou a mera investidura em tais funções, também constituía uma via importante para deslançar ações e representações atinentes ao consumo sumptuário e, logo, para gerar a ruína e a perda de prestígio e da própria posição social.<sup>367</sup> Contudo, apesar da gangorra que, no nível mais alto, determinava a elevação ou a queda de indivíduos e de suas famílias, havia aí um equilíbrio pendular relativamente simétrico entre posição social e função social de prestígio. Afinal, funções sociais de prestígio haviam sido criadas através de figurações sociais institucionais vinculadas às monarquias especificamente para indivíduos cujas posições sociais eram atinentes ao nível mais alto. Muitas vezes, ademais, uma investidura em tais funções representava não a via da queda e da ruína, mas, ao contrário, a condição de superação desse quadro: este foi, por exemplo, o caso de Luís Diogo Lobo da Silva, governador e capitão general de Pernambuco (1756-1763) e Minas Gerais (1763-1768). Em 1755, quando foi nomeado

---

<sup>366</sup> Elias, Norbert. *A sociedade de corte...*, op. cit., pp. 45, 152-159.

<sup>367</sup> Elias, Norbert. *A sociedade de corte...*, pp. 191-209, 281-284.

governador de Pernambuco, D. José I lhe fez outra mercê — a de suspender suas dívidas —, uma vez que “sua Casa se achava com a maior consternação pelas rigorosas execuções que ao suplicante faziam vários credores, de sorte que o suplicante não tinha com que se sustentar”.<sup>368</sup>

Por outro lado, quando indivíduos do nível mais baixo recebiam suas investiduras, instalava-se em suas trajetórias, em sua vida pessoal, bem como em seu grupo familiar, uma complexa e incontornável assimetria entre posição social e função social de prestígio. Uma vez que tais indivíduos estavam, à partida, ligados ao continuum liberdade-escravidão e executavam ofícios mecânicos, ou eram pequenos agricultores ou pequenos comerciantes, o equilíbrio assimétrico entre sua posição social e a função social de prestígio na qual eram investidos ganhava um realce socialmente evidente. Ademais, considerando mais especificamente afrodescendentes livres e libertos nos quadros do escravismo moderno, reitero que estes eram dotados de marcas ou sinais de reforço específicos — como a cor da pele — que os vinculavam diretamente ao continuum liberdade-escravidão, aspecto que facilitava sua identificação imediata no âmbito das relações sociais e de poder travadas com indivíduos do nível mais alto ou mesmo com indivíduos do nível mais baixo considerados “brancos”.<sup>369</sup> Ao mesmo tempo, o equilíbrio assimétrico entre posição social e função social de prestígio poderia ser ainda mais agravado pela destituição de fortuna. Os custos de armas, fardas, espadins, barretinas e outros sinais alusivos a títulos específicos, bem como, e talvez principalmente, os emolumentos relativos aos demorados processos e aos serviços de procuradores, acrescidos de não raras viagens a Lisboa, poderiam arruinar uma família afrodescendente por completo.<sup>370</sup> Em outubro de 1726, durante sua estância em Lisboa, Brás de Brito Souto, até então sargento-mor do terço de Henrique Dias e, poucos anos depois, seu sétimo e último mestre de campo, argumentou estar “nesta Corte aonde veio a requerer, fazendo grandes despesas com transporte de sua pessoa”. Uma vez que era “homem pobre com

---

<sup>368</sup> Souza, Laura de M. e. *O sol e a sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Cia. das Letras, 2006, pp. 338-339.

<sup>369</sup> É clássica a formulação de Loreto Couto, de 1757, conforme a qual não “é fácil determinar nestas Províncias [da América portuguesa] quais sejam os homens da Plebe; porque todo aquele que é branco na cor, entende estar fora da esfera vulgar”. Para estes, “o mesmo é ser alvo, que ser nobre”, e “nem porque exercitem ofícios mecânicos perdem esta presunção”. Couto, Domingos do Loreto. *Desagravos...*, p. 227.

<sup>370</sup> Menim, Francielly Giachini Barbosa. Afrodescendentes livres e libertos nas tropas do Império português: os casos da Bahia e do Rio de Janeiro (1638-1766). Texto apresentados no VI *Encontro Internacional de História Colonial*. Salvador: Eduneb, 2016.

grandes obrigações de família”, afirmava “ter gasto os cabedais que tinha no serviço de Vossa Majestade”.<sup>371</sup>

O equilíbrio assimétrico entre posição social e função social de prestígio foi particularmente sentido pelos próprios milicianos. Aparentemente, eles pareciam crer que a investidura de funções sociais de prestígio, como a de mestre de campo, elidiria tanto os fundamentos de sua posição social associada à escravidão como o distanciamento em relação a indivíduos e grupos sociais do nível mais alto. Contudo, em momentos de disputas políticas ou simbólicas pelo poder, eles constatavam da maneira mais terrível e brutal possível, em geral através da humilhação pública, que permaneciam atados à sua posição social inferior. Em agosto de 1650, ao longo da guerra de Pernambuco, o próprio Henrique Dias, por exemplo, enviou carta a D. João IV na qual expunha que, embora tivesse servido “com Generais que me trataram com toda a cortesia, e faziam da minha pessoa grande estimação”, a despeito de suas “grandes necessidades, e misérias”, ele se sentia bastante incomodado pelo fato de que “pelo Mestre de Campo General Francisco Barreto, que governa, sou tratado com pouco Respeito, e com palavras indecentes à minha pessoa; nem me conhece por soldado, e que não sou nada, nem mereço soldo”.<sup>372</sup> Em junho de 1775, por sua vez, o mestre de campo do terço de pardos do Recife e cavaleiro da ordem de Cristo, Luís Nogueira de Figueiredo, queixou-se a D. José I de que na “festa do Santíssimo Sacramento” outros cavaleiros “se ajuntaram” para “que eu não fosse ao auto por pardo”. Embora tivesse sido “tratado nessa Corte por Sua Majestade Fidelíssima e por Vossa Excelência, e armado Cavaleiro”, se via “nesta minha terra abatido e corrido por quatro Cavaleiros com presunção de soberbas, ultrajando a quem Sua Excelência e Vossa Majestade tanto honraram”. Seu argumento era o de que “Sua Majestade se serve com homens e não com acidentes” — isto é, com os “acidentes” das “cores” “preta” e “parda”.<sup>373</sup>

---

<sup>371</sup> Requerimento do sargento-mor das Ordenanças dos Homens Pretos da capitania de Pernambuco, Brás de Brito e Souto, ao rei D. João V, pedindo pagamento de soldos pelos serviços prestados. AHU-PE, cx. 34, doc. 3174. Lisboa, 12 de outubro de 1726.

<sup>372</sup> Carta do capitão da capitania de Pernambuco, Henrique Dias, ao rei D. João IV sobre a má administração exercida pelo mestre-de-campo geral da dita capitania, Francisco Barreto, e que este o trata com palavras indecentes e não lhe paga o soldo devido. AHU-PE, cx. 5, doc. 406. Recife, 1º de agosto de 1650; Mello, José A. G. de. *Henrique Dias...*, pp. 40-41.

<sup>373</sup> Ofício do mestre de campo do Terço Auxiliar do Recife, Luís Nogueira de Figueiredo, sobre a festa do Santíssimo Sacramento, informando acerca do seu acidente e renovando os votos de fidelidade e de interesse em retornar ao serviço real. AHU-PE, cx. 119, doc. 9130. Recife, 18 de junho de 1775; Carta do governador da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, ao rei D. José I, sobre as dúvidas na habilitação dos militares dos Terços dos Pardos para todos os ofícios, honras e dignidades, e se a antiguidade deve ser contada quando concorrerem Terços de Brancos com Terços de Pardos, conforme

Indivíduos do nível mais alto deixavam patente o equilíbrio assimétrico entre posição social e função social de prestígio nos casos dos afrodescendentes livres e libertos, e tendiam a utilizá-lo como argumento para justificar impedimentos às suas investidas. Em março de 1732 o então governador e capitão general de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, externou que lhe parecia “injurioso que um preto sem mais merecimento que de algum ofício mecânico, se lhe mande passar patente de Mestre de Campo”.<sup>374</sup> Em abril de 1782, outro governador de Pernambuco, José César de Meneses, manifestou opinião semelhante ao sublinhar que “a experiência me mostra que os oficiais Pardos e Pretos, ordinariamente vivem com pouca honra, utilizando-se dos pobres soldados, que fazem valer até a desesperação para os seus interesses particulares”. Ele se referia em especial a “dois Capitães, que aqui andam, os quais ambos escaparam ao cativeiro”, bem como a estarem “nessa Corte dois Sargentos Mores Pardos destes Terços, que ambos há pouco anos foram cativos, e hoje querem as honras e soldos de Sargento Mores, sem merecimento, ou utilidades; do mesmo jaez são os Mestres de Campo, homens ordinariamente de inferior condição”.<sup>375</sup> No âmbito da análise das trajetórias dos mestres de campo, portanto, o problema do equilíbrio pendular, simétrico e assimétrico, entre posição social e função social de prestígio pode iluminar não apenas sentimentos e a atribuição de significado e valor às suas próprias vidas por parte de indivíduos do nível mais baixo, mas também daqueles do nível mais alto, como governadores e capitães gerais, conselheiros ultramarinos e secretários de Estado. Particularmente o governador e capitão general, que, em tese, como sugerem em inícios do século XVIII tanto o *Vocabulário Portuguez e latino*, como o *Diccionario de Autoridades*, constituía a função social de prestígio imediatamente acima da de mestre de campo,<sup>376</sup> manifestavam recorrentemente sua repugnância e seu embaraço na América portuguesa diante de mestres de campo ainda atados ao *continuum* liberdade-escravidão.

---

requer o mestre de campo do Terço Auxiliar do Recife, Luís Nogueira de Figueiredo. AHU-PE, cx. 122, doc. 9319. Recife, 20 de abril de 1776.

<sup>374</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, ao rei D. João V, informando não haver necessidade de Corpos separados de pardos e negros, sugerindo a extinção dos postos de mestre de campo e sargento mor dos mesmos, assim como o de governador dos índios. AHU-PE, cx. 42, doc. 3797. Recife, 10 de março de 1732.

<sup>375</sup> Ofício do governador da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, ao secretário de estado da Marinha e do Ultramar, Martinho de Mello e Castro, sobre o alistamento dos praças para os Terços Auxiliares dos Homens Pardos e Pretos, dos Brancos e da Cavalaria. AHU-PE, doc. 10544, cx. 144. Recife, 13 de abril de 1782.

<sup>376</sup> *Diccionario de Autoridades*. (vol. 1). Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1726, verbete “Almirante”; Bluteau, Rafael. *Vocabulário Portuguez e latino* (vol. 5). Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1716, p. 457.

#### D. A função social de mestre de campo em perspectiva atlântica

Uma maneira de dimensionar o peso e a importância do cargo de mestre de campo do terço de Henriques atribuído àqueles nove indivíduos entre 1657 e 1798 consiste em comparar a estrutura interna das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos da América portuguesa com aquelas constituídas nos demais impérios coloniais do mundo atlântico — notadamente o espanhol, o francês e o britânico. Uma vez que, como já propus, os processos de gênese e institucionalização de milícias formadas por ex-escravos decorreram, em última análise, da natureza da própria escravidão,<sup>377</sup> vai daí, portanto, as distintas temporalidades dos processos de gênese e institucionalização das milícias nos vários impérios coloniais da era moderna. Os processos de gênese das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos nos impérios coloniais ibéricos, os mais antigos do mundo atlântico, tiveram lugar entre os séculos XVI e XVII,<sup>378</sup> ao passo que a incorporação de afrodescendentes nas milícias do império francês, mormente no caso de Saint-Domingue, verifica-se apenas a partir de fins do século XVII.<sup>379</sup> No Caribe britânico, sobretudo em Barbados, tal incorporação teve efeito tão somente no último quartel do século XVIII, ao passo que nas colônias da América do Norte afrodescendentes livres e libertos foram obstados por lei do exercício miliciano ao longo de toda era moderna. Embora aí tivessem sido recrutados junto a escravos em diversas circunstâncias emergenciais ao longo do século XVIII, sobretudo nas guerras contra franceses e indígenas, afrodescendentes livres e libertos jamais formaram milícias regulares e batalhões separados por “cores” nas colônias continentais, como ocorreu no âmbito dos impérios espanhol, português e francês, e mesmo nas ilhas do Caribe britânico.<sup>380</sup>

No entanto, quando se compara sistematicamente as estruturas internas das milícias dos impérios coloniais ibéricos, por um lado, e dos impérios francês e britânico, por outro, destacam-se as várias restrições que, nestes últimos, foram

---

<sup>377</sup> Voelz, Peter M. *Slave and soldier*. The military impact of Blacks in the colonial Americas. Nova York: Garland Publishing, 1993, p. 33; Meouak, Mohamed. Slaves, noirs et affranchis dans les armées Fatimides d’Ifriqia: histoires et trajectories “marginales”. In: Bernand, Carmen & Stella, Alessandro (coords.). *D’esclaves à soldats*. Miliciens et soldats d’origine servile, XIIIe-XXIe siècles. Paris: Harmattan, 2006, pp. 15-37.

<sup>378</sup> Vinson III, Ben. *Bearing arms for his majesty*. The free-colored militia in colonial Mexico. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 7-45; Silva, Luiz Geraldo. Gênese das milícias de pardos e pretos na América portuguesa: Pernambuco e Minas Gerais, séculos XVII e XVIII. *Revista de Historia*, vol. 2, nº 169, 2013, pp. III-144.

<sup>379</sup> Garrigus, John D. *Before Haiti: race and citizenship in French Saint-Domingue*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 95-108.

<sup>380</sup> Handler, Jerome, S. Freedmen and slaves in the Barbados militia. *Journal of Caribbean Studies*, vol. 19, 1984, pp. 1-25; Quarles, Benjamin. The colonial militia and negro manpower. *The Mississippi Valley Historical Review*, vol. 45, nº 4, 1959, pp. 643-652.

impostas a afrodescendentes livres e libertos para a ocupação de funções sociais de prestígio. Em Saint-Domingue, no Caribe francês — a mais representativa colônia francesa do Novo Mundo — existiam duas estruturas milicianas estáveis e distintas: a milícia urbana, organizada a partir das paróquias, e as milícias rurais, especializadas na captura de escravos fugitivos. Ademais, havia uma milícia arregimentada apenas em situações específicas, a *chasseurs volontaires d’Amerique*, cujos oficiais eram, todos, veteranos, embora sua composição tivesse uma representação praticamente paritária entre *petits blancs* e *gens de couleur*. No entanto, a *chasseurs* pareceu funcionar tão somente durante a guerra dos sete anos (1756-1763). Mais estáveis e duradouras, as milícias urbana e rural, por sua vez, marcaram mais nitidamente a estrutura militar de Saint-Domingue. E, com efeito, apesar de na milícia urbana existirem tropas separadas por “cores” comandadas por indivíduos egressos das elites proprietárias mulatas, e embora metade de seus membros fosse formada por afrodescendentes livres e libertos, jamais existiram funções sociais de prestígio destinadas a estes indivíduos para além das de capitão e de tenente. Por outro lado, na milícia rural, a chamada *maréchaussée*, afrodescendentes livres e libertos não ocupavam nenhum cargo no oficialato, embora perfizessem dois terços de todos os milicianos recrutados. Nesta “polícia rural”, segundo Garrigus, estes eram “sacados da mais pobre classe dos homens de cor” de modo a “guardar as fronteiras entre o mundo dos escravos e a sociedade civil”. “Servindo sob o comando de oficiais brancos”, ainda conforme aquele historiador, “eles patrulhavam os caminhos remotos das montanhas e rastreavam as cidades coloniais, buscando escravos fugitivos”.<sup>381</sup>

Por sua vez, em Barbados, no Caribe britânico, as restrições impostas a afrodescendentes livres e libertos na ocupação de cargos mais altos nas milícias derivavam, segundo Handler, de um “bem estabelecido precedente inglês”, conforme o qual “todo cidadão pode ser requerido para assistir na defesa do Estado”. Uma vez que não eram vistos como cidadãos britânicos, e que formavam um grupo social muito reduzido e marginal em inícios do século XVII, afrodescendentes livres e libertos foram excluídos das milícias barbadianas desde que estas tenderam a ser formalizadas após 1640. Desde então, as milícias locais se converteram numa estrutura eminentemente dominada pelos brancos. Ademais, em Barbados, não apenas se “formalizou a estrutura da milícia”, mas também “as qualificações daqueles que eram

---

<sup>381</sup> Garrigus, John D. *Before Haiti...*, pp. 95-100, 115-118; Geggus, David P. *Haitian revolutionary studies*. Bloomington: Indiana University Press, 2002, pp. 93, 102-116.

esperados para servir e as funções das posições de liderança”. Foi apenas a partir de 1773 que afrodescendentes livres e libertos pareceram qualificados para adentrar nas milícias e para assumir alguns postos de comando. Contudo, por estes anos, eles perfaziam tão somente 3,5% de todos os milicianos recrutados. Por sua vez, após 1795 eles também foram incorporados aos *West India Regiments*, nos quais foram arregimentados a partir de batalhões específicos. Sem embargo, sua posição no oficialato em ambas as forças era muito reduzida. No limite, eles jamais foram além da função de sargento, destacando-se pontualmente em Barbados alguns que foram galardoados com o título de sargento-mor. Uma outra diferença fundamental no oficialato destes corpos derivava da divisão entre os *commissioned* e os *non-commissioned officers*. A diferença fundamental entre eles consistia, afora outros aspectos, em que aos primeiros era possível alcançar promoções para os cargos de tenente e demais funções superiores a ela, ao passo que aos últimos não era permitido ir além do posto de sargento. Como escreve Jerome Handler sobre Barbados, “cada unidade da milícia tinha seu complemento de oficiais não comissionados e comissionados, os últimos sendo preenchidos a partir dos ricos membros da plantocracia”. Por outro lado, “os homens livres de cor foram discriminados por causa de seus antecedentes raciais e não poderiam, por exemplo, se tornar oficiais comissionados, ao mesmo tempo em que eram segregados dentro de unidades que lhes eram próprias”.<sup>382</sup>

Finalmente, é notável a maior liberalidade na atribuição de funções sociais prestígio nas milícias a afrodescendentes livres e libertos existente no âmbito do império espanhol, aspecto que acena para a proximidade desta figuração social ibérica de sua contraparte portuguesa. No entanto, embora menos pronunciadas, as restrições aí existentes também eram notórias, as quais, ademais, tenderam a se aprofundar após as reformas iniciadas no plano militar pela dinastia Bourbon ainda primeira metade do século XVIII. No vice-reinado de Nova Espanha, por exemplo, atribuía-se desde a década de 1680 a função de sargento-mor a afrodescendentes livres, e a partir de 1719 o posto de coronel também passou a ser atribuído a indivíduos deste grupo social. No entanto, apenas quatro afrodescendentes livres exerceram o posto de coronel até a década de 1790, quando então este foi extinto, e nenhum deles recebeu o honroso título de mestre de campo, o qual, naquele vice-reinado, foi sempre exercido por militares

---

<sup>382</sup> Handler, Jerome, S. Freedmen and slaves in the Barbados militia..., pp. 3-6; Voelz, Peter M. *Slave and soldier...*, pp. 246-250; Buckley, Roger N. Slave or freedman: the question of the legal status of the British West India Soldier, 1795-1807. *Caribbean Studies*, vol. 17, nº 3/4, 1977-1978, pp. 83-113.

brancos.<sup>383</sup> Na década de 1760, ao longo das reformas borbônicas, “os pardos foram considerados menos virtuosos e menos confiáveis que suas contrapartes brancas” no âmbito das milícias “por causa de sua baixa condição de vida”, como escreve Keuthe. A consequência mais notável deste fato foi, ainda segundo Keuthe, a “limitação da autoridade delegada aos pardos no sistema de comando”. Assim, após as reformas, foram instituídos dois comandos nas milícias de “pardos” e “morenos”: o “regular”, em geral constituído por brancos e peninsulares, o qual era descrito como *Plana Mayor de Blancos*, e o “voluntário”, formado exclusivamente por afrodescendentes livres e libertos, a *Plana Mayor de Pardos*. Neste último, a função social de prestígio mais relevante era a de comandante que, na prática, não comandava muita coisa. “Nas unidades de pardos”, conclui Kuethe, “a designação de comandante para um homem de cor foi mais pretensa que realidade. A autoridade suprema estava com o subinspetor” egresso da *Plana Mayor de Blancos*, o qual “era o responsável pela supervisão do treinamento, da disciplina e pela conduta em geral do batalhão”.<sup>384</sup>

Assim, pois, e considerando todos os impérios coloniais do mundo atlântico, se pode concluir que função social de prestígio de mestre de campo foi exercida por afrodescendentes livres e libertos no âmbito das milícias, e abundantemente, tão somente na América portuguesa. Ademais, acresce-se que Henrique Dias, o primeiro mestre de campo afrodescendente do Estado do Brasil, portava este título desde a década de 1650, isto é, muito anos antes de os coronéis “morenos” da Nova Espanha serem investidos em seus cargos. À luz destas evidências, cabe, pois, propor uma indagação mais geral: qual a natureza do enraizamento da atribuição desta função social de prestígio a afrodescendentes livres e libertos no âmbito da América portuguesa, distintamente do que se processou nos impérios coloniais espanhol,

---

<sup>383</sup> Vinson III, Ben. *Bearing arms for his majesty...*, pp. 46-57. Ben Vinson III afirma em *Bearing arms for his majesty...*, p. 50 que em 1719, na Nova Espanha, quando se atribuiu pela primeira vez o cargo de coronel ao afrodescendente Sebastián Almaraz, a função de prestígio de mestre de campo constituía, então, um “título equivalente ao de coronel”. Por sua vez, em um artigo, ele sugere que este afrodescendente se tornou coronel graças a “una movida astuta”, uma vez que “junto con la posición venía el título de maestre de campo, lo cual colocó a Almaráz al comando de todas las fuerzas de gentes de color libres de la colônia”. Vinson III, Ben. *Articular el espacio: el establecimiento militar de gente de color libre en el México colonial de la conquista hasta la independència*. *Callaloo*, vol. 27, nº 1, 2004, p. 341. Além de não comprovar adequadamente sua proposição, Vinson III parece não atentar para o fato de as *ordenanzas* da monarquia espanhola, como demonstrei anteriormente, terem extinto em 1704 a função social de mestre de campo, aspecto que, por outro lado, já aparece consagrado no *Diccionario de Autoridades* em 1729. Cf. Português, Joseph António. *Collección general...*, *op. cit.*, tomo I, p. 371; *Diccionario de Autoridades* (vol. 2)..., *op. cit.*, verbete “Coronel”.

<sup>384</sup> Batallón de Pardos de Cartagena de Indias. Estado que manifiesta la Tropa empleada y total com que se alla el expresado batallón com distinción de la alta y baja ocurrida desde primero de julio a fin de diciembre de 1786. Archivo General de Indias, Santa Fe, legajo 1156B, doc. 43. Cartagena de Indias, 30 de abril de 1787; Kuethe, James Allan. *The military reform in the viceroyalty of New Granada, 1773-1796*. (PhD. Dissertation) Gainesville: University of Florida, 1967, p. 63.

francês e britânico? Uma resposta provisória, e formulada à título de hipótese de trabalho, se refere à óbvia e profunda distância social, militar, econômica, demográfica e intelectual deste império colonial — ou a uma palavra, da enorme distância de sua figuração social específica — relativamente a seus congêneres do mundo atlântico.<sup>385</sup> O império português era, dentre todos os impérios coloniais da era moderna, o mais frágil, bem como o mais carente de recursos humanos para fazer face às suas necessidades de defesa.<sup>386</sup> Quando se considera tão somente indivíduos e grupos sociais do nível mais alto, percebe-se que as relações entre a monarquia portuguesa e suas rivais no mundo atlântico foram marcadas desde o século XVI pela perda gradativa do controle de rotas e territórios de conquista, mormente na África e na Ásia, pela assinatura de tratados humilhantes com as monarquias dos Países Baixos e da Inglaterra e pela dependência militar e logística de seus aliados, mormente britânicos, como condição *sine qua non* para manter sua autonomia. Como formulam Hespanha e Santos, “a partir de inícios do século XVII”, os inimigos da monarquia portuguesa “passam a poder vencê-los, tanto com as armas como com as letras. E torna-se claro que ‘as conquistas’, se nunca tinham tido a configuração de um império formal, cada vez menos a poderiam ter doravante”.<sup>387</sup> A partir do caso dos mestres de campo da América portuguesa, é possível, enfim, propor a hipótese mais geral conforme a qual se existiram no império português, distintamente dos demais impérios coloniais, mestres de campo afrodescendentes, isto decorreu do fato de este ter sido, dentre todos os impérios, o mais pobre, o mais carente de recursos e o mais necessitado, portanto, de seus súditos afrodescendentes.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> À medida que uso o conceito de *figuração social*, procuro, como propõe Elias, distanciar-me de abordagens que enfatizam a “cultura” — e que considero neo-freyreanas, ou tão metafísicas quanto às abordagens culturalistas de Freyre —, e que pleiteiam que as distinções mais profundas entre os vários impérios coloniais da era moderna repousavam no fato de suas gêneses terem se processado no âmbito de diferentes “estruturas históricas” que partilhavam “culturas políticas” específicas — como se a “cultura” constituísse uma espécie de superestrutura pairando acima das relações de interdependência entre indivíduos e grupos sociais específicos. Sobre o conceito de figuração social e a crítica ao conceito de cultura como superestrutura, ver Elias, Norbert. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, caps. 4 e 6. O objeto de minha crítica aqui é o estudo de Berbel, Márcia, Marquese, Rafael de B. e Parron, Tâmis. *Escravidão e política*. Brasil e Cuba, 1790-1850. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2010, cap. 2.

<sup>386</sup> Na década de 1650, enquanto os impérios espanhol e francês tinham exércitos de terra compostos, cada um, por 100 mil soldados, e o britânico, mais compacto e moderno, por 70 mil, Portugal contabilizava cerca de 17.875 soldados. Em 1695, o exército de terra português contava com 18.730 efetivos, ao passo que por volta de 1700 os exércitos da monarquia espanhola tinham 50 mil soldados, dos Países Baixos 100 mil, da França 400 mil e a da Inglaterra 87 mil. Parker, G. The “military revolution” ..., *op. cit.*, pp. 206-210; Monteiro, N. G. e Gouveia, A. C. A milícia..., *op. cit.*, pp. 178-180.

<sup>387</sup> Hespanha, A. Manuel e Santos, Maria Catarina. Os poderes num império oceânico. In: Hespanha, A. Manuel (coord.). *História de Portugal*. (vol. 4), *op. cit.*, p. 353.

<sup>388</sup> A necessidade de incorporar populações nativas, ou deslocadas de um a outro ponto do império português — como se observa tanto no Atlântico Sul como no Índico — de modo a manter sua defesa, tem sido ressaltado há muitos anos pela historiografia. Ver, entre outros trabalhos, os de Scammell, G.

## E. Trajetórias e figurações sociais

Nos últimos anos, o exame de trajetórias de indivíduos singulares tem sido recorrente na historiografia. Trabalhos paciosos, mormente baseados no uso sistemático de fontes primárias egressas de diferentes arquivos, têm ensejado estudos meticolosos em torno de tais trajetórias. Contudo, em alguns destes trabalhos percebe-se que estruturas sociais, ou figurações sociais formadas por seres humanos, têm sido ignoradas em favor de exames limitados a sentimentos, opções pessoais e representações mentais de indivíduos supostamente isolados. Em boa medida, isto decorre do arsenal conceitual utilizado nestes estudos. Conceitos estáticos ou unipolares, como os de “agência” e “resistência”, poucos atentos, portanto, aos entrelaçamentos das ações e das representações mentais de indivíduos e grupos sociais interdependentes, associam-se frequentemente nestas abordagens a um claro descaso pelas condições sociais, ou estruturais, da vida individual. Assim, por exemplo, se confere pouca ou nenhuma atenção às imensas diferenças de potencial de retenção de poder que caracterizavam as sociedades de tipo antigo, ao mesmo tempo em que se revela uma vasta indiferença perante às distintas posições sociais ocupadas por indivíduos específicos.<sup>389</sup>

Parte considerável destes trabalhos têm incorrido, portanto, naquilo que Pierre Bourdieu designou pela expressão “ilusão biográfica”, isto é, narrativas que dispensam a construção prévia de “estados sucessivos” do “campo” no qual se desenvolve o conjunto de “relações objetivas” que unem um indivíduo particular a um conjunto de outros indivíduos. Ainda conforme Bourdieu, trabalhos dedicados ao exame de trajetórias esquecem do fato de o “agente” individual estar, em geral, comprometido com seus competidores situados no mesmo “campo”, o qual, ademais, pode ser qualificado como um “espaço de possibilidades”.<sup>390</sup> Até certo ponto, seguem na mesma direção as perspectivas teóricas de Norbert Elias, as quais, contudo, são mais atentas às

---

V. Indigenous assistance and the survival of the ‘Estado da Índia’, c. 1600-1700. *Studia*, vol. 49, 1989, pp. 95-114; Scammell, G. V. Indigenous assistance in the establishment of Portuguese power in Asia in the sixteenth century. *Modern Asian Studies*, vol. 14, nº 1, 1980, pp. 1-11; Russell-Wood, A. J. R. Ambivalent authorities: the African and Afro-Brazilian contribution to local governance in Colonial Brazil. *The Americas*, vol. 57, nº 1, 2000, pp. 13-36; Rodrigues, Eugénia. Cipaios da Índia ou soldados da terra? Dilemas da naturalização do exército português em Moçambique no século XVIII. *História: Questões & Debates*, 2006, nº 45, pp. 57-95; Figueirôa-Rêgo, J. de; Olival, Fernanda. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Tempo*, vol. 30, 2011, pp. 115-145.

<sup>389</sup> Landers, Jane G. *Atlantic creoles in the Age of Revolutions*. Cambridge: Harvard University Press, 2010, pp. 1-14; Reis, J. J.; Gomes, F. dos S.; Carvalho, M. J. M. de. *O alufá Rufino*. Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853). São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

<sup>390</sup> Bourdieu, Pierre. La ilusión biográfica. *Historia y Fuente Oral*, nº 2, 1989, pp. 31-32.

figurações sociais, recorrências, planos de conexões e regularidades estruturais que afetam as trajetórias de indivíduos específicos. Diferentemente de Pierre Bourdieu, cuja sociologia revela-se mais preocupada com a análise do “campo” que dos “agentes”, a sociologia processual de Norbert Elias detém-se mais decisivamente nos indivíduos, isto é, nos seres humanos únicos e singulares, ao mesmo tempo em que sublinha as influências e os constrangimentos exercidos sobre estes pela “situação social”, isto é, pelas figurações e pelas redes de interdependências. Embora a natureza de tais objetos acene para diferentes níveis de integração, não se trata, pois, de optar ou pelo indivíduo ou pela sociedade, mas, antes, de considerá-los ao mesmo tempo, de maneira simultânea, conectada e interdependente.<sup>391</sup>

Conforme Elias, no estudo de uma trajetória individual faz-se necessário “traçar um quadro claro das pressões sociais que agem sobre o indivíduo”, uma vez que este exame não pode se restringir a uma “narrativa histórica”. Antes, ele deve acenar para “a elaboração de um modelo teórico verificável” da figuração social particular que um indivíduo específico formava com outros indivíduos. Ao mesmo tempo, o destino social de uma pessoa apenas pode ser iluminado e compreendido adequadamente à medida que se apresente de forma concomitante “um modelo das estruturas sociais da época”, especialmente quando estas revelam diferenças significativas no potencial de retenção de poder. “Só dentro da estrutura de tal modelo é que se pode discernir o que uma pessoa” específica, “envolvida por tal sociedade, era capaz de fazer enquanto indivíduo, e o que — não importa sua força, grandeza ou singularidade — não era capaz de fazer”.<sup>392</sup>

À luz destas reflexões, proponho aqui não o exame de uma trajetória singular, mas a elaboração “de um modelo teórico verificável da configuração que uma pessoa” específica “formava, em sua interdependência com outras figuras sociais da época”, como formula Norbert Elias.<sup>393</sup> Inseparável de sua posição social particular e de sua função social de prestígio, o indivíduo aqui em questão, Brás de Brito Souto, era um afrodescendente liberto que se tornou em 1730 o sétimo e último mestre de campo do terço dos Henriques da capitania de Pernambuco, a prestigiosa função social outrora exercida pelo próprio Henrique Dias. Por volta de 1759, Domingos do Loreto Couto sugeriu, mediante a elaboração de breves biografias de “pretos que ocuparam postos

---

<sup>391</sup> Elias, Norbert. *Escritos e ensaios* (Estado, processo, opinião pública). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, pp. 26-27.

<sup>392</sup> Elias, Norbert. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, pp. 18-19.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

honoríficos”, que apenas quatro indivíduos haviam exercido tal posto em Pernambuco. Sua lista é, pois, modesta se comparada àquelas que, modernamente, são elaboradas a partir da documentação primária disponível.<sup>394</sup> Para José Antônio Gonsalves de Mello, por exemplo, oito indivíduos teriam sido investidos nesta prestigiosa função social 1658 e 1730, os quais teriam sido nomeados ora por governadores e capitães gerais, ora pelos próprios monarcas portugueses.<sup>395</sup> No entanto, conforme minhas pesquisas no Arquivo Histórico Ultramarino e no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, parece ter existido apenas sete mestres de campo naquele terço, os quais são referidos na documentação entre 1657 e 1768.<sup>396</sup> Segundo as evidências disponíveis, Brás de Brito Souto teria sido, pois, o último mestre de campo do terço velho dos Henriques da capitania de Pernambuco, encerrando, enfim, uma linhagem militar iniciada com Henrique Dias.

Em tese, a principal atribuição do “Mestre de Campo, ou Coronel de Infantaria”, como escreve Bluteau por volta de 1716, consistia em exercer o “governo ordinário de seu terço, tomando as ordens por maior do General, ou Mestre de Campo General, e distribuindo-as por menor por mão de seus oficiais”. Cabia igualmente ao ocupante deste posto “a jurisdição civil e criminal de seu terço, com apelação para o General”. Portanto, no âmbito das capitanias reais da América portuguesa, a única função social de prestígio que encimava a de mestre de campo era a de governador e capitão general. Ademais, do ponto de vista sumptuário, era permitido ao mestre de campo o uso “de bengala curta e grossa com engaste”,<sup>397</sup> ao mesmo tempo em que parece pertinente assinalar que suas prerrogativas também se imiscuíam no campo religioso, no qual as hierarquias militares eram mantidas no âmbito das relações entre este e o outro mundo. Conforme o “Compromisso da Irmandade de São João Batista do Terço da Guarnição da Cidade de Olinda, Bispado de Pernambuco”, de 17 de maio de 1768, tão logo falecesse um de seus irmãos, mandar-se-ia “dizer missas seguintes, pelo Mestre de Campo quarenta, Sargento mor e Capitães trinta, pelo Capelão mor, Cirurgião, Ajudante e Alferes, vinte, pelo Capitão de campanha, Furriel e Sargento do número quinze, pelos [Sargentos] Supras e Cabos de esquadra doze e pelos soldados e irmãos que houverem de fora dez”. O mestre de campo, portanto, que pagava joias

<sup>394</sup> Couto, Domingos Loreto. *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. Recife: F.C.C.R., 1981, pp. 456-458 [1904, 1759].

<sup>395</sup> Mello, J. A. G. de. *Henrique Dias, governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil*. Recife: Massagana/CNPq, 1988, p. 73, n. 96.

<sup>396</sup> Ver apêndice ao final deste artigo.

<sup>397</sup> Bluteau, Rafael. *Vocabulário Português e latino* (Volume 05). Lisboa: Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1716, p. 457

mais caras e presidia todos os rituais e eleições da irmandade, tal como procedia em seu terço, estaria, graças ao maior número de missas dedicadas à sua alma, mais próximo do paraíso que seus subordinados.<sup>398</sup>

Na década de 1730, como discutirei melhor adiante, a função social de prestígio aqui em questão, bem como a de sargento-mor, estiveram prestes a desaparecer entre os milicianos afrodescendentes da América portuguesa. Ao mesmo tempo, após 1731 os corpos militares separados por cores foram legalmente extintos, e suas companhias tenderam a ser incorporadas às ordenanças comandadas por oficiais brancos. Como também demonstrarei adiante, Brás de Brito Souto, o então mestre de campo do terço dos Henriques da capitania de Pernambuco, teve papel central na reversão destas medidas. Graças à sua disposição pessoal e atilamento, e graças aos seus interesses pessoais em torno do potencial de retenção de poder franqueado por aquela função social de prestígio, ele ajudou a manter, pois, este traço distintivo da estrutura interna das milícias formadas por afrodescendentes no império português. Sua figura social singular teve um peso significativo no destino destes eventos ocorridos num campo móvel de tensões que envolvia, por um lado, indivíduos do nível mais alto, como governadores e capitães-generais, vice-reis, conselheiros ultramarinos, secretários de estado e o próprio monarca e, por outro lado, indivíduos do nível mais baixo, como soldados e oficiais afrodescendentes livres e libertos de diferentes capitanias da América portuguesa. No entanto, a estrutura social do império português e as figurações sociais específicas das capitanias de Pernambuco e da Bahia impuseram coerções incontornáveis sobre todos os indivíduos aqui considerados, bem como sobre a modelação daquele campo móvel de tensões, revelando uma singularidade do império colonial aqui em questão que só pode ser plenamente compreendida se, distanciadamente, a tomarmos desde uma perspectiva atlântica.

## **F. Escravidismo e relações de poder**

Pouco se compreenderia a figuração social particular formada entre fins do século XVII e boa parte do século XVIII por Brás de Brito Souto e outras figuras de sua época caso se ignorasse as imensas diferenças de poder entre indivíduos e grupos sociais dos níveis mais alto e mais baixo da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, então prevalecente por aqueles anos. No caso específico de que estou tratando, as

---

<sup>398</sup> Compromisso da Irmandade de São João Batista do Terço da Guarnição da Cidade de Olinda, Bispado de Pernambuco. ANTT, Chancelarias Antigas da Ordem de Cristo (Dom José I), livro 297, fls. 207-211v. Provisão de confirmação de 18 de maio de 1768.

relações entre oficiais maiores e menores do terço de Henriques e seus subordinados, por um lado, e governadores capitães-generais, vice-reis e o próprio monarca, por outro, se caracterizavam por um enorme diferencial de retenção de poder que decorria tanto da estrutura sociedade de tipo antigo como do escravismo. Parece-me absolutamente surpreendente como alguns historiadores tendem, modernamente, a ignorar esta evidência tão flagrante, comprometendo, desse modo, os resultados de suas análises.<sup>399</sup> Como já argumentei em outras ocasiões, a sociedade de tipo antigo estruturava-se a partir de dois níveis bastante distintos. Em primeiro lugar, havia um nível mais alto, estabelecido, de tamanho reduzido e dotado de um grau relativamente alto de coesão social, o qual era formado por grupos e indivíduos urdidos em torno de noções como honra e nascimento. Em segundo lugar, havia um nível mais baixo e bem mais ampliado, caracteristicamente outsider, no qual grupos sociais e indivíduos marcados pela desonra decorrente de seus vínculos com o trabalho manual ou com os ofícios mecânicos constituíam seus próprios equilíbrios pendulares de poder. O nível mais alto concentrava, evidentemente, muito mais poder que o nível mais baixo. Pode-se afirmar que na sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, o potencial de retenção de poder que favorecia o nível mais alto era desproporcionado, rígido e estável.<sup>400</sup>

Nas figurações sociais constituídas na América a partir da formação dos impérios coloniais da era moderna, o diferencial de retenção de poder entre estes níveis foi, ademais, agravado pelo escravismo. O grau de marginalidade dos outsiders nas figurações escravistas americanas, ou o fundamento de sua desonra ou infâmia, distinguia-se significativamente daquele prevalecente na sociedade de tipo antigo europeia, na qual, como sublinhou Maravall, “a contraposição honra-infâmia correspondeu em maior proporção com a de ociosos-mecânicos”, e em menor grau “com a de limpos-conversos”.<sup>401</sup> Com efeito, o grau de marginalidade dos outsiders nas sociedades escravistas da América, era muito mais profundo e indelével, bem como se perpetuava entre gerações em decorrência da íntima associação entre escravidão e

---

<sup>399</sup> Uma historiadora acredita, por exemplo, que os habitantes dos quilombos de Palmares, “com base nas experiências políticas trazidas com eles, recriaram um reino com características centro-africanas, forte o suficiente para ser reconhecido como tal pelas autoridades coloniais e metropolitanas”. Lara, Silvia H. *Palmares e Cucaú. O aprendizado da dominação.* (Tese apresentada para o concurso de Professor Titular). Campinas: UNICAMP, 2008, p. 230.

<sup>400</sup> Luiz Geraldo Silva, *Afrodscendentes livres e libertos e igualdade política na América portuguesa. Mudança de status, escravidão e perspectiva atlântica (1750-1840).* *Almanack*, v. 4, 2015, pp. 597-623. Estas formulações sobre o conceito de sociedade de tipo antigo, ou oligárquico se baseiam em Elias, Norbert. *Introdução à sociologia.* Lisboa: Edições 70, 2005, pp. 67-75, 93-99; Elias, Norbert. *A sociedade de corte.* Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, pp. 267-273.

<sup>401</sup> Maravall, José Carlos. *Poder, honor y élites en el siglo XVII.* Madrid: Siglo XXI, p. 85.

ancestralidade africana. Como escreve Loreto Couto em 1757, não “é fácil determinar nestas Províncias [da América portuguesa] quais sejam os homens da Plebe; porque todo aquele que é branco na cor, entende estar fora da esfera vulgar”. Para estes, “o mesmo é ser alvo, que ser nobre”, e “nem porque exercitem ofícios mecânicos perdem esta presunção”.<sup>402</sup> Ademais, na era moderna, diferentemente das sociedades escravistas do mundo antigo, por exemplo, os sinais de reforço relacionados à cor da pele, frequentemente utilizados nas relações de poder entre estabelecidos e outsiders, estavam indissociavelmente ligados ao estigma da escravidão. No entanto, não me parece adequado interpretar esse fenômeno como manifestação de um sentimento “protoracial” ou, ainda, como uma “racialização das relações sociais”, como se lê em alguns trabalhos de historiografia.<sup>403</sup> Este é, ao meu ver, um beco sem saída analítico, que impede uma compreensão adequada das relações de poder na sociedade escravista e de tipo antigo, ou oligárquico, uma vez que os adjetivo “racial e “étnico”, como sugerem Elias e Scotson, “são sintomáticos de um ato ideológico de evitação”. Mediante seu uso, “chama-se a atenção para um aspecto periférico dessas relações (por exemplo, a cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência)”.<sup>404</sup>

Finalmente, sugiro que o escravismo não deve ser encarado a partir de conceitos estáticos como os de “classe”, “casta” ou como uma forma particular de “estratificação social”. Antes, a escravidão deve ser interpretada como um processo, no interior do qual seres humanos, uma vez escravizados, alteram seu status ao se moverem, ascendente ou descendentemente, no interior de um continuum polarizado entre a liberdade e a escravidão. Assim, estas não constituem categorias opostas, mas conectadas, interdependentes, e ligadas através de um continuum no qual se movem não apenas os escravos, mas também seus descendentes libertos e livres, posto que a condição de marginalidade decorrente do cativo se mantém por várias gerações — sendo, ademais, agravada no escravismo moderno pela afrodescendência.<sup>405</sup> No

---

<sup>402</sup> Couto, Domingos do Loreto. *Desagravos...*, p. 227.

<sup>403</sup> Matos, Hebe M. A escravidão moderna nos quadros do império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: Fragoso, J.; Bicalho, M. F.; Gouvêa, M. de F. (orgs.). *O antigo regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 148-149; Lara, Sílvia H. *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, p. 284-285.

<sup>404</sup> Elias, Norbert; Scotson, John L. *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 32.

<sup>405</sup> Miers, Suzanne; Kopytoff, Igor. African “slavery” as an institution of marginality. In: Miers, Suzanne; Kopytoff, Igor (eds.). *Slavery in Africa. Historical and anthropological perspectives*. Madison: The

entanto, e apesar de afrodescendentes libertos e ingênuos manterem graus significativos de inabilitação para a ocupação de inúmeras funções sociais de prestígio, o grau de sua marginalidade vai, na maioria dos casos, se reduzindo ao longo do tempo. Isto justifica sob certas circunstâncias, ou em estruturas sociais caracteristicamente deficitárias de recursos humanos — como era o império português entre os séculos XVI e XVIII — sua incorporação às milícias e a delegação de funções sociais de prestígio até então reservadas aos estabelecidos, como a de mestre de campo, por exemplo.<sup>406</sup> Ou seja, é este processo de mudança de status de escravos, libertos e ingênuos que explica, em última análise, a existência de milícias formadas por afrodescendentes nos impérios coloniais da era moderna e a atribuição de funções sociais específicas a indivíduos vinculados a estes grupos sociais. Contudo, sob o escravismo, jamais se verifica o fim da condição social de marginalidade, e esta tende a assumir contornos profundos no interior de uma estrutura social marcada por um enorme diferencial de retenção de poder. Foi no interior desta estrutura social, ao mesmo tempo de tipo antigo, ou oligárquico, e escravista, em que se desenrolou, entre fins do século XVII e a segunda metade do século seguinte, a trajetória de Brás de Brito Souto, o miliciano afrodescendente do qual passo a me ocupar mais detidamente a partir daqui.

### G. Brito Souto: mercês em família

Brás de Brito Souto nasceu por volta de 1684 na vila de Igarassu, capitania de Pernambuco. Era filho de Severino de Brito Souto, “crioulo forro”, e de “Maria de Souza, também crioula”.<sup>407</sup> Se estas informações estão corretas, se pode concluir que seu pai, pelo menos, sofrera uma acentuada mudança de status no interior do

---

University of Wisconsin Press, 1979, pp. 3-81; Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982, pp. 247-248.

<sup>406</sup> Existe uma literatura considerável sobre a estrutura social caracteristicamente deficitária de recursos humanos do império português, da qual sou devedor, mas com a qual não concordo integralmente. Ela inclui tanto obras de Charles Ralph Boxer e A. J. R. Russell-Wood, como artigos recentes, a exemplo de Olival, Fernanda e Rego, João de F. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Tempo*, vol. 30, 2011, pp. 115-145.

<sup>407</sup> Loreto Couto informa que o pai de Brás de Brito Souto se chamava “Severino de Brito Freyre”, mas três outros registros referem-se, respectivamente, a “Severino de Brito” e “Severino de Brito Souto”. Optei por considerar correto aquilo que está reiteradamente grafado nos documentos. Cf.: Brás de Brito Souto pede satisfação de seus serviços. Livro de registo de consultas de mercês do Conselho Ultramarino (1703-1730), AHU, códice 87, fls. 361-361v. Lisboa, 9 de julho de 1726; Brás de Brito Souto filho de Severino de Brito Souto, natural de Pernambuco. ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 17, fl. 160. Lisboa, 15 de dezembro de 1725; Requerimento do sargento-mor do Terço dos Homens Pretos, Brás de Brito e Souto, ao rei D. João V, pedindo hábito de Santiago em remuneração de seus serviços, com tenças efetivas na Alfândega da capitania de Pernambuco e faculdade de repartir com os seus filhos a dita tença. AHU-PE, cx. 31, doc. 2791. Recife, 4 de fevereiro de 1725; Couto, Domingos do Loreto. *Desagravos...*, p. 458.

*continuum* escravidão-liberdade, uma vez que, ao longo de sua vida, fora escravo e, por volta de 1707, era um liberto. Ao mesmo tempo, tanto seu pai, como também sua mãe, são descritos como “crioulos”, uma categoria que, como afirmam inúmeros documentos coevos, inclusive alguns que examino aqui adiante, acena para um grupo social particular: àquele constituído por indivíduos de ascendência africana nascidos na América portuguesa. Do ponto de vista do processo de mudança de status vivido no âmbito da escravidão moderna, o crioulo está, pelo menos teoricamente, mais distante da escravidão que o africano. Ele não é um indivíduo introduzido numa figuração social nova, dotada de equilíbrios de poder, ações, representações mentais e modos de conduta partilhados radicalmente diferentes daqueles prevalecentes em sua figuração social de origem. Antes, o crioulo está inserido nesta sociedade há mais de uma geração, pelo menos, e conhece, pois, o que nela constitui valor social, e quais são suas principais coerções. O próprio Brás de Brito Souto, contudo, também foi descrito em sua matrícula, bem como em sua carta patente de “Capitão dos homens pretos forros em o lugar chamado Pitimbu da freguesia e distrito da vila de Goiana”, como “crioulo forro, e isento”, o que sugere que não apenas seu pai, mas também ele, havia sido escravo ao longo de algum momento de sua trajetória individual.<sup>408</sup>

Não disponho de informações sobre sua vida conjugal, mas sei que Brás de Brito Souto teve, pelo menos, três filhos — todos, evidentemente, ingênuos, afastados há pelo menos uma geração do cativo. Em maio de 1727 Dom João V lhe fez a “mercê de 30 réis de tença efetiva cada ano enviada para sua filha Mariana Tereza que os merece em virtude da faculdade que lhe concedeu”. Entendo pela leitura deste documento que Mariana Tereza tivesse algum tipo de deficiência atinente àquilo que a medicina do século XVIII chamava de “faculdades que governam o corpo”, isto é, as faculdades vital, natural ou animal, como as define Bluteau, e vai daí, portanto, tanto a solicitação, como a mercê da tença que seguia diretamente em seu nome desde “um dos Almojarifados do Reino”.<sup>409</sup> Ao mesmo tempo, Brás de Brito Souto teve dois filhos varões: Manoel e Antônio de Brito Souto. Ambos se tornaram oficiais do terço do qual ele era o mestre de campo, conformando uma prática que acenava para uma recorrência estrutural das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos no mundo atlântico.

---

<sup>408</sup> As cópias tanto da carta patente como da matrícula são anexos ao Requerimento do sargento-mor do Terço dos Homens Pretos, Brás de Brito e Souto, ao rei D. João V. AHU-PE, cx. 31, doc. 2791. Recife, 4 de fevereiro de 1725.

<sup>409</sup> ANTT. Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 17, fls. 160-160v. Lisboa, 13 de maio de 1727; Bluteau, Rafael. *Vocabulário...*, (vol. 4), p. II.

Em 17 de março de 1747 Manoel de Brito Souto, aparentemente o filho mais velho, solicitou a D. João V a confirmação da carta patente de “Capitão de uma das Companhias do Terço da gente preta a que chamam Henriques de que é Mestre de Campo Brás de Brito Souto, cuja companhia compreende o distrito da Boa Vista”, a qual foi confirmada em janeiro do ano seguinte pelo monarca. Na carta patente registrada na secretaria do governo de Pernambuco a 6 de setembro de 1746, o então governador e capitão general, Dom Marcos de Noronha (1746-1749), acresceu a informação de que Manoel havia “servido a Vossa Majestade na dita tropa muitos anos, e exerce o posto de Alferes do Mestre de Campo de quem é filho, com muita prontidão e grande zelo”. Pai nepotista e, ao mesmo tempo, mestre de campo zeloso, Brás de Brito Souto, destacou o “honrado procedimento prático no Exercício Militar e no manejo das Armas” exibido por seu filho, como “constou da informação” fornecida pelo “dito mestre de campo” ao governador da capitania. No verso da carta patente, se destaca a assinatura de todo o Estado Maior e, particularmente a de Brás de Brito Souto, que, então aos sessenta e dois anos, anota, por ocasião da cerimônia de posse de seu próprio filho: “fica dada a posse e juramento na forma costumada, Recife, 23 de fevereiro de 1746, digo de abril”. Brás de Brito Souto, portanto, assinava e muito bem seu nome, bem como sabia ler e escrever, aspecto que constitui um dos critérios-chaves do recrutamento de oficialidades afrodescendentes no mundo atlântico.<sup>410</sup>

Embora tenha perambulado mais pelos distritos circunvizinhos à capital que seu irmão, que, aparentemente, ao longo de seus anos na milícia, esteve mais ao lado do pai, baseado apenas no Recife, Antônio de Brito Souto fez uma carreira meteórica até o oficialato. Este assentou “praça de soldado” em 1739, passando daí rapidamente a “sargento, supra e do número”. Dois anos depois de seu ingresso nas milícias, em dezembro de 1741, “passou para Ajudante do número” e, nessa condição, por portaria do governo da capitania, foi “comandar uma companhia do mesmo terço do distrito da freguesia de Santo Amaro do Jaboatão”, situada ao sul do Recife. Em outubro de 1752, o governador e capitão-general Luís José Correia de Sá (1749-1756) o proveu no posto de “Capitão de Infantaria do Terço dos Henriques da gente preta, que de é Mestre de Campo Brás de Brito Souto do distrito de Itamaracá”, situado ao norte do Recife. Este era, sintomaticamente, o distrito de nascimento de seu pai, no qual, ao longo da década

---

<sup>410</sup> Requerimento do capitão de uma das Companhias do Terço de Henriques, Manoel de Brito Souto, ao rei D. João V, pedindo confirmação da carta patente. AHU-PE, cx. 65, doc. 5522. Recife, 17 de março de 1747; Manoel de Brito Souto. Carta. Confirmação de Capitão da Companhia do Terço da Gente Preta a que chamam Henriques. ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 38, f.254. Lisboa, 25 de janeiro de 1748; Vinson III, Ben. *Bearing arms...*, p. 56.

de 1720, Brás de Brito Souto procurou, como demonstrarei adiante, executar serviços à monarquia portuguesa de modo a justificar suas solicitações de mercês. Em maio de 1760, Antônio requereu a Dom José I a confirmação de sua carta patente de capitão de infantaria, e informou que sua “Companhia se compõe de cinquenta praças, com todos os seus oficiais e tambor”.<sup>411</sup> Brás de Brito Souto, por seu turno, empossou o próprio filho a 27 de janeiro de 1753, e creio que não por acaso. Ao longo do século XVIII, esta era uma data festiva em Pernambuco: era o dia da capitulação dos holandeses e da “festa da ação de graças que faz este senado [da Câmara de Olinda] pela restauração destas Capitanias”. Durante a festa ocorria, tradicionalmente, um desfile “dos terços com os seus mestres de campo” pelas ruas da Cidade.<sup>412</sup>

Já argumentei em outro ensaio que afrodescendentes livres e libertos da América portuguesa haviam alterado as regras emanadas da legislação metropolitana no que tange à estrutura interna dos terços auxiliares, e criado aquilo que chamei de “norma crioula”.<sup>413</sup> Contudo, examinando com mais vagar, por um lado, as práticas de afrodescendentes livres e libertos nos processos de provimento de cargos da oficialidade dos terços e, por outro lado, os códigos produzidos pelos corpos da monarquia portuguesa, noto, porém, que não existiam propriamente normatizações puras, uma paralela e “crioula”, e outra metropolitana e codificada. Antes, o que parecia existir era um arranjo entre ambas, ou um entrelaçamento de regras frias e impessoais, por um lado, com práticas consuetudinárias tipicamente produzidas na figuração social escravista americana, por outro. Em 1740 e 1745 normas foram aplicadas relativamente ao provimento de cargos nos terços auxiliares. Elas pareciam ser cumpridas, mas à maneira da América portuguesa. Conforme estas normas, caberia ao governador e capitão-general de cada capitania “propor e informar pelo meu Conselho Ultramarino” três nomes para a vaga de mestre de campo, a qual deveria ser provida em indivíduos “bem quistos, e de cabedais”, ao passo que para os cargos de

---

<sup>411</sup> Requerimento do capitão de Infantaria do Terço dos Henriques de Itamaracá, Antônio de Brito Souto, ao rei D. José I, pedindo confirmação de patente. AHU-PE, cx. 93, doc. 7414. Lisboa, 17 de maio de 1760.

<sup>412</sup> Carta dos oficiais da câmara de Olinda ao rei Dom João V sobre a ordem para que na festa de Ação de Graças de 27 de janeiro marchem os Terços e compareçam o governador, ministros e oficiais. AHU-PE, cx. 32, doc. 2950. Olinda, 20 de agosto de 1728.

<sup>413</sup> Silva, Luiz Geraldo. Sobre a ‘etnia crioula’: o Terço dos Henriques e seus critérios de exclusão na América portuguesa do século XVIII. In: Venâncio, R. P.; Gonçalves, A. L. E Chaves, C. M. das G. (orgs.). *Administrando impérios*. Portugal e Brasil nos séculos XVIII e XIX. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012, pp. 71-96.

sargento-mor e ajudante deveriam ser providos “Capitães de Infantaria paga” ou ajudantes “que tenham ao menos quatro anos de serviço pago”.<sup>414</sup>

Ora, é evidente que isto não se verificava de forma rigorosa no caso das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos. Antes, eram, entre outros múltiplos critérios, as relações parentais ou oligárquicas, processadas, tanto no nível mais alto, como no nível mais baixo da sociedade de tipo antigo, que informavam, pelo menos em parte, a lógica dos provimentos. Assim, se, conforme as normas frias, a sugestão de nomes para mestres de campo, por exemplo, deveria ser feita ao Conselho Ultramarino, a elaboração da lista decorria, por sua vez, de regras consuetudinárias, produzidas no campo móvel de tensões da figuração social específica de onde provinham os competidores, as quais se fundamentavam principalmente na descendência e no tempo de serviço, mas também em aspectos atinentes ao continuum escravidão-liberdade, para levar a efeito sua consecução. Nascer na África ou na América, por exemplo, como examinarei com mais vagar na última sessão deste artigo, ou ser ingênuo ou liberto, constituíam diferenças importantes no âmbito destas corporações formadas essencialmente por indivíduos maculados pela desonra do trabalho mecânico e manual e pelo escravismo. Ben Vinson III também notou práticas semelhantes na fase anterior às reformas borbônicas no âmbito da Nova Espanha. “Adquirindo acesso ao provimento de oficiais menores”, escreve ele, talvez demonstrando excessivo apego às normas frias, “os coronéis livres de cor da Cidade do México tinham tais processos quase que exclusivamente sob seu controle até a década de 1760. De maneira absolutamente ilegal, eles proviam aquelas posições com seus favoritos, e com aqueles desejosos de pagar uma comissão. Um certo número de soldados rasos avançava diretamente para as posições no oficialato através desta rota”. Seguramente, este foi o caminho de muitos oficiais na América portuguesa, como aliás, parece demonstrado nos casos de Manoel e Antônio de Brito Souto. O fato de seu pai ser o mestre de campo do terço dos Henriques constituiu um evidente pavimento para seu caminho ao oficialato.

---

<sup>414</sup> Com os Terços de Auxiliares devem praticar o que dispõem as ordens seguintes e Sobre se prover por este Governo os postos de Ajudantes dos Terços de Auxiliares, e os soldos que estes devem vencer. Lisboa, 31 de agosto de 1740 e 29 de outubro de 1745. *Informação Geral da Capitania de Pernambuco (1749)*. R. de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1908, pp. 185-188.

## **H. Brás de Brito Souto: carreira, astúcias e mercês**

A carreira milicianiana de Brás de Brito Souto teve início a 28 de janeiro de 1707, quando ele “voluntariamente assentou praça de soldado na companhia do mestre de campo Domingos Rodrigues Carneiro, do Terço dos Homens Pretos que guarnece a praça da vila de Santo Antônio do Recife”. Tinha, então, “de idade vinte e quatro anos”. Brito Souto permaneceu no nível mais baixo da hierarquia militar durante “doze anos, onze meses e quatorze dias”, mas a partir de então iniciou uma carreira que o levaria até o topo do estado maior da corporação. Curiosamente, várias promoções repentinas marcaram sua carreira ao longo de 1720, com o beneplácito de seu capitão, Gonçalo Dias, do mestre de campo dos Henriques, Rodrigues Carneiro, e do governador e capitão general de Pernambuco, Manoel de Souza Tavares e Távora (1718-1721). Em 12 de janeiro, Brito Souto “passou a sargento supra da companhia do capitão Gonçalo Dias” e a 28 de maio “a sargento do número da mesma companhia”; a 30 de julho “passou ao dito posto de sargento de número para a companhia do dito mestre de campo Domingos Rodrigues Carneiro, por nomeação do mesmo mestre de campo”.<sup>45</sup> Destas informações, se pode depreender que o indivíduo aqui em questão não possuía vínculos parentais ou oligárquicos importantes ao início de sua carreira: vai daí, pois, os tantos anos como soldado, e a idade com a qual se iniciou seus serviços na milícia, isto é, 24 anos. Em geral, filhos de milicianos eram alistados em idade tenra, muitas vezes a partir dos 10 anos de idade e, ao mesmo tempo, descreviam trajetórias meteóricas até o oficialato. Brito Souto não se encaixou em nenhuma destas duas recorrências. Ao mesmo tempo, estas particularidades de sua carreira talvez também acenem para o estágio ainda embrionário do processo de institucionalização das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa nos primeiros anos do século XVIII. Contudo, após quase 13 anos como soldado, parece claro que ele buscou construir vínculos de tipo oligárquico no interior da corporação de modo a ascender no oficialato: não por acaso tornou-se sargento do batalhão do próprio mestre de campo, recebendo da parte deste apoio constante em suas pretensões.

A partir de 1721, Brito Souto iniciou um périplo pelas vilas litorâneas nortenhas da capitania — região, aliás, de seu nascimento —, o qual lhe propiciaria

---

<sup>45</sup> Requerimento do sargento-mor do Terço dos Homens Pretos, Brás de Brito e Souto, ao rei D. João V, pedindo hábito de Santiago em remuneração de seus serviços, com tenças efetivas na Alfândega da capitania de Pernambuco e faculdade de repartir com os seus filhos a dita tença. AHU-PE, cx. 31, doc. 2791. Recife, anterior a 4 de fevereiro de 1725.

oportunidades para apresentar serviços que lhe renderiam tenças e mercês. A 8 de abril de 1721 ele recebeu carta patente do governador da capitania, Dom Francisco de Souza (1721-1722) de “Capitão dos Homens Pretos Forros no lugar chamado Timbó”, na vila de Goiana, em decorrência de esta freguesia “ser na marinha”, estar “distante desta nove léguas”, dispor de fortaleza e, principalmente, apresentar na condição “de vizinhos muita gente dos ditos pretos forros”.<sup>416</sup> Entre 1725 e 1726, Brás de Brito Souto acumulou tenças, funções sociais de prestígio e teve uma experiência excepcional, partilhada, no entanto, com outros indivíduos do nível mais baixo de sua figuração social, a exemplo do próprio Henrique Dias: viajou a Lisboa, de modo a levar adiante pessoalmente suas solicitações. Um dos primeiros resultados de sua insistência surgiu a 15 dezembro de 1725, quando ele recebeu carta patente, devidamente registrada no Registro Geral de Mercês, de “sargento mor das ordenanças do Regimento da Gente Preta da jurisdição do governo de Pernambuco”, o que lhe colocava logo abaixo, pois, do mestre de campo daquela corporação.<sup>417</sup> Durante sua estância em Lisboa, ao longo de 1726, ele argumentou ter feito “grandes despesas com transporte de sua pessoa” para a “corte e ser homem pobre com grandes obrigações de família e ter gasto os cabedais que tinha no serviço de Vossa Majestade”. Nesta circunstância, solicitou a D. João V de “soldo todos os anos, oitenta mil réis na forma que tem o Sargento Mor das ordenanças da comarca por o suplicante exercer o mesmo posto”.<sup>418</sup> Em resposta a esta demanda o miliciano em questão obteve sua recompensa a 16 de maio de 1727. Esta, para sua decepção, foi um pouco mais modesta, uma vez que o Conselho Ultramarino, em reunião de 13 de fevereiro de 1727, recomendou a Dom João V lhe fazer mercê de “constituir ao dito Brás de Brito Souto o soldo de 60 réis por ano pagos pela fazenda real”. Contudo, como já informei, a 13 de maio de 1727 Brito Souto havia, ademais, obtido 30 réis de “tença de efetiva cada ano” destinados a sua filha Mariana Teresa.<sup>419</sup> Uma vez nomeado sargento-mor da gente preta da jurisdição de Pernambuco, Brás de Brito Souto levou a efeito serviços que concorreram para a consecução do processo de

---

<sup>416</sup> *Idem*.

<sup>417</sup> Brás de Brito Souto, filho de Severino de Brito Souto, natural de Pernambuco. ANTT, Registro Geral de Mercês, Mercês de Dom João V, liv. 17, fl. 160.

<sup>418</sup> Requerimento do sargento-mor das Ordenanças dos Homens Pretos da capitania de Pernambuco, Brás de Brito e Souto, ao rei D. João V, pedindo pagamento de soldos pelos serviços prestados. AHU-PE, cx. 34, doc. 3174. Lisboa, 12 de outubro de 1726.

<sup>419</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre o requerimento do sargento mor dos Homens Pretos da capitania de Pernambuco, Brás de Brito Souto, pedindo pagamento dos soldos atrasados, equiparados ao de sargento mor da Comarca. AHU-PE, cx. 35, doc. 3194. Lisboa, 13 de fevereiro de 1727; ANTT, Registro Geral de Mercês, Mercês de Dom João V, liv. 17, fls. 160-160v. Lisboa, 13 e 16 de maio de 1727.

institucionalização das milícias na América portuguesa. Ao mesmo tempo, era notório que seu empenho objetivava alcançar o que se pode julgar a dupla realização de sua vida: ser investido na função social de mestre de campo do terço dos Henriques e obter um hábito de ordem militar. Tal como procedeu, também por volta de 1726, o coronel das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos de Nova Espanha, Sebastian Almaraz, que constituiu comissão, incumbida pelo vice-rei marquês de Casa Fuerte (1722-1734), para inspecionar as tropas nas cidades do México, Orizaba, Puebla, Veracruz, Jalapa “e todas as outras áreas do reino onde companhias de pardos e morenos tinham sido formadas”,<sup>420</sup> Brito Souto percorreu amplo território supervisionando as tropas de pardos e pretos da capitania de Pernambuco sob o beneplácito do governador Dom Manoel Rolim de Moura. Conforme escreve, laudatório, o próprio Brito Souto acerca de si mesmo por volta de junho de 1726, tais diligências haviam sido executadas com “honrada satisfação, desinteresse e bom procedimento em tudo a de que foi encarregado do real serviço de vossa Majestade”. Tais “diligências” haviam consistido “nas mostras que por ordem do governo foi passar as companhias de Ordenança dos Homens Pretos Forros” nas freguesias de “Itamaracá e Igarauçu, como também a outras partes mais fazendo nestas diligências muita despesa de sua fazenda por se tratar sempre com grande asseio, limpeza” e “luzimento de sua pessoa, pondo os soldados das ditas Ordenanças mui destros no manejo das armas e capazes para todo o emprego que se oferece do real serviço”.<sup>421</sup>

Como já argumentei noutra ocasião, as milícias não serviam apenas para combater inimigos internos e externos, mas também, e talvez sobretudo, para exercer um eficaz controle social sobre os próprios milicianos afrodescendentes.<sup>422</sup> “E para poder ser obedecido e respeitado, e temido”, diz ainda Brito Souto, “de todos os pretos tanto dos que serão soldados como livres, lhe passou o governador e capitão general daquela capitania D. Manoel Rolim de Moura uma sua portaria para que soldados, cabos das milícias o fizessem inviolavelmente o serviço e a dar-lhe toda ajuda e favor que lhe faça necessário para efeito desse emprego”. Brito Souto reiterava sempre que podia, ademais, o teor e o alcance de sua missão civilizadora e institucional, baseada, claro está, no estabelecimento de um equilíbrio instável de poder localizado no nível

---

<sup>420</sup> Vinson III, Ben. *Bearing arms for his majesty...*, pp. 50-51.

<sup>421</sup> Requerimento do sargento-mor do Terço dos Homens Pretos, Brás de Brito e Souto, ao rei D. João V, pedindo hábito de Santiago em remuneração de seus serviços, com tenças efetivas na Alfândega da capitania de Pernambuco e faculdade de repartir com os seus filhos a dita tença. AHU-PE, cx. 31, doc. 2791. Recife, anterior a 4 de fevereiro de 1725.

<sup>422</sup> Silva, Luiz Geraldo. *Gênese das milícias...*, pp. 121-122, 135-136.

mais baixo da sociedade — e do qual ele seria o principal beneficiário. “Assim, todos os pretos forros como quaisquer outros moradores que duvidassem a lhe obedecer” seriam confrontados com a investidura que lhe fora confiada em Lisboa e reiterada pelo governador e capitão general da capitania. Ao mesmo tempo, ele esperava respeito e submissão de afrodescendentes livres e libertos “aos alistar, e a todos que forem capazes de tomarem armas para melhor defesa daquela conquista, cuja diligência fez com tanto zelo e primor como dele se espera, deixando em cada uma das companhias todos os soldados que eram precisos e necessários a sua lotação e conforme a conveniência dos capitães delas para estarem prontos”. Talvez fosse verdadeiro o que Brás de Brito Souto destacou ao final de sua longa e auto elogiosa petição: “se oferece cópias que nenhum outro” indivíduo “fez naquele posto” o que ele próprio fizera, e “sempre com igual préstimo e louvável procedimento”.<sup>423</sup>

Seus serviços na organização das milícias da capitania eram, de fato, únicos, revelando particularidades significativas atinentes à sua pessoa como um indivíduo singular. Isto, por certo, conferia-lhe claras possibilidade de obter o que considerava a realização e o sentido de sua vida: distinguir-se entre indivíduos do nível social mais baixo ao ser investido na função social de prestígio de cavaleiro de uma ordem militar e, posteriormente, na de mestre de campo de seu terço. Tais títulos, ademais, lhe permitiriam, pelo menos em teoria, aproximar-se do ideal daquela sociedade: ombrear-se com os indivíduos honrados e de sangue puro que habitavam o nível mais alto. Por menos lisonjeiro ou prazenteiro que este sentido e realização possam parecer modernamente, cabe sempre lembrar que “não devemos nos iludir julgando o significado, ou a falta de significado, da vida de alguém segundo o padrão que aplicamos à nossa própria vida. É preciso indagar o que esta pessoa considerava ser a realização ou o vazio de sua vida”.<sup>424</sup>

Por outro lado, se o Conselho Ultramarino acatou, embora com algumas reservas, as demandas por tenças exaradas por Brito Souto entre 1725 e 1726, os conselheiros, ao mesmo tempo, tenderam a desconfiar da natureza e da pertinência dos serviços por ele prestados. Quando informou, em fevereiro de 1725, como já observei, que seu principal serviço à monarquia “foi passar as Companhias de ordenanças dos homens pretos forros” existentes na “comarca com oitenta léguas de distância, fazendo toda despesa a sua custa”, os conselheiros José de Carvalho Abreu,

---

<sup>423</sup> Requerimento do sargento-mor do Terço dos Homens Pretos, Brás de Brito e Souto, ao rei D. João V, pedindo hábito de Santiago...

<sup>424</sup> Elias, Nobert. *Mozart...*, p. 10.

João de Souza, José Gomes de Azevedo e Manuel Fernandes Varges, em nome do rei, instaram ao governador e capitão general de Pernambuco, Manoel Rolim de Moura, a declarar “que ordenanças eram estas, e se os soldados são livres ou escravos, donde assistem e que número é destes negros”. Dom João V enviou tais perguntas ao governador em abril de 1726, e em julho deste mesmo ano Rolim de Moura respondeu tranquilizando-o que o “número destes negros são trezentos, e tantos, os quais estão repartidos em companhias pelas capitânicas da jurisdição deste governo até o Rio de São Francisco”. Sua “maior parte”, ademais, estava “na capitania de Itamaracá e Igarassu, e sempre houve estas ordenanças fora do Regimento dos Henriques, os quais são todos livres”. Rolim de Moura também afiançou “que o Sargento Mor os traz disciplinados, e lhe vai passar mostra e em muitas ocasiões”, destacando igualmente que aquelas ordenanças serviam “para diligências do serviço de Vossa Majestade, e estão prontos para tudo o que lhes mandam, e se conservam com trabalho, e despesa do dito Sargento Mor”.<sup>425</sup>

As informações prestadas por Rolim de Moura ajudam a reconstituir os tortuosos primórdios do processo de institucionalização das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa, vividos nos primeiros anos do século XVIII. Através delas, é possível saber que, paralelamente ao terço de auxiliares estabelecido no Recife e em Olinda — dotado de seu estado maior, e que possuía ramificações em vilas e cidades não apenas de Pernambuco, mas também da capitania da Bahia, como explicarei melhor adiante —, corpos de ordenanças eram formados nas áreas rurais e interioranas, configurando uma geografia milicianiana que recobria um vasto território que se iniciava em Itamaracá e Igarassu, no litoral, e se ramificava até o vale do rio São Francisco, na fronteira com os sertões dos tapuias. Na segunda metade do século XVIII, quando estará em curso o processo de desmilitarização do interior observado não apenas em Pernambuco, na América portuguesa, mas também em Nova Granada, na América espanhola, as milícias aqui em questão estarão mais integradas às vilas e cidades coloniais.<sup>426</sup> A partir da segunda metade do século XVIII outros processos paralelos e entrelaçados conferirão uma nova

---

<sup>425</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V sobre o requerimento do sargento mor dos Homens Pretos da capitania de Pernambuco, Brás de Brito Souto, pedindo pagamento dos soldos atrasados, equiparados ao de sargento mor da Comarca. AHU-PE, cx. 35, doc. 3194. Lisboa, 13 de fevereiro de 1727; Requerimento do sargento-mor das Ordenanças dos Homens Pretos da capitania de Pernambuco, Brás de Brito e Souto, ao rei D. João V, pedindo pagamento de soldos pelos serviços prestados. AHU-PE, cx. 34, doc. 3174. Lisboa, anterior a 12 de outubro de 1726.

<sup>426</sup> Kuethe, James Allan. *The military reform in the viceroyalty of New Granada...*, pp. 240-243; Vinson III, Ben. *Bearing arms for his majesty...*, p. 48.

configuração às milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos tanto no império português como no império espanhol. Dentre tais processos destaco os de enraizamento social e mudança de status de libertos e de seus descendentes ingênuos como decorrência da expansão do escravismo e do tráfico de escravos, o de desenvolvimento do artesanato nas vilas e cidades mais importantes e o de crescimento das irmandades e confrarias religiosas criadas por grupos sociais do nível mais baixo.<sup>427</sup> Foram estes processos que, em conjunto, levaram as milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos a se constituírem como figurações institucionais mais identificadas com as tropas auxiliares, ou de segunda linha, e com o mundo urbano.

Por sua vez, coube a Antônio Rodrigues da Costa aconselhar a D. João V sobre a demanda de Brás de Brito Souto atinente a um hábito da ordem militar de Santiago. Seu parecer acenou para dois aspectos conexos. Por um lado, o conselheiro em questão destacou que não se deveria “deferir ao suplicante porque só é não o mexer neste serviço para que mereça prêmio, se não encaminha necessária ocasião que se faça atendível”. Por outro lado, ele destacou que “seria o exemplo o seu despacho abrir porta a outros semelhantes oficiais que servem no Terço da Gente Preta sem merecimento e relevantes serviços que venham requerer despachos”.<sup>428</sup> Estes dois aspectos ressaltavam, em primeiro lugar, o caráter irrelevante do serviço prestado por Brito Souto à monarquia, o que talvez remeta à forte pressão exercida por indivíduos do nível mais baixo, mormente por afrodescendentes livres e libertos, para ocupar funções sociais de prestígio de modo a distinguirem-se no âmbito das figurações sociais que formavam com outros indivíduos. Estes, em tempos de paz, como o eram os primeiros anos do século XVIII, não pareciam oferecer serviços considerados necessários e pertinentes à monarquia a ponto de justificar um pedido de hábito de uma ordem militar. Em segundo lugar, a decisão confrontava diretamente o grupo social formado pelos afrodescendentes livres e libertos, configurando, como propõem Elias e Scotson, a típica situação sociológica na qual sancionava-se “a exclusão do

---

<sup>427</sup> Russell-Wood, A. J. R. Black and mulatto brotherhoods in Colonial Brazil: a study in collective behavior. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 4, 1974, p. 576; Helg, Aline. *Liberty and equality in Caribbean Cololombian (1770-1835)*. Chapel Hill, The University North Carolina Press, 2004, pp. 80-108; Marquese, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos - CEBRAP*. Nº 74, 2006, pp. 107-123.

<sup>428</sup> Requerimento do sargento-mor do Terço dos Homens Pretos, Brás de Brito e Souto, ao rei D. João V, pedindo hábito de Santiago em remuneração de seus serviços, com tenças efetivas na Alfândega da capitania de Pernambuco e faculdade de repartir com os seus filhos a dita tença. AHU-PE, cx. 31, doc. 2791. Recife, 4 de fevereiro de 1725.

grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência”. Aqui, e claramente, não se trata de “falar de ‘relações raciais’ ou ‘preconceito racial’”. O aspecto mais saliente das relações entre os distintos grupos sociais aqui em consideração refere-se ao fato de que estejam “ligados de um modo que confere a um recursos de poder muito maiores que os do outro e permite que esse grupo barre o acesso dos membros do outro ao centro dos recursos de poder e ao contato mais estreito com seus próprios membros, com isso relegando-os a uma posição de outsiders”.<sup>429</sup>

O avanço recente do conhecimento historiográfico sobre os estatutos de limpeza de sangue no âmbito das ordens militares portuguesas tem permitido estabelecer distinções importantes e refutar confusões persistentes em torno da dinâmica de pedidos de hábitos militares por parte de indivíduos vinculados a grupos sociais específicos, a exemplo dos afrodescendentes livres e libertos. Tais análises têm sido particularmente úteis no sentido de dirimir interpretações fundamentadas no beco sem saída de explicações de tipo racial. Alguns estudos vêm destacando, por exemplo, que, a partir da bula de Pio V, *Ad Regie Maisestatis*, de agosto de 1570, teve lugar a “adoção simultânea” de “dois tipos de limpeza” nas “três Ordens sob a tutela perpétua da Coroa”, quais sejam, as de Avis, Cristo e Santiago. Por um lado, foi instituída a limpeza que “que afastava os descendentes de judeus e mouros” daquelas figurações institucionais e, por outro lado, a que excluía delas “os mecânicos (filhos e netos)”, isto é, o indivíduo que “trabalhava com as mãos para sobreviver”, o qual “não era considerado limpo de ofícios e também ficava de fora”. Assim, tais exclusões tinham, pois, naturezas distintas: a “limpeza de sangue”, de caráter religioso, afastava hereges e seus descendentes do âmbito das ordens militares, ao passo que a “limpeza de ofícios”, também designada como “falta de qualidade”, excluía aqueles que se dedicavam aos ofícios mecânicos.<sup>430</sup> Desse modo, tanto na Espanha, como propõe Maravall, como em Portugal, como sugere Olival, o papel da “limpeza de ofícios” era evitar “que o sangue cristão-velho se tornasse num motivo de vanglória para os plebeus, pois de outro modo transformar-se-ia na ‘sua nobreza’ e num tópico de desdém sobre os fidalgos com sangue impuro”.<sup>431</sup> Sociologicamente falando, enfim, o segundo critério era fundamental para manter indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo, então maculados pelo “defeito mecânico”, distantes das corporações que

---

<sup>429</sup> Elias, Norbert; Scotson, John L. *Os estabelecidos e os outsiders...*, p. 32.

<sup>430</sup> Olival, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Safarditas*, nº 4, 2004, pp. 156-157.

<sup>431</sup> *Idem*, p. 156; Maravall, José Carlos. *Poder, honor y élites...*, pp. 84-86.

subministravam funções sociais de prestígio de caráter diretivo, eclesiástico e militar a seus membros, as quais eram, pelo menos teoricamente, reservadas aos indivíduos do nível mais alto.

A historiografia sobre as ordens de Avis, de Cristo e de Santiago tem acenado para a identificação de diferentes etapas do período que Fernanda Olival e Figueiroa-Rego designaram pela expressão “tempos fortes (1570-1773) da vigência dos estatutos de pureza de sangue em Portugal”.<sup>432</sup> Embora não se acene na maioria dos trabalhos para uma proposição clara e definida dessas etapas, se pode inferir que entre os séculos XVI e XVII havia mais frouxidão no âmbito dos processos de dispensa do defeito mecânico, ou da limpeza de ofícios, quando a habilitação para uma ordem militar era demandada por um afrodescendente livre ou liberto. A partir de fins do século XVII, contudo, as restrições a esta prática se tornaram mais recorrentes. Nos casos atinentes à dispensa do defeito mecânico, a monarquia, tentando atuar como uma espécie de árbitro dentre os vários corpos da sociedade, concedeu repetidas vezes nos séculos XVI e XVII hábitos de uma das três ordens militares quando algum indivíduo dessa qualidade se destacava na prestação de serviços. No entanto, a Mesa de Consciência e Ordens, cuja composição era eminentemente eclesiástica, vetou muitas vezes a concessão real, e impediu que os pleiteantes afrodescendentes fossem investidos dos hábitos que eles haviam requerido. Com efeito, Francis Dutra identificou 38 afrodescendentes livres e libertos que entre meados do século XVI e as duas primeiras décadas do século XVIII foram agraciados com hábitos de ordens militares. Destes, 27 foram descritos como “mulatos”, e 11 como “negros”. Entre os “mulatos”, cerca de 21 pessoas foram habilitadas até 1719, ao passo que os demais jamais receberam seus hábitos. Sete dos 11 “negros” tiveram seus processos concluídos e se tornaram cavaleiros de ordens militares: 3 na de Santiago, 3 na de Cristo e 1 na de Avis.<sup>433</sup>

Os últimos cavaleiros negros ingressaram nas ordens militares em 1609. Por outro lado, os últimos cavaleiros mulatos, todos portugueses, receberam seus títulos até 1719. Os únicos mulatos que não eram nascidos em Portugal receberam seus hábitos no século XVII: o baiano Manuel Gonçalves Doria, em 1647, e o africano Francisco da Mata Falcão, o capitão da gente preta do Reino de Angola, em 1648. Dentre os 4 negros que, mesmo sendo agraciados pela monarquia, jamais receberam seus hábitos, incluem-se o primeiro, o segundo e o quinto mestres de campo do terço da gente preta

---

<sup>432</sup> Figueirôa-Rêgo, João de; Olival, Fernanda. *Cor da pele, distinções e cargos...*, pp. 115-145.

<sup>433</sup> Dutra, Francis A. Ser mulato em Portugal nos primórdios da época moderna. *Tempo*, vol. 30, 2011, pp. 101-114.

e parda de Pernambuco, respectivamente, Henrique Dias (1657-1669), Antônio Gonçalves Caldeira (1669-1686) e Domingos Rodrigues Carneiro (1694-1725). O quarto e último pretendente fazia parte da mesma linhagem miliciano: era o genro de Henrique Dias, Amaro Cardigo.<sup>434</sup> Portanto, o pedido de hábito da ordem de Santiago feito por Brás de Brito Souto era apenas mais um no interior de uma lista que, em inícios do século XVIII, já parecia relativamente extensa. Contudo, diferentemente de Dias, Caldeira e Carneiro, Brito Souto jamais recebeu a graça real, uma vez que sua solicitação foi negada não no âmbito da dispensa de “limpeza de ofícios” pela Mesa de Consciência e Ordens, mas ainda na casca do ovo do Conselho Ultramarino, isto é, no âmbito da própria monarquia portuguesa. Ademais, e talvez mais importante, tanto Brito Souto como os demais pretendentes anteriores a ele estavam nos primeiros passos do processo de mudança de status que caracteriza o *continuum* escravidão-liberdade: todos eram, ao menos, filhos de escravos, e no caso do indivíduo aqui em questão, talvez ele próprio, como sugeri antes, fosse um liberto, isto é, tivesse sido escravo ao longo de sua vida.

A mudança na prática da concessão de hábitos de ordens militares a afrodescendentes livres e libertos entre as fases processuais dos séculos XVI e meados do XVII, por um lado, e dos anos finais do século XVII e do século XVIII, por outro, tem sido objeto de diferentes interpretações pela historiografia. Conforme as análises de Hebe Mattos, por exemplo, a segunda fase pode ser caracterizada pelo fato de que, após inícios do século XVIII, “a colônia brasileira se constituía como sociedade colonial e escravista, com hierarquias e classificações raciais específicas”, na qual a “cor se tornara formalmente em impedimento para o recebimento dos hábitos e comendas das Ordens Militares. Pelo menos na América, associara-se, de forma definitiva, ao trabalho manual em situação de cativo e à desonra ligada a esta condição”.<sup>435</sup> Em outro ensaio, a historiadora em questão sugere a conclusão mais geral conforme a qual, a partir do século XVII, o “estatuto de pureza de sangue, apesar de sua base religiosa, construía, sem dúvida, uma estigmatização baseada na ascendência, de caráter proto-racial”.<sup>436</sup> Por sua vez, Ronald Raminelli argumenta que desde “a segunda metade do

---

<sup>434</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>435</sup> Mattos, Hebe M. Da guerra preta às hierarquias de cor no Atlântico português. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História. São Leopoldo: ANPUH, 2007; Mattos, Hebe M. “Black Troops” and hierarchies of color in the Portuguese Atlantic World: the case of Henrique Dias and his Black Regiment. *Luso-Brazilian Review*, vol. 45, nº 1, 2008, pp. 6-29

<sup>436</sup> Mattos, Hebe M. A escravidão moderna nos quadros do império português: o antigo regime em perspectiva atlântica. In: Fragozo, J. L.; Bicalho, M. F.; Gouvêa, M. de F. (orgs.). O antigo regime nos

século XVII até inícios do século seguinte, negaram aos companheiros de guerra de Henrique Dias suas petições de hábito de cavaleiros devido a irrelevância de suas façanhas e por haverem sido escravos”. Ao mesmo tempo, Raminelli acresce à sua explicação uma associação entre a intensificação das recusas da Mesa de Consciência e Ordens e o aumento do tráfico de escravos a partir da segunda metade do século XVII, bem como o fato de, “depois de 1670, os perigos da guerra” terem sido atenuados. Os tempos de paz significavam, portanto, que, mormente ao longo do século XVIII, já não existisse “tanta dependência da Coroa em relação a seus aliados sem qualidades”. Considerando, enfim, estes quatro aspectos explicativos — irrelevância dos serviços prestados, o vínculo direto ou semidireto com o escravismo, o aumento do tráfico de escravos e, finalmente, o período de paz posterior a 1670 — Raminelli conclui que a “partir desta nova conjuntura, a remuneração dos serviços dos negros” tendeu a cair “de forma substancial”.<sup>437</sup>

Parece-me importante, por um lado, agregar a estas explicações alguns aspectos baseados na teoria sociológica e na perspectiva atlântica, bem como refutar aquelas explicações de tipo racial. Em primeiro lugar, observo que quando se examinam ações e representações mentais provindas de indivíduos ou figurações institucionais da monarquia portuguesa justificando o agraciamento de afrodescendentes livres e libertos com títulos — mesmo que após meados do século XVII estes não tenham sido dispensados pela Mesa de Consciência e Ordens —, destaca-se a profunda distância entre este império colonial e seus congêneres do mundo atlântico. É também Ronald Raminelli que, comparativamente, destaca que no império espanhol, por exemplo, “a alta qualidade dos cavaleiros estava respaldada na rígida noção de linhagem castelhana. À diferença das ordens portuguesas, não existe registro de perdão régio para os beneméritos e familiares que exerciam trabalho vil ou ofício mecânico”. E, com efeito, dos 296 americanos que receberam título de cavaleiro da ordem de Santiago de Castela entre 1640 e 1720, por exemplo, a maior parte era formada por filhos e netos de cavaleiros, ao passo que os demais eram descendentes de militares de alta patente, de famílias que detinham cargos importantes na governação ou que tinham pais e avós que possuíam, pelo menos, título de “don”.<sup>438</sup>

---

trápico. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 149.

<sup>437</sup> Raminelli, Ronald. “Los límites del honor”. Nobles y jerarquías de Brasil, Nueva España y Perú, siglos XVII y XVIII. *Revista Complutense de Historia da América*, vol. 40, 2014, pp. 15-21.

<sup>438</sup> *Idem, ibidem.*

Por sua vez, Guillaume Aubert propõe que a defesa dos privilégios da nobreza francesa em face das prerrogativas da monarquia ao longo do antigo regime, levou aquele grupo social a perpetrar desde meados do século XVI uma defesa radical do ideal de “pureza de sangue” contra a pretensão dos monarcas, que desejavam se sobrepôr às demais ordens da sociedade. Contudo, no âmbito da criação do império colonial, ao longo da primeira metade do século XVII, tal princípio foi negligenciado no Caribe francês em decorrência da *mésalliance*, isto é, dos casamentos entre pessoas de diferentes grupos sociais de origem europeia e de origem africana. “Pelo fim do século XVII”, destaca Aubert, “a perspectiva do crescente número de negros livres e mulatos nas ilhas levou a uma progressiva reversão da tolerância colonial francesa para com as ligações entre franceses e africanos”, resultando daí “que a preservação da pureza de sangue dos níveis mais altos da sociedade francesa tenha sido estendida para a população colonial francesa em seu conjunto”. Assim, ao longo do século XVIII, o sentimento de pureza de sangue compartilhado na metrópole difunde-se igualmente entre a população branca de Saint-Domingue e de outras colônias francesas do Caribe, levando a exclusão sistemática da *gens de couleur* das funções sociais de prestígio e dos órgãos de decisão.<sup>439</sup>

O que concluo a partir dessas breves proposições comparadas, em primeiro lugar, é que quando se examinam as ações e as representações mentais de indivíduos e figurações institucionais da monarquia portuguesa no sentido de agraciar afrodescendentes livres e libertos com hábitos de ordens militares e funções sociais de prestígio, como a de mestre de campo, destaca-se, principalmente, a óbvia e profunda distância social, militar, econômica, demográfica e intelectual entre este império colonial e seus congêneres do mundo atlântico. O império português era, dentre todos os impérios coloniais da era moderna, o mais frágil, bem como o mais carente de recursos humanos para fazer face às suas necessidades de defesa, mormente ao longo dos turbulentos séculos XVI e XVII. Quando se considera tão somente indivíduos e grupos sociais do nível mais alto, percebe-se que as relações entre a monarquia portuguesa e suas rivais no mundo atlântico foram marcadas desde o século XVI pela perda gradativa do controle de rotas e territórios de conquista, mormente na África e na Ásia, pela assinatura de tratados humilhantes com as monarquias dos Países Baixos e da Inglaterra e pela dependência militar e logística de seus aliados, mormente

---

<sup>439</sup> Aubert, Guillaume. “The blood of France”: race and purity of blood in the French Atlantic World. *The William and Mary Quarterly*, vol. 61, n° 3, 2004, pp. 439-478.

britânicos, como condição *sine qua non* para manter sua autonomia. Como formulam Hespanha e Santos, “a partir de inícios do século XVII”, os inimigos da monarquia portuguesa “passam a poder vencê-los, tanto com as armas como com as letras. E torna-se claro que ‘as conquistas’, se nunca tinham tido a configuração de um império formal, cada vez menos a poderiam ter doravante”.<sup>440</sup> Assim, pois, se existiram no âmbito do império português, distintamente dos demais impérios coloniais, mestres de campo e, principalmente, cavaleiros afrodescendentes era porque este, dentre todos os impérios do mundo atlântico, foi o mais pobre, o mais carente de recursos e o mais necessitado, portanto, de seus súditos de cor. Ao mesmo tempo, não creio que existisse, como formulam alguns trabalhos de historiografia, desde Freyre e Russell-Wood até estudos mais recentes, uma “política da monarquia” em torno desta matéria — seja esta “benigna” ou “maligna”.<sup>441</sup> Antes, parecia haver tão somente um campo móvel de tensões no qual indivíduos e grupos sociais dos níveis mais alto e mais baixo tendiam a se enfrentar, e de onde os últimos poderiam, mesmo sob toda sorte de vexações, sair vitoriosos ou redondamente humilhados. Cabia aos corpos da nobreza defenderem o exclusivismo de suas instituições, direitos e prerrogativas, ao passo que indivíduos de grupos sociais outsiders tentavam, ainda que em reduzidíssimo número, penetrar nestas mesmas instituições, e obter os direitos e prerrogativas que delas emanavam de modo a se distinguirem no âmbito do seu próprio nível social.

Em segundo lugar, parece evidente que a balança de poder poderia, em certas circunstâncias, pender em favor dos outsiders: em momentos de intensa fragilidade imperial em face de seus concorrentes, exceções poderiam ser abertas como uma forma de salvaguardar o edifício social como um todo. Assim, por exemplo, pesquisas recentes têm demonstrado que não foi apenas entre o século XVI e a primeira metade do século XVII que afrodescendentes livres e libertos tenderam a ser condecorados com hábitos e tenças de ordens militares no âmbito do império português. Ao longo da segunda metade do século XVIII e, principalmente, nas primeiras décadas do século XIX, indivíduos deste grupo social voltaram a ser agraciados com comendas de ordens militares pelos monarcas de um império mais uma vez combalido. Este foi o caso de Luís Nogueira de Figueiredo, nomeado por Dom José I mestre de campo do terço de pardos do Recife a 20 de julho de 1770 e agraciado pelo mesmo monarca em 16 de

---

<sup>440</sup> Hespanha, A. Manuel; Santos, Maria Catarina. Os poderes num império oceânico. In: Hespanha, A. Manuel (coord.). *História de Portugal*. (vol. 4). Lisboa: Estampa, 1998, p. 353.

<sup>441</sup> Freyre, Gilberto. *Nordeste*. Aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961 [1937]; Russell-Wood, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Trad. Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 132.

outubro de 1771 com um hábito da ordem de Santiago. A 12 de outubro de 1810, por sua vez, o capitão pardo do regimento dos úteis da capitania de São Paulo, Manoel José Ribeiro foi agraciado com um hábito da ordem de Cristo.<sup>442</sup>

Não houve, pois, um processo linear, ascendente e inflexível — como uma ideia de “política portuguesa” pode sugerir — que seguiu numa direção específica para não mais retornar aos seus primórdios. Ao contrário dos processos biológicos, processos sociais são, por definição, reversíveis, ao mesmo tempo em que o campo de tensões e os equilíbrios de poder nos quais se desenrolavam aquelas disputas eram, também por definição, móveis ou pendulares.<sup>443</sup> Ademais, parece-me inadequado propor explicações de tipo racial relativamente aos impedimentos que tiveram lugar à época da demanda por um hábito de ordem militar perpetrada por Brás de Brito Souto. Afinal, os requisitos de entrada numa ordem militar nada tinham a ver, conforme propõe Fernanda Olival, com “a pureza biológica da raça pelas suas qualidades genéticas; tratava-se, ao invés, de um problema de natureza ideológico religiosa, com forte impacto na estruturação social e política”.<sup>444</sup> Assim, pois, conceitos como o de equilíbrio instável de poder, se referem, antes de mais nada, às relações sociais e políticas, às relações de poder entre indivíduos e grupos sociais estabelecidos e outsiders, não importando sua cor ou “raça”.<sup>445</sup> Naquelas primeiras décadas do século XVIII, afrodescendentes livres e libertos pareciam estar em baixa no campo móvel de tensões no qual se digladiavam com indivíduos supostamente brancos, honrados, bem-nascidos e sem máculas ligadas ao sangue e aos ofícios mecânicos. Este aspecto pode ser demonstrado mediante o exame dos confrontos entre indivíduos do nível mais alto e do nível mais baixo em eventos em curso entre 1725 e 1740: refiro-me aqui às circunstâncias nas quais Brás de Brito Souto tornou-se o sétimo e último mestre de campo dos terços dos Henriques da capitania de Pernambuco. Ao longo daqueles anos,

---

<sup>442</sup> Requerimento do Mestre-de-Campo do Terço Auxiliar dos Homens Pardos do Recife, Luís Nogueira de Figueiredo, ao rei Dom José I, pedindo para que a tença de 12 mil reis anuais da ordem de Santiago que recebeu em 1771 e que deveria, segundo a provisão, ser assentada em sua folha servil, seja paga desde o ano em que foi concedida, de acordo com a dita provisão. AHU-PE, cx. 119, doc. 9109. Recife, 24 de maio de 1775; Carta de Confirmação. Mercê de Mestre de Campo do terço de Infantaria formada na Vila de Santo Antônio de Recife. ANTT, Registo Geral de Mercês de D. José I, liv. 23, fl. 359. Lisboa, 20 de julho de 1770; Souza, Priscila de Lima. Os debates sobre a cor no mundo ibero-americano: os conceitos de *defeito* e *acidente* na configuração da condição sócio jurídica dos pardos livres (América ibérica, século XVIII) e Souza, Fernando Prestes de. Guerras, milícia, ofícios mecânicos e a nobilitação de uma família parda: estratégias e tensões vividas pelos Ribeiros (São Paulo, c. 1750 – c. 1830). Textos apresentados no *VI Encontro Internacional de História Colonial*. Salvador: Eduneb, 2016.

<sup>443</sup> Elias, Norbert. *Teoria simbólica*. Oeiras: Celta, 1994, pp. 30-34; Elias, Norbert; Scotson, John L. *Os estabelecidos e os outsiders...*, p. 33.

<sup>444</sup> Olival, Fernanda. *Rigor e interesses...*, p. 152.

<sup>445</sup> Elias, Norbert; Scotson, John L. *Os estabelecidos e os outsiders...*, pp. 31-32.

como demonstro na seção seguinte, governadores e capitães gerais, conselheiros ultramarinos e o próprio monarca tentaram extinguir os postos de mestre de campo e de sargento mor de seu terço, bem como incorporá-lo às ordenanças de brancos.

### **I. Brás de Brito Souto, mestre de campo**

Quando o antepenúltimo mestre de campo do “terço da gente preta” da capitania de Pernambuco, Domingos Rodrigues Carneiro, faleceu em 1725, abriu-se o processo de candidaturas àquele posto no âmbito do Conselho Ultramarino. Este procedimento de escolha do mestre de campo — o mesmo utilizado àquela época para a escolha de governadores e capitães gerais —, conferia a esta função social de prestígio um peso e uma importância particulares, independentemente, pois, do fato de este cargo ser atinente a um terço que congregasse indivíduos do nível mais alto ou do nível mais baixo da figuração social imperial ou de uma de suas várias figurações sociais específicas. Uma vez que o falecido mestre de campo Carneiro havia ocupado aquela função social de prestígio por longos 31 anos (1694-1725), era natural que partidos se formassem entre os milicianos, e que estes apoiassem diferentes candidatos àquela função social de prestígio. Como destaquei antes, tal processo de provimento mesclava critérios nativos — que chamei de “norma crioula” —, a exemplo das relações parentais ou oligárquicas e da identidade crioula, e aspectos presentes aos códigos produzidos pelos corpos da monarquia portuguesa.<sup>446</sup>

Quando o processo de provimento do posto de mestre de campo foi aberto em fevereiro de 1726 três candidatos foram levados em consideração pelo Conselho Ultramarino: Manoel Barbalho de Lira, José de Souza Rodrigues e Brás de Brito Souto. A folha de serviço de Manoel Barbalho de Lira informa que este servira “a Vossa Majestade no Terço da Gente Preta da Capitania de Pernambuco” por quarenta e seis anos, de 4 janeiro de 1679 a 28 de maio de 1725, tendo iniciado seus serviços assentando praça de soldado. Destaca-se em sua folha, entre muitos outros serviços, o fato de ele ter servido com “satisfação e honrado procedimento” nas “entradas que se fizeram aos Palmares” ao longo da segunda metade do século XVII. João de Souza Rodrigues, por sua vez, tinha servido 25 anos no terço de Henriques, alistando-se por volta de 1700 “em praça de soldado de infantaria”. Depois servira como “sargento do número, Capitão da Ordenança da Vila de Goiana” e “Capitão de Infantaria no terço do Mestre de Campo

---

<sup>446</sup> Monteiro, Nuno G. F. Trajetórias sociais e governo das conquistas: notas preliminares sobre os vice-reis e governadores-gerais do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII. In: Fragoso, J.; Bicalho, M. F.; Gouvêa, M. de F. (orgs.). *O antigo regime nos trópicos...*, pp. 257-258.

dos pretos”. João de Souza Rodrigues, portanto, como Brito Souto, também havia prestado serviços à monarquia pelas áreas remotas e rurais da capitania, formando batalhões que até então eram identificados, como já discuti previamente, com as tropas de ordenanças. E, de forma curiosa e peculiar, informa-se ao final de sua folha que “atualmente está exercitando de uma esquadra de Pretos Minas, havendo-se sempre no decurso do referido tempo em bom procedimento, satisfação e zelo do Real serviço sendo mui limpo de mãos e mui obediente aos seus maiores”. Adiante voltaremos ao “Pretos Minas”. Diante de seus concorrentes, Brás de Brito Souto era um neófito. Incorporado ao terço há apenas 17 anos, teve como principal serviço prestado, como já destaquei antes, “as mostras que por ordem do Governador de Pernambuco” havia feito “da ordenança dos Homens pretos forros, indo para este efeito a Capitania de Itamaracá e a de Igarassu”. A 16 de fevereiro de 1726 o Conselho Ultramarino investiu naquela função social de prestígio a “Manoel Barbalho de Lira, em quem não só concorrem muito mais anos de serviço que os outros opositores, mas tempore o ser Sargento Mayor do mesmo Terço, posto imediato ao de Mestre de Campo”. Dom João V, por sua vez, nomeou Manoel Barbalho de Lira como mestre de campo do terço da gente preta da capitania de Pernambuco a 16 de abril de 1726.<sup>447</sup>

Contudo, o velho miliciano não viveu muito. A 25 de julho de 1729, o então governador e capitão general de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira (1727-1837), enviou carta a Dom João V na qual informava que Manoel Barbalho de Lira havia “falecido de doença”, razão pela qual propôs “edital para os que quiserem ser opositores o viessem fazer na forma de uso e costume”. Na mesma missiva, o governador em questão sugere dois aspectos importantes, um deles altamente polêmico. Por um lado, ele recomendou ao Conselho Ultramarino e, logo, ao rei, a despeito tanto da norma crioula como da norma metropolitana, prover o “sargento mor comarca dos pretos”, Brás de Brito Souto, “neste posto de Mestre de Campo, que está vago, para o que ele tem a capacidade que pode haver em qualquer preto que o exerça”. Sodré Pereira, portanto, reiterava com denodo a condição de outsider do pretendente àquela função social de prestígio, razão pela qual informou que Brás de Brito Souto havia recebido a mercê, em maio de 1727, como apontei, de 60 mil réis de soldo sob o “pretexto de que estava executando com muito trabalho em distâncias mui largas, indo passar mostras às companhias dos ditos pretos, o que era tudo contra a verdade, porque ele não saíra

---

<sup>447</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V, sobre a nomeação de pessoas para o posto de mestre-de-campo da capitania de Pernambuco que vagou por falecimento de Domingos Rodrigues Carneiro. AHU-PE, cx. 33, doc. 3016. Lisboa, 16 de abril de 1726.

dessa Corte depois de nomeado”. Demonstrando grande descontentamento, Duarte Sodré informou ainda que Brito Souto estivera “na minha companhia” para regularizar o recebimento de seu soldo, contra o qual o “Provedor da Fazenda”, João do Rego Barros, “me requeria que não devia mandar cumprir a dita patente por serem todos os fundamentos dela contra a verdade, mas sem embargo disso a mandei cumprir”. Por outro lado, e mais importante, o governador também sugeriu ao Conselho Ultramarino e ao monarca que “este posto [de sargento-mor] não tem exercício nem necessidade, dele Vossa Majestade sendo servido o pode mandar extinguir por morte do dito Brás de Brito Souto”. Ao mesmo tempo, sua proposta ainda arrematava que o “posto de Mestre de Campo também me parecia se devia extinguir e que ficasse governando este terço, que já consta de pouca gente, o Sargento Mor com soldo de sessenta mil réis por ano”.<sup>448</sup>

Em outubro de 1729 o Conselho Ultramarino se reuniu para discutir a matéria. “Pareceu ao Conselho”, escrevem os conselheiros então reunidos — António Rodrigues da Costa, José de Carvalho Abreu, José Gomes de Azevedo, Manuel Fernandes Vargês e Alexandre Metelo de Souza Meneses —, “que para se obviar todo o inconveniente que nesta parte se possa considerar, que Vossa Majestade haja por bem mandar extinguir o posto de sargento-mor da comarca dos pretos, e prover a Brás de Brito Souto, que o exercia, no posto de mestre de campo do terço dos pretos a que chamam os Henriques”. Ao mesmo tempo, os conselheiros não apenas recomendaram ao monarca que Brás de Brito Souto lograsse como mestre de campo o mesmo soldo que já percebia como sargento-mor, isto é, a mercê de 60 mil réis anuais que lhe havia sido concedida em maio de 1727, mas também “que falecendo este se extinga outrossim o [posto] de mestre de campo, ficando servindo somente nele o sargento-mor que estiver provido no dito posto, ao tempo que poderá por esta ocasião vagar”. Em 27 de abril de 1730, D. João V, ou algum membro do Conselho de Estado, apenas anotou à margem deste parecer: “Como parece”.<sup>449</sup>

Governando à distância, os conselheiros ultramarinos e D. João V tomaram medida ainda mais radical em inícios do ano seguinte. A decisão, que partiu do

---

<sup>448</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, ao rei D. João V, sobre o falecimento do mestre de campo do Regimento do Henriques, Manoel Barbalho de Lira, o provimento do sargento mor, Brás de Brito Souto, e ainda recomendando a extinção dos dois postos. AHU-PE, cx. 39, doc. 3513. Recife, 25 de julho de 1729.

<sup>449</sup> Carta do governador e capitão general da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, expondo a Vossa Majestade que convém extinguir o posto de mestre de campo do regimento dos pretos a que chamam dos Henriques. *Documentos Históricos*. (Consultas do Conselho Ultramarino, Capitânicas do Norte, 1728-1746). Vol. 100, 1953, pp. 37-39.

Conselho Ultramarino, foi sancionada pelo monarca a 14 de janeiro de 1731, e consistia, em primeiro lugar, na condenação da existência de “Corpos de Infantaria da Ordenança separados de pardos, e bastardos, o que pode ser em grande prejuízo desse Estado, e muito contra a quietação, e sossego desses povos”. Conforme a mesma medida, “se entende que o mais conveniente será não separar esta gente, dando-lhes oficiais e cabos que os governem separadamente, e que parece mais acertado, que todos os moradores de um distrito sejam agregados aquela Companhia, ou Companhias que houver naquele distrito, sem que haja Corpos separados de pardos e bastardos, com oficiais privativos”. Tal medida, então convertida em ordem régia enviada a todas as capitânicas dos Estados do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão ao longo de 1731, determinava a extinção das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos na América portuguesa, e a incorporação de seus efetivos às companhias de ordenanças arregimentadas por freguesias, tal como reza o regimento dos auxiliares de 7 de janeiro de 1645. Ao mesmo tempo, à medida em que extinguiu de uma vez por todas as oficialidades afrodescendentes, o monarca e seus conselheiros submetiam indivíduos inseridos no *continuum* escravidão-liberdade ao comando de oficialidades brancas.<sup>450</sup>

As reações à carta régia de 31 de janeiro de 1731 entre indivíduos do nível mais alto e ligados à governação imperial foram díspares, ao mesmo tempo em que demonstraram claramente a conformação do campo móvel de tensões onde estes e indivíduos do nível mais baixo soavam se digladiar. O vice-rei e capitão general do Brasil, Vasco Fernandes César de Menezes, o conde de Sabugosa, escreveu a D. João V em junho de 1731 demonstrando estranhamento em face daquela medida. Por um lado, argumentou que quando tomou “posse deste governo” em novembro de 1720, serviam “os pardos desta Capitania [da Bahia] em companhias separadas, com capitães da sua mesma cor, os quais Vossa Majestade havia confirmado”. Por outro lado, ainda segundo Sabugosa, tal separação tinha lugar por “não quererem os oficiais, e soldados brancos concorrerem com eles, sem embargo de verem o contrário nos terços pagos”. Foi sobretudo em decorrência desta segunda razão que o vice-rei manteve as tropas separadas por cores na capitania da Bahia, resolvendo, a princípio, não alterar este

---

<sup>450</sup> Carta régia proibindo a existência de corpos separados de pardos e bastardos. *Documentos interessantes para a história e costumes de São Paulo*. (Cartas régias e provisões, 1730-1738). Vol. XXIV, s/d, pp. 43-44; para o Maranhão, ver AHU-MA, cx. 18, doc. 1917. Lisboa, 29 de junho de 1731; para o Rio de Janeiro, ver AHU-RJ, cx. 55, doc. 12945. Lisboa, 14 de janeiro de 1731; Lei de criação dos terços auxiliares. In: *Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa, compilada e anotada por José Justino de Andrade e Silva*. (Segunda série, 1640-1647). Lisboa: Imprensa de F. X. de Souza, 1856, pp. 271-272.

quadro “pela repugnância que encontrava da parte destes [oficiais, e soldados brancos], e notícia de algumas desordens que tinham acontecido, donde não havia a referida separação”. A despeito das tensões que virtualmente estavam para acontecer, o vice-rei comprometeu-se com a dissolução dos corpos militares separados por cores, uma vez que “o mais acertado é o que Vossa Majestade ordena”.<sup>451</sup>

A reação do governador e capitão general de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, foi radicalmente contrária à de Sabugosa. Na verdade, sua reação soou mais como um regozijo, uma vez que, em última análise, fora a sua sugestão ao Conselho Ultramarino que motivara a publicação da carta régia de janeiro de 1731. Em 10 de março de 1732, Sodré colocou mais lenha na fogueira ao afirmar em carta a D. João V e a seus atentos expectadores no Conselho Ultramarino que seu estranhamento, ao revés daquele manifestado pelo vice-rei, decorrera, antes, do fato de encontrar “arregimentados os pardos em companhias separadas de brancos”. Ainda pior, segundo ele, era um outro fato, qual seja, o de que “nesta Praça há Sargento-mor pardo, que governa os que nela há, e seus arredores, e procurando a causa que para isso houve, achei que o Governador Fernando Martins Mascarenhas [Lencastre (1699-1703)] nomeara o primeiro como se vê do traslado da patente junta”. Uma vez que “estas separações me parecem muito prejudiciais ao serviço de Vossa Majestade”, Duarte Sodré Pereira deu azo em seu governo ao não provimento do terço de pardos, ao passo em que mandou “dividi-los pelas Companhias dos brancos por onde estavam misturados, porque estes assim separados, nem na paz, nem na guerra podem fazer corpo contra o serviço de Vossa Majestade”. Até então, o desconhecimento do rei e dos conselheiros em torno das figurações sociais criadas na América portuguesa, dotada de seus grupos sociais específicos, mormente àqueles atados ao *continuum* escravidão-liberdade, tinha ocultado os “pretos” do debate envolvendo os indivíduos do nível mais alto. Contudo, Duarte Sodré Pereira destacou naquela carta de março de 1732 que o “mesmo inconveniente acho em um Regimento de Pretos que aqui há, tendo por injurioso, que um preto sem mais merecimento que de algum ofício mecânico, se lhe mande passar uma patente de Mestre de Campo, e outra de Sargento-mor”.<sup>452</sup>

<sup>451</sup> Carta do vice-rei e capitão-general do Brasil, conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Menezes, ao rei D. João V respondendo a provisão real que ordena não haja separação das companhias de pardos e bastardos das dos oficiais e soldados brancos. AHU-BA, cx. 33, doc. 10. Bahia, 10 de junho de 1731.

<sup>452</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, ao rei D. João V, informando não haver necessidade de Corpos separados de pardos e negros, sugerindo a extinção dos postos de mestre de campo e sargento mor dos mesmos, assim como o de governador dos índios. AHU-PE, cx. 42, doc. 3797. Recife, 10 de março de 1732.

As ações de Duarte Sodré Pereira, portanto, voltaram-se para ambos os terços, o de “pardos” e o de “pretos”, contra os quais tomou duas medidas conjuntas. Por um lado, ele encerrou o provimento de oficiais, o que lhe fez apregoar ao rei e ao Conselho Ultramarino a vantagem de, em futuro próximo, cancelar o pagamento de seus soldados: “o posto de Mestre de Campo se acha extinto por morte do que o é, ficando em seu lugar governando o Regimento o Sargento-mor, até este se devia extinguir e os mais oficiais, evitando-se os soldos que se lhe dão”. Por outro lado, Pereira Sodré incorporou os milicianos nas tropas de ordenanças divididas por distritos, “ficando os negros forros alistados em companhias, sujeitos aos Capitães-mores das freguesias, ou aos Coronéis das Ordenanças, aonde não houver os ditos Capitães-mores, porque o tal Regimento se compõe de negros que vivem espalhados pelas freguesias com Capitães e oficiais dos mesmos negros que são poucos”.<sup>453</sup> Em Lisboa, os membros do Conselho Ultramarino exultaram diante da missiva Sodré Pereira, e ratificaram seus termos em outubro de 1732: “Ao Conselho parece o mesmo que ao governador de Pernambuco pelas mesmas razões que este aponta”. Em dezembro daquele mesmo ano, Dom João V não apenas aprovou as propostas de Pereira Sodré e do Conselho, mas também determinou que “nesta forma mandará expedir as mesmas ordens para as capitânias em que houver semelhantes milícias”.<sup>454</sup>

À medida em que afetaram não apenas às oficialidades e as próprias milícias de “pardos”, mas também as de “pretos”, as medidas criadas nos primeiros anos da década de 1730 no âmbito da América portuguesa reiteraram a posição outsider de afrodescendentes livres e libertos, isto é, de indivíduos que, em conjunto, situavam-se no *continuum* escravidão-liberdade. Não apenas eles eram, então, impedidos de acessarem funções sociais de prestígio decorrentes das ordens militares, mas também de serem investidos em postos emanados de suas próprias corporações militares. Tanto as funções sociais de prestígio de mestre de campo e de sargento-mor, como os corpos militares em si mesmos — uma figuração institucional que se apresentava como uma fonte de potencial de retenção de poder para indivíduos do nível mais baixo — foram postos sob suspeição e, mais ainda, extintos em decorrência de pressões exercidas por indivíduos do nível mais alto que objetivavam reiterar a posição outsider de seus membros.

---

<sup>453</sup> *Idem.*

<sup>454</sup> Parecer do Conselho Ultramarino ao ofício enviado pelo governador de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira sobre a extinção dos terços de pardos e pretos. *Documentos Históricos*. (Consultas do Conselho Ultramarino, Capitânias do Norte, 1728-1746). Vol. 100, 1953, pp. 94-96.

A historiografia sobre indivíduos e grupos sociais do nível mais alto do império português sugere algumas pistas importantes para entender a natureza social da ofensiva que, nestas primeiras décadas do século XVIII, caracterizaram o campo móvel de tensões no qual se digladiavam, por um lado, governadores coloniais, vice-reis, conselheiros ultramarinos e o próprio rei, e, por outro lado, os milicianos e oficiais afrodescendentes livres e libertos. Pesquisas de Nuno Gonçalo Monteiro e de Mafalda Soares da Cunha, por exemplo, sobre o grupo social formado por governadores e capitães gerais da América portuguesa, apontam, entre outros aspectos, para “um claro processo de aristocratização ou elitização dos recrutados entre os séculos XVII e XVIII, visível quer nas principais capitânias quer na esmagadora maioria das capitânias subordinadas” (grifos no original). Dentre os governadores de capitânias do Brasil, em seu conjunto, os descendentes de titulares da primeira nobreza de corte de fidalguia inequívoca passam de 20% para 45% dos nomeados; na capitania de Pernambuco, estes números são bem mais expressivos, pois vão de 60% a 84% dos nomeados para o cargo de governador e capitão general. Uma segunda conclusão importante de seus estudos refere-se a “clara redução de ‘brasílicos’ e naturais da terra nomeados” (grifos no original) para o cargo em questão. “Na América portuguesa”, continua o mesmo estudo, “a percentagem dos naturais desce de 22% no século XVII para apenas 10% no século seguinte”. Entre 1598 e 1703, Pernambuco, particularmente, teve 8 governadores da primeira nobreza, 7 considerados fidalgos e um descrito apenas como nobre, mas 7 deles eram “brasílicos”. Isto alterou-se radicalmente ao longo do século XVIII, uma vez que de seus governadores e capitães gerais no período compreendido entre 1703 e 1817, 9 eram da primeira nobreza, 7 eram fidalgos e apenas um era “brasílico”. Os estudos de Monteiro e Soares da Cunha sintetizam, pois, duas tendências importantes. A primeira é a de que entre os séculos XVII e XVIII “desenha-se uma clivagem, difícil de ultrapassar, entre a ‘primeira nobreza da corte’ da dinastia de Bragança e as restantes elites”, ao mesmo tempo em que, comparativamente falando, as “tendências de evolução” dessa aristocracia “são claramente contrárias às que se costumam destacar para a Europa em geral: a base da pirâmide nobiliárquica foi-se alargando cada vez mais, enquanto o topo, pelo menos até meados de setecentos, se cristalizou progressivamente, com a constituição de uma ‘primeira nobreza de corte’ claramente circunscrita e hegemônica”. Em segundo lugar, há que se destacar o papel atribuído à América portuguesa a partir da segunda metade do século XVII. Assim, “sob a realeza da dinastia de Bragança”, o “Brasil desempenhou papel essencial e explicitamente reconhecido na própria época”. Vai daí, pois, o peso e a importância

das funções sociais de prestígio crescentemente atribuídas à membros da primeira nobreza na América portuguesa ao longo do século XVIII e a íntima associação entre tais atribuições e a possibilidade de sobrevivência de suas casas no Portugal continental. “À medida que se avança no século XVIII”, escreve Monteiro a esse respeito, “o Brasil torna-se, não apenas o principal, mas tendencialmente o único destino colonial possível para um sucessor de casa da principal nobreza”.<sup>455</sup>

Duarte Sodré Pereira, contudo, embora não fosse membro da alta nobreza de corte, mas, antes, apenas um fidalgo de província, parecia encarnar aspectos destas linhas mais gerais atinentes às relações entre manutenção da posição de casas da aristocracia portuguesa e a prestação de serviços no ultramar. Nascido em 19 de março de 1666 na Vila de Águas Belas, em Santarém, Portugal, Duarte Sodré Pereira era filho de José Pereira Sodré, apenas um moço fidalgo. Ele próprio foi feito moço fidalgo por alvará de 24 de agosto de 1676, cavaleiro fidalgo por alvará de 18 de fevereiro de 1715 e, finalmente, fidalgo cavaleiro por alvará de 8 de março de 1720.<sup>456</sup> Seu mais alto título na hierarquia aristocrática foi o de Senhor de Águas Belas, obtido em maio de 1727.<sup>457</sup> Sua longa atuação como governador e capitão general de Pernambuco (1727-1837)<sup>458</sup> — a qual iniciou quando já era homem velho, pois tinha então 61 anos — foi o ápice de sua carreira ultramarina. Antes de aportar na América portuguesa, Sodré Pereira havia logrado obter apenas os postos de governador e capitão general da Ilha da Madeira (1704-1712) e de governador e capitão-mor da praça de Mazagão (1719-1724).<sup>459</sup> Em julho de 1715, ele tentou ser governador da cobiçadíssima e recém-criada capitania de São Paulo e Minas do Ouro, mas ficou em terceiro lugar na oposição com outros 7 candidatos. Em outubro de 1718, por sua vez, ele tentou o cargo de governador e capitão general da então não menos cobiçada capitania do Rio de Janeiro, mas também não

<sup>455</sup> Monteiro, Nuno G. F. *Trajetórias sociais e governo das conquistas...*, pp. 251-283; Cunha, Mafalda S. da. *Governo e governantes do império português do Atlântico (século XVII)* e Monteiro, Nuno G. F. *Governadores e capitães-mores do império atlântico português no século XVIII*. In: Bicalho, M. F.; Ferlini, V. L. A. (Orgs.). *Modos de governar*. Ideias e práticas políticas no império português (Séculos XVI a XIX). São Paulo: Alameda, 2005, pp. 69-115.

<sup>456</sup> Alvará. Cavaleiro Fidalgo com pensão em dinheiro e cevada. ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 7, fl. 119. Lisboa, 18 de fevereiro de 1715; Alvará. Cavaleiro Fidalgo com pensão em dinheiro e cevada. ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 7, fl. 119. Lisboa, 8 de maio de 1720; *Dicionário aristocrático contendo os alvarás dos foros de fidalgos nos livros das mercês hoje pertencentes ao Arquivo da Torre do Tombo desde os mais antigos que nele há até os atuais*. (Tomo Primeiro, A-E). Lisboa: Imprensa Nacional, 1840, p. 464.

<sup>457</sup> Carta. Senhorio da vila de Águas Belas. ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 18, fl. 273. Lisboa, 10 de maio de 1727.

<sup>458</sup> Carta Patente. Governador e Capitão Geral de Pernambuco. ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 18, fl. 272. Lisboa, 13 de fevereiro de 1727.

<sup>459</sup> Carta. Governador e capitão Geral da Ilha da Madeira. ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. Pedro II, liv. 17, fl. 342. Lisboa, 5 de março de 1704; Carta. Governador e Capitão de Marzagão. ANTT, Registo Geral de Mercês, Mercês de D. João V, liv. 7, fl. 119. Lisboa, 13 de julho de 1719.

teve sucesso.<sup>460</sup> Curiosamente, Sodré Pereira não teve muito tempo de vida após seu retorno de Pernambuco à Portugal: regressou em fins de junho de 1738, morrendo em Lisboa no dia 27 de julho daquele mesmo ano, aos 72 anos.<sup>461</sup>

Em seu longo governo abriu querelas contra vários indivíduos vinculados à governação, mormente nas capitanias anexas da Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Mas sua principal sanha foi contra os outsiders. Em março de 1732 ele impediu um bacharel nomeado pelo rei de atuar como procurador da coroa e fazenda pelo simples fato de ser “pardo”. No mesmo mês e ano decretou a prisão do Governador dos Índios, Dom Antônio Domingos Camarão, e a extinção de seu posto sob o argumento de que seus subordinados não apenas eram “bárbaros”, mas também “porque havendo ocasião de inimigos da Europa, não possam facilmente comprá-los”. Finalmente, ele enfrentou uma rebelião das tropas de primeira linha em maio de 1729 porque insistiu em excluir de seus batalhões dois soldados mulatos.<sup>462</sup> Contudo, ações e representações mentais de indivíduos específicos, dentre os quais destaca-se Brás de Brito Souto e, principalmente, a estrutura e a figuração social das capitanias da América portuguesa, dotadas de processos vigorosos de transformação de status inscritos no *continuum* escravidão-liberdade, impuseram limites consideráveis às ações e representações mentais levadas a efeito no âmbito do campo móvel de tensões que reiteravam a condição de outsiders de afrodescendentes livres e libertos.

---

<sup>460</sup> Duarte Sodré Pereira, Ayres de Saldanha de Albuquerque, Manuel de Souza Tavares, Antônio Brito de Menezes, Paulo Caetano, D. Álvaro da Silveira e Albuquerque, Sebastião da Veiga Cabral e Antônio do Couto Castello Branco. AHU-RJ, Col. Eduardo de Castro e Almeida (1617-1757), cx. 16, doc. 3426-3433. Lisboa, 6 de julho de 1715; Consulta do Conselho Ultramarino sobre o provimento do cargo de Governador da Capitania do Rio de Janeiro, a quem eram concorrentes Ayres de Saldanha de Albuquerque, Duarte Sodré Pereira e D. Pedro de Mello. AHU-RJ, Coleção Eduardo de Castro e Almeida (1617-1757), cx. 17, doc. 3596. Lisboa, 10 de novembro de 1718.

<sup>461</sup> *Gazeta de Lisboa*, nº 30, 24 de julho de 1738, p. 360 e nº 33, 14 de agosto de 1738, p. 395.

<sup>462</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, ao rei D. João V, informando não haver necessidade de Corpos separados de pardos e negros, sugerindo a extinção dos postos de mestre de campo e sargento mor dos mesmos, assim como o de governador dos índios. AHU-PE. Cx. 42, doc. 3797. Recife, 10 de março de 1732; Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, ao rei D. João V, sobre calúnias e ameaças de morte sofridas pelo provedor da Fazenda Real da dita capitania, João do Rego Barros, por parte de Jacinto Coelho de Alvarenga, Nicácio Nogueira e outros, envolvidos na sublevação dos Terços de Olinda e Recife. AHU-PE, dc. 38, doc. 3421. Olinda, 7 de maio de 1732; Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, ao rei D. João V, sobre as razões que teve para não admitir ao bacharel Antônio Ferreira Castro, mulato, como procurador da Coroa e Fazenda, e que já deu posse do referido cargo. AHU-PE, cx. 42, doc. 3803; Raminelli, Ronald J. Privilegios y malogros de la familia Camarão. *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, v. 7, 2008, pp. 34-54; Gomes, José Eudes. As armas e o governo da República: tropas locais e governação no Ceará setecentista. In: Guedes, Roberto (org.). *Dinâmica imperial no antigo regime português*. Escravidão, governos, fronteiras, poderes, legados. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, pp. 178-196. Um contraponto a esta interpretação é oferecido pela visão apologética de Sodré Pereira elaborada por Oliveira e Silva, Maria Júlia de. *Fidalgos-mercadores no século XVIII*. Duarte Sodré Pereira. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992, p. 19-74. No último capítulo deste trabalho voltarei a análise das ações e representações mentais do Senhor de Águas Belas.

### J. Brás de Brito Souto e a redenção do terço dos Henriques

A 4 de abril de 1735 os “oficiais e soldados do terço da gente preta” da cidade da Bahia enviaram petição a D. João V pedindo a supressão da medida que havia determinado a extinção de sua corporação. Embora o terço baiano fosse subordinado ao de Pernambuco — uma vez que seu posto mais alto era o de capitão-mor sujeito ao mestre de campo pernambucano, e que sua oficialidade não era, até então, fardada e remunerada —, tal iniciativa partiu daquela capitania, e não da Pernambuco. Este fato decorria talvez de que fosse mais adequado politicamente adentrar no campo móvel de tensões a partir da capital do Estado do Brasil e, mais importante, mediante o concurso de um patrono situado no nível mais alto — o vice-rei André de Melo e Castro, Conde das Galveias —, indivíduo que parecia conhecer mais profundamente a figuração social específica com a qual estava lidando, ao contrário do então governador de Pernambuco, o fidalgo Duarte Sodré Pereira. Dito por outras palavras, Galveias se mostrava mais sensível, ou tendia a se dobrar mais facilmente, às coerções inerentes à estrutura social na qual estava inserido. Não se tratava, como sempre, de uma decisão meramente individual — de um “estilo pessoal”, como se refere a historiografia <sup>463</sup> —, ou tampouco, e exclusivamente, de uma coerção social e estrutural de caráter imutável ou irretorquível. Como tenho sustentado aqui, indivíduo e sociedade não podem ser vistos como aspectos isolados e independentes um em relação ao outro, mas, antes, como diferentes níveis da realidade social cujas dinâmicas estão entrelaçadas e são interdependentes. <sup>464</sup>

A petição de abril de 1735 é uma longa lista de serviços prestados pelo terço baiano de Henrique Dias, bem como uma declaração explícita de sua fidelidade à monarquia portuguesa. Nela, “os oficiais e soldados do terço da gente preta da guarnição desta praça, de que foi mestre de campo Henrique Dias”, e que por ora tem por “capitão-mor Miguel de Souza Crasto, que eles suplicantes haverá noventa e sete anos” servem “a Sua Majestade”, tal como “seus antepassados”. As origens do terço remontam, conforme ainda a petição, ao “tempo em que a cidade de Olinda, capitania de Pernambuco, se achava invadida pelos holandeses, donde seus progenitores derramaram tanto sangue, dando as vidas com tanto valor, como consta das crônicas escritas daquele tempo.” Ao longo da guerra contra os holandeses, ainda conforme os

---

<sup>463</sup> Reis, João José e Silva, Eduardo. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, pp. 37-38.

<sup>464</sup> Elias, Norbert. *Escritos e ensaios...*, pp. 25-27.

milicianos, estes “passaram a esta cidade [da Bahia] em companhia e guarnição do senhor Governador Francisco Barreto”, de modo a “restaurar esta cidade que também se achava invadida daqueles inimigos, e daquele tempo até o presente sempre continuaram no real serviço”. Os milicianos afrodescendentes da Bahia apresentaram, então, longa lista de serviços prestados à monarquia portuguesa, os quais acenavam, naquela capitania e em tempos de paz, para seu status no *continuum* escravidão-liberdade e para sua posição social ainda atada ao cativo. Dentre tais serviços estavam “as faxinas em todos os fortes”, o transporte de “cartas do real serviço a Pernambuco, minas novas, Jacobina, vila da Mocha, comboiando os quintos reais”, bem como a condução, “a seus ombros”, de “petrechos para a casa de fundição”. Ao mesmo tempo, eles diziam atuar na prisão “de desertores das naus de guerra e da Índia pelos recôncavos vizinhos desta cidade, acudindo os rebates”, na guarnição “das ruas”, da “casa de pólvora”, e “fazendo prender aos rebeldes às justiças de Sua Majestade”. Uma vez que o monarca “foi servido mandar extinguir este terço”, não obstante seus milicianos não “delinquirem em cousa alguma”, estes solicitavam, mesmo que contrariamente ao “real mandado”, continuarem “no real serviço, oferecendo novamente as vidas como fies vassallos que sempre souberam ser”.<sup>465</sup>

Com efeito, Galveias apresentou apenas um resumo desta petição ao rei e ao Conselho Ultramarino em fevereiro de 1736 afirmando que os “a experiência me tem mostrado que os suplicantes se ocupam com toda a satisfação nas diligências do real serviço”. Foi, ainda segundo o vice-rei, por respeitar “a conjuntura presente”, que os havia mandado “continuar no exercício militar, conservando o seu terço na mesma forma em que se achava antes de Sua Majestade o mandar extinguir”. Este, contudo, continuaria existindo “enquanto o dito senhor não mandar o contrário”.<sup>466</sup> D. João V anuiu àquele pedido, voltando atrás em sua decisão, a 12 de abril de 1737. As coerções da figuração social, por um lado, e as ações e representações mentais dos milicianos, por outro, foram decisivas na reversão daquelas medidas. Na carta régia, o rei reconhecia que “fora eu servido ordenar se extinguissem a companhia dos homens pardos e que os negros forros fossem alistados e sujeitos aos capitães mores da freguesia, ou coronéis, porém que vendo os efeitos que produzira essa decisão vos obriga a representar-me que de nenhuma maneira convém ao meu serviço”. O problema central para o qual o monarca e seus conselheiros, alheios à figuração social

<sup>465</sup> Petição que fizeram os oficiais do terço da gente preta desta cidade ao excelentíssimo senhor vice-rei. *Documentos Históricos*, vol. 76, 1947, pp. 345-346.

<sup>466</sup> *Idem, ibidem*.

da América portuguesa, já tinham sido alertados, referia-se ao fato de “os mulatos forros se anexarem a companhias dos Brancos, porque estes o não querem admitir, nem servir com eles, por cuja causa os separaram os Governadores vossos antecessores em companhias” que tinham “oficiais da mesma cor”. Dentro deste quadro, os afrodescendentes livres e libertos serviam “com boa satisfação, sem haver as desordens que antes se experimentavam e que presentemente se tinham observado”. D. João V exaltava não apenas os serviços dos “pardos”, mas também que “da mesma sorte me serviam os pretos forros, cujo préstimo de fidelidade de uns e outros era notório”. Assim, pois, foi “por este motivo e mais razões que me insinuastes vos resolveis a tomar o expediente de os mandar conservar na mesma forma em que estavam antes da minha ordem, ao que atendendo: me parece dizer-vos que pelas razões que considerais sou servido por resolução minha de dez do presente mês e ano e em consulta do meu conselho ultramarino que se conservassem em corpos separados a mulatos e negros, aprovando-se o que obraste”.<sup>467</sup> A razão precípua da reversão decorrera, pois, das coerções próprias à figuração social da América portuguesa, sociedade na qual, como formulou Loreto Couto por volta de 1759, como já observei, todo “branco na cor, entende estar fora da esfera vulgar”.<sup>468</sup> A brancura de indivíduos tanto do nível mais alto como do nível mais baixo na América portuguesa seria, pois, tal como a condição de cristão velho na Espanha e em Portugal, o seu apanágio, uma fonte de distinção social, ao passo que, para afrodescendentes livres e libertos, a própria afrodescendência constituiria o sinal que os vincularia para sempre ao cativo e a uma posição social marcada pela marginalidade.

Por outro lado, os milicianos afrodescendentes baianos aproveitaram a circunstância de liberalidade da monarquia, ou o fato de a balança de poder pender a seu favor no campo móvel de tensões dentro do qual se digladiavam com indivíduos do nível mais alto, para dar ensejo ao processo de institucionalização de suas milícias. Em fevereiro de 1739, após arrolarem mais uma vez seus serviços à monarquia, eles solicitaram a D. João V que “se lhes livrasse algum soldo para a sua sustentação e melhor subsistência, respeitando a nímia pobreza das suas pessoas”. Referindo-se à sua posição social, os milicianos argumentavam, ademais, que “a experiência têm mostrado que os acidentes não privam o esforço nos suplicantes”, os quais carecem de

---

<sup>467</sup> Requerimento do mestre de campo do Terço dos Homens Pretos de Pernambuco, Brás de Brito e Souto, por seu procurador e capitão do mesmo terço, João Dias Ribeiro, ao vice-rei Conde de Galveias, André de Melo e Castro, pedindo cópia de ordem régia que conserva o Terço dos Homens Pretos da Bahia. AHU-PE, cx. 42, doc. 4546. Recife, 25 de abril de 1738

<sup>468</sup> Couto, Domingos do Loreto. *Desagravos...*, p. 227.

“todo o necessário” por ser “gente por natureza despidos dos bens da fortuna”. Contudo, um dos aspectos mais centrais de sua petição refere-se ao pedido, destinado ao vice-rei conde de Galveias, de que a exemplo dos “soldados deste Regimento da Cidade de Pernambuco”, da mesma forma “se devia também nesta Praça por ser cabeça da América” dispensar aos milicianos soldo “para a sua manutenção e alguma farda para se recomporem por ano para poderem aparecer prontos nas ocasiões de rebates, faxinas e exercícios nas ocasiões militares que continuamente exercitam”.<sup>469</sup>

Contudo, em Pernambuco, a balança de poder do campo móvel de tensões continuou desfavorável às milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos até agosto de 1737, quando, enfim, se concluiu o longo governo de Duarte Sodré Pereira. Em abril de 1738, Brás de Brito Souto solicitou ao seu procurador, o afrodescendente João Dias Ribeiro, capitão do mesmo terço do qual era mestre de campo, para que redigisse uma carta ao Conde de Galveias. Este circuito de comunicação não era comum na América portuguesa. Em geral, indivíduos do nível mais baixo tendiam a apelar diretamente ao monarca sob mediação do Conselho Ultramarino, e a comunicação entre capitânicas e o governo-geral, ou o vice-reinado, tendiam a se processar mais regularmente entre e indivíduos do nível mais alto, isto é, entre governadores e capitães gerais e o próprio vice-rei. Ao mesmo tempo, constitui um fato que indivíduos do nível mais baixo, mormente agregados à mesma corporação, como as milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos, tendiam a se comunicar entre si, mediante uma rede de compartilhamentos que vinculava indivíduos e grupos sociais de diferentes capitânicas da América portuguesa. Em sua carta ao vice-rei, Brás de Brito Souto solicitava uma cópia registrada “em seus tribunais” da “ordem” de D. João V “registrada nos livros da secretaria deste Estado em que foi servido mandar a Vossa Excelência conservar o Terço dos mesmos Pretos e Pardos desta Cidade da Bahia”.<sup>470</sup> Galveias não relutou, e enviou a Brás de Brito Souto a ordem que analisei acima em agosto daquele mesmo ano. Muito provavelmente, o mestre de campo do terço de Henrique Dias soubera da ordem real através dos próprios milicianos baianos. Uma vez encerrado o governo de Sodré Pereira, era hora de solicitá-la e, no âmbito da capitania pernambucana, reabrir mais uma vez o campo

---

<sup>469</sup> Requerimento do capitão-mor, oficiais e soldados do terço da gente preta, intitulados Henriques Dias da praça da Bahia ao rei D. João V a pedirem contribuição dos soldos aquartelados. AHU-BA, cx. 76 doc. 71. Salvador, 17 de fevereiro de 1739.

<sup>470</sup> Requerimento do mestre de campo do Terço dos Homens Pretos de Pernambuco, Brás de Brito e Souto, por seu procurador e capitão do mesmo terço, João Dias Ribeiro, ao vice-rei Conde de Galveias, André de Melo e Castro, pedindo cópia de ordem régia que conserva o Terço dos Homens Pretos da Bahia. AHU-PE, cx. 42, doc. 4546. Salvador, 23 de agosto de 1738.

de tensões no qual afrodescendentes se digladiavam contra indivíduos do nível mais alto.

No ano seguinte Brás de Brito Souto procurou o novo governador e capitão general de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada (1737-1746). O assunto entre eles foi, evidentemente, a retomada do terço, de suas oficialidades e de sua separação das ordenanças brancas. Após as discussões com o mestre de campo, Freire de Andrada primeiro tratou daqueles assuntos com o vice-rei e depois, em novembro de 1739, escreveu a D. João V informando que o “Mestre de Campo dos Pretos me apresentou a cópia da ordem inclusa, vinda do conde Vice-Rei, requerendo-me refaça o seu Terço, e o conservasse na mesma forma, sem embargo da ordem que aqui havia para a sua extinção”. Galveias, por sua vez, “respondeu lhe parecia assim o devia de observar”, o que lhe fez executar aquela ordem “reenchendo estes chamados dos Henriques, ao número de seiscentos homens”. Em apenas um ano de governação, Freire de Andrada se deu conta dos mesmos sintomas observados em várias outras capitanias da América portuguesa, a exemplo da Bahia, qual seja, que “a conservação deste corpo é precisa não só porque assim juntos são de bom serviço, o que mostraram na Restauração destas capitanias, como também unidos a ordenança dos brancos nenhum caso fazem deles, e por este modo andam vagando, sem subordinação alguma, nem sendo de utilidade um corpo de homens sobre que se pode contar para a defesa destas capitanias sendo comandado por um da sua cor”.<sup>471</sup>

Como já discuti anteriormente, o tema aqui em questão aponta não apenas para a institucionalização das milícias na América portuguesa, mas também para a sua *psicogênese*: além de as milícias servirem para combater inimigos internos e externos, sua função social também consistia, e talvez preponderantemente ao largo do século XVIII, em exercer um eficaz controle social sobre os próprios milicianos afrodescendentes.<sup>472</sup> Assim, Brás de Brito Souto teve papel saliente, destacado, na retomada do terço de “pretos” da capitania de Pernambuco, mantendo, ademais, os fundamentos de sua função social de prestígio, isto é, o próprio terço separado pela cor de seus membros. Recorde-se, enfim, que no âmbito da América portuguesa, bem como no conjunto do mundo atlântico, ele foi, ao lado de outros seis indivíduos que

---

<sup>471</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Henrique Luís Pereira Freire de Andrada, ao rei D. João V, sobre ordem a respeito da desordem causada pela multiplicação de postos militares e das providências que tem dado na criação dos Terços de Auxiliares, nos postos de mar da citada capitania e suas anexas. AHU-PE, cx. 55, doc. 4752. Recife, 9 de novembro de 1739.

<sup>472</sup> Silva, Luiz Geraldo. *Gênese das milícias...*, pp. 121-122, 135-136.

lhe antecederam, um dos raros mestres de campo afrodescendentes existentes no Novo Mundo.

Por outro lado, merece ser observada a estratégia de afrodescendentes livres e libertos da capitania do Rio de Janeiro para lograr seus interesses políticos no campo de tensões no qual se digladiavam com indivíduos do nível mais alto. Em janeiro de 1744, aparentemente ignorando aquilo que se processava entre afrodescendentes da Bahia e de Pernambuco, “os pardos forros da Cidade do Rio de Janeiro e seu recôncavo” enviaram carta a D. João V na qual solicitavam a aprovação real para “fazer um Regimento de três tropas auxiliares de cavalo e estarem prontos para todas as ocasiões do Real Serviço com cavalos, armas e fardas”. Eles também solicitavam a “Vossa Majestade criar o dito Regimento e nomear para Coronel a Joseph Borges Pinheiro, e para Sargento Mor a Manoel Freire Alemão, homens brancos, em quem concorrem os requisitos para esse emprego; e dos demais oficiais subalternos far-se-ia a nomeação conforme a disposição de todos os Regimentos, pela informação dos oficiais maiores”. Assim, portanto, os afrodescendentes fluminenses solicitavam não apenas a estranha criação de uma força miliciana auxiliar a cavalo, mas também delegavam as tarefas centrais de comando daquela milícia a dois oficiais brancos, um coronel e um sargento-mor, contentando-se com posições menores no âmbito do oficialato.<sup>473</sup>

Com efeito, esta estratégia diversa e conflitante com aquela adotada nas capitanias mais antigas de Pernambuco e da Bahia, foi interpretada pela historiografia local, fluminense, como resultado “de uma vasta rede clientelar encabeçada por um dos representantes da nobreza da terra em Campo Grande: João Freire Alemão Cisneiros”. Tal “rede” congregava os indivíduos em questão possibilitando, por um lado, “mando político militar conferido pelos pardos a potentados” e, por outro lado, permitindo “a proteção dada pelos últimos enquanto padrinhos”. O suposto fundamento empírico destas conjecturas derivam da análise de atas de batismo. Conforme tal análise, entre 1750 e 1759 Manoel Freire Alemão “fora convidado para compadre em 11 famílias nucleares diferentes, sendo [apenas] duas pardas”. Nestes mesmos anos, Joseph Borges Pinheiro aparece “batizando crias de três pardas forras”. Ademais, José Freire Alemão tivera uma filha com a parda Damazia Ferreira, a qual

---

<sup>473</sup> Requerimento dos Pardos forros da cidade do Rio de Janeiro e seu recôncavo, no Brasil, no qual pedem para formarem um novo regimento de tropas auxiliares de cavalo. AHU-RJ, Coleção Eduardo de Castro Almeida (1617-1757), cx. 55, doc. 12945. Rio de Janeiro, 30 de janeiro de 1744.

casou-se com outro pardo, José Barcelos. Este último casal rendeu um neto, evidentemente, pardo ao “potentado” em questão.<sup>474</sup>

Os problemas que vejo nesta análise referem-se, em primeiro lugar, ao fato de a apresentação de Alemão e Pinheiros como oficiais do regimento de “pardos” ter ocorrido anos antes de eles aparecerem como padrinhos de indivíduos afrodescendentes nas atas de batismo. Derivar, pois, um aspecto de outro me parece incongruente e inadequado. Em segundo lugar, não existe uma comprovação circunstanciada do vínculo entre padrinhos brancos, batizados e milicianos afrodescendentes; tal relação aparece na análise como mera especulação, mera conjectura, e nada mais. Em terceiro lugar, afirma-se na análise que “os conselheiros do Conselho Ultramarino acharam por bem negar tal graça aos pardos, por aqueles chamados de ‘bastardos’”. Contudo, não é isso que se lê no âmbito do processo em questão. Por mais que buscasse, não encontrei nenhum parecer negativo à demanda dos “pardos” fluminenses — nem, tampouco, nenhuma aprovação formal a tal demanda, embora o então governador e capitão general da capitania do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade (1733-1763), tenha sido um verdadeiro entusiasta acerca dela, recomendando-a vivamente ao monarca e ao Conselho Ultramarino. Na verdade, na análise aqui em questão, toma-se a carta régia de 14 de janeiro de 1731 como um parecer do Conselho Ultramarino ao pedido dos “pardos”, o que constitui evidente equívoco.

475

Minha interpretação da estratégia dos afrodescendentes do Rio de Janeiro acena para duas dimensões. Em primeiro lugar, não discordo que haja relações assimétricas, marcadas por um enorme diferencial de retenção de poder, entre a oficialidade branca escolhida pelos afrodescendentes e eles próprios. Contudo, creio que o cerne de sua demanda está centrado precisamente no estágio em que se encontrava o processo de transformação de status destes mesmos afrodescendentes livres e libertos na figuração social da capitania do Rio de Janeiro nesta primeira metade do século XVIII — aspecto que, no Novo Mundo, também está intimamente relacionado com a anterioridade, o volume e as características do tráfico de escravos. Parecia, enfim, ainda não existir nesta figuração social por esta época, tal como então existia nas capitanias da Bahia e de Pernambuco, descendentes de escravos dotados de

---

<sup>474</sup> Fragoso, João. Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial. *Topoi*, vol. 11, nº 21, 2010, pp. 74-106.

<sup>475</sup> *Idem*, p. 84.

respeitabilidade, ou que haviam caminhado ascendentemente naquilo que Kopytoff e Miers chamam de “mobilidade afetiva”, isto é, um tipo de mobilidade que, no âmbito do *continuum* escravidão-liberdade, opera mais na esfera da emoção e do sentimento que na dos códigos formais ou legais. Esta mobilidade afetiva leva, por sua vez, a uma redução na sua marginalidade afetiva, e a uma incorporação afetiva de libertos e de seus descendentes no âmbito da sociedade escravista da qual fazem parte.<sup>476</sup> Por outro lado, poder-se-ia igualmente afirmar que afrodescendentes livres e libertos do Rio de Janeiro naquela primeira metade do século XVIII não haviam obtido posições consideráveis no que Patterson chama de “ranking de prestígio”, isto é, o respeito com o qual o liberto é visto por ele mesmo e por outras pessoas de sua configuração social, mormente as livres.<sup>477</sup> Eles, enfim, precisavam de oficiais brancos para restaurar uma instituição que lhes conferia um potencial de retenção de poder no âmbito da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico.

Em segundo lugar, chamo a atenção para o fato de que existe uma dimensão importante neste cenário que frequentemente é ignorada pelos “micro-historiadores” ou pelos “historiadores sociais”: a da figuração social institucional. O que tenho demonstrado até aqui é que as milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos, e em suas variadas acepções processuais — as quais, na América portuguesa, incluem terços, ordenanças, regimentos auxiliares e regimentos milicianos de “pretos” e “pardos” —, possuem uma dinâmica própria, específica, que não pode ser reduzida, portanto, à lógica de “redes clientelares”, por mais “vastas” que fossem estas redes. Tais figurações sociais institucionais acenam para a elaboração de modelos de análise que lhe são próprios, sendo, portanto, irredutíveis a outros objetos ou modelos de análise. Creio que o exame da trajetória de Brás de Brito Souto, e sobretudo a análise do campo móvel de tensões no qual se jogava a sorte das funções sociais de prestígio destinadas a afrodescendentes livres e libertos e suas próprias corporações, têm revelado até aqui que esta vertente constitui um campo próprio no âmbito dos estudos de historiografia, o qual não pode estar a reboque de modelos de análise exógenos ou alheios à sua lógica e dinâmicas internas.

---

<sup>476</sup> Kopytoff, Igor; Miers, Suzanne. African ‘slavery’ as a institution of marginality..., pp. 28-29.

<sup>477</sup> Patterson, Orlando. *Slavery and Social Death...*, p. 247.

### K. Brás de Brito Souto: últimos vestígios

Os últimos vestígios de Brás de Brito Souto na documentação que coletei a seu respeito me permite propor um problema que julgo importante em sua trajetória, bem como nas trajetórias de outros afrodescendentes livres e libertos que viveram no âmbito da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico. Trata-se do problema do equilíbrio pendular, simétrico e assimétrico, entre posição social e função social de prestígio. Conceitualmente, a posição social de um indivíduo, compartilhada pelo grupo social do qual ele faz parte, se refere a atributos que lhe são socialmente designados por nascimento ou por critérios de estratificação que tomam forma durante sua trajetória individual ou principalmente durante o processo de gênese e desenvolvimento de seu grupo social. A posição social, portanto, desenvolve-se no âmbito de uma estrutura social, independentemente do ser humano individual, ou anteriormente a ele, ao mesmo tempo em que tende a ampliar ou reduzir seu potencial de retenção de poder de acordo com ações e representações tomadas pelos indivíduos. Por sua vez, o conceito de função social de prestígio se refere a uma investidura herdada ou alcançada ao longo de uma vida individual no âmbito de uma estrutura burocrática e institucional de poder específica. Tal como a posição social, a função social de prestígio desenvolve-se de forma independente da vida individual, e deve sua existência às exigências e necessidades de figurações sociais institucionais igualmente específicas. Nas sociedades de tipo antigo, ou oligárquico, havia um equilíbrio pendular relativamente simétrico entre estas dimensões da vida social no caso dos indivíduos e grupos sociais do nível mais alto. Contudo, tais indivíduos, à medida que temiam a perda de status ou planejavam ascender na hierarquia social própria de seu nível, tinham que representar socialmente sua posição específica mediante a prática do consumo sumptuário, o qual, na sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, não raramente os levava à ruína, arrastando consigo suas famílias, ou “casas”. A ambição de obter funções sociais de prestígio, ou a mera investidura em tais funções, também constituía uma via importante para deslanchar ações e representações atinentes ao consumo sumptuário e, logo, para produzir a ruína e a perda de status e da própria posição social.<sup>478</sup> Contudo, apesar da gangorra que, no nível mais alto, determinava a elevação ou a queda de indivíduos e de suas famílias, havia aí um equilíbrio pendular relativamente simétrico entre posição social e função social de prestígio. Afinal, funções sociais de prestígio haviam sido criadas por figurações sociais institucionais,

---

<sup>478</sup> Elias, Norbert. *A sociedade de corte...*, pp. 191-209, 281-284.

ou pelas monarquias, especificamente para indivíduos dotados de posições sociais atinentes ao nível mais alto. Muitas vezes, ademais, uma investidura em tais funções representava não a via da queda e da ruína, mas, ao contrário, a condição de superação desse quadro: este foi, por exemplo, o caso de Luís Diogo Lobo da Silva, governador e capitão general de Pernambuco (1756-1763) e de Minas Gerais (1763-1768). Em 1755, isto é, no mesmo ano em que foi nomeado governador de Pernambuco, D. José I lhe fez outra mercê — a de suspender suas dívidas —, uma vez que “sua Casa se achava com a maior consternação pelas rigorosas execuções que ao suplicante faziam vários credores, de sorte que o suplicante não tinha com que se sustentar”.<sup>479</sup>

Por outro lado, quando indivíduos do nível mais baixo recebiam suas investiduras, instalava-se em suas trajetórias, em sua vida pessoal, bem como em seu grupo familiar, um desequilíbrio funcional, ou uma complexa e incontornável assimetria entre posição social e função social de prestígio. Uma vez que tais indivíduos estavam, à partida, vinculados aos ofícios mecânicos ou ao trabalho manual e eram muitas vezes ligados ao escravismo, ou ao *continuum* escravidão-liberdade, o equilíbrio assimétrico entre sua posição social e a função social de prestígio na qual eram investidos ganhava um realce socialmente evidente. Ademais, considerando mais especificamente afrodescendentes livres e libertos nos quadros do escravismo moderno, reitero que estes eram dotados de marcas ou sinais de reforço específicos — como a cor da pele — que os vinculavam primariamente ao *continuum* escravidão-liberdade, aspecto que facilitava sua identificação imediata nas relações sociais e de poder travadas com indivíduos do nível mais alto ou mesmo com indivíduos do nível mais baixo considerados brancos.

Ao mesmo tempo, o equilíbrio assimétrico entre posição social e função social de prestígio poderia ser ainda mais agravado pela destituição de fortuna. Os custos de armas, fardas, espadins, barretinas e outros sinais alusivos a títulos específicos, bem como, e talvez principalmente, os emolumentos relativos aos demorados processos e aos serviços de procuradores, acrescidos de não raras viagens a Lisboa, poderiam arruinar uma família afrodescendente por completo.<sup>480</sup> Contudo, em muitos casos empiricamente comprovados o sucesso material não constituía por si só fundamento de superação do “defeito mecânico” ou do vínculo ao *continuum* escravidão-liberdade.

---

<sup>479</sup> Souza, Laura de M. e. *O sol e a sombra*. Política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Cia. das Letras, 2006, pp. 338-339.

<sup>480</sup> Menim, Francielly Giachini Barbosa. Afrodescendentes livres e libertos nas tropas do Império português: os casos da Bahia e do Rio de Janeiro (1638-1766). Texto apresentados no *VI Encontro Internacional de História Colonial*. Salvador: Eduneb, 2016.

O afrodescendente livre e membro da Companhia da Infantaria Auxiliar do Mato Grosso, José Dias de Figueiredo, por exemplo, enviou petição a Dona Maria I<sup>a</sup> em maio de 1789 na qual solicitava que a Irmandade do Santíssimo Sacramento de Vila Bela — para a qual havia contribuído com a joia de entrada e várias doações — o aceitasse como irmão. Embora Figueiredo fosse o primeiro fundidor da Real Casa da Fundação de Vila Bela, tivesse “um sítio ao pé da mesma vila, donde conserva uns poucos escravos” e fosse proprietário de “uns poucos escravos seus oficiais em uma tenda de ferreiro”, como relataram várias testemunhas, ele foi impedido de entrar na irmandade “por uma mancha, que tinha no quarto grau por parte da sua mãe, por ser bisneta de uma crioula, filha de uma preta de nação conga”.<sup>481</sup>

Indivíduos do nível mais alto deixavam patente o equilíbrio assimétrico entre posição social e função social de prestígio nos casos dos afrodescendentes livres e libertos, e tendiam a utilizá-lo como argumento para justificar impedimentos às suas investidas. Já mostrei, por exemplo, que em março de 1732 o então governador e capitão general de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, externou que lhe parecia “injurioso que um preto sem mais merecimento que de algum ofício mecânico, se lhe mande passar patente de Mestre de Campo”.<sup>482</sup> Em abril de 1782, outro governador de Pernambuco, José César de Meneses, manifestou opinião semelhante, ao sublinhar que “a experiência me mostra que os oficiais Pardos e Pretos, ordinariamente vivem com pouca honra, utilizando-se dos pobres soldados, que fazem valer até a desesperação para os seus interesses particulares”. Ele se referia em particular a “dois Capitães, que aqui andam, os quais ambos escaparam ao cativeiro”, bem como a estarem “nessa Corte dois Sargentos Mores Pardos destes Terços, que ambos há pouco anos foram cativos, e hoje querem as honras e soldos de Sargento Mores, sem merecimento, ou utilidades; do mesmo jaez são os Mestres de Campo, homens ordinariamente de inferior condição”.<sup>483</sup>

---

<sup>481</sup> Carta de José Dias de Figueiredo à rainha D. Maria em que reclama por ter sido recusada a sua admissão na Irmandade do Santíssimo Sacramento de Vila Bela por alegadamente ter sido sua mãe bisneta de uma crioula. AHU-MT, cx. 26, doc. 1545. Vila Bela da Santíssima Trindade, 21 de maio de 1789.

<sup>482</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira, ao rei D. João V, informando não haver necessidade de Corpos separados de pardos e negros, sugerindo a extinção dos postos de mestre de campo e sargento mor dos mesmos, assim como o de governador dos índios. AHU-PE, cx. 42, doc. 3797. Recife, 10 de março de 1732.

<sup>483</sup> Ofício do governador da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, ao secretário de estado da Marinha e do Ultramar, Martinho de Mello e Castro, sobre o alistamento dos praças para os Terços Auxiliares dos Homens Pardos e Pretos, dos Brancos e da Cavalaria. AHU-PE, doc. 10544, cx. 144. Recife, 13 de abril de 1782.

O equilíbrio assimétrico entre posição social e função social de prestígio foi particularmente sentido pelos próprios milicianos afrodescendentes. Aparentemente, eles pareciam crer que a investidura de funções sociais de prestígio elidiria os fundamentos de sua posição social e, conseqüentemente, o distanciamento em relação a indivíduos e grupos sociais do nível mais alto. Contudo, em momentos de disputas políticas ou simbólicas pelo poder, eles constatavam da maneira mais terrível e brutal possível, em geral através da humilhação pública, que permaneciam atados à sua posição social inferior. Em agosto de 1650, o próprio Henrique Dias, por exemplo, enviou carta a D. João IV na qual expunha que ao longo da guerra de Pernambuco “servi com Generais que me trataram com toda a cortesia, e faziam da minha pessoa grande estimação”, os quais conheciam “minhas obras pelo que viam obrar no Real Serviço, tratando-me como soldado”. Ao mesmo tempo, Dias reiterava sua posição social, ao afirmar que “por cinco anos que assisto nesta guerra de Pernambuco, passando grandes necessidades, e misérias, suportando tudo como convinha à conservação da guerra”. Apesar de sua pobreza, ele manifestava orgulho pelo fato de “que os Mestres de Campo governadores passados dirão, por em todos os trabalhos, ser seu companheiro”. Contudo, se sentia bastante incomodado e denunciava que “pelo Mestre de Campo General Francisco Barreto, que governa, sou tratado com pouco Respeito, e com palavras indecentes à minha pessoa; nem me conhece por soldado, e que não sou nada, nem mereço soldo”.<sup>484</sup> Em junho de 1775, por sua vez, o mestre de campo do terço de pardos do Recife e cavaleiro da ordem de Cristo, Luís Nogueira de Figueiredo, queixou-se a D. José I de que na “festa do Santíssimo Sacramento” outros cavaleiros “se ajuntaram” para “que eu não fosse ao auto por pardo”. Seu sentimento, enfim, referia-se a estar “injurado nesta terra”, quando, antes, havia sido “tratado nessa Corte por Sua Majestade Fidelíssima e por Vossa Excelência, e armado Cavaleiro por Vossa Excelência e nesta minha terra abatido e corrido por quatro Cavaleiros com presunção de soberbas, ultrajando a quem Sua Excelência e Vossa Majestade tanto honraram”. Sua queixa se resumia à fórmula segundo a qual “Sua Majestade se serve com homens e não com acidentés” — isto é, com os “acidentés” da cor.<sup>485</sup>

<sup>484</sup> Carta do capitão da capitania de Pernambuco, Henrique Dias, ao rei D. João IV sobre a má administração exercida pelo mestre-de-campo geral da dita capitania, Francisco Barreto, e que este o trata com palavras indecentes e não lhe paga o soldo devido. AHU-PE, cx. 5, doc. 406. Recife, 1º de agosto de 1650; Mello, José A. G. de. *Henrique Dias...*, pp. 40-41.

<sup>485</sup> Ofício do mestre-de-campo do Terço Auxiliar do Recife, Luís Nogueira de Figueiredo, sobre a festa do Santíssimo Sacramento, informando acerca do seu acidente e renovando os votos de fidelidade e de interesse em retornar ao serviço real. AHU-PE, cx. 119, doc. 9130. Recife, 18 de junho de 1775; Carta do

Após ser investido na função social de prestígio de mestre de campo, Brás de Brito Souto experimentou muitas situações semelhantes a estas. Muitas delas apenas se tornaram explícitas nas cartas trocadas entre governadores e capitães gerais, conselheiros ultramarinos e secretários de Estado — função que, como adverte Nuno Monteiro, ganhará maior relevo a partir de meados do século XVIII.<sup>486</sup> Contudo, e mais importante, Brás de Brito Souto contestou veementemente a forma pela qual indivíduos do nível mais alto faziam pouco caso de sua *função social de prestígio* em decorrência de sua *posição social*. Como poucos indivíduos do nível mais baixo daqueles anos, ele teve a hombridade de denunciar de forma categórica não apenas o despreço devotado à sua pessoa, mas também a toda sua corporação. Em ofício não datado, mas provavelmente redigido nos primeiros anos da década de 1750, Brás de Brito Souto solicitou a D. José I um aumento de soldo, mas o fez em forma do que ele mesmo chamou de “memorial”. O documento, uma peça excepcional, resenha as relações entre seu terço e cada governador que, entre 1729 e 1754, havia sido nomeado para a capitania de Pernambuco. Seu objetivo principal consistia em detratar Duarte Sodré Pereira e seu governo. Em seu “memorial”, Brás de Brito Souto demonstra claramente que sabia do conteúdo de cada carta trocada entre este governador e o Conselho Ultramarino, tendo, pois, conhecimento da maledicência de que ele e seu terço tinham sido vítimas durante o governo do Senhor de Águas Belas. Através de seu “memorial”, Brito Souto adentra firmemente no campo móvel de tensões em que indivíduos do nível mais baixo e indivíduos do nível mais alto tendiam a se digladiar. Vai daí, pois, que o “memorial” tenha chegado até nós graças a um erro do então governador Luís José Correia de Sá (1749-1756), que deveria tê-lo interceptado definitivamente, conforme ele mesmo confessa. No entanto, o “memorial” chegou desavisadamente ao Conselho Ultramarino pelas mãos do secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real. A cópia do “memorial” foi enviada a secretaria de estado da Marinha e Ultramar pelo próprio Brás de Brito Souto que, talvez sabedor da trama do governador Correia de Sá para vetá-la, também parecia saber do peso e da importância então crescente desse órgão no âmbito do império português.

---

governador da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, ao rei D. José I, sobre as dúvidas na habilitação dos militares dos Terços dos Pardos para todos os ofícios, honras e dignidades, e se a antiguidade deve ser contada quando concorrerem Terços de Brancos com Terços de Pardos, conforme requer o mestre-de-campo do Terço Auxiliar do Recife, Luís Nogueira de Figueiredo. AHU-PE, cx. 122, doc. 9319. Recife, 20 de abril de 1776; Souza, Priscila de Lima. Os debates sobre a cor no mundo ibero-americano..., *op. cit.*

<sup>486</sup> Monteiro, Nuno G. F. Governadores e capitães-mores do império atlântico português no século XVIII..., pp. 69-115.

Conforme o “memorial” de Brás de Brito Souto, dissera “o governador Duarte Sodré Pereira Tibão, que então era, de ser morto o dito Mestre de Campo” não mais se faria “necessário prover-se o dito posto, com o pretexto de serem poucos os pretos forros que neste terço servem a Vossa Majestade; dos quais se não seguia utilidade ao real serviço, e que para reger estes poucos, bastava um Sargento Mor de Comarca”. Este, como apontei antes, “se achava com o soldo de sessenta mil réis por ano”, e o mesmo soldo foi destinado ao mestre de campo por sugestão do governador e decisão do Conselho Ultramarino. Em decorrência desse fato, Brito Souto acusa Duarte Sodré Pereira de agir “de particular interesse”, faltando-lhe, assim, “ao Cristão zelo com que se devia haver no serviço de Vossa Majestade e bem comum de toda a terra”, uma vez que “a todos é notório o préstimo do dito terço no serviço de Vossa Majestade”. “E tanto assim cuidou o dito Governador em desfazer o dito terço”, reza o memorial, “que em decurso de dez anos, que governou esta capitania, não quis passar mostra ao terço por se não ver o grande número de gente que tem, a vista da diminuta parte que mandou dar a Vossa Majestade”. Conforme Brito Souto, Duarte Sodré Pereira sugeriu seu nome para Mestre de Campo, e “foi Vossa Majestade servido por sua real grandeza provê-lo, porque se não perdesse a memória de uns tais que sempre se houveram em seu Real Serviço com um tal valor e fidelidade, como é notório procederam no tempo de restauração desta terra sendo os primeiros em todas as ocasiões de maior perigo”. Contudo, o afrodescendente em questão não tolerava “a parte que deu o Governador ao dizer eram poucos os pretos, porque na patente de Mestre de Campo, que lhe mandou passar foi só com o mesmo soldo de sessenta mil réis por ano, que tinha no posto de Sargento Mor da Comarca”. Brito Souto ligava diretamente o soldo inferior que lhe havia sido atribuído à informação prestada por Sodré Pereira, mas ele também tinha constatado que o “havia o dito senhor feito a mercê do acréscimo de oito mil réis, a dezesseis por mês, como consta da petição junta tirada do Regimento dos Livros da Vedoria, no que ficou o suplicante recebendo um tal prejuízo, como se pode supor para se poder tratar em posto semelhante, e carregado de obrigações, motivos estes porque se acha com menos lustre no trato que deve ter na estimação do dito posto”.<sup>487</sup>

A partir de 1738, como demonstrei anteriormente, a balança volta a pender a favor dos afrodescendentes, pois “entrando a governar Henrique Luís Pereira,

---

<sup>487</sup> Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luís José Correia de Sá, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Diogo de Mendonça Corte Real, sobre o requerimento do mestre de campo do Terço de Henrique Dias, Brás de Brito e Souto, em que pede aumento de soldo. AHU-PE, cx. 76, doc. 6341. Recife, 7 de maio de 1754.

governador que foi destas Capitâneas passou mostra a este dito terço do suplicante e lhe foram apresentados setecentos homens”. Brito Souto destacou que o novo governador “estranhando a parte que se havia dado de serem poucos”, determinou “por ordem sua, que se conservassem”. Por sua vez, “entrando a governar Dom Marcos de Noronha”, este “passou mostra ao dito terço, e dele pediu o mapa tirado dos Livros de Matrícula, que constou de mil e onze praças, inclusos os oficiais”. Por volta da época em que escreve o “memorial”, isto é, nos primeiros anos da década de 1750, o terço de Henriques apresentava, segundo seu Mestre de Campo, “por causa de mortos, e velhos com baixa”, cerca de 873 milicianos. Conforme Brito Souto, era deste expressivo número de soldados e oficiais, atestado em mapas enviados ao Conselho Ultramarino, “donde se colhe o dolo do sobredito governador Duarte Sodré Pereira Tibão, na parte que deu de ser menos necessário prover-se o dito posto de Mestre de Campo, donde nasceu mandar Vossa Majestade expressar na patente que mandou passar ao suplicante e ordem que mandou ao dito governador que por falecimento do suplicante ficasse o dito posto extinto”.<sup>488</sup>

No entanto, uma nova ordem havia sido enviada a América portuguesa graças “a parte que lhe mandou dar o governador Henrique Luís Pereira Freire do grande número de gente que achou no dito terço e préstimo dele”. Foi em decorrência desse novo quadro que “se seguiu mandar Vossa Majestade ordem para conservar o Terço”. Finalmente, “o Governador e Capitão General que atualmente governa estas capitâneas, Luís José Correa de Sá, deu parte a Vossa Majestade da necessidade que havia na terra do dito Terço, com o que servia a Vossa Majestade, e das razões que havia para se estabelecer a sua conservação”. Resolvida a questão da “conservação” do terço e de sua oficialidade, cabia a Brás de Brito Souto resolver o problema de seu soldo, o qual, pensava, não era compatível com os gastos de representação, ou com o consumo sumptuário próprio à sua função social de prestígio: “não pude persistir na dita ocupação de Mestre de Campo com a decência que pede o dito cargo com limitado soldo, pelo que parece não pode o suplicante deixar de humildemente pedir a Vossa Majestade pelo amor de Deus se lhe restitua o que injustamente foi causa do dito Governador Duarte Sodré Pereira com segunda intenção se lhe abatesse no soldo do posto em que atualmente está servindo a Vossa Majestade”. Afinal, desempenhar a função social de prestígio na qual havia sido investido significava “tratar-se no posto

---

<sup>488</sup> *Idem.*

de Mestre de Campo em que serve a Vossa Majestade, porque sempre é bom se trate com limpeza, e asseio necessário para ser respeitado daqueles a quem rege”.<sup>489</sup>

Como disse antes, o governador Luís José Correia de Sá recebeu o “memorial” das mãos do próprio Brito Souto e o vetou, mas o documento acabou sendo enviado pelo mestre de campo diretamente à secretaria de estado da Marinha e Ultramar. Para atalhar o mal-estar, Correia de Sá remeteu em maio de 1754 uma carta a seu amigo pessoal, Diogo de Mendonça Corte Real, então secretário de estado da Marinha e Ultramar, na qual observou que “se eu soubera que a apresentação que fiz à Vossa Majestade, por essa secretaria a favor do mestre de campo do Terço de Henriques Dias, Brás de Brito Souto, havia de ser remetida ao Conselho, ou a não fazia, ou totalmente perdia a esperança de que fosse deferido com favorável despacho”. Divertindo-se à custa da situação, o então governador e capitão general de Pernambuco argumentou que “como poderia eu esperar bom sucesso no requerimento do dito Mestre de Campo, se o não teve Santo Antônio no que fez, pedindo por uma petição, que remeti a El Rei pelo Conselho que o dito senhor lhe aumentasse o soldo que tem”. Revelando o bom humor que grassava entre cortesãos, Correia de Sá certamente provocou risadas do “amigo do meu coração”: “Sabe o que responderam aqueles senhores? Que informasse em que gastava S. Antônio os 60 mil réis: eu como tive medo e também vergonha, de fazer ao Santo esta pergunta, tomei expediente de não falar mais nesta matéria”. O governador, ademais, apresenta em sua carta privada dados empíricos que me permitem propor mais uma vez o tema do equilíbrio pendular entre posição social e função social de prestígio. Quando Brito Souto o procurou ao início de seu governo, ele tentou não apenas dissuadi-lo em relação ao aumento de soldo, mas também procurou deter o “memorial” que o mestre de campo havia elaborado. Nesta circunstância, “o pobre preto, ouvindo com desconsolação, mas com muita conformidade, o mau sucesso que teve a sua súplica, nem por isso desiste da empresa; tornando a representar a Sua Majestade por essa secretaria, a justiça com que implora da sua real grandeza alguma satisfação aos seus serviços, para remédio das necessidades que experimenta. Ampare você este requerimento, faça com que El Rei, lhe mande dar ao menos o soldo de tenente da Infantaria, e ao Sargento Mor, o soldo que tem de Mestre de Campo de cinco mil por mês. Saiba que o Terço dos Henriques

---

<sup>489</sup> *Idem.*

é sempre útil em Pernambuco, e pode haver ocasião em que seja muito necessário e muito conveniente ter estes pretos contentes”.<sup>490</sup>

Três últimos vestígios de Brito Souto ainda aparecem na documentação disponível. O primeiro deles, de outubro de 1759, consiste em um pedido ao rei D. José I para que a vedoria da capitania de Pernambuco passasse “duas fés de ofícios do tempo que serviu a Vossa Majestade de 1º de junho de 1721 até 28 de julho de 1729, e outra desde 14 de julho de 1747 até o presente”, uma vez que tais papéis se “desencaminharam de forma que se não tem descoberto”. Sua intenção foi requerer, como requereu em abril de 1758, mais um aumento de soldo. Contudo, faltavam-lhe estes papéis, os quais tinham um custo que, à época, ele teve como arcar. A perda dos papéis relativos à sua carreira era, possivelmente, um sinal de senilidade: afinal, em 1759, o indivíduo aqui em questão já havia cumprido 75 anos de vida.<sup>491</sup>

Por outro lado, Brás de Brito Souto também foi chamado a cooperar em meados da década de 1750 com o Regimento de Henriques da Bahia, do qual ele era, em última análise, mestre de campo. Os oficiais afrodescendentes baianos desenvolviam por aqueles anos uma “sociodinâmica da estigmatização” contra africanos egressos da Costa da Mina, cuja ligação com a capitania baiana era profunda em decorrência da configuração do tráfico de escravos existente entre aquela praça e a referida procedência africana.<sup>492</sup> A intenção dos oficiais consistia em eliminar os “pretos minas” da oficialidade das milícias. E aqui se nota, reversivamente, que enquanto afrodescendentes livres e libertos eram vítimas da do estigma desencadeado por indivíduos do nível mais alto, os primeiros, não apenas na condição de oficiais milicianos, mas também na de “crioulos”, moviam uma sociodinâmica semelhante contra africanos “minas”. O fundamento tanto de um como de outro processo de estigmatização era, contudo, o mesmo: os entrelaçamentos de ações e representações de grupos sociais específicos em sua luta pelas oportunidades de poder. O nexos particular que, no âmbito de cada figuração social, criava os equilíbrios pendulares de poder impelia indivíduos e grupos sociais do nível mais alto contra aqueles do nível

---

<sup>490</sup> *Idem.*

<sup>491</sup> Requerimento do mestre de campo do Terço dos Henriques da capitania de Pernambuco, Brás de Brito e Souto, ao rei D. José I, pedindo provisão para que na Vedoria da dita capitania, passe a sua fé de ofícios. AHU-PE, cx. 92, doc. 7352. Recife, 17 de outubro de 1759.

<sup>492</sup> Ribeiro, Alexandre Vieira. The transatlantic slave trade to Bahia. In: Eltis, David; Richardson, David (eds.). *Extending the frontiers. Essays on the new transatlantic slave trade database*. New Haven: Yale University Press, 2008, pp. 130-153.

mais baixo, ao passo que tanto um como outro nível eram dotados de seus próprios equilíbrios pendulares de poder.<sup>493</sup>

Conforme escreveram os oficiais baianos em julho de 1754, “foi aquele regimento estabelecido em Pernambuco com seu mestre de campo, e mais oficiais”, enquanto “ficou pela distância, que há de Pernambuco à Bahia, repartido o terço dos suplicantes com um capitão mor e seus oficiais subalternos, observando-se sempre o inviolável, e acertadíssimo estilo de não ser provido desde cabo de esquadra até o posto de capitão homem algum que não fosse natural da terra, como são todos os oficiais crioulos de que se compõe aquele terço de Pernambuco”. Tal informação, como mostro adiante, decorreu da “atestação do seu dito mestre de campo”, isto é, de Brás de Brito Souto. Contudo, os oficiais baianos lamentavam que “aquele estilo se vai alterando e adulterando no terço da Bahia, em notório descômodo da República e do Real Serviço de Sua Majestade, provendo-se naqueles cargos e postos homens de diferente nação como sejam os da Costa da Mina”. Estes são descritos, enfim, como “pessoas infectas, faltos de fé a Deus e a Vossa Majestade, sendo certo, serem pela maior parte inimigos capitais dos brancos, contra os quais cada dia fulminam sublevações e facilmente poderão com o exercício das armas fazer algum levantamento nos povos, acompanhados de pretos cativos e fugidos, resultando daquele caso erros prejudiciais e por consequência uma grande nota no Regimento dos Suplicantes que com zelo e fidelidade servem a Vossa Majestade”. Sua solicitação, ao fim e ao cabo, consistia em pedir que “Vossa Majestade seja servido mandar que o Vice-Rei e Capitão General do Estado da Bahia não prova homem algum nos postos daquele regimento senão aos crioulos nacionais da mesma terra, e não aos de outra nação, atendidos os inconvenientes que do contrário se segue ao Serviço de Vossa Majestade, e bem da República, sossego e quietação da pax daqueles povos”.<sup>494</sup>

Ademais, os “oficiais do terço dos Henriques da Cidade da Bahia” demandaram “uma atestação jurada passada pelo mestre e campo do terço dos Henriques da guarnição desta praça de Pernambuco pela qual conste se todos os oficiais de seu terço principiando pelo cabo de esquadra até o sargento mor são todos crioulos nacionais da terra”. Ao mesmo tempo, eles indagaram a Brás de Brito Souto “se outro mestre de

---

<sup>493</sup> Elias, Norbert; Scotson, John L. *Os estabelecidos e os outsiders...*, p. 23.

<sup>494</sup> Aviso do secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real ao presidente do Conselho Ultramarino, marquês de Penalva, D. Estevão de Meneses, ordenando que se consulte o que parecer da solicitação dos capitães e mais ofícios do terço dos Henriques da guarnição da praça da cidade da Bahia para que não provenha homens nos postos daquele regimento se não aos crioulos nacionais. AHU-BA, cx. 137, doc. 77. Belém, 3 de dezembro 1756.

campo nomeou desde que entrou a servir no dito emprego a preto mina algum para ocupar postos” naquele “terço, e se nesta capitania é estilo puxar-se para oficial os desta infecta nação”. Com efeito, em maio de 1755 Brás de Brito Souto, “Mestre de Campo pago de Infantaria do Terço dos Henriques de toda esta capitania de Pernambuco”, enviou sua contribuição para o processo de exclusão dos africanos da Costa da Mina. No âmbito daquele processo ele atestou “que há vinte e cinco anos que comando e governo o sobredito meu terço que consta de Homens pretos de leais nações livres e libertos e no referido terço não nomeie para oficial de cabo de esquadra para cima a Homem algum que não fosse filho natural da terra, e todos os oficiais de que se compõem o dito terço são crioulos”.<sup>495</sup> Como demonstrei anteriormente, havia uma “esquadra de Pretos Minas” em Pernambuco por volta de 1726, ao mesmo tempo em que Henrique Dias havia comandado um batalhão inteiro, dotado de oficiais, o qual era formado exclusivamente por indivíduos deste grupo social.<sup>496</sup> Assim, pois, a reiteração do potencial de retenção de poder dos “crioulos” e a dinâmica de estigmatização perpetrada por estes contra os “pretos minas”, constituíam mais um elemento que cimentava dois processos intimamente conectados: o da mudança de status de africanos e afrodescendentes escravos, livres e libertos no âmbito do *continuum* escravidão-liberdade e o de institucionalização das milícias formadas por estes indivíduos na América portuguesa. Ao mesmo tempo, as missivas dos oficiais baianos e crioulos contrárias aos africanos “minas” ilustra bem como o equilíbrio pendular de poder que estava no centro desta figuração social institucional pendia, após meados do século XVIII, francamente a favor dos primeiros.

Em terceiro e último lugar, disponho apenas de um Mapa dos Regimentos de Pernambuco de 1768, no qual Brás de Brito Souto aparece como o “Mestre de Campo” do “Terço Auxiliar dos Pretos Henriques”. Seu terço tinha então por sargento mor Miguel Gonçalves de Lima e contava com um significativo contingente de 1.526 milicianos.<sup>497</sup> O mestre de campo afrodescendente tinha, então, 84 anos. Sobrevivera, pois, a humilhações e vicissitudes de toda sorte, e contribuía — ao mesmo tempo em que criava para si, como indivíduo, ao longo de sua trajetória, chances e oportunidades

---

<sup>495</sup> *Idem.*

<sup>496</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. João V, sobre a nomeação de pessoas para o posto de mestre-de-campo da capitania de Pernambuco que vagou por falecimento de Domingos Rodrigues Carneiro. AHU-PE, cx. 33, doc. 3016. Lisboa, 16 de abril de 1726; Silva, Luiz Geraldo. Sobre a ‘etnia crioula’..., pp. 71-96.

<sup>497</sup> Mapa dos Regimentos de Infantaria, Corpo de Artilharia, Fortalezas, Regimentos de Auxiliares de Cavalo, Terços de pé e Ordenanças de todo Continente de Pernambuco. AHU, códice 2164. Recife, 1º de abril de 1768.

de poder — a consolidar uma figuração social institucional que, parece, ainda estar por ser estudada.

## Capítulo III — Da “guerra viva” ao prestígio fátuo

### A. As milícias como ornamento da vida social e redução da marginalidade

Incluir aqui também os dados sobre os mestres de campo e suas ligações com

### B. O recrutamento de milicianos afrodescendentes para a guerra luso-castelhana

COMEÇAR COM PEDRO PUNTONI E EVALDO CABRAL DE MELLO. INTRODUZIR OS DADOS SOBRE OS TERÇOS DOS MAPAS DE 1749 EM DIANTE.

Neste capítulo tem por objetivo comparar as maneiras pelas quais diferentes capitanias — Minas Gerais, São Paulo e Pernambuco — lidaram com a necessidade de prover o Estado do Brasil com gente armada ao longo da guerra luso-castelhana travada nas partes meridionais da América portuguesa entre 1774 e 1777. Contudo, pretendemos aqui examinar apenas o recrutamento de pardos e Henriques – as milícias negras, de segunda linha, da América portuguesa. Pardos e pretos estavam reunidos em terços desde as guerras luso-holandesas travadas entre 1645 e 1654 em Pernambuco<sup>498</sup>. O terço do negro livre Henrique Dias era a matriz dos que foram estabelecidos pelas diversas capitanias ao longo do século<sup>499</sup>, como aliás reconheciam os contemporâneos. Cabe, pois, num primeiro momento, examinar a questão das relações entre Portugal e Castela no que diz respeito às fronteiras meridionais, para, a seguir, discutir as medidas tomadas pela Coroa lusa desde a década de 1760 para reformar a estrutura, a composição e o tamanho de seus corpos militares. Depois disso, procuramos analisar a maneira pela qual cada uma das capitanias antes indicada procurou lidar com o recrutamento de pardos e pretos, e como estes e as sociedades locais reagiram às demandas do Estado do Brasil em torno de gente armada. Finalmente, à guisa de conclusão, sugerimos algumas linhas gerais que contemplem a diversidade de situações observadas ao nível local. Tensões luso-castelhanasA fundação da Nova Colônia do Santíssimo Sacramento, em 1680, na margem esquerda do Rio da Prata, constituiu uma tentativa de manter os vínculos que, ao longo da dominação castelhana sobre Portugal (1580-1640), foram sendo estabelecidos entre

---

<sup>498</sup> MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda restaurada*. Guerra e açúcar no Nordeste (1630-1654). Rio de Janeiro/São Paulo: Forense-Universitária/Edusp, 1975.

<sup>499</sup> MELLO, J. Antônio G. de. *Henrique Dias*. Governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil. Recife: Massangana, 1988.

comerciantes do Centro-Sul da América portuguesa e da região da prata<sup>500</sup>. Ao fim da chamada União Ibérica, tais relações comerciais mantiveram-se firmes, a despeito de seu caráter de contrabando. Contudo, desde sua fundação, a colônia de Sacramento foi assaltada amiúde por espanhóis egressos de Buenos Aires. Estas constantes disputas assumiam, por vezes, caráter formal, uma vez que governadores coloniais de ambos os lados pareciam dar conta às suas respectivas metrópoles das investidas em território inimigo. Por outro lado, havia também a insegurança cotidiana, exemplificada pelos os assaltos às roças dos portugueses. Tais práticas eram as responsáveis, entre outros motivos, pela alta deserção ali verificada<sup>501</sup>. Em 1698, Sacramento ficou sob jurisdição da capitania do Rio de Janeiro, e em 1713 foi ali criada a capitania de Rio Grande de São Pedro<sup>502</sup>. Contudo, apenas por volta de 1730 é que a administração portuguesa enviou algumas pessoas para colonizar o Presídio de Rio Grande de São Pedro, numa tentativa de assegurar a posse destas terras<sup>503</sup>. O Tratado de Limites, estabelecido em 1750 em Madrid, representou tentativa de aclarar as fronteiras meridionais e amenizar os conflitos. Porém, este compromisso falhou por problemas internos à região e por dificuldades da prática da demarcação<sup>504</sup>. Em 1761, através de um outro Tratado – o de El Pardo – a convenção de 1750 foi formalmente revogada<sup>505</sup>.

Os conflitos locais se acentuaram à época da Guerra dos Sete Anos (1753-1763). Em 1762, a fronteira noroeste de Portugal foi invadida por forças francesas e espanholas, as quais buscavam desestabilizar as relações entre lusitanos e ingleses<sup>506</sup>. Como a organização defensiva portuguesa era precária, o auxílio inglês foi, como em muitas outras circunstâncias, imprescindível. Graças a ele, a contenda fronteiriça foi curta. Por outro lado, a guerra breve de 1762 representou uma inflexão profunda nos assuntos militares lusitanos. Decorreu dela a profunda reforma da estrutura militar portuguesa então levada a efeito pelo Conde de Lippe, um experiente e ilustrado

<sup>500</sup> GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808). In: Frago, J., Bicalho, M. F. & Gouvêa, M. de F. (Orgs.). *O antigo regime nos trópicos*. A dinâmica imperial portuguesa. (Sécs. XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 301.

<sup>501</sup> POSSAMAI, Paulo César. A Colônia do Sacramento, o “jardim da América”. In.: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre: PUCRS, v. 30, n. 1, p. 33-46, jun./2004, p. 40-41.

<sup>502</sup> GOUVÊA, *op. cit.*, p. 302.

<sup>503</sup> BELLOTTO, Heloisa Liberalli. *Autoridade e conflito no Brasil colonial: o governo do Morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775)*. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979, p. 29-30.

<sup>504</sup> ALDEN, Dauril. *Royal Government in Colonial Brazil – with special reference to the administration of the marquis of Lavradio, viceroy, 1769-1779*. Berkeley/Los Angeles, 1968, p. 86-96; REIS, Artur Cezar Ferreira Reis. Os tratados de limites. In: Holanda, S. B. de H. (Dir.). *História geral da civilização brasileira*. (vol. I, tomo I). São Paulo: Difel, 1968, p. 370-373.

<sup>505</sup> MAXWELL, Kenneth. *Marquês do Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. R. de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 55; REIS, *op. cit.* p. 373-374.

<sup>506</sup> MAXWELL, *op. cit.* p. 119-123.

general de origem alemã a serviço da Coroa britânica<sup>507</sup>. Com a reforma, patrocinada pelo conde de Oeiras, mais tarde marquês do Pombal, finalmente criou-se em Portugal “um corpo militar, ultrapassando o bando<sup>508</sup>”, além de códigos de hierarquias, patentes e funções, sistemas de representações através de galões e atributos de comandos e fardamentos regulares. A guerra de 1762 precipitara até mesmo a criação do Erário Régio<sup>509</sup>.

Contudo, se a tensão luso-castelhana da década de 1760 foi breve na Europa, ela prolongar-se-ia por anos a fio na América. Já em abril de 1763, forças espanholas lideradas por D. Pedro de Cevallos ocuparam militarmente a Colônia de Sacramento, os fortes de São Miguel e de Santa Tereza, e o Rio Grande de São Pedro. Iniciou-se, desta forma, o chamado período da dominação espanhola no Sul da América portuguesa – o qual duraria de 1763 a 1776<sup>510</sup>. Seguiu-se, então, a adoção de algumas medidas agressivas do conde de Oeiras para melhorar as defesas do Estado do Brasil. A primeira ação, já em 1763, foi a transferência da capital do vice-reino de Salvador para o Rio de Janeiro. Situada mais ao Sul, esta praça defenderia com maior eficácia um ataque castelhano vindo daquela direção, bem como mobilizaria melhor a gente de guerra do conjunto da América portuguesa. Ademais, muitos oficiais estrangeiros que haviam servido sob ordens do Conde de Lippe em Portugal – como o austríaco Johann Böhm e o sueco Jacques Funk – foram enviados para o Brasil para exercerem os comandos das principais tropas. O conde de Oeiras encaminhou dois outros eficientes aristocratas, os quais também haviam cooperado com o conde de Lippe. Referimo-nos ao morgado de Mateus, nomeado governador da capitania restabelecida de São Paulo (1765), e ao marquês do Lavradio, que, após governar a Bahia em 1768, foi enviado ao Rio de Janeiro em 1769 de modo a ocupar o posto de vice-rei do Estado do Brasil e governador e capitão general da capitania do Rio de Janeiro<sup>511</sup>.

Uma condição imposta pelo marquês do Lavradio, e aceita pelo já então marquês de Pombal, para assegurar a defesa de todas as capitanias, consistiu em recomendar, pessoalmente, alguns experientes militares para ocupar governos de capitanias. Esse esquema facilitaria a defesa de todo o território da América portuguesa, pois o vice-rei poderia solicitar, sem maior esforço, socorro em tropas e

---

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>508</sup> GOUVEIA, António C. & MONTEIRO, Nuno G. A milícia. In: Hespanha, A. M. (Coord.). *História de Portugal*. (vol. 4). Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 181.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>510</sup> KÜHN, Fábio. A fronteira em movimento: relações luso-castelhanas na segunda metade do século XVIII. In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre : PUCRS, v.XXV, n.2, pp. 91-112, dez./1999, p. 91.

<sup>511</sup> ALDEN, *op. cit.*, p. 13-28 ; MAXWELL, *op. cit.*, p. 126.

mantimentos através de sua rede de clientela. Entre 1774 e 1775, com a intensificação dos combates no Sul, Lavradio pode mexer à vontade nas peças dispostas no tabuleiro político-administrativo do Estado do Brasil. Por sua ingerência, Manoel da Cunha Meneses deixou o cargo de governador e capitão general de Pernambuco passando a ocupar função semelhante na Bahia. José César de Meneses, que servira no Estado da Índia, preencheu seu lugar. Antônio Carlos Furtado de Mendonça foi substituído por Antônio de Noronha no governo da capitania de Minas Gerais. Em São Paulo, teve fim o longo governo do morgado de Mateus (1765-1775), o qual fora substituído por Martim Lopes Lobo de Saldanha. O mesmo ocorreu em Santa Catarina e no Rio Grande, cujos novos governadores, respectivamente Francisco José da Rocha e Antônio da Gama e Freitas, foram nomeados diretamente por Lavradio em 1775.<sup>512</sup> Coube a esses governadores, como a seus antecessores, levar adiante uma dura atividade de recrutamento na América portuguesa – tarefa que se processou sob atropelos e dificuldades de toda sorte. Contudo, antes de observarmos como tais práticas foram implementadas nas capitanias aqui em questão – Minas Gerais, São Paulo e Pernambuco – consideremos inicialmente o impacto provocado pela carta régia de 22 de março de 1766 – uma medida que objetivava ampliar o conjunto de contribuintes do imposto de sangue no âmbito da América portuguesa.

### C. A ampliação dos efetivos

INCLUIR AQUI OS DADOS SOBRE PERNAMBUCO NO FINAL E MOSTRAR A CONCENTRAÇÃO URBANA.

O impacto da carta régia de 22 de março de 1766 já foi percebido por alguns historiadores<sup>513</sup>. Cabe-nos sintetizar seus principais pontos, e informar minimamente acerca de seus efeitos. O primeiro e talvez mais importante ponto da ordem régia em questão seja sua generalidade: enviada a todas as capitanias, com texto semelhante, constituía norma a ser aplicada em toda extensão do vasto espaço do Estado do Brasil.

<sup>512</sup> ALDEN, *op. cit.*, p. 139-140, 453-455.

<sup>513</sup> MELLO, Christiane Figueiredo Pagano de. A guerra e o pacto: a política de intensa mobilização militar nas Minas Gerais. In: Castro, C., Izecksohn, V. & Kraay, H. (Orgs.). *Nova história militar brasileira*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 71; COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais pernambucanos*. 2.ed. Recife: Fundarpe. Diretoria de Assuntos Culturais, 1983, v. 5, p. 413; RUSSEL-WOOD, A. J. R. Escravos e libertos no Brasil colonial. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 133; BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Autoridade e conflito no Brasil colonial: o governo do Morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775)*. São Paulo : Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979, p. 107; COTTA, Francis Albert. *No rastro dos Dragões: universo militar luso-brasileiro e as políticas de ordem nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte, 2005. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, p. 286-292.

Seu ponto de partida era duplo: por um lado, denunciava a “irregularidade e falta de disciplina a que se acham reduzidas as tropas auxiliares desse Estado”, mas, por outro lado, reconhecia que estas “sendo reguladas e disciplinadas como devem ser, consiste uma das principais forças que tem o mesmo Estado para se defender”. Ou seja, o Estado português tinha claro para si que precisava recorrer militarmente aos colonos em caso de perigo, embora a desorganização das milícias não pagas fosse evidente. Outro aspecto curioso diz respeito a igual generalidade dos sujeitos passíveis de ingressar em corpos militares assim formados: cabia a cada governador e capitão general “alistar todos os moradores das terras da Vossa jurisdição que se acharem em estado de poderem servir nas Tropas Auxiliares, sem exceção de Nobres, Plebeus, Brancos, Mestiços, Pretos, Ingênuos e Libertos, e a proporção dos que tiver cada uma das referidas classes formeis Terços de Auxiliares e Ordenança”.<sup>514</sup>

Ainda conforme a carta régia, os governadores deveriam nomear “oficiais competentes” para “disciplinar cada um dos ditos Terços”. Estes teriam alguns privilégios, bem como se atentava para sua representação externa – como preconizara a reforma do conde de Lippe. Assim, “os serviços que fizerem os mesmos oficiais desde o Posto de Alferes, até o de Mestre de Campo” deveriam ser “despachados como os dos oficiais das Tropas pagas”. Também poderiam “usar assim os ditos oficiais, como os soldados, de uniformes, divisas e lauréis nos chapéus somente, com a diferença de que as divisas e lauréis dos oficiais poderão ser de ouro e prata, e as dos soldados não passarão de lã”. Em tese, o oficial deveria ser “um Sargento Mor escolhido entre os oficiais das Tropas pagas”, mas sabe-se que este aspecto que não era possível de se concretizar, visto o costume arraigado na América portuguesa de se nomear oficiais de ordenanças e de terços auxiliares em parte por critério de antiguidade, e por outra parte em decorrência das redes de clientelas<sup>515</sup>.

---

<sup>514</sup> Cf: Carta régia do rei D. José I, ao governador da capitania de Pernambuco, conde de Vila Flor e copeiro mor, Antônio de Sousa Manoel de Meneses, ordenando que se liste todos os moradores daquela jurisdição, sem exceção, capacitados para o regime militar e que forme os Terços de Auxiliares, Ordenanças e Cavalaria. AHU-PE, cx. 103, doc. 8006. Lisboa, 22 de março de 1766; Carta de D. José I ao governador e capitão-general de São Paulo, Morgado de Mateus. AHU-SP, caixa 24, n. 2354. Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, 22 de março de 1766; Carta régia de D. José, ordenando ao Conde da Cunha, vice-rei do Brasil, para que mande alistar, sem exceção, todos os moradores em estado de poderem servir nas Tropas Auxiliares e Ordenanças de Cavalaria e Infantaria. AHU – MG, cx. 85, doc. 42. Lisboa, 22 de março de 1766.

<sup>515</sup> SILVA, Luiz Geraldo. Aspirações barrocas e radicalismo ilustrado. Raça e nação em Pernambuco no tempo da Independência (1817-1823). In: Jancsó, István (Org.). *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec, 2005; SILVA, Luiz Geraldo. Negros patriotas. Raça e identidade social na formação do Estado-nação (Pernambuco, 1770-1830). In: Jancsó, István (Org.). *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo/Injuí: Hucitec/Unijuí, 2003.

Tais oficiais, ademais, venceriam “o mesmo soldo que vencem outros Sargentos Mores das Tropas Regulares dessa Capitania; pago na mesma forma pelos rendimentos das Câmaras dos respectivos Distritos”. Ou seja, nem se tratava de constituição de exércitos profissionais, nem de tropas remuneradas, armadas e fardadas pela Coroa. Cabia aos colonos arcar com tais despesas, conciliando suas fazendas e engenhos, no caso das ordenanças, ou seus ofícios mecânicos e seu trabalho na lavoura de mantimentos, no caso dos auxiliares, com a prestação de serviço militar. Não por acaso, pois, determinava-se que no “pronto serviço dos sobreditos Terços serão obrigados todos os oficiais e soldados a terem a sua custa espadas e armas de um mesmo adarme”. Aos soldados e oficiais da Cavalaria obrigava-se “terem e sustentarem, também à sua custa, um cavalo e um Escravo para cuidar nele, sem que nas ditas armas e cavalos e Escravos se lhes possa fazer penhora, embargo, ou execução alguma”. Ser militar dos terços auxiliares ou das ordenanças era, pois, necessariamente, ter privilégios e ser senhor de escravos. Mas os privilégios não eram tão indiscriminados, posto que a “isenção” da execução de armas, escravos ou cavalos não deveria ser gozada “ampla e ilimitadamente” de modo aos “oficiais e soldados ... fraudarem aos seus Credores, antes usarão dela somente com a restrição acima declarada”.<sup>516</sup>

Havia, como se vê, laivos ilustrados nessa norma, decorrentes talvez das reformas empreendidas pelo Conde de Lippe a partir de 1763 com a anuência de Pombal. Mas ela ainda conservava muito do espírito barroco antes prevalecente<sup>517</sup>, além de refletir uma sensibilidade aguçada pelo temor de uma guerra de grandes proporções. Não por acaso a carta régia de 1766 será bastante criticada por governadores e homens de Estado ilustrados depois da década de 1780. Esta, conforme estes críticos, havia aumentado a exaustão o número de corpos militares em suas respectivas capitanias. Ademais, considerando que, desde a década de 1760, dois terços da população da América portuguesa eram formados por homens de cor – fossem estes

---

<sup>516</sup>Cf: Carta régia do rei D. José I, ao governador da capitania de Pernambuco, conde de Vila Flor e copeiro mor, Antônio de Sousa Manoel de Meneses, ordenando que se liste todos os moradores daquela jurisdição, sem exceção, capacitados para o regime militar e que forme os Terços de Auxiliares, Ordenanças e Cavalaria. AHU-PE, cx. 103, doc. 8006. Lisboa, 22 de março de 1766; Carta de D. José I ao governador e capitão-general de São Paulo, Morgado de Mateus. AHU-SP, caixa 24, n. 2354. Palácio de Nossa Senhora da Ajuda, 22 de março de 1766; Carta régia de D. José, ordenando ao Conde da Cunha, vice-rei do Brasil, para que mande alistar, sem exceção, todos os moradores em estado de poderem servir nas Tropas Auxiliares e Ordenanças de Cavalaria e Infantaria. AHU – MG, cx. 85, doc. 42. Lisboa, 22 de março de 1766.

<sup>517</sup> SILVA, *op. cit.*

escravos ou livres –, e que os negros predominavam entre a população livre<sup>518</sup>, a maior parte dos corpos militares formados em decorrência da carta régia em questão foram, naturalmente, de “pretos” e “pardos”. Como escreveu na Bahia, em 1798, um crítico da ordem régia de 1766, graças a esta os homens de cor “se viram condecorados com postos de coronéis e outros semelhantes, com que esta gente ... adiantou consideravelmente as suas idéias vaidosas”. Indo mais além, ele sugeriu que aquela ordem real representou “um erro de política em administração de colônia<sup>519</sup>”. Por sua vez, em março de 1806, o então governador da capitania de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, argumentou que, em decorrência da ordem de 1766, “montaram-se Corpos, e alguns para existirem, foi preciso que ficassem com os membros espalhados pelos distritos de diferentes Vilas; nomearam-se Oficiais, até mesmo superiores, tirados dos ofícios mecânicos, e sem poderem manter a decência e independência dos Postos”.<sup>520</sup>

Fosse como fosse, à época de seu lançamento, a carta régia em questão provocou grande impacto sobre a sociedade colonial, sobretudo à medida que mobilizou números espetaculares de pessoas para as hostes militares. Contudo, à medida que os conflitos nas regiões meridionais se intensificaram na década de 1770, medidas ainda mais dramáticas foram tomadas, notadamente em relação aos “pretos” e “pardos”.

#### D. Da mobilização à dispersão dos efetivos

Em 1762, durante o governo de Luiz Diogo Lobo da Silva, havia em Pernambuco 2 corpos militares de homens de cor. O de pardos possuía 31 companhias, e contava com 1.401 pessoas; o de Henrique Dias contava com 17 companhias formadas por 1.549 homens.<sup>521</sup> A carta régia de 1766 chegou a capitania ao longo do governo de Antônio de Sousa Manoel de Meneses, conde de Vila Flor (1763-1768). Homem da alta nobreza,

<sup>518</sup> ALDEN, Dauril. O período final do Brasil colônia (1750-1808). In.: BETHEL, Leslie (Org.). *América Latina Colonial*. Trad. Mary A. L. de Barros & Magda Lopes. São Paulo : Edusp/FUNAG, p. 527-592, 1999, p. 534-535.

<sup>519</sup> FREYRE, Gilberto. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1961, p. 112.

<sup>520</sup> Cf: Ofício do governador da capitania de Pernambuco, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, visconde de Anadia, sobre a distribuição racial da população da capitania de Pernambuco, prevalecendo o número de pardos e pretos e a desorganização em que se encontram os diversos Regimentos de milícias, precisando de autorização real para compor e reorganizar os ditos regimentos. AHU-PE, cx. 259, doc. 17405. Recife, 24 de março de 1806.

<sup>521</sup> Cf: Mapa de toda Infantaria, Artilharia paga e Auxiliares de pé e cavalo, Pardos, Henriques, e Ordenanças de pé, Índios e Quinto de Negros Cativos que constituem as forças e defesa da Capitania de Pernambuco. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Divisão de Manuscritos. Mapas Estatísticos da Capitania de Pernambuco. 3, 1, 38, fl. 03.

pouco ilustrado, copeiro mor de Dom José I, este tratou de reorganizar os corpos militares com rapidez e com muitas auto-referências – dois regimentos, um de pardos e outro de brancos, receberam seu próprio nome. Considerando apenas os pretos e pardos, nota-se que Vila Flor aumentou, e muito, os contingentes locais. Entre dezembro de 1766 e abril de 1767 foram estabelecidos três novos terços de homens de cor além dos anteriormente existentes. Junto ao Terço Velho de Henrique Dias criou-se o Terço Novo de Henriques, ambos destinados exclusivamente aos pretos. Entre os pardos, formaram-se dois novos terços: o de Luís Nogueira e o Terço dos Pardos de Vila Flor. De dois terços de homens cor existentes em 1762, formaram-se, pois, cinco até 1767.<sup>522</sup>

Durante muito tempo a historiografia sobre Pernambuco alimentou a idéia segundo a qual terços de pardos e pretos haviam sido recrutados com o objetivo de serem enviados para Santa Catarina na década de 1770. O primeiro a sugerir essa idéia foi o autor anônimo de *Revoluções do Brasil*, por volta de 1818. No capítulo intitulado “Estado Militar de Pernambuco”, este afirma que os “regimentos” de “Mulatos Auxiliares” e o “Terço Novo” de Henriques “foram criados pelo Governador José César de Meneses em 1774 para serem enviados para a Guerra de Santa Catarina<sup>523</sup>”. Escrevendo entre as décadas de 1890 e 1920, Francisco Augusto Pereira da Costa retomou as informações do autor de *Revoluções do Brasil*. Acrescentando que até 1776 haviam seguido de Pernambuco 1.050 praças para “a Colônia de Sacramento”, diz que José César de Meneses havia “criado em 1774, três regimentos de milicianos auxiliares, sendo um de brancos, ... outro de pardos..., e outro de pretos, chamado o Terço Novo, para o distinguir do velho terço de pretos denominados dos Henriques”. Sem informar suas fontes, como sempre, Pereira da Costa aduz ainda que em agosto de 1775, ao receber “ordens para novas remessas de tropas para o sul, e não havendo mais nenhuma de primeira linha”, coube a José César de Meneses enviar “os regimentos auxiliares de pretos e pardos, cada um em dois terços, e completando-os com o número de praças competentes”. Ainda segundo Pereira da Costa, haviam sido “outros

---

<sup>522</sup> Cf: Ofício do governador da capitania de Pernambuco, conde de Vila Flor a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre as ordens recebidas para regular as tropas Auxiliares e Milicianas. AHU-PE, cx. 104, doc. 8039. Recife, 8 de julho de 1766; Ofício do governador da capitania de Pernambuco, conde de Vila Flor, a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre a execução das ordens recebidas, referentes a organização das milícias, reordenando as Companhias de brancos em Serinhaém, formando Companhias em Olinda de negros e pardos. AHU-PE, cx. 104, doc. 8081. Recife, 1º de abril de 1767; Mapas das tropas auxiliares da capitania de Pernambuco. AHU-PE, cx. 120, doc. 9204. Recife, 10 de outubro de 1775.

<sup>523</sup> ANÔNIMO. *Revoluções do Brasil*. *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*. Tomo IVº, n.º 29, 1883, p. 22-23.

preparados para embarcar em 13 de setembro” de 1775, mas novas ordens que chegaram de Lisboa a 7 daquele mês e ano impediram o envio das tropas<sup>524</sup>. Recentemente, Kalina Vanderlei Silva repetiu a mesma história de sempre. Para ela, “José César de Meneses cria em 1774 três novos regimentos milicianos ... com o intuito de combater nas guerras espanholas no Sacramento”. Em outro momento, ela sugere que “os Henriques são usados em todos os grandes conflitos da zona açucareira nos séculos XVII e XVIII, e algumas vezes fora dela, como nos conflitos da colônia do Sacramento no século XVIII<sup>525</sup>”.

Na verdade, como vimos, a criação de novos corpos de pretos e pardos em Pernambuco havia sido promovida na década de 1760 pelo conde de Vila Flor, na esteira da carta régia de 22 de março de 1766, e não pelo governador José César de Meneses. Ademais, essa carta régia não determinava o envio de pessoas para o campo de batalha, mas apenas a reorganização e ampliação dos corpos militares locais. Sua aplicação, compreendida, claro está, dentro de um esforço militar mais vasto, concorria apenas para a defesa de cada capitania da América portuguesa. Por outro lado, pretos e pardos não haviam sido chamados a contribuir com o imposto de sangue até o surgimento de nova carta régia, esta datada de 12 de maio de 1775. Esta peça magistral, como se verá agora, retomava as lutas contra os holandeses no século XVII, e sugeria técnicas complexas de persuasão dos homens de cor.

Conforme essa missiva, cabia ao governador chamar “à sua presença todos os oficiais do Terço dos Henriques” e de pardos. Nesta ocasião, aquele deveria declarar “que Sua Majestade conserva muito vivas na sua lembrança as gloriosas Ações com que sempre se distinguiu o dito Terço”, e que os que então o compunham deveriam “parecer não só descendentes, mas verdadeiros imitadores dos heróis que tanto o ilustram”. Além dessa ladainha, Dom José I, ou seja lá quem for que tenha escrito aquela carta, sugeria o emprego de “outras expressões que lhes parecerem mais eficazes para melhor persuadir os ditos oficiais”. Finalmente, revelava-se a real intenção: oferecer aos pardos e pretos da capitania “a distinta honra de os empregar com as suas tropas regulares na Defesa dos Domínios Meridionais da América Portuguesa mandando-os passar ao Rio de Janeiro às ordens do Marquês de Lavradio”. Propunha-se que se formassem dois “batalhões de seiscentos homens”, um de

---

<sup>524</sup> COSTA, Francisco Augusto Pereira da. *Anais pernambucanos*. 2.ed. Recife: Fundarpe. Diretoria de Assuntos Culturais, 1983, v. 6, p. 348-362.

<sup>525</sup> SILVA, K. V. Os Henriques nas vilas açucareiras do Estado do Brasil: tropas de homens negros em Pernambuco, séculos XVII e XVIII. *Estudos de História*. Vol. 9, nº 2, 2002, p. 146, 154-155.

Henriques e outro de pardos; estes deveriam levar “os armamentos e fardamento que tiverem, assistindo-lhes V. S<sup>a</sup>. com o que lhe for possível”. Para o transporte, cabia ao governador, “fretar ou embargar” algumas “Sumacas costeiras, ou quaisquer embarcações que houver neste Porto”, ou utilizar um navio da Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba<sup>526</sup>.

Essa carta foi enviada da Bahia pelo governador Manoel da Cunha Meneses, e chegou ao porto do Recife a 4 de julho de 1775. A 30 de julho o governador de Pernambuco fez seu primeiro relato acerca dos procedimentos adotados em função do pedido real. Disse que já havia recebido todos os oficiais pretos e pardos em sua residência, “aos quais fiz a Fala concebida nos termos que S. Majestade ordenava”. Nesta, solicitou que a 21 de agosto, dia, por ele lembrado, do aniversário do príncipe Dom João, “viesses a Parada desta praça e nela me apresentassem todos os soldados que tivessem seus Terços, para lhes passar uma Revista, e então escolher para os ditos Batalhões os que achasse mais aptos para o Real Serviço”. Meneses considerou importante dar-lhes prazo extenso, pois a larga maioria morava “pela grande extensão desta dilatada Capitania”. Ademais, ele foi além do Rei e prometeu “mandar-lhes soldo”. Por um lado, o soldo poderia “os atrair melhor, e assegurar sua concorrência”, e por outro lado, ele via que “quase toda esta qualidade de Gente é pobre, e miserável, como quem apenas acaba de sair da escravidão, e mal chega a suprir as indispensáveis necessidades da vida por meio dos limitados ofícios mecânicos que exercita”.<sup>527</sup>

A 14 de agosto de 1775 teve lugar, enfim, a revista dos três terços de pardos e dos dois terços de Henriques, o Velho e o Novo. O governador, solenemente, deixou sua “sala cheia das Pessoas mais distintas desta Praça”, e desceu “a Parada, revestido de caráter de Sargento Mor, com um caderno na mão”. Daí começou a “examinar Companhia por Companhia”. Algumas, disse ele, apresentavam-se “tão faltas, que só contavam de três homens, e outras de um”. Dos dois Terços de Henriques apareceram apenas 382 militares, incluindo aí os oficiais; “e dos três Terços de Pardos” apenas 415 pessoas tiveram a honra de ser revistados pelo governador. Apresentaram-se, pois, 797 pessoas; faltavam 403 para se cumprir a ordem real. O problema é que ainda se procederia por exclusão, e por Meneses quase todos estavam excluídos. Mas como a culpa é sempre dos pobres, Meneses admoestou os oficiais, indagando porque lhes fora

---

<sup>526</sup> FREYRE, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>527</sup> Cf: Ofício do governador da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, a Martinho de Melo e Castro, sobre se remeter ao Rio de Janeiro um batalhão de Henriques e outro de Pardos com seiscientos homens cada, a serem entregues ao vice-rei e capitão general do Estado do Brasil, marquês de Lavradio. AHU-PE, cx. 120, doc. 9177. Recife, 30 de julho de 1775.

“apresentado tão pouca Gente”. Os oficiais justificaram-se afirmando que muitos moravam em povoações distantes, e que outros já haviam desertado. Notícias ruins corriam rapidamente.<sup>528</sup>

O governador ordenou, assim, nova revista, marcada para 30 de agosto de 1775. Nesta, os comandantes apresentaram o mesmo número de pessoas de antes, o que levou o governador Meneses a uma reflexão profunda. Ele considerou que “não é o mesmo chamar esta Gente para um brinquedo militar, quando reina a paz, que para uma recruta de Tropa, quando se teme a Guerra”. Para ele, os mapas do passado estavam corretos. Havia, de fato, muitos soldados, “mas”, acreditava ele, “se mostra bem que a Gente de Armas tem diminuído muito nesta Capitania, talvez porque fora das ocasiões, tudo são aparências vaidosas”. Mesmo assim, “separados os incapazes e velhos”, o governador, cumpridor fiel das ordens reais, fez sua escolha. Daí, marchou “com esta Gente a embarca-la” em dois navios, “temendo que me desertasse”. Contudo, como “a gente causava embaraço ao preparo e manobra, que nos ditos Navios precisava fazer-se, mandei outra vez desembarca-la e recolhe-la no Colégio que foi dos denominados Jesuítas, com as competentes guardas para se conservarem seguros de fuga”. Notando que eram poucos os escolhidos, Meneses piorou ainda mais a situação ao enviar “uma Ordem circular a todos os Capitães Mores para, em dia certo, que lhes assinalava, prenderem, e me remeterem todos os Soldados de Henriques e Pardos que achassem nos seus Distritos”. Esta ordem deu efeito. Poucos dias depois, havia 920 homens no antigo colégio dos Jesuítas, ao passo que outras remessas continuavam sendo feitas. “Quase toda esta Gente”, continua Meneses, “assim da que tirei na Revista, como das Recrutas, que vieram exceto os Oficiais, estava não sem Fardamento, mas nua”. Ademais, poucos tinham armas, e as que existiam estavam defeituosas. A solução para o problema das armas revelou-se quase cômica: “mandei fazer oitocentos paus de oito palmos cada um, com pontas agudas, a que chamam, nesta Terra, Paus Tostados, lembrando-me de terem sido estas as Armas de que aqui se usou durante a expulsão dos Holandeses, as quais os Pretos jogam com admirável destreza”. Evocava, assim, o governador as heróicas lutas contra os holandeses para justificar sua improvisação e

---

<sup>528</sup> Cf: Ofício do governador da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, a Martinho de Melo e Castro, sobre o cumprimento das ordens reais para se preparar o envio dos batalhões de Henriques e Pardos para o Rio de Janeiro, agradecendo pela supressão da referida ordem por ver o povo aflito com a remessa destes recrutas, e por estes não se acharem capazes de cumprir com êxito a finalidade a que se destinavam. AHU-PE, cx. 120, doc. 9204. Recife, 10 de outubro de 1775.

pobreza de recursos. Fosse como fosse, os batalhões deveriam partir para o Rio de Janeiro a 12 de setembro de 1775.<sup>529</sup>

Enquanto se faziam paus tostados, confeccionava-se roupas de brim, “por ser o Gênero mais barato” para vestir aquela gente nua, e se matriculavam os Batalhões, uma feliz notícia chegou ao porto do Recife no dia 7 de setembro de 1775: suspendia-se a ordem de recrutamento, e os pardos e Henriques não precisavam mais ser enviados ao palco da guerra. Segundo Meneses, “Para dar cumprimento desta Real Ordem fui logo de tarde ao Colégio dos denominados Jesuítas, e mandei sair tudo; Pasmeei de ver o movimento que tomou o Povo nesta ocasião: os reclusos corriam para suas casas, com tanta pressa que se atropelavam uns aos outros, soando por todas as ruas as festivas aclamações de viva El Rey Nosso Senhor; de noite se pôs muita parte deste Recife de Luminárias, e acompanhadas de repiques, e seguidas de festas que se fazem em ação de graças.<sup>530</sup>

Discursos foram proclamados pelas ruas, e “não só neste Povo, ... mas em toda a classe de Pessoas”. Mas talvez o fato mais importante é que, depois das festas, o Recife voltou a comer. Antes da ordem de recrutamento aos pardos e Henriques, o alqueire da farinha de mandioca, o gênero alimentício mais comum ao povo da América portuguesa, custava 640 réis; depois da ordem o preço havia triplicado. Pouco tempo depois, a 10 de outubro de 1775, o governador Meneses remetia ao Rio de Janeiro, para envio às tropas do Sul, dois mil alqueires de “farinha de guerra”, cento e um alqueires de feijão e quarenta mil arrobas de “carne do sertão”. Antes, diz ele, “não poderia remeter ao marquês vice-rei mais farinha de guerra porquanto estes moradores, com o terror de serem soldados, tinham fugido para os matos, e desamparado as lavouras; contudo, como agora depois que soltei os Henriques e os Pardos destinados para os dois Batalhões, que S. Majestade mandava passar ao Rio de Janeiro, tem ocorrido grande abundância deste gênero, e a bom preço, por serem os Henriques e Pardos os que, pela maior parte, se ocupam nesta qualidade de agricultura”. Dois problemas foram, assim, resolvidos, e os Henriques e pardos, pelo menos em Pernambuco, continuaram suas vidas de sempre.<sup>531</sup>

---

<sup>529</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>530</sup> Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>531</sup> Cf. Ofício do governador da capitania de Pernambuco, José César de Meneses, a Martinho de Melo e Castro, remetendo recrutas, provisões de boca e marinheiros para o Rio de Janeiro, conforme as ordens recebidas. AHU-PE, cx. 120, doc. 9201. Recife, 10 de outubro de 1775. Uma análise sobre a relação entre recrutamento e desabastecimento, para o caso da Bahia, pode ser lida em Graham (2005).

## **E. Os projetos de reforma das milícias: um campo de tensões**

**Parte 3 — Africanos,  
afrodescendentes e a era das  
revoluções**

## Capítulo I — Afrodescendentes livres e libertos e igualdade política: recorrências estruturais e perspectiva atlântica

### A. Problemas teóricos e de interpretação

Tenho destacado em trabalhos recentes que a análise das ações e representações mentais de indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo ao longo do processo de transição da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, para a de tipo democrático e representativo carece de abordagens que incorporem conceitos e noções provenientes de teorias sociológicas e antropológicas, bem como perspectivas atlântica e de longo prazo.<sup>532</sup> Perseguindo este objetivo, tenho insistido no uso de conceitos como os de configuração social e de *continuum* escravidão-liberdade, bem como tenho destacado a importância de se atentar para planos de conexões, regularidades estruturais e recorrências que aproximem experiências, ações e representações mentais de afrodescendentes livres e libertos — como prefiro designá-los analiticamente, creio, com mais precisão — de todos os impérios coloniais da era moderna marcados pelo escravismo. Apesar de sua flagrante diversidade, as figurações sociais específicas existentes no interior das abrangentes configurações sociais dos impérios espanhol, português e francês produziram posições sociais e processos de mudança de status atinentes àquele grupo social que, na “era das revoluções”, possibilitou-o pleitear simultaneamente igualdade política em relação aos demais indivíduos e grupos sociais de suas respectivas sociedades. Isto não ocorreu, contudo, no caso do império britânico, cujas figurações sociais específicas do Caribe e da América do Norte — e não sua “cultura” ou o “racismo” de indivíduos do nível mais alto — não produziram aquela posição social na “era das revoluções” como decorrência do acesso extremamente limitado às alforrias, ao mercado de trabalho artesanal e às funções sociais identificadas com as milícias.<sup>533</sup> Assim, pois, a figuração

---

<sup>532</sup> SILVA, Luiz Geraldo; SOUZA, Fernando Prestes. Negros apoyos. Milicianos afrodescendientes, transición política y cambio de estatus en la era de las independencias (capitanías de São Paulo y Pernambuco, Brasil, 1790-1830). *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, v. 2, 2014, p. 1-25; SILVA, Luiz Geraldo. Gênese das milícias de pardos e pretos na América portuguesa: Pernambuco e Minas Gerais, séculos XVII e XVIII. *Revista de Historia (USP)*, v. 169, nº 2, 2013, pp. 111-144; SILVA, Luiz Geraldo. Negros de Cartagena y Pernambuco en la era de las revoluciones atlánticas: trayectorias y estructuras (1750-1840). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, v. 40, nº 2, 2013, p. 211-240.

<sup>533</sup> PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982, pp. 259-261; BUCKLEY, Roger N. Slave or freedman: the question of the legal status of the British West India soldier, 1795-1807. *Caribbean Studies*, vol. 17, nº 3-4, 1978, pp. 83-113.

social abrangente do império britânico está, deliberadamente, fora deste modelo de análise.

Quero destacar neste artigo dois aspectos centrais que conectam as experiências de afrodescendentes livres e libertos no âmbito dos impérios coloniais português, espanhol e francês, os quais iluminam e esclarecem consideravelmente a natureza de suas ações e representações ao longo do processo de transição da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, para a de tipo democrático e representativo. Em primeiro lugar, sugiro que este grupo social manifestou demandas radicalmente distintas nos contextos específicos da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, e da sociedade de tipo democrático e representativo. Embora estas demandas possam ser vistas de forma conectada e processual, elas acenam, na sociedade de tipo antigo, para a obtenção de privilégios, foros, franquias e isenções, ao passo que na sociedade de tipo representativo elas exigiam principalmente igualdade política, isto é, cidadania baseada no gozo de direitos civis e políticos comuns a todos os indivíduos dotados de status político-legal de “homem livre”. Ademais, cabe destacar que, numa fase de transição, indivíduos e grupos sociais específicos podem, ao mesmo tempo, atribuir valor e significado às suas vidas tanto advindos da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, como da nova figuração social de tipo democrático e representativo em processo de formação. Tal ambivalência, porém, não pode ser interpretada como “ambiguidade”, como se estes indivíduos e seu grupo social vivessem num limbo ou numa “terra de ninguém” social e racial”, como já formularam alguns historiadores.<sup>534</sup> À medida em que não problematiza a posição social específica de afrodescendentes livres e libertos nas configurações sociais das quais faziam parte e não os situam no *continuum* escravidão-liberdade, a historiografia, em geral, sugere que esta ambiguidade se refere principalmente a um comportamento supostamente errático daquele grupo social em face daquele formado pelos escravos. David Geggus, por exemplo, argumenta que a “situação” de afrodescendentes livres e libertos de Saint-Domingue “foi profundamente ambígua. Os homens de cor livres foram muitas vezes acusados de abrigar escravos fugitivos, mas, como eles perfaziam metade da milícia e quase toda a polícia rural, eles também eram em grande parte responsáveis pela recaptura de fugitivos”.<sup>535</sup>

---

<sup>534</sup> A expressão é de RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 288.

<sup>535</sup> GEGGUS, David P. *Haitian revolutionary studies*. Bloomington: Indiana University Press, 2002, p. 93. Este mesmo ponto de vista pode ser encontrado em KRAAY, H. *Race, State and armed forces in independence-era Brazil (Bahia, 1790s-1840s)*. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 88-105.

Contudo, as representações que faziam acerca de si mesmos, bem como aquelas que os demais grupos sociais faziam em torno deles, são estruturalmente coerentes relativamente à posição social que afrodescendentes livres e libertos ocupavam no *continuum* escravidão-liberdade existente nas figurações sociais escravistas, nas quais muitos de seus indivíduos não apenas se tornam senhores de escravos, mas também adquirem funções sociais ligadas à repressão a mocambos e quilombos, como capitães de campo e milicianos apoiados pelas monarquias espanhola, portuguesa e francesa.<sup>536</sup> Ademais, numa fase de transição, a qual também pode ser compreendida de forma coerente e estrutural, proposições ambivalentes são manifestadas não apenas pelo grupo social aqui em questão, mas por todos os indivíduos e grupos sociais afetados por este processo. Antes, proponho que afrodescendentes livres e libertos constituíam grupo social marcado por uma forte coesão social, a qual manifesta-se claramente através do copioso material empírico por ele produzido ao longo dos séculos XVIII e XIX. Neste, externavam suas demandas de acordo com as configurações sociais das quais faziam parte, bem como, e principalmente, demarcavam suas diferenças tanto em relação aos indivíduos e grupos sociais do nível mais alto como em face dos escravos.<sup>537</sup>

Em segundo lugar, proponho que indivíduos e grupo social em questão situavam-se, no âmbito de suas respectivas figurações sociais, numa posição social e de status específica, a qual, em última análise, era decorrente da natureza do escravismo. Tratava-se, pois, de uma posição social determinada sociologicamente, e não racialmente, tal como a historiografia tem insistido nos últimos anos. A meu ver, esta ênfase em explicações de tipo racial decorre do fato de os historiadores não operarem, por um lado, com conceitos e noções provenientes da teoria geral do escravismo — a qual encapsula sociedades escravistas do mundo antigo ou moderno, fossem estas asiáticas, africanas ou ocidentais — e, por outro lado, com conceitos decorrentes da teoria sociológica — tais como os de sócio-dinâmica de estigmatização e *continuum* escravidão-liberdade, os quais me parecem essenciais para a proposição deste

---

<sup>536</sup> Ver, por exemplo, Jacinto Roque da Rocha, Capitão de Campo da Freguesia do Cabo. Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (Recife), série Patentes Provinciais, vol. 9, fls. 131v-132, Recife, 17 de novembro de 1797; Livro para matrícula e registro das esquadras dos capitães do mato. Arquivo Público Mineiro, série Câmara Municipal de Sabará, CMS-081, 1788; DANTAS, Mariana L. R. “For the benefit of the common good”: Regiments of caçadores do mato in Minas Gerais, Brazil. *Journal of Colonialism and Colonial History*, vol. 5, nº 2, 2004.

<sup>537</sup> A noção de “coesão social” ou “grupala” que uso aqui vem de ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, pp. 21-25, 178-179.

problema de análise.<sup>538</sup> Ademais, estes aspectos apenas podem ser apreendidos adequadamente se eles forem tratados a partir de uma perspectiva figuracional, isto é, que contemple as relações de interdependência e as posições sociais de todos os indivíduos e grupos que conformavam as sociedades de tipo antigo, ou oligárquico, e a de tipo democrático e representativo.<sup>539</sup>

O estigma da desonra coletiva imputado aos afrodescendentes livres e libertos na sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, através de conceitos coevos como o de defeito mecânico constituíam o reverso de noções como as de honra e qualidade, auto-aplicadas aos grupos oligárquicos, fossem estes nobilitados ou não. Em todas as relações entre grupos sociais estabelecidos e outsiders marcadas por um enorme diferencial de retenção de poder, a aversão, o desprezo e o ódio devotado pelos grupos estabelecidos aos outsiders são em geral dirigidos para algum aspecto periférico destas relações de modo a se desviar o olhar daquilo que é central, isto é, “os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência”.<sup>540</sup> Ao explicarem os impedimentos formais ou informais impostos a afrodescendentes livres e libertos nos contextos do Caribe francês, da América hispânica ou da América portuguesa em termos estritamente raciais, os historiadores têm, pois, sublinhado aspectos periféricos e negligenciado o que é central em suas relações de poder. Assim, à medida que indivíduos e grupos sociais afrodescendentes afastavam-se do cativo mediante o processo de mudança de status, aproximando-se, pois, do status dos nascidos “livres”, estavam ainda mais sujeitos a esbarrarem nestes impedimentos. A transição da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, para a de tipo democrático e representativo, ao eliminar as prerrogativas políticas baseadas na honra e principalmente no nascimento, desnudou aos olhos dos outsiders a natureza dos impedimentos sociais que lhes haviam sido impostos por séculos a fio, criando a

---

<sup>538</sup> PATTERSON, Orlando. Op. Cit., p. 248 e KOPYTOFF, I. Slavery. *Annual Review of Anthropology*. Vol. II, 1982, pp. 207-230. O conceito de *continuum* escravidão-liberdade foi formulado a partir de fontes históricas do mundo antigo por FINLEY, Moses. Entre a escravatura e a liberdade. In: ANNEQUIN, J. et. al. (org.). *Formas de exploração do trabalho e relações sociais na Antiguidade clássica*. Lisboa: Estampa, 1978, pp. 89-109. Contudo, tal conceito foi proposto analiticamente por MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor. African “slavery” as an institution of marginality. In: MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor (orgs.). *Slavery in Africa*. Historical and anthropological perspectives. Madison: The University of Wisconsin Press, 1979, pp. 3-81. Sobre o conceito de sócio-dinâmica da estigmatização, ver ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Op. Cit, pp. 24-32.

<sup>539</sup> O conceito de figuração social foi formulado por ELIAS, Norbert. *Envolvimento e distanciamento*. Estudos sobre sociologia do conhecimento. Lisboa: Dom Quixote, 1997, pp. 54-63; ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2005, pp. 143-145; Elias, Norbert. *Escritos & ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, pp. 25-27. Discussão mais recente sobre este conceito foi proposta por DUNNING, Eric; HUGHES, Jason. *Norbert Elias and modern Sociology*. Knowledge, interdependence, power, process. London: Bloomsbury Publishing, 2013, pp. 50-75.

<sup>540</sup> ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. Op. Cit, p. 32.

possibilidade de sua emancipação social. No entanto, a manutenção do cativo, por um lado, e da retórica racial, por outro lado, os manteve presos aos aspectos periféricos de suas relações sociais e de poder.

### B. Sinais de reforço

Os exemplos disponíveis nos impérios português e espanhol atinentes ao uso de “sinais de reforço” — como a cor da pele, por exemplo — para desqualificar pretendentes a funções sociais de prestígio ligados inter ou intrageracionalmente ao cativo são muitos e variados. Em janeiro de 1731, por exemplo, o rei Dom João V tomou medida, poucos anos depois revertida, de extinguir em todo Estado do Brasil as nascentes milícias constituída e comandadas por afrodescendentes livres e libertos.<sup>541</sup> Em carta de março de 1732, o governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão, não apenas assentiu com tal medida, mas também sentenciou que não tolerava o “Regimento de Pretos que aqui há, tendo por injurioso que um preto sem mais merecimento que de algum ofício mecânico, se lhe mande passar uma patente de Mestre de Campo, e outra de Sargento-mor”.<sup>542</sup> Este ponto de vista era parte de uma doutrina mais geral. Segundo os “impedimentos, e interrogatórios” para candidatos a funções eclesiásticas nas “Ordens Menores, como Sacras” contidos nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, estavam excluídos do exercício daquelas funções os que “tem parte de nação Hebreia, ou de qualquer outra infecta; ou de Negro ou Mulato”.<sup>543</sup> Por sua vez, o desembargador da Cidade do Porto e familiar do Santo Ofício, Diogo Guerreiro Camacho Alboym, observou em seu livro *Escola moral, política cristã, e jurídica*, publicado em 1759, que os “mulatos”, particularmente, “procedem de mistura de sangue livre e sangue cativo, de que resulta um misto tão pernicioso”. Em consequência, diz Alboym, estes seriam naturalmente “inclinados a maldades, faltos de fé, contumazes, rebeldes, dados a vícios, incorrigíveis; razão porque são justamente excluídos dos ofícios públicos”.<sup>544</sup>

No entanto, é não menos notável que sentimentos de virtude superior, valores e significados sociais atribuídos a si mesmos por indivíduos e grupos sociais do nível

<sup>541</sup> Carta régia proibindo a existência de corpos separados de pardos e bastardos. *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*. Vol. XXIV, s/d, p. 43-44.

<sup>542</sup> Carta do governador da capitania de Pernambuco, Duarte Sodré Pereira Tibão, ao rei d. João V, informando não haver necessidade de corpos separados de pardos e negros, sugerindo a extinção dos postos de mestre de campo e sargento mor dos mesmos, assim como o de governador dos índios.. AHU-PE, cx. 42, doc. 3797. Recife, 10 de março de 1732.

<sup>543</sup> *CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Tipografia 2 de Dezembro de Antônio Louzada Nunes, 1853, p. 93.

<sup>544</sup> RAMINELLI, Ronald. *Impedimentos da cor...*, Op. Cit., p. 721.

mais alto podem ser incorporados por indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo quando estes confrontam-se entre si em tensões e disputas por funções sociais de prestígio, uma vez que, como já argumentei, o nível mais baixo também possuía, tal como o mais alto, seu próprio equilíbrio instável de poder. Em janeiro de 1745, por exemplo, sete capitães “do terço dos Henriques da guarnição da praça da Cidade da Bahia” subscreveram petição feita em nome de todos os oficiais daquela milícia constituída por afrodescendentes livres e libertos na qual destacavam o “inviolável, e acertadíssimo estilo de não ser provido desde cabo de esquadra até o posto de capitão homem algum que não fosse natural da terra, como são todos os oficiais crioulos de que se compõe aquele terço de Pernambuco”. Contudo, dizem os capitães, “aquele estilo se vai alterando e adulterando no terço da Bahia, em notório descômodo da República e do Real Serviço de Sua Majestade”. A indignação dos capitães “crioulos”, isto é, nascidos na América, referia-se ao fato de autoridades da capitania da Bahia estarem provendo “naqueles cargos e postos homens de diferente nação, como sejam os da Costa da Mina, que são pessoas infectas, faltos de fé a Deus e a Vossa Majestade”. A sócio-dinâmica da estigmatização então em curso perpetrada pelos “crioulos” apelava para o sentimento de superioridade disseminado entre indivíduos do nível mais alto, ao mesmo tempo em que acusava africanos da Costa da Mina de estarem mais próximo dos escravos no *continuum* escravidão-liberdade que de sua posição social específica. Segundo os “crioulos”, os africanos eram, “pela maior parte, inimigos capitais dos brancos, contra os quais cada dia fulminam sublevações e facilmente poderão com o exercício das armas fazer algum levantamento nos povos, acompanhados de pretos cativos e fugidos”. A preocupação dos capitães “crioulos” era evitar “erros prejudiciais e por consequência uma grande nota no Regimento dos Suplicantes que com zelo e fidelidade servem a Vossa Majestade”.<sup>545</sup> Os antagonistas, neste caso, eram todos negros, não havendo, pois, quaisquer diferenças “raciais” entre eles. Suas posições sociais do ponto de vista do escravismo eram relativamente semelhantes, uma vez que todos eram livres ou libertos, embora, evidentemente, os “crioulos” estivessem num estágio mais avançado do processo de mudança de status que os africanos, ou mais próximos da liberdade que da escravidão. Mas, para esta

---

<sup>545</sup> Aviso do secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, ao presidente do Conselho Ultramarino, marquês de Penalva D. Estevão de Meneses, ordenando que se consulte a solicitação dos capitães e mais oficiais do terço dos Henriques da guarnição da Bahia para que só se nomeie os crioulos nacionais para os lugares de oficiais do dito Terço, da mesma forma como se pratica em Pernambuco, onde o terço foi criado. AHU-BA, cx. 137 doc. 77. Belém, 3 de dezembro, de 1756.

análise, como já destaquei, importam menos estes sinais de reforço, estas “identidades”, e mais a estrutura das tensões sociais então prevalecente, isto é, o equilíbrio instável de poder existente no nível mais baixo, e as formas específicas de estigmatização que mediavam as disputas em torno do monopólio de funções sociais de prestígio. Replicava-se no equilíbrio móvel de tensões do nível mais baixo o mesmo padrão que se processava no equilíbrio instável de poder existente entre este e o nível mais alto, inclusive recorrendo-se aos mesmos epítetos estigmatizantes, como o de “pessoas infectas”.

No império espanhol os exemplos de “sinais de reforço” utilizados por indivíduos e grupos sociais do nível mais alto no âmbito de disputas por funções sociais de prestígio envolvendo grupos sociais do nível mais baixo são particularmente evidentes no vice-reinado de Nova Granada. Nesta configuração social específica afrodescendente livres e libertos eram majoritários relativamente aos demais grupos sociais, e suas elites viram nas milícias d’El Rey meios de obter signos de distinção social então reputados como vitais nas lutas pelo poder internas ao seu nível social. Em agosto de 1767, por exemplo, milicianos pardos e morenos de Caracas, na capitania geral da Venezuela, afirmaram prestar serviços à monarquia de Castela nas “costas de dicha provincia, evitando los insultos, y hostilidades, con que los corsarios, y piratas enemigos la infestaban”, bem como “aprisionando los esclavos de ellas, entregando al fuego las chozas, en que estaban abroquelados”. Nestes serviços, estavam “expuestos a perder vidas, y sufriendo constantemente las inclemencias del tiempo, y las necesidades, que son anexas a dichas fatigas”. Solicitavam, assim, que “se les conceda el renombre, y confirmación de Regimiento con la advocación, y patrocinio de Jesus, María, y Joseph; declarándoles leales Pardos de Caracas”, ao mesmo tempo “permitiéndose a los capitanes que traigan colgado al pecho el escudo de las Armas Reales; y a todos los oficiales, y soldados traer de día, y de noche en traje acostumbrado espadas de Marca”.

<sup>546</sup> Por sua vez, no âmbito das políticas reformistas bourbônicas, afrodescendentes livres e libertos de Nova Granada enxergaram meios de penetrar em funções sociais até então monopolizadas por indivíduos e grupos sociais do nível mais alto. Campos de tensão foram criados em torno de dois pontos-chaves: o foro militar estendido às milícias disciplinadas de pardos e morenos a partir de meados do século XVIII, <sup>547</sup> e as

---

<sup>546</sup> Las milicias de Pardos de Caracas solicitan se las provea de vestuario, se las conceda el título de Regimiento y poder comercializar dos mil fanegas de cacao. Archivo General de Simancas (Doravante A.G.S.), Secretaría del Despacho de Guerra, SGU, Leg. 7198, 7, hojas 40-44. Caracas, 17 de agosto de 1767.

<sup>547</sup> MCALISTER, L. N. *The “fuero militar” in New Spain*. Gainesville: University of Florida Press, 1957, p. 43-54.

cédulas de gracias al sacar, reguladas pelo Real Decreto de 10 de fevereiro de 1795.<sup>548</sup> Estas, particularmente, permitiram a afrodescendentes livres e libertos marcados, nos termos de Miers e Kopytoff, pela realização mundana e do sucesso<sup>549</sup> comprar isenções da qualidade de pardos e quarterones de modo a removerem impedimentos à entrada em instituições que constituam antecâmara ao exercício de funções sociais de prestígio — como universidades, seminários e conventos.

Em relação ao foro militar é exemplar a representação enviada pelos alcaides ordinários da cidade de Caracas, na capitania geral da Venezuela, ao rei Carlos III em 28 de junho de 1762. Conforme seus termos, “habiéndose declarado a los oficiales, cabos, y toda la demás gente de las compañías de mulatos de esta ciudad el fuero militar” alguns milicianos haviam concluído “que este en todos casos los exime de la jurisdicción que ejercemos los alcaldes ordinarios de ella con cuyo oficio así por la obligación, que nos asiste de conservarla en la integridade”. Tanto a sócio-dinâmica do estigma como as disputas por funções sociais de prestígio ali processadas remetem aos planos de conexão, às regularidades estruturais e às recorrências que marcavam a posição social de afrodescendentes livres e libertos em todos os impérios coloniais da era moderna. Por um lado, segundo os indivíduos do nível mais alto investidos de funções de membros superiores do cabildo, “tanto adelanta esta gente sus pensamientos, y aun quizá se cree, o pretende ennoblecer por los grados, y confundirse con la gente noble sin embargo su bajo color, de la esclavitud de su inmediata, a cercana ascendencia de mulatos, y negros”. Ao mesmo tempo, os membros do cabildo de Caracas ressaltavam que indivíduos deste grupo social “exercen todos los oficios serviles y mechanicos hasta los de carniceros y pulperos” e, assim, graças ao foro militar de que gozavam, “se está experimentando el que a la sombra de dicho fuero se desordenan de modo que en ningun oficio se experimenta puntualidad”. Para além dos sinais de reforço ligados à cor da pele de afrodescendentes livres e libertos, que reputo aqui como secundários e marginais, incluíam-se igualmente as suas condutas no léxico da estigmatização. Assim, ainda conforme os alcaides, “algunos de ellos para distinguirse más, y confundirse en algún modo con las personas blancas, y nobles sean llegado a poner pelucas”, moda rapidamente reprimida pelo governador da capitania. No entanto, parecia ainda mais absurdo aos membros do cabildo que os “pobres sastres mulatos” tivessem manifestado “tan públicamente su desazón de que el capitán

<sup>548</sup> LASSO, Marixa. *Myths of harmony*. Race and republicanism during the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831. Pittsburgh: University Of Pittsburgh Press, 2007, pp. 20-33.

<sup>549</sup> MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor. Op. Cit., pp. 19-20.

general no les aprobase el llevar pelucas”, símbolo que longe estava de parecer ridículo na sociedade de tipo antigo, ou oligárquico. Afinal, concluem os alcaides ordinários, não parecia correto proceder em “concurrencia a una cosa tan circunstanciada del Real servicio”.<sup>550</sup>

Por sua vez, o afrodescendente livre Diego Mexías Bejarano, natural da cidade de Caracas, recebeu de Carlos IV em julho de 1796 e setembro de 1797 duas cédulas reais nas quais se lhe dispensava “para todos los efectos civiles su política calidad de pardo”. Em outubro de 1801, ademais, outra cédula retificou aquela “graça”, e estendeu-a aos seus filhos, “habilitándoles por el mismo hecho, y por las claras terminantes expresiones con que se halla concebido el Real despacho para entrar en Religión, vestir hábitos clericales y ascender al sacerdocio”. A intenção daquele afrodescendente livre dotado da realização mundana e do sucesso era que Lorenzo Mexías Landaeta, “uno de los naturales y legítimos hijos, fuese admitido al curso de Artes que debía abrirse en los generales de la Real y Pontificia Universidad de esta ciudad”. Contudo, por um lado, se, no âmbito do *continuum* escravidão-liberdade, a realização mundana e do sucesso, como formulam Miers e Kopytoff, reduz a marginalidade da existência cotidiana e indica sucesso nos negócios ou na vida, parece desnecessário dizer, por outro lado, que ela pode ocorrer com ou sem qualquer mudança tanto no status político-legal, bem como no status de incorporação afetiva, ou ranking de prestígio. Com efeito, o reitor da Universidad de Caracas, Nicolas de Osío, impediu a entrada de Lorenzo no claustro sob o argumento de que os “primeros negros que pasaron a la América han llegado a nuestros puertos marcados con toda la ignominia de la barbarie y con toda la infamia de la esclavitud”. Estas “victimas de la ferocidad de sus cohermanos que los privaron de su libertad” eram, em geral, ainda segundo o reitor, “hombres inclinados al robo, sanguinarios, suicidas, cubiertos por lo común de la confusión de las costumbres más bárbaras”. Eram precisamente estes, enfim, “los ascendientes que forman el principal tronco de la genealogía de los pardos”. Osío falava em nome de indivíduos dos grupos sociais do nível mais alto, isto é, dos “vecinos blancos de todas clases, europeos y criollos, la nobleza y el pueblo que tienen a la vista el origen bajo y despreciable de los pardos”, esta “raza media entre blancos y negros” cujas origens, para além do cativo, fundavam-se “na continuada serie de generaciones prohibidas, de comercios torpes y de uniones proscritas por todas las

---

<sup>550</sup> Quejas de los alcaldes ordinarios de Caracas por la concesión del Fuero Militar a las Milicias de Pardos de Caracas. A.G.S., Fondo Secretaria del Despacho de Guerra, 1762-1765, Leg. 7198,3, hojas 15-24. Caracas, 28 de junho de 1762.

leyes”. De nada adiantou a Diego Mexías solicitar a Carlos IV que tratassem seus filhos “como a los demás escolares, sin agraviarlos ni ofenderlos por la accidental diferencia de su color”,<sup>551</sup> referindo-se ao sinal de reforço que o distinguia dos indivíduos do nível mais alto. Numa configuração social formada por uma vasta maioria de afrodescendentes livres dentre os quais alguns eram dotados de realização mundana e de sucesso, a atribuição de estigma e o impedimento à funções sociais de prestígio pareciam condições fundamentais para manter a coesão dos grupos sociais do nível mais alto. Cabia, pois, transformar o imenso potencial de retenção de poder obtido por estes num sinal de valor humano mais elevado e disseminar entre os outsiders, afetivamente falando, a ideia conforme a qual sua inferioridade de poder era sinal de inferioridade humana.

### E. Petições e demandas de tipo antigo

Ainda no âmbito da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, mormente na fase aguda das reformas ilustradas empreendidas a partir de meados do século XVIII, indivíduos das elites de grupos sociais constituído por afrodescendentes livres e libertos da América portuguesa e do Caribe francês enviaram representações às autoridades do ultramar em Lisboa e em Paris solicitando privilégios, foros e franquias que lhes permitissem ocupar funções sociais de prestígio em suas respectivas figurações específicas. Tais funções sociais, conforme aquelas representações, eram-lhes obstadas em decorrência de “sua cor”, intimamente associada, como vimos nos exemplos precedentes, a seu vínculo ancestral com o cativo. Apesar das profundas diferenças existentes entre as figurações sociais escravistas dos impérios português e francês, as demandas produzidas por afrodescendentes livres e libertos daqueles impérios coloniais remetem claramente a recorrências, planos de conexões e regularidades estruturais, inclusive por referências cruzadas, como decorrência da posição social comum que ocupavam no *continuum* escravidão-liberdade.

Contudo, contrariando esta assertiva, um estudo recente sugeriu a impossibilidade de vermos tais demandas desde uma perspectiva que ressalte as regularidades estruturais e recorrências que conectam ações e representações de afrodescendentes livres e libertos daquelas figurações sociais. Em contraponto ao que defendo aqui, o modelo

---

<sup>551</sup> Expediente sobre la admisión de los hijos de Diego Mejías Bejarano a la Universidad. 1801-1805. Archivo General de Indias, Audiencia de Caracas, legajo 976. *Apud: HISTORIA de las ideas pedagógicas en la Venezuela colonial (1767-1821)*. Fuentes primarias para su estudio — modulo aprendizaje. Caracas: s/e, s/d, pp. 1-16.

de análise em questão postulou a existência de dois “sistemas atlânticos” distintos: por um lado, o “ibérico”, que congregava os impérios português e espanhol, e, por outro lado, o “do noroeste europeu”, que encapsulava os impérios holandês, francês e britânico. Conforme este modelo de análise, tais “sistemas” devem ser vistos como fenômenos relativamente independentes, uma vez que seus processos de gênese e desenvolvimento estavam encerrados em diferentes e sucessivas “estruturas históricas”.<sup>552</sup> Ainda segundo o mesmo estudo, a diferença incontornável entre estas “estruturas históricas” decorre principalmente do fato de ambos os “sistemas” terem se formado em “tempos distintos” ou “descontínuos” — como se o “tempo”, aliás, fosse uma entidade física ou metafísica, e não mero devir representado progressivamente mediante níveis de síntese cada vez mais elevados, como resultado do desenvolvimento social das cadeias de entrelaçamento entre os seres humanos.<sup>553</sup> Por sua vez, noções como as de “estruturas históricas” e de “sistema” parecem sugerir que as sociedades pairam acima dos indivíduos, governando-os ou constituindo entidades independentes deles, como se não fossem os seres humanos, como formulam Dunning e Hughes, que à medida que agem, pensam, ocupam posições de status e desempenham funções específicas, formassem “estruturas”.<sup>554</sup>

As noções fechadas e estáticas de “sistemas atlânticos” encerrados em distintas “estruturas históricas” e “temporais”, produzem, pelo menos, dois resultados indesejáveis e inadequados. O primeiro se refere ao fato de que ao enfatizar a “unicidade”<sup>555</sup> de tais “sistemas”, concebendo-os como unidades relativamente estanques e fechadas, enfim, como “sistemas”, este modelo de análise nos impede de ver como determinadas ações e representações levadas a efeito por afrodescendentes livres e libertos no âmbito de configurações sociais escravistas dos impérios português e francês podem ser examinadas mediante planos de conexões, recorrências e regularidades estruturais que vinculavam efetiva e analiticamente seus processos particulares de desenvolvimento social. Isto permitiria observar um “paralelismo estrutural” tanto naquelas ações e representações como no desenvolvimento de conjunto daquelas sociedades, facilitando, desse modo, o estudo de “mudanças sociais globais”.<sup>556</sup> Contudo, a percepção destes paralelismos é obstada quando nos atemos a

---

<sup>552</sup> BERBEL, M., MARQUESE, R. & PARRON, T. Op. Cit., cap. I.

<sup>553</sup> ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

<sup>554</sup> DUNNING, Eric & HUGHES, Jason. Op. Cit., p. 50; para uma crítica à noção de “sistema”, ver ELIAS, Norbert. *O processo civilizador* (vol. I). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, pp. 232-233.

<sup>555</sup> BERBEL, M., MARQUESE, R. & PARRON, T. Op. Cit., p. 20.

<sup>556</sup> ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia...*, Op. Cit., pp. 68-69.

esferas específicas do desenvolvimento social. Assim, quando propõe planos de conexão entre as figurações de seres humanos que constituíam os impérios coloniais do mundo atlântico, incluindo aí os impérios britânico e holandês, o modelo de análise aqui em questão sugere que as únicas entidades que os articulavam de modo efetivo eram “o jogo da política internacional” processada entre indivíduos e grupos sociais do nível mais alto e a “economia-mundo capitalista” — uma entidade vaga, relativa a uma única esfera do desenvolvimento social e que, além de tudo, remete a marcos explicativos de inequívoco caráter holístico.<sup>557</sup>

O segundo resultado indesejável e inadequado do modelo de análise aqui em questão decorre do fato de que ao ressaltar caráter isolado dos “sistemas atlânticos”, o estudo aqui em consideração tende a reiterar antigas teses culturalistas. Conforme seus termos, prevalecia nas figurações sociais específicas do “sistema atlântico do noroeste europeu”, por um lado, uma dura e inflexível “política racial”, acelerada no caso do império francês após a Guerra dos Sete Anos (1756-1762). Por outro lado, naquelas figurações existentes no polo oposto, isto é, no “sistema atlântico ibérico”, constituiu-se, particularmente na América portuguesa, uma “complexa sociedade multiétnica”, marcada pela “incorporação segregada”, é verdade, de afrodescendentes livres e libertos, mas na qual a “prática social concreta” operara “quase sempre no caminho da inclusão”.<sup>558</sup> Este resultado, que ressalta ainda mais a oposição irreconciliável entre aqueles “sistemas”, foi produzido única e exclusivamente por outra esfera isolada do desenvolvimento social: a “cultura”. Enquanto no “sistema ibérico” prevaleceu o “programa ideológico da Segunda Escolástica”, a sua contraparte do “noroeste europeu” foi assolada pela “ideia de liberdade” e pelo “republicanismo atlântico oriundo das revoluções seiscentistas”.<sup>559</sup> Assim, os diferentes “sistemas” conectados pela holística “economia mundial capitalista” e portadores de distintas esferas “culturais”, produziram diferentes tipos de sociedades, as quais, por sua vez, ensejaram destinos sociais diversos para os afrodescendentes livres e libertos. Por um lado, aquelas sociedades vinculadas ao “sistema” do “noroeste europeu” tenderam à “racialização das relações sociais”, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, engendraram o abolicionismo, ao passo que as sociedades pertencentes ao “sistema

---

<sup>557</sup> BERBEL, M., MARQUESE, R. & PARRON, T. Op. Cit., p. 75; ver também TOMICH, Dale. *Atlantic History and World Economy: concepts and constructions. Proto Sociology*, vol. 20, 2004, pp. 102-121, conforme o qual a “economia mundial capitalista” seria o *locus* primordial do qual tudo nasce e no qual tudo se encerra. Nesta acepção, esta parece encarnar perfeitamente a crença máxima do holismo, segundo a qual “o todo é maior que a soma de suas partes”.

<sup>558</sup> BERBEL, M., MARQUESE, R. & PARRON, T. Op. Cit., pp. 38-39, 85.

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 65.

ibérico” perpetuaram a escravidão, mas também paradoxalmente tornaram-se “multiétnicas” e tenderam a “inclusão” social. A tese das “duas estruturas históricas singulares”, dos “dois tempos”, que resulta de uma recuperação, acompanhada pela devida crítica, das teses de Frank Tannenbaum e de Eric Williams, passando pela inflexão central para o modelo de análise aqui em questão presente à obra de Sidney Mintz, acaba, para o tema que nos interessa aqui mais diretamente, convertendo-se, ao fim e ao cabo, em um genuíno viés neo-freyreano de interpretação.

Concluo, enfim, que um dos problemas centrais desse modelo de análise é menosprezar o teor do fardo material empírico produzido por afrodescendentes livres e libertos das figurações sociais abrangentes dos impérios coloniais espanhol, português e francês, aspecto que não lhe permite enxergar os planos de conexões, as recorrências e as regularidades estruturais que ele evoca. As várias petições e demandas elaboradas por aqueles indivíduos, além de revelarem o alto grau de coesão de seu grupo social, deixam claro que, fosse no império espanhol, português ou francês, restrições lhes eram impostas ao longo do processo de mudança de status inscrito no *continuum* escravidão-liberdade. Para além das normas restritivas escritas, a prática social daquelas figurações acenam para o fato de que quanto mais próximos da liberdade e quanto mais ascendiam no ranking de prestígio, e por mais bem sucedidos que fossem em sua realização mundana e de sucesso, afrodescendentes livres e libertos e seus descendentes podiam esbarrar em impedimentos decorrentes de sua posição social específica, em geral manifestados em termos “raciais”.<sup>560</sup> Na verdade, todas as sociedades escravistas do mundo atlântico eram “racistas” ou, como é preferível formular, em todas elas as relações sociais e de poder e a disputa por posições sociais de prestígio eram pontuadas por recorrências a sinais de reforço atinentes à cor da pele. Assim, pois, o que muda não são as “relações raciais”, a “cultura” ou a utilização de sinais de reforço cuja manifestação sistemática chamamos de “racismo”, mas a forma específica pela qual se processavam as relações sociais e de poder envolvendo indivíduos e grupos sociais do nível mais alto e do nível mais baixo, como decorrência da figuração social particular que eles formavam.

Indo mais além, postulo que, afora as recorrências, os planos de conexões e as regularidades estruturais que tenho procurado destacar, as variações ocorridas de um

---

<sup>560</sup> Como sugere Raminelli acerca do império português, mas a partir de outro enfoque, “os mulatos ameaçavam a hierarquia social de forma mais contundente que os negros. Aliás, o termo raça de mulato surgiu nos processos de habilitação quando os descendentes de cativos pleiteavam posições sociais disputadas entre os brancos católicos castiços”. RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor..., Op. Cit., p. 722.

império colonial para outro referem-se, pois, ao grau de necessidade que cada uma de suas figurações sociais específicas têm para fazer uso destes sinais de reforço no âmbito de suas relações de poder e das disputa por posições sociais de prestígio. Todos os impérios coloniais da era moderna eram profundamente dependentes de seus afrodescendentes livres e libertos, como sublinhou Peter Voelz,<sup>561</sup> mas o império português, conforme um número copioso de análises, era, dentre eles, o mais dependente de indivíduos recrutados na Ásia, África e América para o desempenho de um sem numero de tarefas e funções sociais que previam, ademais, possíveis deslocamentos entre suas diversas partes.<sup>562</sup> Isto, contudo, não quer dizer que aqui se verificou a criação de uma “complexa sociedade multiétnica” marcada pela “inclusão” social. Antes, a forma específica pela qual foram tecidos os entrelaçamentos entre seres humanos, bem como suas relações de interdependência, apenas acenou para um uso menos ostensivo, se comparado a outros impérios coloniais, destes sinais de reforço, o que não significa que eles não existiram ou foram deixados de lado por indivíduos e grupos sociais do nível mais alto. Em determinados momentos e em figurações específicas da América portuguesa, a recorrência aos sinais de reforço tendeu, aliás, a ser tão ou mais intensa quanto em qualquer outra sociedade escravista da configuração social englobante do mundo atlântico. Ou pelo menos é isto o que nos alerta as tantas vozes vindas do passado através de inúmeras petições.

#### F. De Saint-Domingue a hinterlândia da América portuguesa

Entre 1785 e 1786 o afrodescendente livre Julien Raymond submeteu quatro memorandos ao ministério do ultramar solicitando urgência na reforma da legislação sobre “discriminação racial” em Saint-Domingue. Contendo várias referências à escritores antigos e modernos, os memorandos destacavam tópicos recorrentes na escrita de afrodescendentes livres e libertos do mundo atlântico, como a produtividade econômica de seu grupo social, sua utilidade ao Estado e a respeitabilidade moral que caracterizava os membros de sua elite. Ademais, os documentos solicitavam, entre

---

<sup>561</sup> VOELZ, Peter M. *Slave and soldier*. The military impact of Blacks in the colonial Americas. New York: Garland Publishing, 1993, pp. 3-9.

<sup>562</sup> RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos...*, Op. Cit., pp. 107-142; RUSSELL-WOOD, A. J. R. Ambivalent Authorities: The African and Afro-Brazilian contribution to local governance in Colonial Brazil. *The Americas*, vol. 57, nº 1, 2000, pp. 13-36; SCAMMELL, G. V. Indigenous assistance in the establishment of Portuguese power in Asia in the sixteenth century. *Modern Asian Studies*, vol. 14, nº 1, 1980, pp. 1-11; RODRIGUES, Eugénia. Cipaios da Índia ou soldados da terra? Dilemas da naturalização do exército português em Moçambique no século XVIII. *Historia Questões e Debates*, vol. 45, nº 2, 2006, pp. 57-95; CANDIDO, Mariana P. South Atlantic Exchanges: The Role of Brazilian-Born Agents in Benguela, 1650-1850. *Luso-Brazilian Review*, vol. 50, no 1, 2013, pp. 53-82.

outros pontos, a reintrodução em Saint-Domingue do Code Noir de 1685. Este, como se sabe, foi rigoroso com escravos, mas não com afrodescendentes libertos, os quais, conforme aquele regulamento, eram legalmente equiparados aos homens livres tão logo obtido seu status político-legal de liberto.<sup>563</sup> Tanto na abertura como no encerramento do primeiro daqueles memorandos, Raymond descreve a si mesmo como um indivíduo empenhado em restaurar em Saint-Domingue a “prática romana” conforme a qual os descendentes de escravos tornavam-se plenamente cidadãos após duas gerações — remetendo-se, pois, a um típico problema da escravidão como processo de mudança de status. Neste mesmo memorando Raymond apresenta o Brasil e a colônia espanhola de Santo Domingo como sociedades contemporâneas à sua que tinham prosperado ao reduzir o impacto legal da discriminação aos libertos.<sup>564</sup>

Este, contudo, não parecia ser o ponto de vista dos próprios afrodescendentes livres do Brasil. Em fevereiro de 1803, por exemplo, um vigoroso e expressivo grupo de 82 indivíduos da capitania de Goiás, no extremo oeste da América portuguesa, endereçaram longa petição ao príncipe regente D. João na qual retomavam tópicos esgrimidos por Raymond vinte anos antes. Ao se auto-representarem como “os vassalos mais úteis ao Estado nesta Colônia”, diziam, todavia, ser “tratados com desprezo, apesar das graduações militares em que os respectivos Governadores os têm condecorados, e da inteligência, capacidade e boa instrução que muitos deles têm para qualquer Emprego da República”. Situando suas demandas no âmbito das reformas ilustradas, lembravam ao príncipe, por um lado, “a Providência dada a favor dos mestiços da Índia” em 1774, bem como a lei de 1773, que tornava afrodescendentes livres e libertos nascidos em Portugal hábeis para todos os serviços e para que “sirvam igualmente com os naturais do Reino, sem diferença”. Contudo, afirmavam que na figuração específica da qual faziam parte, isto é, a capitania de Goiás, não havia “observância nas Leis de Vossa Alteza, que sabiamente favorece e habilita a todos para qualquer emprego da sociedade civil”. Após indicarem casos de vários indivíduos daquela capitania preteridos de funções sociais de prestígio pelo fato serem afrodescendentes, rematavam: “Parece que não deverão ser tratados os suplicantes

---

<sup>563</sup> Blackburn, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo. Do barroco ao moderno (1492-1800)*. Rio de Janeiro: Record, 2003, pp. 351-353.

<sup>564</sup> GARRIGUS, John D. *Before Haiti...*, Op. Cit., p. 7, 217-219, 317.

como inábeis para qualquer Emprego da República, a bem do Estado, sendo que tenham a capacidade e inteligência precisa para os exercer, só pelo defeito da cor”.<sup>565</sup> Embora pareçam prenunciar exigências típicas da sociedade de tipo democrático ou representativo, estas demandas, mesmo sendo formuladas no âmbito da ilustração, nada tinham a ver com ideais políticos abstratos. Tais petições e memorandos continham solicitações muito concretas e denúncias de preterições, e nada mais, situando-se, portanto, no âmbito das demandas por privilégios, isenções e foros típicas da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico. A petição elaborada na capitania de Goiás, por exemplo, referia-se a afrodescendentes livres preteridos na ocupação do “ofício de Tabelião do Julgado da correição”, da “serventia de Tabelião desta Vila” e, mais importante, da função de “vereador” de Vila Bela, funções sociais de prestígio que lhes eram negadas em decorrência do vínculo ancestral com o cativo e, alegadamente, de sua “cor”. Longe se estava, pois, nesta fase, de se aspirar igualdade em termos políticos abstratos e conscientes.

### G. Demandas revolucionárias

No âmbito da figuração abrangente do império francês, o tom se eleva significativamente após a revolução. Em janeiro de 1791, Julien Raymond publicou em Paris uma monografia intitulada *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur*. Seu ponto de partida propunha uma indagação: “saber se as pessoas de cor livres têm os direitos de cidadãos ativos nas colônias”. Nestas, observou, “os grande proprietários brancos, que são os aristocratas, os nobres das colônias”, negam “direitos inestimáveis aos mulatos livres, que eles detestam, e que eles precisam degradar. Para alcançar esta meta”, continua Raymond, “eles artificialmente confundem a causa da gente de cor com aquela dos escravos; e esta confusão tende a embarçar as ideias sobre o verdadeiro estado das gentes de cor livres”. Na monografia, o “verdadeiro estado” de afrodescendentes livres e libertos do Caribe francês é apresentado como resultado das relações entre estes e “os grande proprietários brancos” ao longo de “três eras” sucessivas: a primeira se inicia nos anos

---

<sup>565</sup> Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. João, sobre a representação dos Homens Pardos da capitania de Goiás, solicitando a admissão ao serviço das Câmaras da capitania, em qualquer emprego público, por possuírem as habilitações necessárias, não obstante sua cor.. AHU-GO, cx. 47, doc. 2700. Lisboa, 7 de janeiro de 1804; SILVA, Luiz Geraldo. “Esperança de liberdade”. *Interpretações populares da abolição ilustrada (1773-1774)*. *Revista de História*, vol. 144, 2001, pp. 107-150; LIMA, Priscila. *De libertos a habilitados*. *Interpretações populares dos alvarás antiescravistas na América portuguesa (1761-1810)*. Dissertação (Mestrado em História). Setor de Ciências Humanas, da UFPR, Curitiba, 2011, pp. 23-30.

de formação de Saint-Domingue, em fins do século XVII; a segunda refere-se à primeira metade do século XVIII; após meados deste século inicia-se a “terceira idade da colônia”, época em “que começou o preconceito”.<sup>566</sup>

A periodização do “progresso do preconceito dos colonos brancos contra os homens de cor” proposta por Raymond tem dividido os historiadores. Por um lado, alguns creem que ela corresponde precisamente à realidade e propõem, a meu ver inadequadamente, que foi na “terceira era”, e sobretudo após à guerra dos Sete Anos (1756-1762), em que se produziu um “explícito racismo biológico” contra os afrodescendentes livres e libertos.<sup>567</sup> Por outro lado, outros historiadores sugerem, ao contrário, que os homens livres de cor estavam suficientemente coesos para exigir seus direitos políticos por volta de 1789 não porque seu status estava se deteriorando, “como alguns analistas têm muitas vezes sustentado, mas porque seu elevado grau de integração tinha lhes conferido uma nova confiança, bem como tinha incrementado a riqueza de seu grupo social como um todo”.<sup>568</sup> Tendo a concordar com este último ponto de vista.

Este grupo social possuía evidentes peculiaridades na figuração social específica de Saint-Domingue, se comparado a outros grupos sociais de afrodescendentes livres e libertos produzidos em última análise pelo escravismo. Eles formavam um grupo populacional intermediário de 30 mil pessoas comprimido entre 40 mil brancos e 500 mil escravos, o qual, em geral, era representado por um número considerável de indivíduos dotados de cultura letrada e de realização mundana e de sucesso que havia enriquecido através de ofícios artesanais e principalmente da pequena agricultura cultivada por escravos. O boom do café das décadas de 1770 e 1780 havia aumentado significativamente sua riqueza e, como em outras figurações escravistas americanas, eles praticamente dominavam a polícia rural e formavam a espinha dorsal da milícia colonial, da qual compunham metade de todas as praças. Assim, à medida que legitimou uma ideologia igualitária, a revolução francesa reforçou a posição social de afrodescendentes livres e libertos, providenciando um fórum político até então inexistente no âmbito da figuração abrangente do império francês.<sup>569</sup> A prática, agora efetivamente política e consciente, desencadeada em Paris no âmbito da Assembleia Legislativa pelos representantes dos afrodescendentes livres de Saint-Domingue, a

---

<sup>566</sup> *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur. Par M. Raymond, Homme de couleur de Saint-Domingue.* Paris: Belin, 1791.

<sup>567</sup> GARRIGUS, John D. *Before Haiti...*, Op. Cit., pp. 8-12.

<sup>568</sup> ROGERS, Dominique. *On the road to citizenship...*, Op. Cit., p. 76.

<sup>569</sup> GEGGUS, David P. *Haitian revolutionary studies...*, Op. Cit., pp. 7, 93-95.

exemplo do próprio Raymond e de Vincent Ogé, levou à aprovação de lei que garantia sua cidadania ativa em 30 de abril de 1792. Nesta circunstância, Raymond discursou perante a Assembleia Legislativa afirmando que aos deputados daquela legislatura “estava reservado levar uma visão bem feita às colônias, para destruir o último e mais desastroso dos preconceitos; é aos Senhores a quem correspondia regenerar as colônias por esta verdade: a felicidade de toda sociedade depende da igualdade de direitos”.<sup>570</sup> Estes eventos coincidiram com o fim da monarquia e o início da república francesa, ao mesmo tempo em que, por pressão de indivíduos ligados ao movimento abolicionista francês, a escravidão foi abolida na figuração social abrangente do império em questão em fevereiro de 1794.

Uma vez que a historiografia iniciada em meados do século XIX sobre a “revolução haitiana” tendeu a deixar de lado as ações e representações mentais de afrodescendentes livres e libertos e a enfatizar a “agência” de escravos, pouco se nota que o mesmo movimento desencadeado pelo consulado napoleônico após 1801 no sentido de reverter o decreto que aboliu a escravidão também implicou na reversão da cidadania ativa aos “homens de cor” do Caribe francês.<sup>571</sup> Na prática, todos os afrodescendentes livres e libertos que viviam nas figurações sociais de Guadalupe, Martinica e das demais ilhas das Antilhas Menores tiveram sua cidadania ativa revertida entre 1801 e as décadas de 1830 e 1840. Em 1843, por exemplo, quando a cidadania ativa de afrodescendentes livres e libertos foi finalmente restaurada, deputados brancos do Conselho Municipal de Fort-Royal, na Martinica, não apenas se recusaram a sentar-se ao lado de deputados afrodescendentes eleitos, mas também renunciaram em massa a seus cargos.<sup>572</sup> A sócio-dinâmica do estigmatização seguia, pois, seu curso nas sociedades de tipo democrático e representativo, e os diferenciais de poder entre estabelecidos e outsiders, apesar do novo status obtido por estes, continuavam a ser reiterados mediante ao que tenho chamado aqui de sinais de reforço. A única exceção a este campo de tensões produzido por relações estabelecidos-outsiders foi vivida na figuração social específica de Saint-Domingue. Esta, como se sabe, após pagar um custo admiravelmente alto em vidas humanas de indivíduos tanto do nível mais alto como, e principalmente, do nível mais baixo, constituiu-se em

---

<sup>570</sup> GÓMEZ, Alejandro E. ¿Ciudadanos de color? El problema de la ciudadanía de los esclavos y Gente de Color durante las revoluciones franco-antillanas, 1788-1804. *Anuario de Estudios Bolivarianos*, vol. XI, nº 12, 2005, pp. 138-139.

<sup>571</sup> *Idem*, pp. 155-156. Sobre a historiografia da “revolução haitiana”, ver GARRIGUS, John D. *Before Haiti...*, Op. Cit., pp. 13-16.

<sup>572</sup> GÓMEZ, Alejandro E. ¿Ciudadanos de color?..., Op. Cit., pp. 156-157.

janeiro de 1804 numa república independente. Na nova república, batizada como Haiti, todos os cidadãos, como reza o artigo 14 da Constituição de 1805, foram formal e legalmente designados como “negros”.<sup>573</sup> A meu ver, esta equivalência entre o sinal de reforço “negro” e o conceito moderno de “cidadão” demonstra, por um lado, o grau de desamparo de seres humanos aprisionados no aspecto periférico de suas relações com grupos e indivíduos do nível mais alto e, por outro lado, constitui uma contra-estigmatização que simboliza o que é central nestas relações, isto é, a reversão radical do diferencial de poder e de exclusão de funções sociais de prestígio até então quase que exclusivamente favorável a indivíduos e grupos sociais do nível mais alto.

## H. Revoluções hispano-americanas

No âmbito da América hispânica a criação de um fórum de discussões em torno da igualdade política de afrodescendentes livres e libertos — os quais eram designados coletivamente pelo sinal de reforço “castas” — tornou-se possível em 1810 graças a emergência das Cortes Generales y Extraordinarias de la Nación Española. Contudo, as discussões realizadas em setembro de 1811 levaram ao adiamento indefinido desta demanda. Conforme os termos do artigo 22 da Constituição Espanhola de 1812, a “los españoles que por cualquier línea son habidos y reputados por originarios del África, les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento para ser ciudadanos”. Ao mesmo tempo, o artigo previa que “las Cortes concederán carta de ciudadano a los que hicieren servicios calificados a la Patria, o a los que se distinguan por su talento, aplicación y conducta”, contanto que tais afrodescendentes “sean hijos de legítimo matrimonio de padres ingenuos; de que estén casados con mujer ingenua, y vecindados en los dominios de las Españas, y de que ejerzan alguna profesión, oficio o industria útil con un capital propio”. Tais restrições, aliadas ao adiamento para um futuro incerto e indefinido, tornaram a igualdade política no âmbito do império espanhol praticamente impossível a milhares de afrodescendentes livres e totalmente impossível a afrodescendentes libertos.<sup>574</sup>

Tal decisão das Cortes, no entanto, não afetou todo o império espanhol do mesmo modo. Como se sabe, depois de 1810, abriram-se duas vias principais e efetivas às figurações específicas que faziam parte daquela figuração social abrangente:

<sup>573</sup> BLACKBURN, Robin. Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution. *William and Mary Quarterly*, vol. 63, nº 4, 2006, pp. 643-674.

<sup>574</sup> LASSO, Marixa. *Myths of harmony...*, Op. Cit., pp. 34-67; MÚNERA, Alfonso. *El fracaso de la nación*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2008, pp. 183-222.

permanecer vinculadas a Madrid ou seguir o caminho da insurgência.<sup>575</sup> Por um lado, na configuração social específica da ilha de Cuba, que optou por permanecer vinculada a Madrid, a força, a pressão e a ascensão econômica de plantadores e comerciantes escravistas vinculados à nascente lavoura açucareira já haviam imposto várias restrições legais a afrodescendente livres e libertos posteriormente à revolução de Saint-Domingue, as quais, aliás, tenderam a ser reforçadas após a suposta revolta de Aponte em 1812 — um evento no qual afrodescendentes livres e libertos tiveram, aliás, papel muito mais saliente que os escravos.<sup>576</sup> Ademais, seu caráter de praça-forte restringia ainda mais a ação e as representações mentais de teor republicano que então grassavam nas figurações sociais de Terra Firme, ao mesmo tempo em que Cuba servia de abrigo para aqueles que se recusavam a seguir a insurgência.<sup>577</sup>

Por outro lado, a população afrodescendente livre e liberta mais numerosa do império espanhol concentrava-se no vice-reinado de Nova Granada, principalmente nas figurações sociais insurgentes da província de Cartagena e da capitania geral da Venezuela. Nestas configurações sociais específicas observam-se ações enfáticas de afrodescendentes livres e libertos em favor da igualdade política, as quais levaram, no limite, à ruptura com a configuração abrangente do império espanhol. Este foi o caso da Província de Cartagena, cuja autonomia política se consumou a 11 de novembro de 1811. Uma vez que a deposição do último governador colonial de Cartagena, Francisco de Móntes, em junho de 1810, foi executada militarmente por tropas predominantemente formadas por afrodescendentes livres e libertos que daí por diante jamais tenderam a se desarmar, a demanda crescente por igualdade política refletiu-se na nova legislação eleitoral daquela província. Em dezembro de 1810 categorias de “cor” estritamente associadas ao cativo e à desonra no âmbito da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, apareceram ao lado de outras categorias associadas à honra e a distinção do nascimento nas regras então estabelecidas para as eleições ao cabildo e ao governo da província. Conforme tais regras, estavam aptos a se constituírem eleitores “todos los vecinos del distritos de la parroquia, blancos, indios, mestizos, mulatos, zambos y negros, con tal que sean padres de familia, o tengan casa

<sup>575</sup> CHUST, Manuel. Reflexões sobre as independências ibero-americanas. *Revista de História*, nº 159, 2008, pp. 243-262.

<sup>576</sup> CHILDS, Matt D. “A black french General arrived to conquer the island”. Images of the Haitian Revolution in Cuba’s 1812 Aponte Rebellion”. In: GEGGUS, David P. (org.). *The impact of the Haitian Revolution...*, Op. Cit., pp. 135-156; CHILDS, Matt D. *The 1812 Aponte Rebellion...*, Op. Cit., pp. 78-120.

<sup>577</sup> MUNFORD, C. J.; ZEUSKE, M. Black slavery, class struggle, fear and revolution in St. Domingue and Cuba, 1785-1795. *The Journal of Negro History*, vol. 73, nº 1-4, 1988, pp. 12-32; BERBEL, M., MARQUESE, R. B.; PARRON, T. *Escravidão e política...*, Op. Cit., pp. 175-181.

poblada y que vivan de su trabajo”.<sup>578</sup> Como narrou uma testemunha, “el pueblo de Cartagena”, que começara desde então a “sentir la importancia de su dignidad y valimiento”, convertera-se em “una masa heterogénea de nobles, de plebeyos”. Havia entre ele, por um lado, “hombres orgullosos engreídos los unos con su nacimiento, otros con sus grandes riquezas” e, por outro lado, “otros envilecidos en los oficios mecánicos, que en el regimen colonial eran mirados con desprecio: este pueblo, digo, va a presentarse en el teatro del mundo, dirigiendo su suerte y sus destinos, dandose leyes e instituciones para su felicidad”.<sup>579</sup>

Com efeito, após aquela província constituir-se como república independente da figuração social abrangente do império espanhol, elegeu-se um corpo legislativo para o qual pelo menos três afrodescendentes livres — Pedro Romero, Cecílio Rojas e Remigio Marquez — foram eleitos. Tal corpo teve por missão elaborar a Constituição do Estado de Cartagena de Indias, firmada a 15 junho de 1812, na qual se observa no título IX, artigo 2º, a garantia à cidadania a todo “hombre libre, vecino, padre o cabeza de familia” e “sin dependencia de otro”, independentemente, pois, de sua “cor” e, mais importante, de sua relação pregressa com o cativo. <sup>580</sup> Por sua vez, a Constituição Federal da Venezuela de dezembro de 1811, em clara resposta aos debates então em curso nas Cortes espanholas, revogou todas “las leyes que imponían degradación civil a una parte de la población libre de Venezuela conocida hasta ahora bajo la denominación de pardos”.<sup>581</sup> Ao mesmo tempo, a demanda por igualdade política está presente em variadas representações produzidas por afrodescendentes livres e libertos de Nova Granada em inícios da década de 1810. Os Libros de bautismo de pardos y morenos do Arcebisado de Cartagena relativos aos anos de 1811 a 1819, por exemplo, contém inúmeros registros de pais, mães, padrinhos e madrinhas cujos nomes eram procedidos por “cidadão” e “cidadã”, numa clara alusão à nova condição dos indivíduos daquele grupo social na sociedade de tipo democrático e representativo em formação.<sup>582</sup> Finalmente, a primeira constituição da Grã-Colômbia, elaborada em 1821,

<sup>578</sup> LASSO, Marixa. *Myths of harmony...*, Op. Cit., pp. 45-46.

<sup>579</sup> APUNTAMIENTOS para escribir una ojeada sobre la historia de la transformación política de la Provincia de Cartagena. In: CORRALES, Manuel E. (Org.). *Documentos para la historia de la Provincia de Cartagena de Indias* (Vol. I). Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena/Instituto Internacional de Estudios del Caribe, 2011, p. 201 [1883].

<sup>580</sup> CONSTITUCIÓN del Estado de Cartagena de Indias sancionada por la Convención General en 14 de junio de 1812. Cartagena: Imprenta del C. Diego Espinosa, 1812, pp. 153, 164; HELG, Aline. *The limits of equality...*, Op. Cit., pp. 22-23.

<sup>581</sup> GÓMEZ, Alejandro E. Las revoluciones blanqueadoras, elites mulatas haitianas y “pardos beneméritos” venezolanos, y su aspiración a igualdad, 1789-1812. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, nº 5, 2005, p. 6.

<sup>582</sup> HELG, Aline. *The limits of equality...*, Op. Cit., p. 21.

garantiu “liberdade, segurança, prosperidade e igualdade” a todos os indivíduos, e diferentemente do que se processara na “primeira independência” (1811-1814), os sinais de reforço relativos à cor desapareceram de todas as leis, censos e documentos legais.

583

Contudo, entre as décadas de 1820 e 1830, ao longo do processo de formação da sociedade de tipo democrático e representativo primeiro na ampla configuração social da Grã-Colômbia e depois nas figurações específicas da Colômbia, Venezuela e Equador, a igualdade política de afrodescendentes livres e libertos constituiu objeto de discussões e contestações, forjando um campo de tensões que envolvia antigos outsiders e estabelecidos, ou indivíduos e grupos sociais dos níveis mais baixo e mais alto. Por volta de 1815, bem antes, portanto, da independência, o líder político mais expressivo da futura Grã-Colômbia, Simón Bolívar, já havia expressado que, embora a “raça branca” fosse demograficamente minoritária, ela “possuía capacidades intelectuais que lhe conferia relativa igualdade” com a maioria da população formada por afrodescendentes livres e libertos. Entre 1821 e 1826, Bolívar cunhou em suas correspondências privadas o conceito de pardocracia, o qual tendia a expressar seu temor por um “governo dos pardos” no âmbito da república nascente. “La igualdad legal”, ele escreveu a Santander em abril de 1825, “no es bastante para el espíritu que tiene el pueblo, que quiere que haya igualdad absoluta, tanto en lo público como en lo doméstico; y después querrá la pardocracia, que es la inclinación natural y única, para exterminio después de la clase privilegiada”.<sup>584</sup>

Por outro lado, como era frequente por aqueles anos não apenas nas nascentes repúblicas da América hispânica, mas também no Brasil imperial, como demonstrarei adiante, afrodescendentes cujas trajetórias individuais haviam sido profundamente afetadas ascendentemente pelo processo estrutural de transição da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, para a de tipo democrático e representativo, eram duramente atacados no espaço público através de artigos escritos por autores anônimos. Sinais de reforço eram evocados nestes artigos no âmbito de disputas por funções sociais de prestígio, as quais eram, na sociedade de tipo democrático e representativo em formação, aparentemente processadas de maneira impessoal e distanciada em decorrência dos marcos legais existentes. Em novembro de 1824, o General José

---

<sup>583</sup> HELG, Aline. Simón Bolívar and the spectre of “pardocracia”: José Padilla in post-independence Cartagena. *Journal of Latin American Studies*, vol. 35, nº 3, 2003, p. 449.

<sup>584</sup> HELG, Aline. Simon Bolívar’s Republic: A Bulwark Against The “Tyranny” Of The Majority. *Revista de Sociologia e Política*, vol. 20, nº 42, 2012, pp. 21-37.

Prudencio Padilla, um afrodescendente livre nascido em 1778 em Riohacha, no Caribe colombiano, externou claramente o que entendia por “igualdade política” em resposta à “difamação” perpetrada através de um artigo. As “antiguas famílias”, escreveu ele naquela ocasião, “que por sus atrocidades contra los desgraciados indios, su rapiña, su usura y su monopolio amontonaron riquezas”, minavam “el santo edificio de la libertad y de la igualdad del pueblo, para levantar sobre sus ruinas el tablado de la ambición, y sustituir a las formas republicanas las de sus antiguos privilegios y dominación exclusiva”. Levado à desestabilização emocional frequentemente desprezada como fato sociológico por cientistas sociais, Padilla, ao elaborar tais argumentos, municiou seus adversários, dentre os quais o próprio Bolívar, para acusá-lo de promover a “guerra racial”. Como outro membro de seu grupo social, Manuel Piar, executado a mando de Bolívar em 1817 por “desafiar sua supremacia e alegadamente mobilizar os negros contra brancos”, como escreve Aline Helg, Padilla foi executado em outubro de 1828 junto com outros trinta afrodescendentes livres e libertos “por uma conspiração que ele não planejou e por um assassinato que ele não cometeu”, como também assinalou Aline Helg.<sup>585</sup> Sua posição social e a estrutura das relações de poder então prevaletentes explicam, contudo, sua eliminação física.

Ao mesmo tempo, cabe destacar que, ao longo da década de 1830, tornou-se impossível o surgimento de associações constituídas por afrodescendentes livres e libertos, bem como a denúncia do “racismo”, no âmbito da república colombiana. Como formula Marixa Lasso, na Colômbia, por estes anos, “a expressão explícita de injustiças raciais tornou-se uma marca de divisão antipatriótica”, criando imensas dificuldades para se “lutar contra o preconceito e a discriminação informal num ambiente cultural que tinha feito da denúncia do racismo um tabu”.<sup>586</sup> Reitero, contudo, que não é a manifestação periférica do “racismo” que está no centro do debate, mas “os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência” — um aspecto estrutural de várias relações estabelecidos-outsiders, independentemente da “cor” de indivíduos e da natureza dos grupos sociais em litígio.

587

---

<sup>585</sup> HELG, Aline. *Simon Bolívar's Republic...*, Op. Cit., pp. 29-30; HELG, Aline. *Simón Bolívar and the spectre of “pardocracia”...*, Op. Cit., pp. 462-464.

<sup>586</sup> LASSO, Marixa. *Race War and Nation in Caribbean Gran Colombia, Cartagena, 1810-1832. The American Historical Review*, vol. 112, nº 2, 2006, pp. 336-361.

<sup>587</sup> ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Op. Cit., p. 32.

## I. Igualdade política no império português

A igualdade política de afrodescendentes livres e libertos foi, finalmente, colocada em pauta no âmbito da figuração social abrangente do império português primeiro nas Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa, entre 1821 e 1822, e depois na Assembleia Constituinte do Império do Brasil, em 1823. As discussões sobre este tópico se desenrolaram em Lisboa em abril e em agosto de 1822. A 17 de abril daquele ano discutiu-se indicação do deputado peninsular Manoel Gonçalves de Miranda, representante de Trás-os-Montes, conforme a qual apenas afrodescendentes livres deveriam ter direito a voto, excluindo-se, pois, os afrodescendentes libertos de qualquer acesso à cidadania. Alguns deputados do Brasil, como Francisco Villela Barbosa, representante do Rio de Janeiro, concordaram com a indicação, mas enfim prevaleceu a posição contrária a esta exclusão conforme a maioria dos deputados presentes. Contudo, esta proposta voltou à pauta no mês de agosto de 1822, quando deputados do Brasil tentaram instituir a separação entre cidadãos ativos e passivos no âmbito da constituinte portuguesa. Na sessão de 13 de agosto de 1822 coube mais uma vez ao deputado pelo Rio de Janeiro, Francisco Villela Barbosa, propor que “fossem inelegíveis todos aqueles que tivessem obtido alforria”. Dentre os deputados que opinaram favoravelmente à sua proposta todos eram do Brasil, ao passo que os deputados peninsulares foram contrários a ela.<sup>588</sup>

Nos argumentos favoráveis e contrários à igualdade política de afrodescendentes libertos, a revolução de Saint-Domingue foi lembrada por duas vezes, uma para rechaçá-la e outra para endossá-la, e os vínculos ancestrais com o cativo, e não a “cor”, ganharam papel saliente ao longo da discussão. O peninsular Marino Miguel Franzini, deputado por Estremadura, argumentou contra a proposta lembrando que a exclusão de afrodescendentes livres e libertos do direito à cidadania ativa tivera papel central na conflagração de Saint-Domingue: “e sirva de exemplo o que vimos em uma ilha da América: e neste caso não de excluir-se estes homens, só porque tem a mácula imposta por uma lei injusta e bárbara, qual é a da escravidão?”. Por sua vez, o deputado do Brasil, Manuel do Nascimento Castro e Silva, representante da província do Ceará, votou favoravelmente à negação da igualdade política a afrodescendentes libertos sob o argumento de que “me sinto horrorizado das funestas consequências de uma tal deliberação, parece-me que já antevejo as tristes cenas da ilha de S. Domingos, porque

---

<sup>588</sup> *DIÁRIOS das Cortes Geraes e Extraordinárias da Nação Portuguesa*. Legislatura I, sessão 2, nº 11, ata de 13-08-1822, fls. 135 a 146, p. 144. Um interpretação bastante diferente destes eventos pode ser lida em BERBEL, M. R.; MARQUESE, R. A ausência de raça..., Op. Cit., pp. 63-88

ninguém há que ignore a influencia que esta classe tem na escravatura — muito fácil em seduzir”. Para Castro e Silva, portanto, afrodescendentes libertos estariam muitos próximos ao cativo, e poderiam, conforme sua interpretação, “seduzir” os escravos para a revolução como eles, supostamente, haviam feito em Saint-Domingue. O deputado pelo Ceará, como muitos historiadores modernos, ignorava, portanto, que a posição social de afrodescendentes libertos no *continuum* escravidão-liberdade longe estava de assemelhar-se a dos escravos. Assim, pois, deputados da figuração específica do Brasil insistiam em introduzir distinção entre cidadãos ativos e passivos no texto constitucional atinente à configuração social abrangente do império português de modo a obstar a igualdade política de afrodescendentes libertos. Contudo, em minoria, eles foram vencidos. Nos termos finais da Constituição portuguesa de 1822 não apenas afrodescendentes livres, mas também libertos, tornaram-se plenamente cidadãos, ao mesmo tempo em que não se introduziram distinções entre cidadãos ativos e passivos.

589

Finalmente, tanto nas discussões da Assembleia do Rio de Janeiro, encerrada abruptamente pelo imperador em novembro de 1823, como, depois, na Constituição do império do Brasil, imposta às províncias em março do ano seguinte, prevaleceu o ponto de vista defendido pelos deputados do Brasil em Lisboa. Por um lado, instituiu-se a distinção entre cidadãos ativos e passivos e, por outro lado, afrodescendentes libertos foram reduzidos à condição de cidadãos passivos. Assim, pois, conforme o artigo 6º da Constituição do Império do Brasil, “são Cidadãos Brasileiros” os “que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos, ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação”. No entanto, conforme o artigo 94 os “libertos” estavam excluídos do direito de “ser Eleitores, e votar na eleição dos Deputados, Senadores, e Membros dos Conselhos de Província”. Uma vez que não seriam eleitores de segundo nível não seriam elegíveis.<sup>590</sup> Manteve-se, assim, como já observei anteriormente, a inabilitação de afrodescendentes libertos na sociedade de tipo democrático e representativo em formação na figuração social do Brasil.

## X

---

<sup>589</sup>Ibidem.

<sup>590</sup>CONSTITUIÇÃO Política do Império do Brasil. *Coleção das Leis do Império do Brasil* (1824, parte 1ª). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886, pp. 7-31.

Ao longo da década de 1830, após anos de cerceamento do espaço público no primeiro reinado, vários afrodescendentes puderam manifestar sua opinião em torno da inabilitação de libertos incluída na Constituição e a respeito de algumas consequências desta restrição constitucional à universalidade da igualdade política aos homens livres. Em 25 de agosto de 1832, por exemplo, o afrodescendente livre Antônio Pereira Rebouças, um filho de liberta que se tornara deputado do império, observou durante um debate parlamentar que, conforme a constituição de 1824, uma “das condições negativas da votação para eleitor é o não ter nascido ingênuo”, isto é, ter nascido escravo e, intrageracionalmente, se tornar liberto. Rebouças considerava a rejeição de libertos à condição de cidadãos de segunda categoria uma “exceção odiosa, contraditória e impraticável”, a qual tendia, naquele momento, a ser ampliada. A proposta, nascida da pena do deputado Miguel Calmon du Pin e Almeida, seu colega da mesma província da Bahia, previa que “para os oficiais das guardas nacionais somente possam ser votados os que podem ser eleitores”. Para Rebouças esta era uma medida “inconstitucional”, uma vez que a carta magna havia excetuado os “cidadãos brasileiros que nasceram ingênuos de serem eleitor de paróquia, conselheiro de província, deputado, senador, conselheiro de estado; e com esta exceção firmou a regra geral em contrário”. Conforme este raciocínio, continua Rebouças, “os cidadãos não ingênuos podem servir todos os empregos para os quais se achem habilitados por seus talentos e virtudes”. “E, demais”, esclarece, “é absurdo, que segundo a constituição possa ser membro da regência um cidadão liberto, e se lhe negue o ser eleito oficial das guardas nacionais”.<sup>591</sup>

O discurso de Rebouças remete, ademais, não apenas a planos de conexões, recorrências e regularidades estruturais, mas também à referências cruzadas mobilizadas por afrodescendentes livres e libertos acerca de diferentes processos conectados ocorridos em figurações sociais específicas que faziam parte da configuração englobante do mundo atlântico. Acrescendo a seus argumentos conhecimentos efetivos sobre Saint-Domingue e sobre o Caribe colombiano, Rebouças destacou naquela ocasião que se “o edito de Luiz XIV, datado em Versalhes em tantos de março de 1685”, isto é, o Code Noir, “fosse cumprido na parte respectiva a considerar franceses e capazes de todos os empregos e ocupações os libertos das colônias” e se medidas propostas “na constituinte e mais assembleias que se lhe

---

<sup>591</sup> ANAIS do Parlamento Brasileiro. Câmara dos Senhores Deputados. Rio de Janeiro: Tipografia Imperial e Constitucional J. Villeneuve, 1879, pp. 200-201; MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000, pp. 35-49.

seguiram” tivessem sido cumpridas, “os colonos refratários e obstinados não sofreriam tanto, nem teriam lugar as cenas de terror e de atrocidade que fazem arrepiar as carnes apenas se nos afiguram à imaginação!”. Seguramente, suas palavras eram ecos das formulações de Julien Raymond proferidas nas décadas de 1780 e 1790, então um defensor intransigente da reintrodução dos princípios do Code Noir na figuração social específica de Saint-Domingue. Ao mesmo tempo, Rebouças lembrou que entre “nossos vizinhos americanos espanhóis de Nova Granada, Venezuela, Peru, México”, alguns afrodescendentes livres e libertos “têm-se visto na esteira dos primeiros generais, do número dos libertadores e chefes provinciais, um Arismendy, um Piar, um Paez, um Padilla, um Sant’Anna e muitos outros que é escusado nomear”.<sup>592</sup> Contudo, pelo menos dois destes generais afrodescendentes — Piar e Padilla — haviam sido executados, como vimos, graças ao temor absolutamente infundado, aliás, da “guerra racial” e da “pardocracia”. Em geral, como venho destacando ao longo deste artigo, os conhecimentos exibidos por Rebouças e por outros afrodescendentes livres e libertos do mundo atlântico acerca do destino de outros indivíduos de seu mesmo grupo social que viviam em impérios coloniais distintos do seu, não eram desinteressados e distanciados, mas, antes, possuíam a função prática de instrumentalizar disputas travadas no campo de tensões de sua própria figuração social. A despeito de seus argumentos e de sua perspectiva atlântica, Rebouças assistiu em agosto de 1832 a derrota de sua contraproposta, que era, ao mesmo tempo, a derrota da universalização da igualdade política aos afrodescendentes libertos do império do Brasil.

Contudo, Rebouças não estava sozinho. “Nós os pardos”, diz a única edição do *Brasileiro Pardo*, de 21 de outubro de 1833, “com a exclusão dos libertos da Guarda Nacional, já ficamos reduzidos a não podermos pertencer-lhe senão aqueles dentre nós que nasceram livres: os adotivos”, isto é, os portugueses, “a quem tinham tirado as armas, sobre quem nos haviam arremessado nas noites de Março, foram todos armados!”.<sup>593</sup> Mais irônicos e menos solenes que o nobre deputado pela Bahia, os redatores de *O Brasileiro Pardo* e *O Mulato* ou *O Homem de Cor* — este impresso na tipografia pertencente ao afrodescendente livre Francisco de Paula Brito<sup>594</sup> — apontavam, ao mesmo tempo, para práticas formais ou informais de monopolização de funções sociais de prestígio, conforme eles, em tendência crescente na década de

---

<sup>592</sup> Ibidem.

<sup>593</sup> *O Brasileiro Pardo*, nº 1, Rio de Janeiro, 21 de outubro de 1833.

<sup>594</sup> PINTO, Ana Flávia Magalhães. *De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, Brasília D.F., 2006, p. 17, 51-54.

1830. A regência, muitas vezes apresentada como o ápice do processo de formação da sociedade de tipo democrático e representativo no Brasil, era representada nestes periódicos como uma fase de retrocesso na universalização da igualdade social para afrodescendentes livres e libertos. “Quando o Duque de Bragança era Imperador do Brasil”, se diz no mesmo periódico, via-se “nas repartições públicas, no ministério, e até na Câmara dos Senadores alguns pardos; e de ver que o então Imperador se não esquecia deles mesmo para a casa imperial, e que os tratava bem, que lhes dava patentes, condecorações, etc.”. Na regência, inversamente, “muitos empregados foram postos na rua sem crime, sem processo, e à turca”.<sup>595</sup> Por sua vez, no periódico *O Mulato* ou *O Homem de Cor*, em sua edição de 4 de novembro de 1833, denuncia-se que “quando dissemos que se persegue aos homens de cor, gritam os chimangos, apresentem provas! E quando as damos ao público eles metem logo a ridículo”. Seu exemplo era representado pelo caso de um indivíduo, Candido de Assis, funcionário do Arsenal de Guerra do Rio de Janeiro, o qual confirmaria a tendência em curso. Este fora funcionário do Arsenal de Guerra por quatro anos, e por dois anos oferecera “serviço gratuito no lugar de praticante”. Quando, após reforma do quadro de funcionários, todos, exceto Assis, receberam aumentos expressivos, este enviou requerimento “à Câmara dos Senhores Deputados para desfazerem o engano”. No entanto, ao contrário do que esperava, “rebenta a Portaria da Excelentíssima Regência demitindo-o do lugar que tinha no Arsenal, sem se dizer a causa da sua demissão”. Afirmar-se claramente n’*O Mulato* que “há muito tempo que o Senhor Candido devia esperar pela sua demissão, pois em 1828 quando entrou para o Arsenal, fez-se-lhe guerra crua por ser mulato”. Acusava-se, ademais, outro funcionário, Thomaz José de Aguiar, ligado às parentelas e redes oligárquicas da regência, de ausentar-se do “Arsenal por espaço de dois anos vencendo o seu ordenado, só porque não queria estar em uma repartição com mulatos”.<sup>596</sup> Como formulei antes, uma vez que no âmbito da sociedade de tipo democrático e representativo o campo de tensões sociais é mais aberto e mais horizontal, as relações de poder e as disputas por funções sociais de prestígio, aparentemente processadas de maneira impessoal e distanciada em decorrência dos marcos legais existentes, podem ser pontuadas por recorrências eventuais a “sinais de reforço” — como a cor da pele ou maneiras de falar e se comportar publicamente. Destinos sociais de seres humanos específicos podem ser

---

<sup>595</sup> *O Brasileiro Pardo*, nº 1, Rio de Janeiro, 21 de outubro de 1833.

<sup>596</sup> *O Mulato ou O Homem de Cor*, nº 5, Rio de Janeiro, 12 de junho de 1833.

definidos mediante relações de poder mescladas com sócio-dinâmicas de estigmatização.

Esta foi igualmente a situação vivida em fevereiro de 1837 pelo major afrodescendente Felipe Emiliano Benício Mundrucu, quando retornou à Pernambuco após mais de dez anos de exílio. Militante na revolução de 1817 e principalmente da Confederação do Equador, Mundrucu fora preso junto com Frei Caneca e outro afrodescendente livre, Agostinho Cavalcante e Souza, nas últimas batalhas contra o império em dezembro de 1824. Sentenciado à morte, como Caneca e Souza, que foram executados, Mundrucu logrou fugir para Boston, nos Estados Unidos, seguindo daí para o Haiti. Finalmente, transferiu-se em 1826 para a Grã-Colômbia, onde militou até seu regresso a Pernambuco na década de 1830 nas tropas de José Antônio Paez, o mesmo general afrodescendente referido por Rebouças.<sup>597</sup> Em fevereiro de 1837, Mundrucu foi nomeado comandante de uma das fortalezas do Recife, a do Brum, pelo governo regencial, mas sua posse foi impedida pelo então presidente da província de Pernambuco, Vicente Tomás Pires de Figueiredo de Camargo. No dia 20 de fevereiro de 1837 foi publicada carta anônima no Diário de Pernambuco apoiando a decisão do presidente. Nesta, reprisando o episódio vivido por Prudêncio Padilla quase dez anos antes, afirmava-se que Mundrucu fora tão somente “Capitão de uma Companhia do Batalhão de Milícias de homens pardos desta Cidade” e, portanto, não tinha “nenhuma habilitação, nenhuma escola militar”; uma vez “não sendo Major de 1ª Linha, não era qualificado para tal comando”. Uma das objeções do autor anônimo foi formulada invertendo-se a recorrência aos sinais de reforço: “há indivíduos”, escreve ele, “que nenhum outro mérito alegam senão a cor, como se esta devesse ser um privilégio para obterem empregos para os quais nem suas habilitações, nem o conceito que merecem ao público de modo algum os qualificam”.<sup>598</sup> Assim, pois, o autor anônimo invertia o estigma social multissecular imposto a afrodescendentes livres e libertos por indivíduos e grupos sociais do nível mais alto e transformava, mediante seu argumento sofisticado, a denúncia da discriminação baseada no sinal de reforço da cor em “privilégio”.

Em sua defesa, publicada no mesmo periódico a 11 de abril de 1837, Mundrucu acusava o autor anônimo de “deprimir minha reputação tanto Civil, como Militar”, e acrescia

---

<sup>597</sup> Manifiesto que hace a la Nación Colombiana Emiliano Felipe Benicio Mundrucu, Mayor Comandante de Segundo Batallón de Cazadores de la División Republicana de Pernambuco, dirigido al respetable publico y ejército de la República de Colombia. In: Chacon, Vamireh. *Da Confederação do Equador à Grã-Colômbia*. Brasília: Senado Federal, 1983, p. 198.

<sup>598</sup> Comunicado. *Diário de Pernambuco*, nº 41, Recife, 20 de fevereiro de 1837.

que havia sido nomeado “Sargento Mor de 1ª Linha” em outubro de 1823, ao mesmo tempo em que argumentava que não era o “único Oficial de 1ª Linha do Exército que teve sua origem em Milícias”. Seu argumento principal, todavia, consistia em articular a Constituição do império com a igualdade política. Conforme Mundrucu, o “Governo Central, fiel a Constituição, Artigo 179” queria ver desaparecer “os prejuízos de Classes, ou de Cores”. No entanto, o autor anônimo “e outros de seus iníquos sentimentos” não queriam “ver de bom grado um Oficial pardo num lugar de distinção; parece que no sentir destes só julgam os Pardos e os Pretos capazes nas ocasiões de crise e perigo”.<sup>599</sup> O artigo 179 da constituição de 1824, que estava igualmente no frontispício de todas as edições de *O Mulato* ou *O Homem de Cor*, determinava que “todo o cidadão pode ser admitido aos cargos públicos civis, Políticos e Militares sem outra diferença que não seja de seus talentos e virtudes”. Para afrodescendentes livres e libertos, considerando a trajetória de seu grupo social desde a sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, marcada pelas noções de honra e nascimento e pela monopolização que indivíduos do nível mais alto exerciam em torno das funções sociais de prestígio, este artigo parecia constituir letra morta no âmbito, portanto, da sociedade de tipo democrático e representativo que lhe sucedera. Nesta, a sócio-dinâmica da estigmatização mantinha seu curso, a despeito das alterações político-legais no status de afrodescendentes livres e libertos — agora tornados iguais perante os demais indivíduos.

### J. Os limites da igualdade política

A permanência do escravismo e do tráfico de escravos na figuração social do Brasil imperial — uma demanda explícita tanto de indivíduos e grupos sociais do nível mais alto como da elite do nível social mais baixo formado por afrodescendentes livres e libertos — constituía para os últimos, pois, uma faca de dois gumes. Afinal, se, por um lado, o escravismo demarcava sua posição de status ascendente no *continuum* escravidão-liberdade, por outro lado prendia-os às cadeias ancestrais e eternas do cativeiro em decorrência do sinal periférico de sua “cor”. “Os conceitos usados pelos grupos estabelecidos como meio de estigmatização”, escrevem Elias e Scotson, “podem variar, conforme as características sociais e as tradições de cada grupo. Em muitos casos, não têm nenhum sentido fora do contexto específico em que são empregados, mas, apesar disso, ferem profundamente os outsiders, porque os grupos estabelecidos

---

<sup>599</sup> Correspondência. *Diário de Pernambuco*, nº 79, Recife, 11 de abril de 1837.

costumam encontrar um aliado numa voz interior de seus inferiores sociais”.<sup>600</sup> Tais conceitos ou sinais de reforço, assim, ao remeterem à dimensão emocional dos outsiders e à sua baixa estima, objetivam enfraquecê-los ao longo de disputas verificadas no campo de tensões de sua configuração social específica. Os resultados sociais destas recorrências, ademais, são devastadores do ponto de vista intergeracional, uma vez que “crescer como membro de um grupo outsider estigmatizado pode resultar em déficits intelectuais e afetivos específicos”.<sup>601</sup>

Assim, pois, uma análise figuracional, isto é, que incorpore todos os níveis sociais e todos os indivíduos e grupos de uma mesma figuração, mostra claramente o equívoco de se limitar o exame da questão da igualdade política à esfera político-legal ou apenas ao campo das intenções de grupos e indivíduos do nível mais alto. Por fim, deve-se ressaltar que a posição social de outsiders e o vínculo intergeracional de afrodescendentes livres e libertos com o cativo, muito mais importantes, analiticamente falando, que sua “cor”, e, por outro lado, o imenso diferencial de retenção de poder de indivíduos e grupos sociais estabelecidos, situados no nível mais alto, constituíram aspectos persistentes na formação da sociedade de tipo democrático e representativo nas figurações sociais específicas outrora pertencentes aos impérios francês, português e espanhol. Nestas, práticas formais ou informais de monopolização de funções sociais de prestígio seguiram seu curso e até mesmo tenderam a recrudescer depois das abolições.

---

<sup>600</sup> ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Op. Cit., pp. 26-27.

<sup>601</sup> *Idem*, p. 31.

## Capítulo 2 — Igualdade, liberdade e modernidade política. Escravos, afrodescendentes livres e libertos e a revolução pernambucana de 1817.

### A. Indivíduos do nível mais baixo na historiografia sobre 1817

Os trabalhos de historiografia mais centrais e importantes sobre a revolução pernambucana de 1817 não comportaram até agora análises mais detidas e circunstanciadas em torno das ações e representações mentais de indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo — formado sobretudo por escravos africanos e crioulos e, principalmente, por afrodescendentes livres e libertos. Não se atentou mais decisivamente para quem são estes indivíduos ou para a configuração dos grupos sociais dos quais faziam parte, o que equivaleria examinar seus ofícios, suas posições sociais específicas e aquilo que eles consideravam valor e realização em suas vidas. Antes, em tais trabalhos de historiografia tais indivíduos e grupos sociais ora são considerados a partir de grandes linhas que tendem a homogeneizar suas diferenças fundamentais, ora, ainda, são olímpicamente ignorados. No limite, são percebidos como meros instrumentos de manipulação de indivíduos e grupos sociais estabelecidos no nível mais alto. Esta última percepção, ademais, era a prevalecente à época da própria revolução, como fica claro nas defesas de afrodescendentes livres e libertos perpetradas por Aragão e Vasconcelos. Na defesa do sargento-mor do terço velho de Henriques, Joaquim Ramos de Almeida, por exemplo, o causídico em questão sublinhou a “pouca consideração para com a cor preta”, bem como caracterizou o réu como “um verdadeiro figurim, uma máquina, para ser dirigida a vontade do general dos rebeldes”.<sup>602</sup>

O estudo de Carlos Guilherme Mota sobre as “formas de pensamento” vigentes no âmbito da revolução de 1817, publicado em 1972, contemplou algumas reflexões sobre o que ele chamou de “estratos médios”, ligados ao artesanato, e de “baixos estratos”, no qual predominava “de maneira quase absoluta a escravaria”. Mota notou, por um lado, que embora os primeiros fossem “menos importantes dentro dos quadros estruturais da sociedade nordestina”, revelaram um “comportamento aderente à

---

<sup>602</sup> *Documentos Históricos*, 1953, vol. 109, pp. 217-223. (Doravante, *D.H.*, ano e volume correspondentes); Silva, L. Geraldo. *Aspirações barrocas e radicalismo ilustrado. Raça e nação em Pernambuco no tempo da Independência (1817-1823)*. In: Jancsó, I. (Org.). *Independência: história e historiografia*. S. Paulo: FAPESP/Hucitec, 2005, pp. 915-934.

revolução descolonizadora”. Ademais, os “estratos médios” são caracterizados em sua análise como eminentemente urbanos, dotados de “comportamento nacionalista” e formados por indivíduos “quase sempre de origem brasileira e com acentuado índice de miscigenação”. Por outro lado, os “baixos estratos”, “numericamente mais significativos”, representaram “a contestação mais radical à ordem colonial escravocrata”, uma vez que, entre outros aspectos, reacendiam as “motivações oriundas da revolução dos escravos nas Antilhas” e tiveram seus ânimos açulados pela “ala revolucionária recifense mais progressista” que, ainda conforme Mota, lhes prometera a “alforria”. Contudo, ao mesmo tempo, Mota insere entre os indivíduos “dos baixos estratos os elementos sociais que não se haviam integrado nem no processo produtivo, nem nos setores burocráticos do sistema”. Seu exemplo é Cristóvão Corrêa de Barros Cavalcante, “branco e pobre”, alfabetizado, morador na comarca das Alagoas, que exercia a função de pequeno comerciante, cujas ideias são interpretadas como típicas de um “revoltado e radical”. Assim, pois, Mota tende a caracterizar erraticamente indivíduos e grupos sociais “dos baixos estratos”, ao mesmo tempo em que não atenta para as distintas posições sociais de afrodescendentes livres e libertos, por um lado, e de cativos, por outro, uma vez que chega a confundir com frequência fontes documentais que se referem aos primeiros com aquelas atinentes aos últimos.

603

Por sua vez, o estudo de Glacyra Lazzari Leite, publicado em 1988, destaca, em primeiro lugar, a existência de uma “camada de homens pobres”, nem “senhores, nem escravos”, os quais são caracterizados em sua análise ora como “moradores”, braço armado e dependentes de grandes proprietários rurais, ora como “não proprietários da Zona Urbana”. Estes últimos, em particular, tenderam a manifestar, conforme Leite, “uma inusitada arrogância”, mormente demonstrada por “cabras, mulatos e crioulos”, embora lhe parecesse mais fulgurante o caso do “brancos e pobre” Cristóvão Cavalcante, também examinado por Mota, o qual é retomado como exemplo de indivíduo que “tinha consciência das diferenças sociais”, concomitantemente ao fato de que “procurava garantir sua posição dentro da sociedade vigente”. Em segundo lugar, Lazzari Leite sublinha “a presença dos escravos”. Sua análise aponta, por um lado, para a “inquietação generalizada”, manifestada coletivamente antes mesmo da revolução, “na organização de quilombos, de algumas revoltas e, individualmente, nos assassinatos de senhores e feitores”. Por outro lado, e mais importante, sua análise

---

<sup>603</sup> Mota, C. Guilherme. *Nordeste 1817: estruturas e argumentos*. S. Paulo: Perspectiva, 1972, pp. 74-94.

destaca o esforço voluntário e involuntário de senhores cujos escravos foram recrutados pelas tropas rebeldes, o engajamento voluntário de uns poucos cativos nas hostes revolucionárias e, finalmente, o temor tanto de republicanos como de monarquistas em relação a “perda de controle dessa escravaria”. Sua conclusão mais geral é a de que o “sistema escravista” representou o principal “entrave” para o “movimento de 1817”.<sup>604</sup>

Por último, destaco o livro Evaldo Cabral de Mello sobre o “federalismo pernambucano” de 1817 a 1824, publicado em 2004. Neste ignora-se as discussões historiográficas precedentes e prefere-se crer em Tollenare, para quem “o povo não tomava parte alguma na insurreição”, não demonstrando, ao mesmo tempo, “nenhum entusiasmo” por ela. Conforme sua seleção de elementos empíricos e sua interpretação marcadamente focada nas ações e representações mentais de indivíduos do nível mais alto, Mello sublinha, seguindo de perto a Tollenare, que membros da junta de governo criada entre 6 e 7 de março de 1817 apenas “pronunciavam ‘a palavra república em voz baixa’”, e só discorriam “sobre a doutrina dos direitos do homem com os iniciados”, uma vez que esta “não seria compreendida pela canalha”. Nesta análise também se sugere, ainda a partir das *Notas dominicais*, que “o povo”, tratado em sua generalidade, “tinha-se armado sem saber para quê”, ao passo que, à proposta de doutriná-lo dirigida ao Padre João Ribeiro Pessoa, este emitira uma “resposta sonsa”: “Convém deixá-los neste erro”. Mello também parece concordar com os pontos de vista de Tollenare e Oliveira Lima segundo os quais “as hesitações constitucionais da junta deviam-se a que não sabia como incorporar os homens de cor livres ao mecanismo representativo”, aspecto que ele exemplifica referindo-se as constituições francesas de 1791, 1793 e 1795, que haviam adotado “um sistema eleitoral relativamente amplo”. Contudo, Mello prefere ignorar a questão, absolutamente central, de como a assembleia nacional e, depois, a assembleia legislativa encaminharam, entre 1792 e 1794, tanto a abolição do tráfico e da escravidão, como a igualdade civil e política de afrodescendentes livres e libertos em todo o império francês. Ademais, por desdenhar problemas propostos pela recente historiografia sobre este tema, Mello tende a tratar indivíduos do nível mais baixo envolvidos nestas tensões político-militares a partir de sua costumeira e olímpica indiferença relativamente às suas ações e representações. Descrevendo as regiões em tensão ao tempo da revolução de 1817, nota que “desde a ribeira do Ipojuca até Alagoas”

---

<sup>604</sup> Leite, G. Lazzari. *Pernambuco 1817: estrutura e comportamentos sociais*. Recife: Editora Massangana, 1987, pp. 94-114.

vivia, ou melhor, “sobrevivia uma população miserável de brancos pobres, índios e negros papa-mel”, os quais tenderam a ser “mobilizados pelos senhores da mata úmida em Dezesete, Vinte e Quatro e no período regencial”, ao passo que caracteriza “a população do centro”, isto é, do “agreste e do sertão”, como “indígena ou mestiçada”, a qual se fez “notória pelo fanatismo monárquico”.<sup>605</sup>

Não obstante, as ações e representações de indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo no âmbito da revolução pernambucana de 1817 têm recebido alguma atenção nos últimos anos. Mesmo que preliminarmente, se tem examinado suas formas de recrutamento nas campanhas militares, ao mesmo tempo em que se vem destacando algumas de suas trajetórias individuais, o papel das milícias separadas por cores e os ofícios e profissões desempenhados por estes indivíduos.<sup>606</sup> Tem-se sublinhado, sobretudo, ações e representações mentais de afrodescendentes livres e libertos, uma vez que, como demonstrarei adiante, estes superavam escravos e brancos livres, perfazendo, portanto, o grupo social predominante entre os indivíduos do nível mais baixo da figuração social existente na capitania de Pernambuco à época da revolução. Contudo, apesar destes avanços historiográficos recentes, ainda se insiste em ideias como a de que em 1817 “as camadas subalternas esperavam a voz de comando vinda de cima”, embora “na solidão dos seus pensamentos, cada homem pesava os prós e os contras da situação”.<sup>607</sup> Isto é, no marco desta renovação historiográfica ainda se opera, portanto, com conceitos estáticos e unipolares, como os de “resistência” e “agência”, ou sob a perspectiva da ideia de “participação política” de indivíduos isolados. Pouco ainda se atenta para uma perspectiva teórica mais realista, que demonstre o entrelaçamento das ações e representações mentais de indivíduos e grupos sociais dos níveis mais alto e mais baixo e para suas formas de

---

<sup>605</sup> Mello, Evaldo C. de. *A outra independência*. O federalismo pernambucano de 1817 a 1824. São Paulo: Editora 34, 2004, pp. 38-9, 51, 62-63; Tollenare, Louis-François. *Notas dominicais*. Recife: SEC, 1978, p. 142; Gómez, Alejandro E. ¿Ciudadanos de color? El problema de la ciudadanía de los esclavos y Gente de Color durante las revoluciones franco-antillanas, 1788-1804. *Anuario de Estudios Bolivarianos*, año XI, nº 12, 2005, pp. 117-157.

<sup>606</sup> Silva, Luiz Geraldo. Negros de Cartagena y Pernambuco en la era de las revoluciones atlánticas: trayectorias y estructuras (1750-1840). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, v. 40, p. 211-240, 2013; Silva, Luiz Geraldo; Souza, Fernando Prestes de. Negros apoyos. Milicianos afrodescendientes, transición política y cambio de estatus en la era de las independencias (capitanías de São Paulo y Pernambuco, Brasil, 1790-1830). *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, p. 1-25, 2014; Silva, Luiz Geraldo. Negros patriotas. Raça e identidade social na formação do Estado nação (1770-1830). In: István Jancsó. (org.). *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo/Ijuí: FAPESP/Hucitec/Editora UNIJUI, 2003, pp. 497-520; Carvalho, Marcus J. M. de. O outro lado da Independência: quilombolas, negros e pardos em Pernambuco, 1817-23. *Luso-Brazilian Review*, vol. 43, nº 1, 2006, pp. 1-30.

<sup>607</sup> Carvalho, Marcus J. M. de. Os negros armados pelos brancos e suas independências no Nordeste (1817-1848). In: István Jancsó (org.). *Independência..., op. cit.*, pp. 881-914.

interdependências. É evidente que o diferencial de retenção de poder de grupos e indivíduos do nível mais alto era, na sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, desproporcional, rígido e estável. Mas isto não quer dizer que indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo não detivesse nenhum potencial de retenção de poder. Sobretudo nos momentos de crise revolucionária, o equilíbrio instável de poder poderia pender favoravelmente para estes últimos.<sup>608</sup>

Cabe destacar, igualmente, que a historiografia sobre as ações e representações mentais de indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo que viveram no Brasil na era das revoluções ainda se encontra em seus estágios iniciais, se comparada à historiografia sobre este mesmo tema dedicada à América espanhola ou ao Caribe francês. O estudo da revolução de 1817 poderia ser fartamente enriquecido caso se introduzissem problemas de pesquisa e modelos de análise presentes à historiografia sobre afrodescendentes livres e libertos dos impérios espanhol e francês. A figuração social específica formada em Pernambuco à época da revolução de 1817 precisa, assim, ser comparada e, principalmente, conectada com formações que, na era das revoluções atlânticas, lhe eram equivalentes: o Caribe colombiano, o Caribe francês, ou o Rio da Prata. A historiografia sobre estas sociedades nos tem ensinado que, entre outros aspectos, o desenvolvimento das milícias formadas por afrodescendentes livres e libertos, a transformação de soldados em cidadãos, as demandas por igualdade civil e política e a questão da transformação de escravos em “libertos da nação” devem boa parte de sua explicação à estrutura social e demográfica de cada figuração social específica, à posição relativa que tais figurações ocupam no âmbito imperial, interimperial e no mundo atlântico, à sua vinculação com o tráfico de escravos, bem como com os processos de mudança de status vividos por escravos e seus descendentes libertos e ingênuos.<sup>609</sup>

---

<sup>608</sup> Elias, Norbert. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2005, pp. 80-81.

<sup>609</sup> Geggus, David P. *Haitian revolutionary studies*. Bloomington: Indiana University Press, 2002; Garrigus, John D. *Before Haiti: race and citizenship in French Saint-Domingue*. New York: Palgrave Macmillan, 2014; Mallo, Silvia C.; Telesca, Ignacio (eds.). *Negros de la pátria*. Los afrodescendentes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata. Buenos Aires: Editorial SB, 2010; Fradkin, Raúl O. (ed.). *¿Y el pueblo dónde está?* Contribuciones para una historia popular de la Revolución de Independencia en el Río de la Plata. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015; Múnera C., Alfonso. *El fracaso de la nación*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2008; Helg, Aline. The limits of equality: Free people of colour and slaves during the first independence of Cartagena, Colombia, 1810–1815. *Slavery & Abolition*, vol. 20, nº 2, 1999, pp. 1-30; Lasso, Marixa. *Myths of harmony*. Race and republicanism during the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831. Pittsburgh: University Of Pittsburgh Press, 2007.

## B. Pernambuco em 1817: escravismo e figuração social

À época da revolução de 1817, os afrodescendentes livres e libertos formavam o grupo social majoritário do nível mais baixo da capitania de Pernambuco. Este, na verdade, constituía o grupo social mais numeroso e significativo daquela figuração social desde meados do século XVIII. Conforme o censo de 1762-1763, apenas cerca de 25% dos 90.109 habitantes de Pernambuco era formada por escravos, proporção que se manteve até inícios do século XIX. Por volta de 1810, calcula-se que de seus quase 392 mil habitantes, 28% era formado por brancos, 26,2% por escravos, 3,2% por índios e 42% por afrodescendentes livres e libertos.<sup>610</sup> Curiosamente, as demais capitanias do Norte da América portuguesa que manifestaram adesões aos ideais revolucionários de 1817 apresentavam em inícios do século XIX a mesma configuração demográfica vigente em Pernambuco. Por volta de 1802, a Paraíba tinha uma população afrodescendente livre e liberta de 20.870 pessoas, ao passo que os escravos perfaziam 10.667 indivíduos. Os brancos totalizavam 15.954 pessoas, enquanto os índios perfaziam um grupo social de 3.344 indivíduos. Ou seja, os afrodescendentes livres e libertos, mais ou menos como em Pernambuco, perfaziam 41% da população, superando numericamente todos os outros grupos sociais.<sup>611</sup>

Não era diferente na capitania do Rio Grande do Norte. Por volta de 1806, havia nesta figuração social 4.586 escravos, ao passo que os afrodescendentes livres e libertos somavam 22.724 indivíduos. Uma vez que sua população total era de 49.250 habitantes, e que brancos e índios compreendiam grupos humanos de respectivamente 16.900 e 5.040 indivíduos, os afrodescendentes livres tendiam a perfazer o grupo social majoritário da figuração potiguar, representando 46% da população total.<sup>612</sup> Infelizmente não disponho de dados de pormenor para toda a capitania do Ceará. Contudo, pode servir de amostragem o *Mapa dos habitantes que existem nas duas paróquias de Nossa Senhora da Paz e do Carmo dos Inhamuns no presente ano de 1804*, o qual revela uma configuração populacional relativamente distinta das demais capitanias do Norte. No Ceará parecia haver uma população afrodescendente livre e liberta minoritária em relação à população branca e poucos escravos. Conforme o mapa havia

<sup>610</sup> Biblioteca Nacional, Divisão de Manuscritos, Mapas Estatísticos da Capitania de Pernambuco. 3, 1, 38, f. 01; Alden, Dauril. O período final do Brasil Colônia (1750-1808). In: Bethell, Leslie (org.). *América Latina colonial*. S. Paulo: Edusp/Fundação Alexandre de Gusmão, 1999, pp. 534-537.

<sup>611</sup> Arquivo Histórico Ultramarino (doravante AHU), Paraíba, cx. 2, doc. 2891. Paraíba, 29 de dezembro de 1803.

<sup>612</sup> AHU, Rio Grande do Norte, cx. 9, doc. 623. Natal, 31 de dezembro de 1806.

naquelas paróquias uma população total de 10.448 pessoas, das quais 51% eram brancas, 17% eram escravas e 31% eram afrodescendentes livres.<sup>613</sup>

A figuração social específica representada por Pernambuco e pelas demais capitânicas do Norte contrastava significativamente com as estruturas demográficas das outras três capitânicas mais populosas da América portuguesa: Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro. Em números absolutos, a maior população afrodescendente livre e liberta da América portuguesa era a de Minas Gerais, mas ela era superada pela população escrava daquela capitania. De seus quase quinhentos mil habitantes em 1810, 41% eram constituídos por cativos, e apenas 33,7% por afrodescendentes livres e libertos. Também por volta de 1810, a maior parte de africanos e afrodescendentes que integravam as figurações sociais existentes nas capitânicas do Rio de Janeiro e da Bahia viviam sobretudo no cativeiro, e não na liberdade. Na capitania fluminense, cuja população total era de quase 230 mil pessoas, os afrodescendentes livres e libertos perfaziam um grupo social de apenas 18,4% de seres humanos, ao passo que os escravos congregavam 46% da população total, ou quase metade de seus habitantes. A Bahia apresentava uma configuração demográfica semelhante, embora sua população fosse bem maior que a do Rio de Janeiro. Em 1810 a população total da capitania baiana era de 360 mil pessoas. O grupo social formado pelos afrodescendentes livres e libertos reunia 31,6% de seus habitantes, ao passo que os escravos alcançavam a marca dos 47% da população total. Isto é, como no Rio, os escravos formavam quase metade da população total.<sup>614</sup>

A literatura dedicada à comparação de formações sociais do mundo atlântico sugere um problema importante relativamente às suas estruturas demográficas. Conforme esta literatura, tais estruturas não constituem meros “perfis demográficos”, como propõem os historiadores das populações, mas um fundamento central do cálculo político, mormente em épocas de significativas transformações sociais. Jaime Rodríguez O., por exemplo, propôs que se os impérios coloniais francês, espanhol e britânico foram submetidos a programas de reformas a partir de meados do século XVIII, apenas o último engendrou uma guerra civil e, finalmente, uma revolução contra tais programas, ao passo que os demais seguiram resignados às suas respectivas metrópoles. Conforme Rodríguez, a natureza desta opção política decorreu precisamente da “estrutura social” das treze colônias, na qual os escravos eram minoria

---

<sup>613</sup> AHU, Ceará, cx. 19, doc. 1104. Fortaleza, 20 de dezembro de 1805.

<sup>614</sup> Alden, Dauril. O período final do Brasil Colônia (1750-1808)..., *op. cit.*, pp. 534-537.

e se restringiam aos assentamentos do Sul. Assim, era plenamente possível aos indivíduos e grupos sociais do nível mais alto manter o controle social sobre suas sociedades.<sup>615</sup> Aline Helg propõe problema semelhante, ao comparar a província de Cartagena com outras figurações sociais escravistas dos impérios francês e britânico. Ela indaga porque em Cartagena ou na Venezuela, diferentemente do que ocorreu em Saint-Domingue, o princípio da igualdade civil e política não foi acompanhado pela defesa da abolição da escravidão. Sua resposta está precisamente na estrutura demográfica destas sociedades: enquanto em Saint-Domingue, em Barbados e na Jamaica a população afrodescendente escrava predominava amplamente sobre a livre, na Venezuela e no Caribe colombiano — cujas estruturas demográficas eram semelhantes às figurações sociais de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte —, os últimos “viram que a luta pela independência como o melhor caminho para alcançar sua própria igualdade, mas não usaram seu novo poder para destruir a escravidão”.<sup>616</sup> Outras análises comparadas endossam estes pontos de vista.<sup>617</sup>

À luz destas proposições, posso sugerir, pois, que as condições sociais de emergência da contestação à monarquia, bem como de eclosão da revolução e criação de governos republicanos nas capitanias do Norte decorreram não apenas de questões ideológicas ligadas à maçonaria, à “tradição histórica” da capitania ou à reação ao novo sistema fiscal sediado no Rio de Janeiro após 1808, como sustenta a historiografia conservadora.<sup>618</sup> A figuração social específica das capitanias aqui em questão, muito distinta das demais capitanias mais populosas da América portuguesa, a exemplo de Minas Gerais, Bahia e do Rio de Janeiro, significou que para os grupos sociais e indivíduos tanto do nível mais alto, como do nível mais baixo, era possível realizar uma revolução social e, ao mesmo tempo, manter os escravos sob controle. Um exemplo desta proposição foi a recusa dos grupos sociais do nível mais alto do Maranhão em apoiar a revolução ou os realistas cearenses e potiguares: quando aqueles foram chamados a cooperar com causa rebelde ou com a repressão a ela, não formularam nada além de “respostas evasivas e alegações de receios da escravatura daquela Capitania”.<sup>619</sup> Por aqueles anos o Maranhão acabara de se integrar ao mercado atlântico e de se conectar ao tráfico de escravos africanos. Em 1801, de uma população

<sup>615</sup> Rodríguez O., Jaime. The emancipation of America. *The American Historical Review*, vol. 105, nº 1, 2000, pp. 131-152.

<sup>616</sup> Helg, Aline. The limits of equality..., pp. 22-24.

<sup>617</sup> Gómez, Alejandro E. El síndrome de Saint-Domingue. Percepciones y sensibilidades de la Revolución Haitiana en el Gran Caribe (1791-1814). *Caravelle*, nº 86, 2006, pp. 125-155.

<sup>618</sup> Mello, Evaldo C. de. *A outra independência...*, pp. 12-13, 27-29, 33-35.

<sup>619</sup> D.H., vol. 102, 1953, p. 118; Mota, Carlos Guilherme, *Nordeste...*, op. cit., p 84.

de quase 79 mil pessoas, 36,2% era constituída por escravos e apenas 17,3% por afrodescendentes livres e libertos. Assim, era possível promover a igualdade civil e política entre os afrodescendentes livres e libertos em Pernambuco, na Paraíba e no Ceará, do mesmo modo que no Caribe colombiano e no Rio da Prata, ao mesmo tempo em que estes se mostravam dispostos a cooperar com a manutenção do escravismo. Ao contrário do que propõe Silvia Lara baseada apenas em apreciações de autoridades coloniais, os afrodescendentes livres e libertos não constituíam ao longo do século XVIII e inícios do século XIX um grupo social “desestruturante”, formado por indivíduos “pouco ou nada submissos”, um “corpo estranho, que precisava ser domado e disciplinado para não colocar em risco o bem comum”.<sup>620</sup> Antes, eles pareciam representar, e não apenas na América portuguesa, mas também em Saint-Domingue, em Cuba e nos vice-reinados de Nova Espanha e de Nova Granada, um dos principais pilares da ordem colonial. À medida que tomavam parte nas milícias, que formavam corporações religiosas e, principalmente, que aspiravam ser ou se tornavam senhores de escravos, muitas vezes participando do tráfico de cativos, afrodescendentes livres e libertos constituíam um esteio fundamental à reprodução da ordem e à manutenção do equilíbrio instável de poder entre os níveis mais alto e mais baixo da sociedade de tipo antigo.<sup>621</sup> A era das revoluções, contudo, os levará mais adiante em suas demandas: a igualdade civil e política constituirá, para eles, objetivo fundamental a ser alcançado. Esta foi uma questão central em Saint-Domingue, como decorrência da revolução francesa, em Nova Granada, ao longo das revoluções hispano-americanas, e na revolução pernambucana de 1817. No entanto, o principal obstáculo a esta demanda, contudo, foi o próprio escravismo.

### C. Afrodescendentes livres e libertos e a era das revoluções

Minha proposição central neste ensaio, formulada originalmente em artigo recente, é a de que a mensagem revolucionária de 1817, mormente a da igualdade civil e política, tocou em particular aos afrodescendentes livres e libertos, e não aos escravos. Como procuro demonstrar na próxima seção, embora alguns poucos

<sup>620</sup> Lara, Silva H. *Fragmentos setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Cia. das Letras, 2007, pp. 274-277, 284-285.

<sup>621</sup> Marquese, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos Estudos – CEBRAP*, n. 74, 2006, pp. 107-123; Geggus, David P. *Haitian revolutionary studies...*, op. cit., pp. 93-96; Helg, Aline. A fragmented majority. Free “Of all colors”, Indians, and slaves in Caribbean Colombia during the Haitian Revolution. In: Geggus, David P. (ed.). *The impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia: University of South Carolina Press, 2001, pp. 157-170.

escravos tenham manifestado adesão espontânea àquele evento, sua posição social específica não constituiu objeto de discussão ou de mudança radical. Por outras palavras, no âmbito da revolução de 1817 a abolição da escravidão não integrou a plataforma revolucionária, e se alguns escravos se viram entre os implicados por seus vínculos voluntários ou involuntários com a defesa da república de Pernambuco, seu horizonte circunscrevia-se a alcançar a “liberdade”, ou o status de homem livre. A situação era radicalmente distinta no caso dos afrodescendentes livres ou libertos. Afastados da escravidão ao longo de sua vida ou há uma ou mais gerações, estes últimos apresentavam-se, na era das revoluções, como legítimos demandantes da igualdade civil e política. O que lhe estorvava, todavia, era seu vínculo ancestral com o cativo, o qual, ademais, no âmbito do escravismo moderno, era denunciado por sua afrodescendência. A via revolucionária, ou a criação de uma sociedade de tipo democrático e representativo, era, pois, o único meio de superar os obstáculos decorrentes de sua mácula, os quais jamais poderiam ser dispensados no âmbito de uma sociedade de tipo antigo, ou oligárquico.

A historiografia sobre o mundo atlântico tem discutido este tipo de questão há muitos anos, mas se ressentia pela falta de problematização adequada, ou pela falta de conceitos apropriados. Em primeiro lugar, como já sugeri anteriormente, rechaço o uso de noções passivas, estáticas e unipolares, como as de “agência”, “resistência” e “participação política”. Com efeito, no âmbito da revolução pernambucana de 1817, escravos africanos e, sobretudo, afrodescendentes livres e libertos, constituíram-se como grupos sociais interdependentes relativamente às ações e representações mentais de grandes comerciantes e grandes proprietários de terras. Eles não foram um “cão açaimado” ou um “corpo manietado”, como se diz numa memória alusiva aquele evento,<sup>622</sup> uma vez que suas demandas, seus desejos e aspirações, bem como aquilo que representavam como valor e realização de suas vidas, decorriam de suas posições sociais específicas e da figuração social que formavam com outros indivíduos e grupos sociais daquela época. Em segundo lugar, também deve ser criticada a ideia, muito em voga na historiografia recente, de que os afrodescendentes livres e libertos almejavam “igualdade racial” no âmbito da sociedade de tipo democrático ou representativo formada a partir era das revoluções. “Raça” e “racismo” são categorias esterilizantes, que tendem a paralisar a análise à medida em que transformam um mero sinal de reforço — a cor de um indivíduo ou de um grupo social inteiro — num fundamento

---

<sup>622</sup> D.H., 1955, vol. 107, pp. 246-247.

das relações sociais. Na verdade, tal fundamento repousa sempre nas *relações de poder* entre estabelecidos e *outsiders*, e os sinais de reforço — cor da pele, modos de conduta, formas de falar e se expressar, etc. — constituem apenas aspectos da sócio-dinâmica da estigmatização, ou meios de evitação do exame das relações de poder.<sup>623</sup> A noção de igualdade no mundo moderno, portanto, apenas admite dois adjetivos: o civil e o político.

Em terceiro lugar, venho sublinhando em diversos artigos que liberdade e escravidão não devem ser encarados como conceitos opostos, mas como polos de um mesmo *continuum* ao qual escravos, libertos e afrodescendentes nascidos livres, ou ingênuos, estavam atados, e no qual eles se moviam ascendente ou descendentemente. No âmbito da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico — aqui exemplificada pela figuração social pernambucana à época da revolução de 1817 —, marcada pela alta valorização das noções de honra e nascimento, a liberdade jurídica não representava o fim da infâmia, da desonra ou do status de marginalidade decorrente da escravidão. Com efeito, na sociedade de tipo antigo, afrodescendentes libertos recentemente saídos do cativeiro, e mesmo afrodescendentes nascidos livres, os ingênuos, afastados há uma ou mais gerações da escravidão, mantinham graus significativos de inabilitação e marginalidade, o qual era, ademais, codificado na complexa e profusa normatização existente no âmbito dos impérios português ou espanhol, por exemplo.<sup>624</sup> Embora houvessem exceções que teriam que ser alcançadas mediante longos, humilhantes e exaustivos processos, afrodescendentes livres e libertos inseriam-se na regra geral conforme a qual ser “mulato dentro nos quatros graus em que o mulatismo é impedimento” os inabilitava a exercer ofícios específicos, como o de ourives, para ser eleitos no âmbito da representação municipal ou para adentrar em instituições eclesiásticas ou em ordens militares.<sup>625</sup>

O processo de transição da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, para a sociedade de tipo democrático e representativo, nascido na era das revoluções atlânticas, não apenas engendrou as noções de igualdade civil e política extensiva a todos os indivíduos de um determinado corpo político, mas também, como se cristalizou no

---

<sup>623</sup> Elias, Norbert e Scotson, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000, pp. 31-33.

<sup>624</sup> Silva, Luiz G. Afrodescendentes livres e libertos e igualdade política na América portuguesa. Mudança de status, escravidão e perspectiva atlântica (1750-1840). *Almanack*, vol. II, nº 4, 2015, pp. 597-623.

<sup>625</sup> Olival, Fernanda e Rego, João de F. Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Tempo*, vol. 30, nº 2, 2011, pp. 115-145; Russell-Wood,

império francês a partir da década de 1790, permitiu a afrodescendentes livres e libertos pleitear a cidadania ativa, isto é, a igualdade civil e política em face de todos os indivíduos. Contudo, se a era das revoluções, enfim, permitiu a este grupo social superar a inabilitação que os caracterizava na sociedade de tipo antigo, ele não postulou, porém, a eliminação do fundamento central de sua condição de *outsider*, isto é, a abolição da própria escravidão, que, ademais, o vinculava socialmente à marginalidade em decorrência de sua afrodescendência.

Contemporâneos à era das revoluções ressaltaram em suas observações acerca da sociedade pernambucana de inícios do século XIX a diferença radical entre afrodescendentes livres e libertos, por um lado, e escravos, por outro, sublinhando suas distintas posições sociais. Eles observaram, sobretudo, como os primeiros, mormente os nascidos no Brasil, procuravam se distinguir dos últimos, com os quais também travavam relações de tipo estabelecidos e *outsiders* dotadas de seu próprio equilíbrio móvel ou pendular de poder. Em seu livro publicado em 1816, Henry Koster observou as várias gradações de posições sociais existentes no *continuum* escravidão-liberdade em Pernambuco. Ao comparar escravos nascidos no Brasil e na África, Koster destaca que os primeiros travam “conhecimento desde a infância com a linguagem e maneiras dos amos”, ao mesmo tempo em que longe “de submeter-se humildemente à situação em que nasceram, eles roem o freio da escravidão com impaciência”. O fato de existirem tantos afrodescendentes livres e libertos naquela figuração social levava-os “a desejar a igualdade e lamentar a cada momento seu infortunado cativo”. Os africanos, por seu turno, “são considerados pelos seus irmãos de cor como seres inferiores”, ao passo que “a opinião pública estabeleceu uma linha entre ambos, de tal sorte que o escravo importado crê que o crioulo e ele não têm origem comum”.<sup>626</sup>

Por outro lado, Koster observa que “os mulatos”, situados do lado oposto do *continuum* escravidão-liberdade, não obstante suas ligações “com a raça negra”, se consideravam “superiores aos mamelucos”. Ainda segundo o britânico, sua “inclinação é para os brancos”, e não para os negros ou africanos, a despeito de “sua filiação com os homens que continuam em estado de escravidão”, muitos dos quais, aliás, “de sua própria cor”. Vai de aí lhes provir “o sentimento de inferioridade na companhia dos brancos, se esses brancos são ricos e poderosos”. Koster ouvira dizer, ademais, que os “mulatos são maus senhores”, mas notava que tal propensão era mais recorrente entre “pessoas dessa classe que pertenceram a escravaria e depois possuíram escravos ou se empregaram

---

<sup>626</sup> Koster, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Recife: Editora Massagana, 2002, pp. 597-598, 600, 634.

como fatores em propriedades”. Distintamente, ele próprio conheceu “mulatos que nasceram livres e tratavam, com bondade e cuidado, seus escravos e servos como um bom homem branco”.<sup>627</sup> Referindo-se apenas aos afrodescendentes livres e libertos, este quadro foi confirmado muitos anos depois pelo comendador Antônio Joaquim de Mello: “No Brasil as castas separam-se mais ou menos. Os homens pardos e os homens pretos têm distintamente seus templos católicos, irmandades e confrarias; e dentre os pretos, ainda separados os nascidos no país e os nascidos na África”. Mello sublinhava, enfim, que os “homens pardos não compadecem com os pretos e vice-versa, nem os crioulos”, isto é, os nascidos no Brasil, “com os pretos africanos; é o geral”.<sup>628</sup> Assim, as posições sociais de afrodescendentes livres e libertos eram radicalmente diferentes daquelas vividas pelos cativos, cujo maior obstáculo consistia, ainda, na superação do próprio cativeiro. Enquanto os escravos objetivavam a liberdade jurídica — passo fundamental no processo de mudança de status no *continuum* escravidão-liberdade, mas que não garantia a habilitação para o pleno exercício de ofícios e funções sociais de prestígio nos quadros da sociedade de tipo antigo — os libertos e, principalmente, os ingênuos nascidos no Brasil situavam-se em outra etapa do mesmo processo, na qual, na era das revoluções, tornava-os aptos a demandar a igualdade civil e política.

#### D. Os escravos e a revolução: a tão sonhada alforria

Durante a revolução de 1817, Melchior do Ó Barbosa foi, conforme Dias Martins, um “dos primeiros escravos que correram a alistar-se voluntariamente quando, no extremo perigo da pátria, o Governo os chamou, prometendo-lhes a liberdade”. Melchior, “a quem a eloquência de seu senhor inflamou no heroico amor a liberdade”, era o “único escravo” do afrodescendente livre José do Ó Barbosa, um capitão da Nona Companhia do Regimento dos Homens Pardos do Recife. Barbosa, que fora um dos mais ativos militantes da revolução, exercia o ofício de alfaiate, razão pela qual recebeu a incumbência de ser o primeiro a riscar e costurar o estandarte da república, hoje a bandeira do Estado de Pernambuco. Curiosamente, tanto o escravo como seu senhor foram chicoteados em praça pública após a dissolução da república de 1817, atestando o solo comum, isto é, o escravismo, de onde ambos provinham. Contudo, quando foram libertados em 1818, seu senhor afrodescendente “mudou de habitação, e meteu-se a mascate, ou negociante volante, ofício em que persevera em 1822”, ao passo

---

<sup>627</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>628</sup> Mello, Antônio Joaquim de. *Biografia de José da Natividade Saldanha*. Recife: Tipografia de Manoel Figueroa Faria & Filho, 1895, pp. 74-75.

que Melchior foi, conforme a mesma testemunha, restituído “a seu primeiro cativoiro”.

629

Há pelo menos quatro formas predominantes de se perceber o entrelaçamento das ações e representações de escravos com outros indivíduos dos níveis mais alto e mais baixo no âmbito da revolução de 1817. A primeira delas se refere a seu engajamento aparentemente voluntário no processo revolucionário, como ocorreu a Melchior e a outros escravos de Pernambuco, da Paraíba e do Ceará. Também como no caso do Melchior, parece-me evidente que os escravos seguiam de perto a seus senhores, que tanto podiam pertencer ao nível mais alto como ao nível mais baixo da sociedade. A segunda forma de entrelaçamento das ações e representações de escravos e outros indivíduos no âmbito da revolução diz respeito ao fato de os primeiros estarem ao lado de seus amos durante alguma ação revolucionária como uma espécie de braço armado do senhor. Este, aliás, era um expediente bastante recorrente no mundo colonial, no âmbito da sociedade de tipo antigo, ou oligárquico.<sup>630</sup> Nada mais natural, pois, que no curso da revolução, fosse retomado por senhores que incorriam em práticas violentas contra seus oponentes. A terceira forma de entrelaçamento de suas ações e representações com indivíduos de outros grupos sociais diz respeito ao fato de que escravos foram engajados voluntária ou involuntariamente em tropas rebeldes em troca da liberdade jurídica, outro expediente que constitui uma recorrência estrutural das sociedades escravistas, antigas ou modernas.<sup>631</sup> A quarta e última forma foi o uso de tipo antigo, caracteristicamente aristocrático, que deles fizeram seus senhores na hora da prisão: alguns os levaram consigo para serem servidos enquanto padeciam no cárcere. Não importava, pois, onde se localizava a figuração específica formada pelos seres humanos: o escravismo fazia-se presente em cada uma delas, inclusive, ou sobretudo, no degradante espaço da prisão. Fosse como fosse, em nenhuma destas quatro situações a demanda por igualdade política e civil parecia estar no centro da questão. O que parecia guiar os passos dos cativos, fosse praticando atos violentos, fosse pajeando seu senhor no cárcere, circunscrevia-se a obtenção, pela via do processo revolucionário, da tão sonhada liberdade jurídica.

<sup>629</sup> Martins, Joaquim Dias. *Os mártires pernambucanos vítimas da liberdade nas duas revoluções ensaiadas em 1710 e 1817*. Recife: Typ. de F. C. Lemos e Silva, 1853, pp. 74-76; Costa, Francisco A. Pereira da. *Dicionário biográfico de pernambucanos célebres*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981, pp. 598-600 [1882].

<sup>630</sup> Lima, Carlos A. M. de. Escravos de peleja. A instrumentalização da violência escrava na América portuguesa (1580-1850). *Revista de Sociologia e Política*, nº 18, 2002, pp. 131-152.

<sup>631</sup> Brown, C. & Morgan, P. D. (eds.) *Arming slaves. From classical to modern age*. New Haven: Yale University Press, 2006.

Além de Melchior, também parece ter aderido voluntariamente à revolução o “cabra” Joaquim de Santa Ana, escravo do líder revolucionário paraibano Amaro Gomes Coutinho. Joaquim, preso no Recife a 7 de maio de 1817, foi acusado de acompanhar sempre a seu senhor, “que o alforrara, e o fizera Tenente de Tropa, e era pronto executor das ordens daquele”.<sup>632</sup> Ao mesmo tempo, ele foi acusado de acompanhar outro recrutador de escravos da capitania da Paraíba, o afrodescendente miliciano Clemente Estevão de Lima, quando este “foi bater os realistas”. Nesta circunstância, o escravo em questão “fez-se forte com trincheiras de sacas de algodão”, bem como, “no dia do levante, apareceu armado de espada prestes para o serviço da Pátria”. Também foi Joaquim, conjuntamente com outros indivíduos, que “cercaram a casa do ouvidor” da Paraíba, além de ameaçar “os soldados brancos que lhe havia de cortar a cabeça”.<sup>633</sup> Não sei, contudo, o destino de Joaquim de Santa Ana. A 6 de março de 1818, ou seja, exatamente um ano depois da eclosão da revolução, ele foi entregue ao carcereiro Antônio José Corrêa, na Bahia, junto a outros 62 “presos de Estado” que seguiram até aquela capitania a bordo do brigue *Gavião*.<sup>634</sup> Isto significa que Joaquim não recebeu o perdão de fevereiro de 1818. Seu senhor, Amaro Gomes Coutinho, feito “Comandante Chefe Interino da Força Militar desta província da Paraíba”, que sempre se apresentava, conforme um documento do governo provisório, “lavado em suores e coberto de pó”, ao mesmo tempo em que obrava “armando povos, levantando campos, erguendo fortificações, e voando com a impetuosidade do raio a todos os pontos contra os opressores da Pátria”, foi executado no Recife a 21 de agosto de 1817.<sup>635</sup>

Outro escravo cujas ações e representações acenam para um engajamento voluntário no processo revolucionário foi Vicente, mais um “cabra” paraibano. Sei muito pouco a seu respeito. Segundo uma extensa “Relação dos réus” contendo 317 acusados, Vicente era escravo do padre Bento Farinha Braga, e sobre ele pesavam as acusações de andar “pela praia do Pitimbu com outro gritando: viva a pátria”, de estar frequentemente armado, de atacar “as pessoas mais sisudas”, de arvorar “à sua porta uma bandeira branca” e de ser “partidista dos rebeldes”. Com “temor da morte e medo da injusta prisão”, escapou do cárcere, razão pela qual acabou indultado a 6 de fevereiro de 1818. Não encontrei seu senhor em nenhum rol de presos, o que talvez signifique que, ao contrário de Melchior do Ó Barbosa e de Joaquim de Santa Ana, Vicente tenha aderido

---

<sup>632</sup> D.H., 1953-1954, vol. 103, p. 179; vol. 104, p. 188; vol. 105, p. 114.

<sup>633</sup> D.H., 1954, vol. 106, p. 196.

<sup>634</sup> D.H., 1954, vol. 104, pp. 188-190.

<sup>635</sup> D.H., 1954, vol. 101, pp. 57, 191; vol. 102, pp. 128, 130-131.

à revolução por impulso próprio, mas, como todos os cativos, motivado pela obtenção de sua liberdade jurídica.<sup>636</sup> Em suma, são muitos poucos os escravos alistados voluntariamente presentes à documentação, aspecto que parece coerente com as observações de Muniz Tavares, para quem o “governo provisório” havia começado “o melhoramento da desgraçada raça dos escravos prometendo alforriar a qualquer desses, que viessem voluntariamente alistar-se como soldados”. Tal medida, por ele considerada, ao mesmo tempo, “admirável”, digna “de meditação” e “não pouco perigosa”, frustrou os revolucionários, uma vez da “cidade somente alguns se apresentaram; do campo nenhum!”. Ainda segundo Muniz Tavares, esta tímida acolhida da medida revolucionária devia-se, a princípio, à fragilidade da república em seus estertores, mas também ao “egoísmo da parte dos senhores, que reclamavam com estrondo” e da “degeneração da parte dos escravos, pois que mostravam-se indiferentes à maior dádiva que se lhes podia oferecer”, isto é, a liberdade. Como demonstro melhor adiante, a troca do serviço militar pela liberdade, tão em voga por estes mesmos anos no Rio da Prata, apenas se processou mais regularmente quando, ainda conforme Muniz Tavares, “o pagamento foi assegurado aos senhores”.<sup>637</sup>

Como propus anteriormente, a segunda forma de entrelaçamento entre escravos e indivíduos livres no âmbito da revolução diz respeito ao fato de, ao longo de alguma ação revolucionária, os primeiros se comportarem como braço armado do senhor. Francisco Paes Barreto, o morgado do Cabo, foi preso a 23 de maio de 1817 na companhia de seus escravos Bento de Lemos, seu “amigo, sócio, guarda e ordenança”, o qual “seguiu a seu senhor em todos os movimentos da Liberdade”, e João Francisco do Nascimento, cuja “intrepidez, valentia e lealdade lhe mereceram a priverança” de seu amo, conforme Dias Martins.<sup>638</sup> Em 21 de maio de 1817, por sua vez, foram presos conjuntamente no Recife o escravo Floriano Soares e seu senhor, o capitão-mor de Olinda Francisco de Paula Cavalcante — outro revolucionário de peso.<sup>639</sup> Por seu turno, o padre Manuel Gonçalves da Fonte, vigário de Pau de Ferros, na capitania do Rio Grande do Norte, foi acusado de “querer revoltar o Ceará”, de “ler na matriz pastorais revolucionárias” e, sobretudo, de “ir armado com um escravo” a casa de um seu desafeto, o também padre Francisco Mendes, em nome da revolução.<sup>640</sup> Outra

<sup>636</sup> D.H., 1954, vol. 106, p. 239.

<sup>637</sup> Tavares, Francisco Muniz. *História da revolução de Pernambuco em 1817*. Recife: Imprensa Industrial, 1917, pp. 208-209; Bragoni, Beatriz. Esclavos, libertos y soldados: la cultura política plebeya em Cuyo durante la revolución. In: Fradkin, Raúl (ed.). *¿Y el pueblo dónde está?...*, op. cit., pp. 97-138.

<sup>638</sup> D.H., 1954, vol. 105, p. 108; vol. 106, p. 142; Martins, Joaquim Dias. *Os mártires...*, pp. 229, 298.

<sup>639</sup> D.H., 1954, vol. 105, pp. 109-110.

<sup>640</sup> D.H., 1954, vol. 105, p. 19; vol. 104, p. 62; vol. 106, pp. 221-222.

prática interpretada pela sociedade de tipo antigo como uma forma de violência foi a perpetrada pelo padre de Limoeiro, Francisco de Sales, que mandou “tirar por um escravo as armas reais, quebrar” e as “lançar em lugar imundo”.<sup>641</sup>

A terceira forma de os escravos entrelaçarem suas ações e representações mentais com indivíduos dos níveis mais baixo e mais alto daquela figuração social decorreu de seu recrutamento, voluntário ou involuntário, nas tropas formadas às pressas desde os primeiros dias do governo revolucionário. Coerente com a posição social dos escravos, este serviço militar não previa a obtenção de igualdade civil e política, mas somente a tão sonhada alforria. A 27 de maio de 1817 o já referido afrodescendente livre Clemente Estevão de Lima, miliciano do regimento dos Henriques da capitania da Paraíba, foi acusado “de ir com os pretos rebater o exército de Tambaú, animando-os a pegarem em armas pelo que ficariam forros”. Uma vez que não se situava no nível mais alto da figuração social, mas, antes, era pessoa ainda atada ao cativo por efeito de sua afrodescendência, em sua acusação também pesou “a sedução de escravos alheios, com promessas de liberdade para assentarem praça”. Em sua defesa, exarada por Simão de Vasconcelos e Caetano Aguiar, formulou-se uma das mais consistentes proposições em torno do *continuum* escravidão-liberdade no âmbito da revolução de 1817: “Em verdade, no país onde reina a escravidão, está-se na prática de julgar que as almas dos negros não são feitas para a virtude”. Preso na Paraíba em junho de 1817, Clemente Estevão de Lima tinha ordem de embarcar a Bahia quando, como ocorreu a pelo menos a um escravo e a três afrodescendentes livres referidos por Dias Martins, foi morto em fevereiro de 1818 ainda no cárcere do Recife.<sup>642</sup>

Por outro lado, alguns poucos indivíduos do nível mais alto ofereceram escravos para formar exércitos revolucionários, ou para realizar serviços em favor da república. O já referido Amaro Gomes Coutinho “ofereceu à pátria” 40 escravos sem indenização, os quais, certamente, eram os mesmos cativos oferecidos ao “Governo Provisório da Paraíba”, e certamente à sua revelia, por sua esposa, a “Generosa Patriota Ana Clara S. José Coutinho”.<sup>643</sup> Por sua vez, o negociante de grandes cabedais e figura de proa na arena política pernambucana, Gervásio Pires Ferreira, assentiu em sua defesa que ele e outros negociantes da praça do Recife “concorreram à noite daquele fatal dia com

<sup>641</sup> *D.H.*, 1954, vol. 104, p. 51; vol. 106, p. 144; 1955, vol. 107, pp. 1-2.

<sup>642</sup> *D.H.*, 1954, vol. 103, pp. 178, 192; vol. 104, p. 188; vol. 105, p. 114; vol. 106, pp. 20, 184-185. Segundo Dias Martins, foram mortos no cárcere, mas da Bahia, o escravo Manoel Galvão e os afrodescendentes livres José Caetano de Moraes, o capitão da milícia de pardos Martinho da Cunha Porto e Bernardo da Costa. Cf.: Martins, Joaquim Dias. *Os mártires...*, pp. 152, 209, 294-295, 326-327.

<sup>643</sup> Tudo leva a crer que esta “generosa patriota” era esposa de Amaro Gomes Coutinho, o qual “separou-se de sua mulher porque esta não gostara da rebelião”. *D.H.*, 1953, vol. 101, p. 45; *D.H.*, 1954, vol. 106, p. 227.

seus escravos armados a engrossar o partido dos facciosos”.<sup>644</sup> O senhor de engenho Jeronimo Inácio de Albuquerque Maranhão foi acusado por muitas testemunhas de disponibilizar “alguns escravos do Engenho Novo” para combate. As testemunhas, contudo, apresentavam diferentes versões acerca do arsenal bélico disponibilizado aos cativos. Para uns, ao início da revolução, estes estavam “já todos armados de bacamartes, pistolas, foices e machados”. Para outros, suas armas se resumiam a apenas “foices e machados”, ao passo que ainda conforme outras testemunhas, os escravos se apresentaram para combate “já sem arma alguma”.<sup>645</sup> Outro importante líder político da revolução, o senhor de engenho e capitão-mor de Olinda Francisco de Paula Cavalcante de Albuquerque, disponibilizou seus escravos não para o combate, mas para a realização de obras de infraestrutura. Ele foi acusado de remunerar “à sua custa” aos soldados de sua companhia que “trabalharam na construção do forte de Gaibu”, bem como de concorrer “com quarenta escravos seus cada semana para o adiantamento da construção da dita obra”.<sup>646</sup>

Outros senhores não doaram escravos por patriotismo, mas, antes, pareciam apenas querer tirar proveito da revolução de modo a engrossar seus cabedais. O “negociante” e “lojista”, Zacarias Maria Bessoni, morador no Recife, “foi um dos que na noite do dia 6 foi aos quartéis oferecer os seus escravos a José de Barros Lima para ajudar a rebelião” e, conjuntamente com outro comerciante da praça do Recife, Manuel Soares de Souza, “correram ao quartel com seus escravos armados a oferecerem seus serviços”. Por sua vez, Bernardo José Carneiro, um conhecido contrabandista da praça do Recife, “brindou o governo rebelde com quatro escravos marinheiros” — muito mais caros que os escravos do eito — “para o serviço do Bergantim *Carvalho Quinto*”.<sup>647</sup> Como asseverou Muniz Tavares, constitui um fato que o governo revolucionário reuniu recursos financeiros para comprar escravos para o combate, e que este recrutamento nem sempre foi feito com o consentimento de seus senhores. O mais ativo membro da junta de governo de 1817, Domingos José Martins, formou “um corpo de trezentos negros, quase todos escravos que para este fim se tiraram aos senhores”.<sup>648</sup> Mesmo o regimento de Henriques havia sido “aumentado com escravos, que se tiraram à força

---

<sup>644</sup> D.H., 1955, vol. 108, p. 127.

<sup>645</sup> D.H., 1954, vol. 101, vol. 106, p. 227; 1955, vol. 109, pp. 109-110.

<sup>646</sup> D.H., 1955, vol. 110, p. 36.

<sup>647</sup> D.H., 1954, vol. 105, p. 240; 1955, vol. 108, p. 37, 135. Sobre o preço de escravos marinheiros e sua importância nos séculos XVII ao XIX, ver meu estudo Silva, Luiz Geraldo. *A faina a festa e rito. Uma etnografia histórica sobre as gentes do mar (séculos XVII ao XIX)*. Campinas: Papyrus, 2001, pp. 155-198.

<sup>648</sup> D.H., 1953, vol. 101, p. 226.

de seus senhores”.<sup>649</sup> Ademais, o “negociante Antônio Marques da Costa Soares”, certamente um traficante de escravos, foi “encarregado pelo governo revolucionário de indenizar no valor de alguns escravos os senhores dos mesmos”.<sup>650</sup>

A quarta e última forma de os escravos entrelaçarem suas ações e representações mentais com indivíduos de outros grupos sociais no âmbito da revolução decorreu do fato de senhores pertencentes ao nível mais alto fazerem uso de expediente de tipo antigo, caracteristicamente aristocrático, que consistia em os arrastar ao cárcere de modo a serem servidos enquanto padeciam. Este foi o caso do senhor de escravos Ignácio Francisco da Fonseca Galvão, “morador no Penedo, vila da comarca das Alagoas”, que levou consigo às enxovias seu “preto, escravo fidelíssimo” Manoel, o qual, uma vez preso com seu senhor “nos cárceres da relação da Bahia”, prestou-lhe “muitos serviços até que faleceu na prisão”. Mais impressionante é que Ignácio Francisco formou uma pequena comitiva na qual, além de Manoel, tomavam parte “Maria, preta, escrava”, por cuja “fidelidade e amor ao seu senhor mereceu ser associada à sua prisão e tormentos”, e outra “Maria, índia mineira de 7 anos, criada de Galvão, presa com ele e levada para os cárceres da Bahia”. Uma vez que o coronel Ignácio Francisco da Fonseca Galvão foi solto apenas em 1821 graças anistia concedida pelas Cortes de Lisboa, suas duas escravas chamadas Maria também saíram da cadeia tão somente nesta circunstância.<sup>651</sup>

Aderindo espontaneamente à revolução ou seguindo a seus senhores na formação de hostes, sendo recrutados voluntária ou involuntariamente para os batalhões ou sendo apenas incorporados às comitivas aristocráticas nos calabouços, os escravos aqui examinados, em decorrência de sua posição social específica, pareciam perseguir essencialmente sua tão sonhada alforria. A liberdade jurídica prometida pela revolução consistia, pois, no principal valor e no sentido de realização de suas vidas. Um bom exemplo desta formulação refere-se ao caso do “preto Antônio Pedro, forro, morador no distrito de Gargaú”, capitania da Paraíba. Aos 2 de setembro de 1817, isto é, quatro meses após a revolução ter sido debelada, Antônio Pedro foi preso pelo administrador do engenho Gargaú, João Teixeira Rebelo, “pelo crime de me insultar continuamente, fazendo-me ameaças em público”. A razão de seu comportamento

<sup>649</sup> D.H., 1955, vol. 109, p. 222.

<sup>650</sup> Leite, Glacyra Lazzari. *Pernambuco...*, pp. 110-111; Antônio Marques da Costa Soares era proprietário de pelo menos duas sumacas, *Triunfo Americano* e *São Romão Príncipe Regente*, o tipo de embarcação por excelência do tráfico de escravos. Cf.: AHU, Pernambuco, cx. 276, doc. 18470. Lisboa, 12 de novembro de 1813 e cx. 276, doc. 18530. Lisboa, 24 de outubro de 1814.

<sup>651</sup> Martins, Joaquim Dias. *Os mártires...*, pp. 208-209; D.H., 1954, vol. 103, p. 65; vol. 105, p. 140-147; vol. 106, p. 244.

hostil decorria, ainda conforme o administrador, do fato de aquele forro ser “casado com uma negra cativa do mesmo engenho” e de reivindicar que se realizasse a “promessa de alforria a mulher pelo Amaro Gomes Coutinho” — o líder revolucionário da Paraíba que alforriara seus próprios escravos e que prometera alforriar muitos outros em troca de serviços prestados à pátria, o qual, ademais, já havia sido executado no Recife a 21 de agosto de 1817, poucos dias antes, portanto, deste evento.<sup>652</sup> Embora Antônio Pedro fosse um liberto, seu status e seu grau de marginalidade relacionavam-se diretamente à condição escrava de sua mulher. Assim, pois, servindo à revolução dos mais diversos modos, os escravos ou indivíduos a eles vinculados representavam a ruptura radical com a sociedade de tipo antigo como uma via de extinção de seu próprio cativo. A revolução, pois, não o levava a demandar sobretudo igualdade civil e política, como soía a afrodescendentes livres, cujo status no *continuum* escravidão-liberdade e cuja posição social implicavam na defesa intransigente da instauração de uma sociedade de tipo democrático e representativo.

#### E. Afrodescendentes livres e libertos e revolução: a luta pela igualdade

Conforme as fontes disponíveis, o número de escravos implicados na revolução pernambucana de 1817 é mínimo se comparado ao de afrodescendentes livres e libertos. Entre os 39 afrodescendentes referidos na obra do Padre Dias Martins, por exemplo, apenas 5, ou seja, apenas 13% dos indivíduos, eram escravos. O mesmo se dá ao se examinar as listas de presos. Quando considerados junto aos cativos, afrodescendentes livres e libertos perfazem, sempre, mais de 80% dos indivíduos aí arrolados; ademais, entre os escravos não há africanos, mas apenas aqueles nascidos na América, isto é, os crioulos. Contudo, não quero discutir o peso e a importância desse grupo social no âmbito da revolução em termos meramente quantitativos. O fato mais importante, na verdade, é que sua a posição social e o status de seus indivíduos no *continuum* escravidão-liberdade pesava diretamente sobre o maior ou menor entrelaçamento de suas ações e representações mentais com aquelas de indivíduos de outros grupos sociais implicados na revolução. Por outras palavras, como sugere David Geggus, afrodescendentes livres e libertos estavam mais aptos a compreenderem e a partilharem a mensagem revolucionária que os escravos, uma vez que possuíam maior grau de instrução, horizonte mental mais amplo e maior facilidade de acesso a

---

<sup>652</sup> D.H., 1953, vol. 102, pp. 128, 130-131, 232.

informação.<sup>653</sup> Acima de tudo, acrescento, afrodescendentes livres e libertos, e mormente aqueles que eram crioulos, estavam há uma ou mais gerações distantes do cativeiro e, portanto, possuíam status diferenciado, bem como haviam caminhado mais em direção à liberdade no âmbito do *continuum* que, em última análise, ainda os atavam à escravidão. A era das revoluções, à medida em que ensejou tanto a crise da sociedade de tipo antigo como o advento da sociedade de tipo democrático e representativo, possibilitou-os, a partir de então, pleitear igualdade civil e política, plataforma que ainda estava muito distante da realidade social dos escravos.

Nesta última seção parece-me importante demonstrar, contra uma historiografia marcadamente conservadora e pouco atenta às ações e representações mentais de grupos e indivíduos do nível mais baixo, que o peso e a importância da demanda por igualdade civil e política manifestada por afrodescendentes livres e libertos no âmbito da revolução de 1817 determinou pelo menos quatro de seus aspectos centrais. O primeiro deles foi a importância do papel exercido por indivíduos deste grupo social no plano militar, notadamente por suas milícias, aspecto que, nos primeiros dias do governo revolucionário, permitiu anular as forças realistas com relativa facilidade e depor o governador Miranda Montenegro. O segundo aspecto se refere às próprias opções pela forma republicana de governo e pela ruptura radical com a monarquia portuguesa, uma vez que estes pontos capitais longe estavam de ser consensuais sequer entre os membros da junta provisória. O terceiro aspecto diz respeito ao tipo particular de entrelaçamento das ações e representações mentais de afrodescendentes livres e libertos e de indivíduos de outros grupos sociais, mormente do nível mais alto, em torno da defesa da universalidade da igualdade civil e política. Tal entrelaçamento pode ser demonstrado, por um lado, mediante o exame do comportamento político e simbólico do grupo social aqui em questão e, por outro lado, através das medidas legais adotadas pelo governo revolucionário em torno da igualdade civil e política, bem como da difusão de certos princípios gerais, mormente aqueles inscritos na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Finalmente, e em quarto lugar parece-me absolutamente central sublinhar que a revolução de 1817 foi caracterizada pelos contemporâneos como um movimento que instituiu um tipo de igualdade civil e política que não apenas contemplava indivíduos brancos e de origem europeia, mas principalmente afrodescendentes livres e libertos. O peso dessa opção política coloca

---

<sup>653</sup> Geggus, David P. The French and Haitian Revolutions, and resistance to slavery in the Americas: an overview. *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, vol. 76, nº 282-283, 1989, p. 109; Geggus, David P. *Haitian revolutionary studies...*, pp. 9-13.

a revolução de 1817, *vis-à-vis* outras revoluções do mundo atlântico, como a norte-americana, como moderna e avançada politicamente.<sup>654</sup>

Tollenare influenciou muitos historiadores ao observar que “durante o tumulto” que deu lugar à deposição do governador Montenegro, não vira “quase um só soldado do regimento do Recife, e, poderia quase garanti-lo, nenhum negro dos Henriques”.<sup>655</sup> Uma outra testemunha ocular, no entanto, o Padre Dias Martins, teve percepção radicalmente distinta das ações dos Henriques durante a tomada do poder. “No dia 6 de março, logo ao primeiro sinal de rebate”, escreve ele referindo-se a Joaquim Ramos de Almeida, sargento-mor do regimento velho dos Henriques, “correu com o seu regimento a reunir-se aos patriotas, e com eles teve parte na conquista do Erário”. Joaquim Ramos de Almeida e seu regimento também marcharam “no dia seguinte para a fortaleza do Brum a receber a capitulação do ex-General Montenegro; com eles voltou ao campo de Honra, e foi um dos 17 eleitores que nomearam o governo provisório”. Cabe ressaltar, ademais, que foi, por um lado, em decorrência de suas ações militares e de seu peso numérico e, por outro lado, em função de sua demanda por igualdade, que os afrodescendentes livres e libertos vinculados às milícias de “pretos” e de “pardos” obtiveram funções políticas de prestígio na inauguração da república. Glacira Lazzary Leite destacou que, uma vez destituído o governo de Montenegro, “Domingos José Martins, que se arvorara em líder, indicou 15 nomes, todos eles ligados aos setores dominantes, para que procedessem à escolha daqueles que iriam compor o governo provisório”.<sup>656</sup> Seguramente, dois eleitores não faziam parte dos “setores dominantes”: o próprio “ilustríssimo pernambucano de cor preta” Joaquim Ramos de Almeida e Thomaz Ferreira Vilanova, um “ilustre preto” que “vivia honradamente do seu ofício de tanoeiro, e soldo de Major do regimento novo miliciano dos Henriques”, o qual foi também, ainda segundo Dias Martins, um “dos primeiros que acudiram ao rebate geral” e que “à frente de seu regimento se incorporaram à coluna de Martins que conquistou o Erário”.<sup>657</sup> Ambos, ademais, conforme outras testemunhas, assinaram o *ultimatum* que forçou a capitulação do governador Montenegro.<sup>658</sup> Ademais, observadores coevos também se referem a outras ações destes dois afrodescendentes livres, bem como se reportam às funções sociais de

<sup>654</sup> Sobre as graves restrições aos direitos civis e políticos nos EUA após a independência, ver Blackburn, Robin. *A queda do escravismo colonial, 1776-1848*. Rio de Janeiro: Record, 2002, pp. 125-145.

<sup>655</sup> Tollenare, Louis-François. *Notas dominicais...*, op. cit., p. 140.

<sup>656</sup> Leite, Glacyra Lazzari. *Pernambuco...*, p. 189.

<sup>657</sup> Martins, Joaquim Dias. *Os mártires...*, pp. 26-27, 590-591.

<sup>658</sup> *D.H.*, 1954, vol. 103, p. 104; *D.H.*, 1955, vol. 107, pp. 205-206.

prestígio por eles assumidas ao longo do governo revolucionário, como o comando de fortalezas.<sup>659</sup>

O ocultamento de indivíduos e do grupo social constituído por afrodescendentes livres e libertos de processos relacionados à revolução de 1817 não se resume às práticas historiografias contemporâneas. Muniz Tavares, por exemplo, revela claro pendor racial pelos brancos ao preferir exultar as conquistas militares do jovem de família portuguesa Antônio Henriques durante a tomada do poder, enquanto inúmeras fontes coevas são veementes em destacar as ações exaltadas do afrodescendente livre Pedro da Silva Pedroso, “pardo do Recife”, como ele próprio assinava, nestes eventos.<sup>660</sup> Pedroso, capitão da terceira companhia de artilharia do Recife, não integrava, todavia, a milícia por cores, mas as forças de primeira linha. Ele foi descrito por um observador coevo como “o principal herói militar da revolução de 6 de março”, ao passo que o próprio Tollenare destacou o papel fundamental por ele desempenhado na deposição do governador Montenegro e na conquista do erário: “Um oficial de artilharia, o sr. Pedroso, homem de resolução, conduziu duas pequenas peças à ponte [de Santo Antônio] e fê-las jogar com sucesso” contra os que tentavam “cortá-la”. Foi assim que, ainda segundo o francês, ele “avançou pela ponte e, com extrema audácia, ousou entrar no [bairro do] Recife onde devia encontrar sua perda, porquanto não dispunha de mais de 120 homens”. Contudo, ao relatar a mesmíssima narrativa “heroica”, Muniz Tavares, aponta como seu artífice Antônio Henriques, e não Pedroso.<sup>661</sup>

Por outro lado, se Tollenare não viu as tropas de Henriques e de pardos no Recife durante a eclosão do movimento, elas foram percebidas em outras paragens. O “patriota” Vicente Ferreira Correia, residente em Goiana — a terceira vila mais populosa da capitania por volta de 1817 — deu conhecimento ao seu amigo e igualmente “patriota” Pedro José de Oliveira que tão logo se soube ali da revolução “todas as tropas de cavalaria, pardos, pretos e ordenança, com a primazia de Milícias que girou toda a vila”, promoveram a soltura de “presos e defronte da cadeia foi plantado o estandarte da bandeira branca com uma guarita, sentinela e armas”.<sup>662</sup> Ademais, durante o governo revolucionário em Pernambuco, quando a resistência ao

<sup>659</sup> *D.H.*, 1954, vol. 105, pp. 16-18, 100-101; vol. 104, pp. 147-148, 151; vol. 106, p. 147; *D.H.*, 1955, vol. 109, pp. 217-226. Coube inicialmente a Joaquim Ramos de Almeida o comando da Fortaleza de Cinco Pontas que, depois, foi delegado ao militar filho de portugueses Antônio Henriques, do qual falarei adiante. Cf.: *D.H.*, 1953, vol. 101, p. 127; *D.H.*, 1955, vol. 107, p. 207.

<sup>660</sup> Silva, Luiz Geraldo. *Negros patriotas...*, *op. cit.*, pp. 515-520.

<sup>661</sup> *D.H.*, 1953, vol. 102, p. 60, 79-80; Tavares, Francisco Muniz. *História da revolução...*, *op. cit.*, pp. 90-93; Martins, Joaquim Dias. *Os mártires...*, pp. 309-311.

<sup>662</sup> *D.H.*, 1955, vol. 107, p. 180.

republicanismo se manifestou com mais veemência ao Sul, batalhas travadas em Ipojuca, como a de Pindoba, contaram com inúmeros milicianos afrodescendentes livres e libertos nas tropas revolucionárias. Dos 17 milicianos dos regimentos de Henriques e de pardos referidos por Dias Martins — a exemplo de José André, José Valentim Ferreira e Candido Gomes de Figueiredo, o Caninana — a maioria esteve na “campanha de Pindobas”, ao passo que são muitos os milicianos “pretos” e “pardos” presentes aos róis de presos da Bahia e de Pernambuco — a exemplo de José Ferreira de Almeida, “Alferes de Henriques Novos” e Joaquim Nunes da Silva, “Ajudante dos pardos”— acusados de irem “às batalhas do Sul”.<sup>663</sup> Nos estertores do governo revolucionário, o ajudante coronel general Luiz Paulino de Oliveira Pinto da França, um dos integrantes da comissão militar que, meses depois, julgaria os “réus de alta traição cooperadores da revolução”, deu conta ao Conde dos Arcos da situação militar da república de Pernambuco. De acordo com as informações que lhe haviam sido prestadas quando ainda estava na Bahia, em fins de maio de 1817, “os insurgentes trataram de formar mais quatro corpos pagos” e dentre estes se contavam um de cavalaria formado por “pouca gente”, outro de infantaria, que incorporava cerca de 800 soldados, e ainda outro de artilharia, que reunia “a força maior que se acha destacada”. Contudo, os revolucionários “tinham muita confiança” no “Regimento dos Henriques”, uma vez que seus soldados afrodescendentes “se mostravam os mais efetivos daquele criminoso governo”.<sup>664</sup>

Assim, pois, como em outras figurações sociais do mundo atlântico na era das revoluções, a tenacidade dos afrodescendentes na defesa da república — o que equivale dizer, da igualdade civil e política — pode ser demonstrada à exaustão no caso de Pernambuco em 1817. Dezenas deles são descritos pelos funcionários régios como “falador, influído”, como são os casos do pardo sapateiro Henrique Valentim Ribeiro, guarda pessoal do padre João Ribeiro, do pardo Joaquim dos Santos, alfaiate e furriel de um regimento de pardos, de Felipe Alexandre da Silva, “capitão de pardos”, ou do também alfaiate e “capitão de pardos” Francisco Dornelas Pessoa.<sup>665</sup> José do Ó Barbosa, o capitão de um regimento de pardos e “mulato alfaiate” a quem já me referi anteriormente, foi não apenas acusado de “influído”, mas também de “falador descarado contra El Rei”.<sup>666</sup> Segundo uma testemunha, ele não apenas “vomitou

<sup>663</sup> *D.H.*, 1954, vol. 106, pp. 158, 160; Martins, Joaquim Dias. *Os mártires...*, pp. 38, 192, 195.

<sup>664</sup> *D.H.*, 1953, vol. 101, pp. 226; vol. 102, p. 58.

<sup>665</sup> *D.H.*, 1954, vol. 104, pp. 160-162.

<sup>666</sup> *D.H.*, 1954, vol. 104, p. 163.

contra o monarca e sua Real Família blasfêmias as mais horríveis”, mas tinha “vontade de ver o Brasil qual São Domingos”, bem como havia rasgado “uma das patentes publicamente (julga-se ser a de tenente) calcou aos pés e preferiu coisas contra nosso Augusto Soberano que seria vergonhoso repeti-las”.<sup>667</sup> Por outro lado, a palavra “liberdade” aparece repetidas vezes nas representações mentais destes indivíduos. Seu reiterado uso parece remeter tanto a noção de “igualdade política” como à sua apaixonada adesão ao republicanismo. Martinho da Cunha Porto, por exemplo, um capitão miliciano dos pardos que morreu na cadeia em 1820, foi “acusado de oferecer seus bens aos rebeldes; de ser declamador contra El-Rey; de elogiar e aprovar a rebelião; de dizer que a liberdade era maior que a herança de cem mil cruzados para seus filhos”.<sup>668</sup> Como interpretar esta profunda animosidade para com sociedade de tipo antigo, ou oligárquico, para com a ordem monárquica? Num quadro revolucionário que acenava, bem ou mal, com menor ou maior violência, para a formação de uma sociedade de tipo democrático e representativo, a demanda de afrodescendentes livres e libertos pela igualdade civil e política parecia também se materializar na defesa intransigente da forma republicana de governo.

Numa das primeiras sessões do governo provisório, realizada entre 7 e 9 de março de 1817, ficou patente que nem todos os seus membros defendiam a criação de uma república em Pernambuco. Antes, alguns postulavam a fórmula inicialmente consagrada nos impérios francês e espanhol da monarquia constitucional. Numa dessas primeiras sessões, José Luís de Mendonça, por exemplo, argumentou que talvez fosse “utilíssimo protestar-se por ora fidelidade ao Monarca, o que não impedia a instrução e armamento do povo”.<sup>669</sup> Segundo Muniz Tavares, outro membro da junta, o radical Domingos José Martins, fez introduzir no âmbito da sessão o já referido capitão de artilharia pardo Pedro da Silva Pedroso. Conforme outro famoso militante de 1817, Frei Caneca, Pedroso “quis atravessar com a espada e matar a José Luís de Mendonça porque este fizera a moção de se estabelecer um reino constitucional em lugar de uma república”.<sup>670</sup> Foi por esta via, baseada na coerção exercida por um afrodescendente livre, que todos os membros da junta, e quiçá o movimento político inteiro, aderiram ao republicanismo.

---

<sup>667</sup> *D.H.*, 1955, vol. 107, pp. 247, 252.

<sup>668</sup> *D.H.*, 1954, vol. 103, p. VI; vol. 106, pp. 167-168.

<sup>669</sup> Tavares, Francisco Muniz. *História da revolução...*, p. 110.

<sup>670</sup> Mello, Evaldo Cabral de (org.). *Frei Joaquim do Amor Divino Caneca*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 141.

Finalmente, cabe destacar que a questão da igualdade civil e política constituiu-se num tema central no âmbito da revolução de 1817. Ao considerar esta proposição à luz do *continuum* escravidão-liberdade, nota-se que este problema não tinha por aqueles anos uma equação fácil. Os afrodescendentes livres e libertos, embora tivessem status radicalmente diferenciado dos escravos, mantinham, inclusive por sua própria e indelével afrodescendência, como já observei, vínculos diretos com seu passado escravista. No campo de tensões engendrado pela revolução, sua posição social particular e sua condição de marginalidade foi usada como arma política contra indivíduos específicos e contra seu grupo social inteiro. Mais ainda, tal arma política foi utilizada com fins de, literalmente, *denigrir* a revolução de 1817, caracterizando-a em seu conjunto como um movimento apoiado na cooptação da maioria afrodescendente. A igualdade conquistada por “pardos” e “pretos” em Pernambuco ou na Paraíba, onde se proclamou “a perfeita igualdade de cada patriota a respeito dos outros”,<sup>671</sup> constituiu um tema central durante e depois do processo revolucionário.

Em 29 de março de 1817, o governo provisório e seu conselho propuseram uma “lei orgânica” que, por um lado, previa alguns princípios constitucionais e, por outro lado, acenava principalmente para a forma pela qual se faria a transição entre a antiga e a nova ordem política, administrativa e jurídica do território insurgente. Contendo vários princípios modernos, se comparada às constituições francesa de 1793 ou a espanhola de 1812, a “lei orgânica” consagrava as liberdades religiosa, de pensamento e de imprensa, mas principalmente “declarava serem todos os homens iguais em direitos”, como sintetizou Muniz Tavares. Conforme seus artigos 26º e 27º, todos os cidadãos estavam “habilitados para entrar nos empregos da república para que forem hábeis e capazes”, ao passo que o artigo 11º consagrava os princípios da “Soberania do povo e os direitos dos homens”.<sup>672</sup> Se por volta de 9 de março de 1817, isto é, três dias apenas após o início da revolução, Tollenare notou que, como já destaquei, “os novos governantes só pronunciam a palavra república em voz baixa e só discorrem sobre a doutrina dos direitos do homem com os iniciados”,<sup>673</sup> o tom se alterou significativamente quando o governo provisório enviou para publicação a *Declaração dos Direitos naturais, civis e políticos do Homem*, um dos fundamentos centrais, pois, da própria lei orgânica. Na leitura *vis-à-vis* de ambos os documentos se ressaltam as

---

<sup>671</sup> D.H., 1953, vol. 101, p. 34.

<sup>672</sup> Tavares, Francisco Muniz. *História da revolução...*, op. cit., pp. 203-205; D.H., 1954, vol., 104, pp. 14-22, 95-96.

<sup>673</sup> Tollenare, Louis-François. *Notas...*, op. cit., p. 142.

referências na lei orgânica à *Declaração*, cujo conteúdo previa, entre muitos outros pontos favoráveis a esta interpretação, que “a igualdade consiste em que cada um possa gozar dos mesmos direitos” e, numa sociedade na qual o passado escravo inabilitava os afrodescendentes livres e libertos para o exercício de ofícios específicos e inúmeras funções sociais de prestígio, parecia constituir um bálsamo ler que “todos os cidadãos são admissíveis a todos os lugares, empregos e funções públicas. Os povos livres não conhecem outros motivos de preferência se não os talentos e as virtudes”.<sup>674</sup> Coube ao governo provisório, enfim, imprimir tanto a *Declaração* como, e principalmente, a “lei orgânica” e distribuir cópias pelas câmaras das vilas, de modo a se colher as várias opiniões em torno de seu conteúdo.

Parece-me claro que um dos fundamentos dessas opções políticas dos indivíduos do nível mais alto que tomaram assento no governo provisório e em seu conselho consistia precisamente na pressão exercida por indivíduos e grupos sociais do nível mais baixo, no qual, conforme a figuração específica desta sociedade, como já argumentei, os afrodescendentes livres e libertos detinham peso considerável. Estes, pois, viram-se contemplados por estas medidas, as quais lhes permitiam alcançar pela via revolucionária a igualdade civil e política com os demais indivíduos. Contudo, como escreve Muniz Tavares, nas discussões em que se procedeu nas câmaras das vilas “os artigos que marcavam a liberdade de culto, e igualdade de direitos, havia provado vivíssima oposição por serem mal interpretados”. Como ocorreu em Saint-Domingue, no Caribe francês, após a revolução,<sup>675</sup> em Pernambuco em 1817 se quis confundir a causa dos afrodescendentes livres e libertos com a dos escravos. Ainda conforme Muniz Tavares, o argumento dos “perversos” era sugerir “que o intento dos patriotas era destruir a religião, e dar liberdade aos escravos para despojarem os senhores do avultado capital, que naqueles possuíam”.<sup>676</sup>

É nesse campo de tensões, e refletindo ainda mais claramente as demandas de afrodescendentes livres e libertos, ou o entrelaçamento de suas ações e representações com aquelas de indivíduos de grupos sociais do nível mais alto, que o governo provisório formula uma proclamação na qual, por um lado, se discute o presente e o futuro do escravismo no âmbito da república e, por outro lado, e mais importante, se consagra definitivamente o princípio da igualdade civil e política para aquele grupo

<sup>674</sup> AHU, Pernambuco, cx. 278, doc. 18736. S/l., posterior a 4 de março de 1817.

<sup>675</sup> *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur*. Par M. Raymond, *Homme de couleur de Saint-Domingue*. Paris: Belin, 1791.

<sup>676</sup> Tavares, Francisco Muniz. *História da revolução...*, op. cit., p. 204.

social específico. Conforme a proclamação, fazia-se necessário suprimir a suspeita que havia se “insinuado nos proprietários rurais: eles creem que a benéfica tendência da presente liberal revolução tem por fim a emancipação indistinta dos homens de cor, e escravos”. Ironizando os sentimentos de seus oponentes, acrescia-se que o “Governo lhes perdoa uma suspeita, que os honra” e, ao mesmo tempo, consagrava-se o princípio da igualdade civil e política ao se afirmar que os membros da junta “não podem jamais acreditar que os homens por mais ou menos tostados degenerassem do tipo original de igualdade”. Estes, pois, eram todos iguais nos termos da lei orgânica, bem como da *Declaração*, independentemente de seu vínculo ancestral ao cativo. Em relação à escravidão, a proclamação garante, antes, a “inviolabilidade de qualquer espécie de propriedade”, ao passo em que preconiza “uma emancipação” entre africanos e afrodescendentes “que não permita mais lavrar entre eles o cancro da escravidão”. Contudo, o governo revolucionário desejava que tal emancipação fosse “lenta, regular, e legal”, ao mesmo tempo em que lamentava “ver tão longínqua uma época tão interessante”. <sup>677</sup>

Em março de 1818 o escrivão da alçada João Osório de Castro Souza Falcão escreve missiva a Tomás Antônio Vilanova Portugal na qual afirma que os revolucionários de 1817 não apenas tinham invertido “os fatos da história da restauração passada sobre os holandeses deduzindo daí direitos de propriedade, doação a Sua Majestade com exclusão de qualquer imposto”, mas também fizeram uso de “ideias de igualdade, embutidas ao pardos e aos pretos [que] lhes afiançava o bom êxito pelo aumento considerável de seu partido”. <sup>678</sup> Na sua defesa geral dos implicados, elaborada em maio de 1819, Aragão e Vasconcelos volta ao tema da igualdade supondo-o irrealizável, ao argumentar que o “Estado republicano, adotando a igualdade impossível na harmonia social”, revelava-se incapaz de “premiar o mérito, ou então ilude o povo com ideias de igualdade só existentes na voz”. <sup>679</sup> Aragão e Vasconcelos volta a carga na defesa de Francisco de Paula Cavalcante e Albuquerque, na qual afirma que os insurgentes haviam disseminado nos espíritos de muitos indivíduos do sul da capitania “ataques insidiosos contra a monarquia, promessas de abolição absoluta de impostos e preconização de uma igualdade, sim impossível, mas sempre agradável à plebe”. <sup>680</sup> Por sua vez, o causídico também indagou, ao longo da defesa de Francisco de Paula de

---

<sup>677</sup> *Idem*, p. 205.

<sup>678</sup> *D.H.*, 1954, vol. 103, p. 110.

<sup>679</sup> *D.H.*, 1954, vol. 106, p. 68.

<sup>680</sup> *D.H.*, 1955, vol. 108, p. 20.

Albuquerque Maranhão, em torno do “que podia ganhar o réu, nobre e abastado num Governo, onde era tudo regulado pela bitola da igualdade, até as cores mesmas? Igualdade de insignificância era a sorte comum que a todos aguardava”. Conforme sua defesa da restauração monárquica, ou da sociedade de tipo antigo, parecia injustificável “perder-se num instante as distinções que por séculos tinham ganhado os seus avós”.<sup>681</sup> No processo movido contra José Pereira Caldas, este foi acusado de “servir aos rebeldes com entusiasmo, animando muito aos pretos e chegando a dizer a um oficial desta cor, que se tivesse uma filha lhe daria em casamento para mostrar a igualdade de todos”.<sup>682</sup> Trata-se de outra forma, outra estratégia, de atacar e denegrir princípio hoje tão arraigado.

É bastante citada, mas como quase anedótica, a carta escrita a 15 de junho de 1817 pelo reinol João Lopes Cardoso Machado. Afora suas exagerações e aforismos aristocráticos, ela sugere, enfim, como os afrodescendentes livres e libertos da vila do Recife incorporaram o conceito de igualdade e, por isso, sofreram a dura repressão em decorrência de seu vínculo ao *continuum* escravidão-liberdade: “Os cabras, mulatos e crioulos andavam tão atrevidos que diziam que éramos todos iguais, e não haviam de casar, senão brancas, das melhores. Domingos José Martins andava de braço dado com eles armados de bacamartes, pistolas e espada nua”. Sua satisfação incontida é que depois de o capitão do bloqueio, Rodrigo Lobo, restaurar a ordem monárquica, os “mulatos forros, e crioulos, até aqueles a quem o Provisório fez oficiais” têm “levado na grade da cadeia 300, 400, 500 açoites”. “Andam murchos agora”, acresce, “já tiram o chapéu aos brancos, e nas ruas apertadas passam para o meio para deixarem passar os brancos, já não persuadem que hão de casar com senhoras brancas”.<sup>683</sup>

Para o aturdimento do reinol, o sentimento aristocrático e a defesa dos valores da sociedade de tipo antigo eram passíveis de punição sob o governo revolucionário, ao mesmo tempo em que os afrodescendentes livres e libertos, dotados do direito de igualdade, conforme a lei, causavam repugnância e embaraço: “Meu compadre, se vossa mercê cá está era maltratado, e preso: Vossa Mercê não suportava chegasse a Vossa Mercê um cabra com o chapéu na cabeça”, isto é, sem demonstrar reverência, sem reiterar sua distinção, “e bater-lhe no ombro e dizer-lhe: adeus Patriota, como estais, dai cá tabaco, ora tomai do meu; como fez um cativo do Braderodes ao Ouvidor Afonso; porém já se regalou com 500 açoites na cadeia”. Ao mesmo tempo, João Lopes

---

<sup>681</sup> *Idem*, p. 84.

<sup>682</sup> *Idem*, p. 259.

<sup>683</sup> *D.H.*, 1953, vol. 102, pp. 12-13.

Cardoso Machado também se mostrou revoltado com o fato de que, ao longo do período revolucionário, os “boticários, cirurgiões, sangradores” não fizeram “mais conta de mim; quando eu passava, riam-se, e chamavam-me: Delegado que Deus haja, até os barbeiros não me quiseram mais fazer a barba, respondiam que estavam ocupados no serviço da pátria, via-me obrigado a fazer a mim mesmo a barba”.<sup>684</sup>

À medida em que se exuma a historiografia conservadora e se olha para a revolução de 1817 do passado para o presente, isto é, tentando compreender “o significado que, num tempo passado, o curso dos eventos tinha para os próprios seres humanos que os viviam”,<sup>685</sup> se percebe que o entrelaçamento das ações e representações mentais de indivíduos e grupos sociais do nível mais alto e do nível mais baixo — no qual destacavam-se os afrodescendentes livres e libertos — conferiu uma densidade particular a este evento. Por um lado, posso sugerir que um dos fundamentos mais sólidos de realização da própria da revolução, ou uma de suas pré-condições, residiu nesta imensa população afrodescendente livre e liberta. Se a figuração social de Pernambuco tinha características comuns a outras sociedades do mundo atlântico, como as do Caribe colombiano, por exemplo, poucas eram aquelas que lhe eram comparáveis no âmbito da própria América portuguesa. A pergunta “por que a revolução de 1817 eclode em Pernambuco, e não em qualquer outra capitania do Brasil?”, sugiro, pode começar a ser respondida precisamente a partir deste ponto. Por outro lado, se nos livrarmos da “presunção da visão *a posteriori*”, a qual “esconde a estrutura do que agora chamamos de ‘história’”,<sup>686</sup> e se nos ativermos não às peças da repressão e à teatralidade das defesas, mas ao momento de inauguração de um novo tempo, de uma nova sociedade representativa e democrática, na qual a igualdade civil e política possuía um significado especial para o grupo social aqui em questão em decorrência de sua posição e de sua condição de marginalidade, torna-se possível avaliar esta experiência e seu significado considerando não apenas os indivíduos e os grupos sociais do nível mais alto, como a historiografia conservadora tem feito até agora. Em perspectiva atlântica, a revolução de 1817 não se constituiu num experimento ímpar e singular, uma vez que muitos de seus aspectos se remetem a planos de conexões, regularidades estruturais e recorrências percebidas em Saint-Domingue, no Caribe colombiano ou no Rio da Prata.

---

<sup>684</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>685</sup> Elias, Norbert. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995, p. 16.

<sup>686</sup> *Idem, ibidem.*

No entanto, diferentemente dos eventos ocorridos nestas figurações sociais, ela parece continuar envolta, do ponto de vista historiográfico, nas brumas do mesmo conservadorismo que, vitorioso, impôs uma visão retrospectiva da revolução, ao mesmo tempo em que se dedicou exclusivamente às ações e representações mentais de indivíduos e grupos sociais do nível mais alto. Contudo, como sustenta Marixa Lasso, “se considerarmos o ideal de igualdade política e legal e a aspiração a um futuro com uma sociedade melhor e mais justa como característica da modernidade política, a luta dos afrodescendentes pela igualdade racial representa um dos aspectos mais modernos das guerras de independência na América hispânica, e no mundo atlântico”.<sup>687</sup> Incorporar tal modernidade como problema historiográfico — o que tento fazer neste ensaio — parece constituir tarefa absolutamente imprescindível de modo a se avaliar não apenas o significado que a revolução pernambucana de 1817 teve para afrodescendentes livres e libertos em sua demanda por igualdade civil e política, mas também para se compreender como tal demanda moldou os rumos e os contornos da própria revolução, conferindo-lhe, por sua vez, novos significados.

---

<sup>687</sup> Lasso, Marixa. Los grupos afro-descendientes y la independencia: ¿un nuevo paradigma historiográfico?. In: Thibaud, C. Entin, G. Gomez, A. y Morelli, F. (eds). *L'Atlantique révolutionnaire. Une perspective ibéro-américaine*. Bécherel: Éditions Perséides, 2013, p. 360.

