

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia.  
Programa de Pós-Graduação em História.

**Crioulos e *crioulizações* em Minas Gerais:**  
Designações de cor e etnicidades nas Minas sete e oitocentista.

Rodrigo Castro Rezende

Niterói  
2013

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

R467 Rezende, Rodrigo Castro.

Crioulos e *crioulizações* em Minas Gerais: designações de cor e etnicidades nas Minas sete e oitocentistas / Rodrigo Castro Rezende. – 2013.

406 f. ; il.

Orientador: Mariza de Carvalho Soares.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

Bibliografia: f. 380-406.

1. Etnicidade. 2. Minas Gerais. 3. Brasil. 4. Período colonial, 1500-1822. I. Soares, Mariza de Carvalho. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 305.8

Rodrigo Castro Rezende

## **Crioulos e *crioulizações* em Minas Gerais:**

Designações de cor e etnicidades nas Minas sete e oitocentistas.

Banca examinadora

Orientadora: \_\_\_\_\_  
Mariza de Carvalho Soares (UFF)

Arguidores: \_\_\_\_\_  
Douglas Cole Libby (UFMG)

\_\_\_\_\_  
Keila Grinberg (UNIRIO)

\_\_\_\_\_  
Luciana Gandelman (UFRRJ)

\_\_\_\_\_  
Alexandre Vieira Ribeiro (UFF)

Niterói.

*Também foi na África que o primeiro florescimento da religião ocorreu e, mesmo a nomeação dos deuses, foi dito ser um evento Africano (Heródoto, livro II).*

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar as representações sobre os "homens de cor" das Minas Gerais, nos séculos XVIII e XIX, assim como a fomentação de alguns dos diversos processos de crioulizações que ocorreram na região. Para tanto, utilizamos de fontes documentais de vários arquivos existentes em Minas Gerais. Formulação do conceito de crioulização e de crioulo, demografia histórica, estratégias escravas e senhoriais nas cartas de alforrias, cultura material e herança imaterial, e os compromissos das irmandades foram algumas das documentações analisadas. Assim, a nossa ideia principal era a de mostrar como os atores históricos vivenciavam o processo de crioulização de diferentes maneiras, formando um mosaico com várias formas de simbolizar e de adequar suas tradições culturais à sociedade mineira.

**Palavras-chave:** crioulo – crioulizações – etnicidades - Minas Gerais - Brasil colonial.

## **ABSTRACT**

This study aims to investigate the representations of "colored men" of Minas Gerais, in the eighteenth and nineteenth centuries, as well as the development of some of the different processes of creolizations that occurred in the region. We used documentary sources from multiple files exist in Minas Gerais. Formulation of the concept of creolization and Creole, historical demography, strategies and noble slaves in the letters of manumission, material culture and immaterial heritage, and the commitments of the brotherhoods were some of the documentation analyzed. So our main idea was to show how historical actors experienced the process of creolization in different ways, forming a mosaic with variables and ways to symbolize their cultural traditions to mineira`s society.

**Keywords:** Creole – creolizations – ethnicities - Minas Gerais - Colonial Brazil.

## **RESUMÉ**

La thèse étudie le rôle des «hommes de couleur» du Minas Gerais, dans les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ainsi que la promotion de différents processus créolisations dans la région. Nous avons utilisé des sources documentaires à partir de plusieurs fichiers existant à Minas Gerais. La formulation du concept de créolisation et créole, la démographie historique, les stratégies et les esclaves et de leurs maîtres dans les lettres d'affranchissement, le patrimoine matériel et immatériel, ainsi que les engagements des confréries sont des exemples des sujets analysés. Donc, notre objectif principal est de montrer comment les acteurs historiques ont connu le processus de créolisation de différentes façons, en formant une mosaïque des possibilités pour penser leurs traditions culturelles et adapter eux mêmes au contexte de Minas Gerais.

**Mots clés:** créole – créolisation – ethnicité – Minas Gerais – Brésil colonial

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a minha orientadora, professora doutora Mariza de Carvalho Soares, pela compreensão e ajuda nos momentos difíceis, indicações de textos e inestimáveis comentários sobre a tese. Sem seu auxílio, não seria possível o desenvolvimento do trabalho.

Sou muito grato as professoras doutoras Sheila de Castro Faria e Giselle Martins Venâncio, com quem tive o prazer e honra de ser discente em duas importantes disciplinas. Em especial para a professora Sheila que me auxiliou com oportunas ideias na tese.

Muito obrigado aos professores doutores Alexandre Vieira Ribeiro e Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro que participaram da minha banca de qualificação e me proporcionaram "dicas" pertinentes para a construção da tese.

Aos professores doutores Douglas Cole Libby, que participou da minha banca de defesa, e Tarcísio Rodrigues Botelho que me indicaram e me presentearam com fontes e textos importantes.

Aos amigos de pós Dani, Alan, Débora e Mariana, pelos momentos de discussões e diversão.

A amiga Rafaela de Albuquerque, por ter me proporcionado um conhecimento tão minucioso sobre a Lapa e por ter compartilhado sua amizade comigo.

Ao Rostand, Bárbara, Theo e Branquinha, que abriram as portas de sua casa e me permitiram compartilhar os melhores momentos no Rio de Janeiro. Sem vocês, eu não teria conseguido chegar ao final. **MUITO OBRIGADO!**

Aos meus pais, Geraldo e Ilma, por sempre estarem do meu lado.

Aos meus filhos, Patrick e Alminha, por me ajudarem a "esquecer" as obrigações do doutorado.

Aos vários funcionários das instituições em que pesquisei e aos que infelizmente esqueci os nomes.



## **ABREVIATURAS**

**AABH** - Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte

**AEAM** – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

**AHU** – Arquivo Histórico Ultramarino.

**AN** – Arquivo Nacional.

**APM** – Arquivo Público Mineiro.

**CMOP** - Câmara Municipal de Ouro Preto.

**CMS-TEST** - Câmara Municipal de Sabará - Testamento

**Col.**– Coleção.

**Cód.** – Códice.

**Doc.** – Documento.

**IHGT** – Instituto Histórico Geográfico de Tiradentes.

**MN** – **AISESE** – Museu do Negro – Arquivo da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia.

**MO/CPO – Test.** – Museu do Ouro/ Cartório do Primeiro Ofício – Testamento.

**MRSJ** – Museu Regional de São João del Rei.

**RAPM** – Revista do Arquivo Público Mineiro.

**SC** – Seção Colonial.

**SG** – Secretaria do Governo

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> Números relativos da população de cor, segundo suas procedências. Minas Gerais, 1718-38, 1795-1821 e 1831-32.....	96
<b>Tabela 2</b> Números absolutos da População de Cor, segundo seus Grupos de Procedência e condição social. Minas Gerais 1718-38, 1795-1821 e 1831.....	122
<b>Tabela 3</b> African slaves landed in Brazil, according to the source.....	124
<b>Tabela 4</b> Números absolutos da população de cor, segundo o sexo e a razão de sexo. Minas Gerais, 1718-1738.....	140
<b>Tabela 5</b> Números absolutos da população de cor, segundo o sexo e a razão de sexo. Minas Gerais, 1795-1821.....	144
<b>Tabela 6</b> Números absolutos da população de cor, segundo o sexo e a razão de sexo. Minas Gerais, 1831-32.....	148
<b>Tabela 7</b> Números absolutos dos Casamentos, segundo os Grupos de Procedências. Minas Gerais 1795-1821.....	157
<b>Tabela 8</b> Números absolutos dos Casamentos, segundo os Grupos de Procedências. Minas Gerais 1831-1832.....	163
<b>Tabela 9</b> Números absolutos da ascendência e descendência, segundo os Grupos de Procedências. Minas Gerais 1795-1821.....	166
<b>Tabela 10</b> Números absolutos da ascendência e descendência, segundo os Grupos de Procedências. Minas Gerais 1831-32.....	176
<b>Tabela 11</b> Mappa geral de Fogos, Filhos, Filhas, Escravos, e Escravas, Pardos forros, e pretos forros, agregados, Clerigos, Minas, Freguezias, Vigarios; com declaração do que pertence a cada termo e total, e geral de toda a Capitania de Minas Geraes, tirado, no anno 1767.....	210
<b>Tabela 12</b> Comarca do Rio das Mortes: População Livre e Escravos no período de 1833-35.....	211
<b>Tabela 13</b> População escrava de alguns distritos norte-mineiros, entre 1838 e 1872.....	216
<b>Tabela 14</b> Números absolutos e relativos dos escravos, segundo suas origens. São João del Rei, 1753-1847; Montes Claros, 1832-1848; e Ouro Preto, 1827-1830.....	221
<b>Tabela 15</b> Devassas Eclesiásticas na Paróquia de Sabará, 1734.....	265

## LISTA DE QUADROS.

<b>Quadro 1</b> – Diferenças e similitudes entre grupo ético e grupo social.....	82
----------------------------------------------------------------------------------	----

## LISTA DE MAPAS E FIGURAS.

<b>Mapa 1</b> - População dos distritos, segundo região e nível de desenvolvimento – Minas Gerais – Década de 1830.....	113
<b>Figura 1</b> – "Negros Crioulos" .....	48
<b>Figura 2</b> - Família de José Martins Coelho (Passagem de Mariana, 1804).....	93
<b>Figura 3</b> - Família de José Dias da Silva (Contagem das Abóboras - Termo de Sabará, 1831).....	94
<b>Figura 4</b> - Família de Paulino Francisco Gomes (Caeté - 1831).....	182
<b>Figura 5</b> - Família de Bento Correia (Distrito da Capela Nova de Betim - Comarca de Sabará, 1832).....	184
<b>Figura 6</b> - Família de Pedro Antonio (Vila do Príncipe, 1832).....	185
<b>Figura 7</b> - Família de João da Fonseca (Distrito de Dores-Termo de Queluz, 1832).....	187
<b>Figura 8</b> - Família de Alexandre da Costa (Nazaré - Comarca de Ouro Preto, 1804).....	187
<b>Figura 9</b> - Família de Mafalda Rodrigues (Mariana - Comarca de Ouro Preto, 1802).....	188
<b>Figura 10</b> - Família de João Maxado Pereira (São Francisco de Paula do Tejuco – Comarca do Tejuco, 1832).....	190
<b>Figura 11</b> - Família de Faustina Rodrigues (Mariana - Comarca de Ouro Preto, 1832).....	192
<b>Figura 12</b> - Correntão de crioula. Bahia, século XVIII.....	283
<b>Figura 13</b> - Escapulário em ouro. Bahia, século XVIII.....	283
<b>Figura 14</b> - Pulseira de crioula. Bahia, século XVIII.....	283
<b>Figura 15</b> - Colar tipo grilhão. Bahia, séculos XVIII-XIX.....	283
<b>Figura 16</b> - Prospectos de Goa, Diu, Rio de Janeiro e Moçambique, último quartel do século XVIII.....	293
<b>Figura 17</b> – Detalhe da Elevação e prospecto da cidade do Salvador, 1779.....	295
<b>Figura 18</b> – Figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio, ca. 1776-79.....	295

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	13
<b>Capítulo 1 – Crioulos e Crioulização: aspectos conceituais e hipóteses</b> .....	21
1.1 Historiografia sobre a escravidão.....	21
1.2 Crioulização: debate historiográfico.....	30
1.3 Contextualização do conceito e especificidade de crioulo para o Brasil.....	47
1.4 Etnicidade ou grupo social? Debates sobre os <i>crioulos</i> .....	64
<b>Capítulo 2 – População de cor das Minas Gerais sete e oitocentista: aspectos conceituais e demográficos</b> .....	102
2.1 Objetivos e fontes.....	102
2.2 População de Cor das Minas Sete e Oitocentista: aspectos demográficos.....	119
2.2.1 Dados gerais sobre a população de cor mineira dos séculos XVIII e XIX.....	119
2.2.2 População de cor e gênero.....	138
2.3 Matrimônios e descendentes da população de cor mineira.....	152
2.3.1 Casamentos entre a população de cor das Minas Gerais, 1718 a 1832.....	155
2.3.2 Descendentes da população de cor mineira, 1795 a 1832.....	164
2.4 Famílias Mistas: o caso dos crioulos.....	184
<b>Capítulo 3 – Crioulização e Liberdade: estratégias crioulas e paternalismo senhorial</b> .....	193
3.1 Objeto central, análise das fontes e historiografia sobre as alforrias.....	193
3.1.1. Objetivo do estudo e fontes.....	193
3.1.2 Historiografia sobre a liberdade e o paternalismo.....	198
3.2 Breves descrições sobre as regiões de Ouro Preto, do Rio das Mortes e do norte de Minas, no século XIX.....	206
3.3 Ouro Preto, São João del Rei e Montes Claros nos séculos XVIII e XIX: crioulização, liberdades e paternalismo.....	215
3.3.1 Economia e etnicidade: a construção de uma hipótese.....	215
3.3.2 “pelos seus bons serviços”: estratégias escravas e "bagagens culturais".....	220
3.3.3 “para depois de minha morte”: Paternalismo nas alforrias.....	240
<b>Capítulo 4 – Vida material e herança imaterial: aspectos cotidianos na análise da crioulização em Minas Gerais</b> .....	256
4.1 – Objetivos e Fontes.....	256
4.2 - Cultura Material: Conceitos em tela e análise dos testamentos.....	269
4.2.1 Cultura Material: De Capistrano de Abreu aos estudos atuais.....	269
4.2.2 A Cultura Material mineira: um estudo sobre os testamentos de Sabará setecentista.....	278
4.3 Herança Imaterial: conceituação e estudo das fontes.....	299
4.3.1 Conceituação sobre Herança Imaterial.....	299

4.3.2 Herança Imaterial nas Devassas eclesiásticas.....	302
---------------------------------------------------------	-----

**Capítulo 5 – Processo de Crioulização entre os Confrades:** análise sobre a etnicidade em algumas irmandades mineiras, séculos XVIII e XIX.....319

5.1 A utilização de um conceito polissêmico: Crioulização nas irmandades, objetivos de pesquisa e análise das fontes.....	319
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

5.1.1 Etnicidades, crioulizações e objetivos.....	319
---------------------------------------------------	-----

5.1.2 Os compromissos estudados: metodologia em tela.....	331
-----------------------------------------------------------	-----

5.2 O processo de Crioulização em algumas irmandades mineiras dos séculos XVIII e XIX.....	341
--------------------------------------------------------------------------------------------	-----

5.2.1 Irmandades das Mercês e do Rosário: breves históricos.....	341
------------------------------------------------------------------	-----

5.2.2 Termos de aberturas e de entradas.....	346
----------------------------------------------	-----

5.2.3 "Irmãos" de Mesa e Elegibilidade.....	368
---------------------------------------------	-----

<b>Conclusão</b> .....	377
------------------------	-----

<b>Fontes</b> .....	385
---------------------	-----

<b>Referências Bibliográficas</b> .....	389
-----------------------------------------	-----

<b>Anexos</b> .....	412
---------------------	-----

## Introdução

Os estudos sobre a etnicidade dos "homens de cor" que viveram no território brasileiro entre os séculos XVIII e XIX estão em amplo crescimento na historiografia nacional. Vários e inestimáveis resultados estão sendo colhidos por diversos pesquisadores que se debruçam sobre a temática. As investigações promovidas por estudiosos dos diversos rincões brasileiros têm fomentado mudanças salutares no olhar sobre as dinâmicas próprias ensejadas no bojo da sociedade brasileira em tela: reestruturações étnicas, "bagagens e heranças culturais", capacidades adaptativas, entre outros pontos são algumas das alterações que o cenário historiográfico especializado no tema vem sofrendo.<sup>1</sup>

Não obstante os ganhos sobre a etnicidade da "população de cor" tenham sido imensuráveis nos últimos anos, muito está ainda por ser feito. Diante disso, esse estudo tenta contribuir com as discussões sobre identidades e etnicidades dos homens escravizados, forros e livres que aqui viveram. Investigaremos a região de Minas Gerais entre os séculos XVIII e XIX, com a intenção de verticalizar as pesquisas sobre crioulos e os processos de crioulizações.

Malgrado parte substancial da historiografia explore Minas Gerais como um dos baluartes da mobilidade social e da fluidez cultural da Colônia e do Império, determinadas

---

<sup>1</sup> BEZERRA. *Mosaicos da Escravidão*, CERCEAU NETTO. *Um em casa de outro*, FARIA. *Identidade e comunidade escrava*, FARIA. *Sinhás Pretas*, FERREIRA. *Pardos*, FLORENTINO. *Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista*, LARA. *Fragmentos Setecentistas*, LIBBY. *A empiria e as cores*, OLIVEIRA. *Retrouver une identité*, PAIVA. *Allah e o Novo Mundo*, PAIVA. *Bateias, Carumbés, Tabuleiros*, PARÉS. *O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800)*, PINHEIRO. *Confrades do Rosário*, REIS. *A morte é uma festa*, REIS. *"Irmandade e Diversidade Étnica nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão"*, REIS. *Rebelião Escrava no Brasil*, REIS. *Tambores e Temores*, REZENDE. *As "Nossas Áfricas"*, SIMÃO. *As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII*, SLENES. *A Árvore de Nsanda Transplantada*, SLENES. *"Malungu, Ngoma Vem!"*, SLENES. *The Great Porpoise-Skull Strike*, SOARES. *"A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem"*, SOARES. *Devotos da Cor*, SOARES. *História Cruzadas*, SOARES. *O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII*, SOARES. *Os Mina em Minas*, SOARES. *Nações e etnias*, SOUZA. *Devoção e Identidade*, SOUZA. *Reis Negros no Brasil Escravista*, SWEET. *Recrutar África*, VENÂNCIO. *Cativos do Reino*, entre outros.

diferenças eram marcadas no bojo da sociedade. Crioulo, pardo, mulato, mestiço, cabra e outros são termos que denotam essa ideia, não apenas por uma questão de pigmentação da pele, mas também por balizar posições sociais e múltiplos estereótipos.

Ademais, parte vultosa dos estudos promovidos se centrou nas etnicidades dos africanos, oferecendo poucas elucidações sobre os demais "homens de cor" que habitavam as terras *brasílicas*. Os indivíduos nascidos no Brasil, do mesmo modo que os africanos, foram agentes históricos capazes de influenciar o meio em que estavam e, não raro, foram os receptores diretos das "bagagens culturais" africanas.

Em outro extremo, a "população de cor", nascida ou não no Brasil, sofreu influências dos portugueses. A essa mistura cultural parte da historiografia tem denominado de *crioulização*. Esse processo vem se moldando de formas díspares para cada contexto. Por isso, devemos entendê-lo como um conceito movediço. Nos dizeres de Stewart, “*Crioulização*’ é provavelmente a última palavra que alguém poderia tentar determinar com uma definição monolítica. Ela carrega múltiplos significados e é constantemente aplicada em novas formas”.<sup>2</sup>

Nas Minas Gerais, acreditamos que a *crioulização* esteve atrelada às dinâmicas demográficas da população de cor. Assim, quando as pessoas da África Ocidental predominaram, parece ter sido mais comum a manifestação dos códigos e valores culturais dessa região. Do mesmo modo, quando foram os africanos da costa Centro-Occidental a prevalecerem entre os negros das Minas Gerais, suas "visões de mundo" foram as mais utilizadas pelo restante da população.

Com relação aos crioulos, é importante ressaltarmos que estes estiveram mais próximos do "mundo dos escravos". Muitas vezes, os termos cativo e crioulo aparecem como sinônimos, embora os crioulos não fossem necessariamente mancípios.

---

<sup>2</sup> STEWART. Creolization, p.18.

Assim, para demonstrarmos as nuances dos conceitos crioulo e *crioulização*, dividimos a presente tese em duas partes. A primeira será consagrada ao estudo do significado e comportamento dos crioulos. Na última parte, exploraremos o conceito de *crioulização* em Minas Gerais sete e oitocentista.

Na intenção de melhor investigarmos os dois conceitos, subdividimos as duas partes em tela em cinco capítulos. Os dois primeiros focalizarão o estudo sobre crioulos e a população de cor mineira e os três últimos serão reservados à investigação do processo de *crioulização* mineiro.

No Capítulo 1 fomentaremos uma discussão sobre os dois conceitos. Demonstraremos como crioulos e *crioulização* foram e são interpretados pela historiografia. A nossa hipótese é que os crioulos eram nações, no sentido empregado por Soares para os africanos. Porém, com algumas diferenças. Os crioulos, assim como os demais indivíduos dos domínios portugueses, formavam nações no sentido de terem procedências e origens, mas que, como dissemos, estava amalgamada à escravidão. Assim, enquanto as nações mina, angola e moçambique, por exemplo, denotavam indivíduos estrangeiros, que eram passíveis de serem escravizados, o que não quer dizer que nasceram sob o regime escravista, crioulos, mulatos e mestiços identificavam pessoas nascidas dentro do império português e cujo passado, direto ou ancestral, estava conectado à escravidão.

No segundo capítulo, investigaremos as flutuações da "população de cor", a partir de documentações de ordens tributária, censitária e eclesiástica. Utilizaremos das Listas dos Quintos Reais, entre 1718 e 1724, e das de Capitação, para 1738, encontradas no Arquivo Público Mineiro; das Listas de Habitantes, para 1804, localizadas no Arquivo Nacional; dos Mapas populacionais de Habitantes, entre 1831 e 1832, que estão digitalizados no CEDEPLAR/UFMG; e do rol de confessados, de São José del Rei, em 1795, pertencente ao Instituto Histórico e Geográfico de Tiradentes, e do rol para Mariana, entre 1802 e 1821, do



Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Para tanto, analisaremos toda a população *negra* das Minas Gerais, entre 1718 e 1832, de acordo com a condição social e as procedências/nações; depois, a divisão sexual entre as nações; as relações matrimoniais, segundo as nações, procurando perceber se o comportamento marital dos "homens de cor" era endo ou exogâmico; a descendência da população de cor, segundo as uniões e as nações; por último, apresentaremos alguns casos de famílias que destoam do perfil geral da população. Essa última parte é importante, pois nos informará que no âmbito particular das famílias, muitas vezes, havia indivíduos descendentes dos mesmos pais, que eram, ou optavam por ser, classificados distintamente. Assim, a intenção prima deste capítulo será analisar as nações auferidas à população de cor.

Em se tratando do capítulo 3, exploraremos as análises sobre as cartas de alforrias para três regiões mineiras específicas: Ouro Preto, na comarca que tem o seu nome, entre 1827 e 1830, localizada na Câmara Municipal de Ouro Preto, código 588; Montes Claros, na Comarca de Sabará, ou São Francisco-Montes Claros, entre 1832 e 1850, pertencentes ao Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas da cidade de Montes Claros; e São João del Rei, Comarca do Rio das Mortes, entre os anos de 1753 a 1832, através das Cartas de Liberdade encontradas no Museu Regional de São João del Rei. Compararemos as três áreas, focalizando se as estratégias dos "homens de cor" eram diferentes, de acordo com suas procedências e nações. No que concerne o paternalismo, entendemos as cartas de liberdades, em suas duas possibilidades, condicionais como um prolongamento das submissões dos escravos para com os seus senhores. Outrossim, esse tema será analisado segundo as procedências e nações dos escravizados. A intenção, na verdade, é investigar se havia interdependência entre as estratégias dos cativos e dos donos para se libertarem ou aumentarem o seu jugo e as procedências e nações.

Ademais, este capítulo será a passagem entre as duas partes da tese, observadas anteriormente. Os cativos faziam usos de estratégias distintas, conforme a predominância das procedências africanas. Isso nos permite inferir que o processo de *crioulização* em Minas Gerais foi múltiplo. Em outras palavras, houveram processos de *crioulizações*.<sup>3</sup>

O capítulo 4 será consagrado aos estudos de testamentos *post-mortem* para a região de Sabará, no século XVIII. Essas fontes estão localizadas, respectivamente, no Museu do Ouro e no Arquivo Público Mineiro; e das devassas eclesiásticas, também para a mesma região, no ano de 1734, localizadas no Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte. Através delas, tentaremos observar as questões da cultura material e herança imaterial como aspectos fomentadores da *crioulização*. Não raro, joias e outros bens eram utilizados pelos indivíduos nascidos no Brasil na ligação com sua ancestralidade africana. Do mesmo modo, as ações contidas nas devassas eclesiásticas servirão para apreendermos como era a *crioulização* dos africanos e os resquícios de *africanismos* entre os indivíduos de cor em Minas Gerais.

No quinto e último capítulo, analisaremos cinco irmandades de Minas Gerais: Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, da vila de São José, comarca do Rio das Mortes, em 1796; da irmandade da Virgem Senhora do Rosário dos pretos, do arraial do Morro Vermelho, freguesia da Senhora do Bom Sucesso do Caeté, comarca do Rio das Velhas, no ano de 1790; da confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da freguesia de São José da Barra Longa, comarca do Rio das Mortes, para 1760; o estatuto da Nossa Senhora do Rosário, de Mariana, comarca de Ouro Preto, cuja data é indeterminada; e o compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, de Carrancas, comarca do Rio das Mortes, para o ano de 1816.

As diferentes fontes e os focos variados que teremos em cada capítulo, forçou-nos a adotar como estratégia de discussões bibliográficas e metodológicas no interior de cada capítulo. Desse modo, cada um destes terá em sua parte introdutória um balanço

---

<sup>3</sup> MANN. "Shifting Paradigms...".

historiográfico e uma discussão sobre as fontes e as metodologias utilizadas. Cabe ainda salientar que malgrado a documentação seja vasta, abarcando diversos períodos e contextos de Minas Gerais, parte de nossas conclusões serão baseadas em indícios. Isto é, a metodologia desenvolvida por Ginzburg aparecerá indiretamente em cada um dos capítulos.

Neste sentido, fundamentaremos desde já as nossas hipóteses no que diz Carlo Ginzburg: “[...] o historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E, como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário e conjectural”.<sup>4</sup>

Além disso, faremos um exercício de estranhamento das realidades focalizadas em tela. Assim, devemos entender que “[...] o estranhamento é um antídoto eficaz contra um risco a que todos nós estamos expostos: o de banalizar a realidade”,<sup>5</sup> i.e., de nos identificar como diferentes uns dos outros e, por isso, “estranhar” o *Outro*, enquanto realidade viva e eficaz. Assim, o indício será um aspecto peculiar e comum neste projeto, pois as fontes nem sempre nos dão respostas diretas e eloqüentes. O “estranhamento”, tal como descrito por Ginzburg, servirá de subterfúgio para alcançarmos respostas mais gerais. O “banalizar a realidade” nada mais é do que uma forma de tornar o *Outro* estranho, através de representações *a priori* que tem sentido de estranhas apenas no mundo do *Eu*. Na verdade, “compreender menos, ser ingênuos, espantar-se, são reações que podem nos levar a enxergar mais, a apreender algo mais profundo, mais próximo da natureza”.<sup>6</sup> Nesse caso, o “estranhamento” é, enquanto atitude cognitiva do historiador, necessário, pois possibilita distinguir como o *Outro crioulo* é decodificado pelo *Outro não negro*; como a identidade *crioula*, estranha e diferente para o *não negro*, foi formada, transformada e rotulada; como, mesmo podendo parecer como um ser igual aos seus ancestrais, os *crioulos* eram vistos muito mais como diferentes deles; enfim, o

---

<sup>4</sup> GINZBURG. *Mitos, emblemas, sinais*, p.157.

<sup>5</sup> GINZBURG. *Olhos de Madeira*, p.41.

<sup>6</sup> GINZBURG. *Olhos de Madeira*, p.29.

ver o *Outro* com distanciamento é uma ferramenta útil e eficaz para apreendermos suas nuances.

Obviamente, ainda, nossas conclusões serão, por vezes, regadas de contradições e dissidências. Nesse caso, como ressalta Ginzburg, o historiador em muito se parece com o advogado, pois ambos se utilizam da retórica como ferramenta. Com isso, a verdade torna-se uma questão de persuasão ou, mais admitidamente, entre os profissionais da História, a verdade é interpretada a partir das diferentes fontes utilizadas para recepcionar os fatos.<sup>7</sup>

*Sendo parte da retórica, a história deve abarcar tudo aquilo de que a retórica se ocupa: as formas políticas, a eleição dos magistrados, o funcionamento dos tribunais, a arte militar. A história deve descrever 'os rios, os lagos, os pântanos, as montanhas, as planícies, os sítios das cidades'.<sup>8</sup>*

Se a questão da retórica na história é importante, não menos essencial é a prova. A retórica é dependente da prova, mas não de uma prova cabal, factual, objetiva e oficial, como foi apregoado pelos positivistas<sup>9</sup>, mas sim de uma prova retórica. Ou seja, estamos falando de uma “[...] verdade provável que não coincide nem com a verdade sapiencial, garantida pela pessoa que propõe e, como tal, para além da prova, nem com a verdade impessoal da geometria, [...]”<sup>10</sup> Assim, a relação história, retórica e prova faz com que este último pilar da relação seja transformado em um “espelho deformante”, sendo, por isso, cabível a ideia de prova indiciária.

---

<sup>7</sup> GINZBURG. *Os fios e os rastros*, p.24.

<sup>8</sup> GINZBURG. *Os fios e os rastros*, p.29.

<sup>9</sup> REIS. *A história, entre a filosofia e a ciência*, p.2004.

<sup>10</sup> GINZBURG. *Relações de força*, p.42.

## Capítulo 1 – Crioulos e Crioulização: aspectos conceituais e hipóteses.

### 1.1 - Historiografia sobre a escravidão

A historiografia sobre a escravidão moderna é controversa e, muitas vezes, não consensual, dado a plêiade de manifestações que esta instituição sofreu no seu decurso nas Américas e alhures. Em função disso, muitos dos pesquisadores que se debruçaram sobre a temática não tentaram conceituar o escravismo moderno. Essa característica multifacetada da instituição em tela serve para mostrar como os atores, em cada contexto histórico, a entendeu, a vivenciou e, sobretudo, como os cativos, de diferentes origens, leram e foram compreendidos em cada período e lugar. Assim, além do termo escravo ter sido empreendido diversamente em múltiplos lugares, os mancípios tiveram experiências complexas e díspares. O entendimento sobre o escravismo estadunidense dos séculos XVIII e XIX, por exemplo, não pode ser o mesmo que o brasileiro dos mesmos períodos.

Neste sentido, se entendemos que a escravidão foi uma instituição mutável, percebemos que as terminologias auferidas aos cativos foram empregadas com significados transversos, incongruentes e, muitas vezes, contrários. Soares, nesta esteira, demonstra que as nações designaram sentidos diversos em contextos americanos múltiplos.

*Dessa forma, um grupo de procedência denominado 'mina' no Rio de Janeiro não é necessariamente idêntica ao designado 'mina' na Bahia, em Pernambuco ou no Maranhão. Também o que é designado 'mina' no Rio de Janeiro no século XVIII pode diferir do que na mesma cidade, é designado 'mina' no século XIX. Tais diferenças são conseqüências dos diferentes arranjos entre os pequenos grupos étnicos no interior de cada nação em cada cidade, em cada época, em cada situação específica. Por isso, mais do que etnias (no sentido de grupos originais), trata-se aqui de configurações étnicas em permanente processo de redefinição. Por outro lado, as diferentes possibilidades de apropriação, por parte dos grupos étnicos de tradições culturais de outros grupos no interior de uma mesma nação, ou mesmo no*

*conjunto de diferentes nações, tornam a delimitação étnica ainda mais difícil, do ponto de vista da cultura. É, portanto, em função destas constantes transferências que é importante ter clara a distinção entre nação e grupo étnico porque apenas desse forma é possível compreender os mecanismos que, efetivamente, identificam e diferenciam a população escrava.*<sup>11</sup>

Retornaremos a essa discussão no final do presente capítulo, por ora cabe ressaltar que as nações que aparecem nos documentos coloniais e do Império, espalhados pelo Brasil, não se referem aos grupos étnicos originais dos africanos, mas a uma coletânea de designações fomentadas por uma lógica própria dos atores do Império português.

Embora o foco do estudo seja a escravidão moderna, sobretudo a de Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX, deve-se salientar que a escravidão é, na História da Humanidade, tão antiga quanto à própria escrita. Em obra excepcional, Moses Israel Finley mostra essa ideia, avaliando que “a necessidade de mobilizar força de trabalho para tarefas superiores à capacidade de um indivíduo ou de uma família existe desde a Pré-história. Tal necessidade faz-se presente toda vez que se atinge um estágio suficiente de acumulação de recursos e de poder em certas mãos”.<sup>12</sup> Além disso, Finley explora, malgrado a superficialidade, a condição de estrangeiro do escravo:

*Consequência lógica da equação escravo-estrangeiro, é o racismo, termo no qual insisto a despeito da ausência de um estigma de cor [...]. Havia escravos gregos na Grécia, escravos italianos em Roma, mas eram casualidades infelizes; as formulações lógicas tratavam, invariavelmente, de ‘bárbaros’, estrangeiros, que compunham, em realidade, a maioria dos escravos.*<sup>13</sup>

As palavras de Finley refletem uma preocupação nas sociedades escravistas da Antiguidade Clássica: transformar os mancipios em estrangeiros, mesmo nas situações em que o cativo pertencia à sociedade em tela. Decorre disso que a passagem do sujeito livre a

---

<sup>11</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.116-117. Fundamentada na tese de Soares, Hall acaba por fazer um estudo comparativo sobre os significados da nação mina em alguns lugares das Américas. Para mais detalhes, ver: HALL. *African Ethnicities and the meanings of ‘mina’* p.66-70.

<sup>12</sup> FINLEY. *Escravidão Antiga e ideologia moderna*, p.70.

<sup>13</sup> FINLEY. *Escravidão Antiga e ideologia moderna*, p.122-3.

escravo era seguida da exteriorização do indivíduo, transformando-o em *propriedade* e, principalmente, reduzindo-o a *diferente*.

No que se refere à escravidão moderna, o antropólogo Claude Meillassoux encontrou a mesma característica que Finley. Meillassoux considerou que a condição de *estranheidade* do cativo para com a sociedade escravagista foi um aspecto determinante para a utilização de mancípios na modernidade:

*A distância geográfica preparava a distância social quase absoluta, apesar de todas as aparências, que separaria o escravo do senhor, e o imobilizaria em seu estado irreversível de estranho. Esse espaço escravagista que, sobre milhões de quilômetros, modelava um ser humano como mercadoria viva, era estruturado, organizado, articulado para esse fim.*<sup>14</sup>

A diferença geográfica, neste caso, como avalia Meillassoux, serviu para transformar o cativo na *África*, ou alhures nas Américas, em um “estranho absoluto”. Mesmo quando o sujeito era oriundo das sociedades em que era mancípio, estas utilizaram subterfúgios para transmutá-lo em diferente; para dessocializá-lo; e para despessoalizá-lo.<sup>15</sup> Desse modo, o sujeito foi, como na Antiguidade, efetivamente e estrategicamente expulso, na qualidade de participante de direito, da sociedade escravista.

Ainda sobre a escravidão na *África*, Paul E. Lovejoy, do mesmo modo que Meillassoux, conceitua-a como uma forma de exploração com características específicas: o indivíduo torna-se uma propriedade; os sujeitos estrangeiros, ou indiferentes da origem, perdem, através de sanções judiciais, a herança social; a coerção é da vontade do senhor; sua força de trabalho e sua capacidade reprodutiva pertencem ao escravocrata; a condição de escravo poderia ser herdada.<sup>16</sup> Acrescenta Lovejoy, “[...] a escravidão era fundamentalmente

---

<sup>14</sup> MEILLASSOUX. *Antropologia da Escravidão*, p.55.

<sup>15</sup> MEILLASSOUX. *Antropologia da Escravidão*, p.79-90.

<sup>16</sup> LOVEJOY. *A escravidão na África*, p.29-30.

um meio de negar aos estrangeiros os direitos e privilégios de uma determinada sociedade, para que eles pudessem ser explorados com objetivos econômicos, políticos e/ou sociais”.<sup>17</sup>

Stephan Palmié, do mesmo modo que os autores anteriormente discutidos abordam a questão do escravo enquanto um “estrangeiro institucionalizado”, mas ressalta que o escravismo, mesmo em uma determinada região ou contexto, nunca foi uma instituição estável ou monolítica. Na verdade, o escravismo conviveu com outras formas de trabalhos compulsórios.<sup>18</sup> Com isso, o autor coloca algo importante na discussão sobre o escravismo: a relatividade dessa instituição. Malgrado definições monolíticas sejam ensejadas, o escravos experienciaram múltiplas organizações institucionais. O trabalho compulsório mancípio foi acima de tudo moldado conforme as naturezas política, social e cultural de um determinado contexto. Assim, tal instituição e, por seqüela, os cativos conviveram com realidades díspares.

Apesar das diferenças entre os autores, observamos que a condição de “estrangeiro absoluto”, cunhando o termo utilizado por Meillassoux, é uma característica quase *sine qua non* ao escravismo. Definitivamente, o cativo deveria ser um estranho àquela sociedade escravagista, não necessariamente originário de determinada região diferente, mas sim um ser socialmente estrangeiro.

No que concerne à escravidão europeia ocidental, na Antiguidade e no início do cristianismo, a condição de *estraneidade* tornou-se uma particularidade comum, contudo, revestida de outras formas. A ideia central para a justificativa da escravidão foi pautada em uma visão “moralizante”, em que os indivíduos reduzidos à condição de cativos fossem determinados por três vieses: primeiro, “[...], a escravidão era vista como uma punição resultante do pecado ou de um defeito natural da alma que impedia uma conduta virtuosa”; segundo, “[...], a escravidão era vista como um modelo de dependência e de submissão. [...],

---

<sup>17</sup> LOVEJOY. *A escravidão na África*, p.31.

<sup>18</sup> PALMIÉ. Introduction, p.X-XI.



isso significava que era parte de um mundo que requeria ordem moral e disciplina; era a base que sustentava um padrão de autoridade complexo hierárquico”;<sup>19</sup> por último,

*[...] a escravidão situou-se como ponto de partida para uma missão divina. Foi a partir da escravidão que os hebreus se libertaram e desenvolveram sua missão singular. Foi a escravidão do desejo e da convenção social que os cínicos e os estóicos buscaram superar por meio da autodisciplina e da indiferença em relação ao mundo. E foi a escravidão do corpo corrompido de Adão que Cristo redimiu a humanidade.<sup>19</sup>*

No caso da escravidão americana do período moderno tem-se o desenvolvimento de outras justificativas. Davis sugere que os escravocratas nas Américas fundamentavam a ausência de suas responsabilidades morais sobre a condição de cativo dos africanos por não terem sido eles a transformarem os indivíduos advindos da África em mancípios. Assim, a escravidão americana era uma forma de salvação para os africanos.

*Tornar a escravidão americana em conformidade com o antigo ideal cristão da servidão não só significa que os negros deveriam ser batizados e educados na fé, mas deveriam ser levados a internalizar alguns preceitos de humildade, paciência e obediência à vontade, o que permitiria, aos senhores, dominar por meio do amor em vez da força.<sup>20</sup>*

Orlando Patterson, por sua vez, oferece-nos outra discussão. Em conformidade com este autor, o escravismo foi uma das formas mais extremas de dominação, deixando o senhor com o poder total sobre o mancípio e este na completa impotência. Essa relação de poder seria dividida em três aspectos: social, que utilizava da violência como forma de controle; a influência do mestre para com seu cativo, ou seja, o poder da persuasão; e a cultural da autoridade, que acabou por converter força em direito e obediência em dever.<sup>21</sup>

Com relação a esta última faceta, discorre Patterson:

---

<sup>19</sup> DAVIS. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*, p.109.

<sup>20</sup> DAVIS. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*, p.233.

<sup>21</sup> PATTERSON. *Slavery and Social Death*, p.1-2. Gostaríamos de lembrar da importância da obra de Patterson, as discussões existentes na mesma encontram-se já ultrapassadas pela historiografia atual.

*Ele [o escravo] também era culturalmente isolado da herança cultural de seus ancestrais. Ele tinha um passado, para ser claro. Mas um passado não é uma herança. Tudo tem uma história, incluindo paus e pedras. Os escravos se diferenciavam dos outros seres humanos em que eles não eram permitidos livremente integrar a experiência de seus ancestrais em suas vidas, para informar seu entendimento da realidade social com os significados de seus ancestrais naturais herdados, ou para ancorar a vida presente em qualquer comunidade consciente da memória.*<sup>22</sup>

Neste sentido, o negro escravo foi reconhecidamente transfigurado em um indivíduo marginalizado. Ou seja, o cativo não pertencia à mesma comunidade cristã dos europeus civilizados. E, com isso, “o foco desta distinção ‘nós-eles’ foi primeira religiosa, [e] mais tarde racial”.<sup>23</sup> O mancípio não era, no campo político, um cidadão ou, na melhor das hipóteses, era um não-cidadão. Sendo desde o nascimento um indivíduo diferenciado em direitos e deveres com relação ao restante da população. “A definição de escravo como um estranho, como o inimigo que está socialmente morto, permite a solidariedade entre mestre e não escravo como senhores honrados de suas comunidades vis-à-vis do escravo desonrado”.<sup>24</sup>

Por todas estas questões, o escravo, na visão de Patterson, seria uma “pessoa socialmente morta”. Para definir a acertiva de que o cativo era um ser socialmente morto, o autor assume dois pontos de vista, que o próprio os denominou de intrusiva, em que o

---

<sup>22</sup> PATTERSON. *Slavery and Social Death*, p.5. Em outra vertente, Yerushalmi discute a temática da memória entre o povo hebreu no período da escravidão no Egito e, posteriormente, em vários momentos de perseguição. De acordo com este autor, os hebreus sustentaram seu passado através da religião, que serviu como instrumento integrador, para que a memória fosse reavivada e, por extensão, o sentimento de pertencimento ao grupo: *A Memória fluiu, sobretudo, através de dois canais: rituais e recitação. Mesmo preservando integralmente os seus vínculos orgânicos com os ciclos naturais do ano agrícola (primavera e os primeiros frutos), os festivais de grande peregrinação da Páscoa e Tabernáculos foram transformados em comemorações do Êxodo do Egito e da permanência no deserto. (Da mesma forma, a Festa das Semanas bíblica viriam a ser, em algum momento do período do Segundo Templo, uma comemoração da entrega da Lei no Sinai). Poesia oral precedida e acompanhada às vezes por prosa de cronistas. Para o leitor hebraico mesmo agora sobrevivente, como a Canção do Mar "(Êx 15:1-18), ou o Cântico de Débora (Jz 5) parece possuído de um poder curioso para evocar, através da força vidente de seus ritmos e imagens arcaicas, distante, mas estranhamente em insinuações de uma experiência de eventos primal cujos detalhes factuais são, talvez, irremediavelmente perdidos.* YERUSHALMI. *Zakhor*, p.11. Mais adiante esclarece o autor: “[...], a memória coletiva é transmitida de forma mais ativa através do ritual do que através de crônica”. YERUSHALMI. *Zakhor*, p.15. Ou seja, Yerushalmi aponta na direção de que a condição social de escravo ou de marginal, não serve como balizadora para o desaparecimento da memória e, tampouco, para o fim da ligação entre passado-presente. Na verdade, estes grupos através de práticas ritualísticas, conseguiram fazer com que os seus antecedentes culturais sobrevivessem em sociedades alheias ou contrárias a eles.

<sup>23</sup> PATTERSON. *Slavery and Social Death*, p.7.

<sup>24</sup> PATTERSON. *Slavery and Social Death*, p.34.

escravo era reconhecido como um inimigo interno, e extrusiva, que mantinha o cativo sempre como um estrangeiro.<sup>25</sup>

De acordo com Blackburn, malgrado Davis e Patterson afirmem a questão da utilização da moral cristã para a fundação do escravismo nas Américas como um todo, estaríamos falando de diferentes instituições escravocratas, moldadas segundo as peculiaridades contextuais. Dado isso, os cativos vivenciaram diversos modelos escravistas, que contribuíram para que as visões de mundo sobre os cativos fossem díspares em cada lugar das Américas.<sup>26</sup>

Aliado a isto, Blackburn sustenta que a escravidão moderna tinha como ponto basilar a questão da raça, que na Antiguidade era inexistente:

*Na prática, os escravos eram considerados membros de uma espécie inferior, e tratados como bestas de carga a serem guiadas e inventariadas como gado. E como todas as ideologias racistas, esta estava permeada de má-fé. Os escravos eram úteis aos fazendeiros exatamente por serem homens e mulheres capazes de compreender e executar ordens complexas e de usar intrincadas técnicas cooperativas. A característica mais perturbadora dos escravos, no ponto de vista do dono, não era a diferença cultural, mas a semelhança básica entre ele e sua propriedade. [...] A cor da pele pessoa a servir como uma marca excelente e facilmente identificável que cada um carregava no rosto e nos membros, impedindo qualquer esperança de impostura ou dissimulação. Quando necessário, alguns sistemas de classificação racial podiam dar importância a tonalidades ou fenótipos diferentes; em outros casos, a pele poderia ser 'clareada' por meio do pagamento de gratificações às autoridades. Mas a linha básica deste sistema de classificação era simplesmente a pigmentação. A escravidão do Novo Mundo associava-se de forma particular à pigmentação mais escura, ou pele 'negra'.<sup>27</sup>*

Com relação à instituição da escravidão na História da Humanidade, observamos que esta teve como ponto pacífico, entre os estudiosos e especialistas do assunto, uma só

---

<sup>25</sup> PATTERSON. *Slavery and Social Death*, p.39.

<sup>26</sup> BLACKBURN. *A Construção do Escravismo no Novo Mundo*, p.17. De acordo com Olwig, as diferentes formas de escravismo nas Américas fez com que os cativos tivessem diferentes formas de resistências. OLWIG. *African Cultural Principles in Caribbean Slave Societies*, p.23-24.

<sup>27</sup> BLACKBURN. *A Construção do Escravismo no Novo Mundo*, p.26-28. Em mesmo sentido, David Eltis afirma que em alguns lugares das Américas, a cor da pele associada ao lugar social acabou por criar a diferença entre brancos e negros. Para mais detalhes, ver: ELTIS. *The rise of African slavery in the Americas*, p.226. Blackburn descreve a escravidão brasileira de maneira distinta da estadunidense. De acordo com o autor, a taxa de alforrias no Brasil escravista era assustadoramente alta, fazendo com que a relação entre escravidão e raça fosse dessemelhante à existente nos EUA. Por isso, no Brasil “[...], naturalmente, uma proporção muito grande de negros e mulatos livres era de crioulos [?] – a parcela da população de cor com maior probabilidade de se reproduzir. BLACKBURN. *A Construção do Escravismo no Novo Mundo*, p.596-597.

característica: transformar o escravo em um estrangeiro ou em um estranho. Referida como um trabalho compulsório específico, a escravidão nas Américas ensejou como aspecto singular a reprodução dos cativos, retirando de cena a possibilidade de eles serem transformados em estrangeiros, na acepção de local de nascimento, apesar de poder ser ainda um “estranho absoluto”. Assim, diferentemente da Antiguidade Clássica em que o escravo era analisado, em muitos casos, como um estrangeiro, na escravidão moderna, sobretudo nas Américas, o escravo carregava consigo certa identidade: a tez escura. A pigmentação da pele serviu para informar a condição de escravo.

Todavia a condição de escravo ser atrelada à cor negra, a fundamentação utilizada teve origem na moral cristã. O escravo nas Américas entraria em contato com o cristianismo e, por isso, poderia ser salvo, saindo do paganismo e se inserindo no ideal de salvação através da aceitação dos preceitos, sobretudo, católicos.

Com efeito, as qualidades e as nações aparecem como aspectos a transformarem os “homens de cor” em “estrangeiros absolutos”. Mina, angola, congo, crioulo, mulato e outros termos demonstram a diferença entre estes grupos de ancestralidade ou passado pagão, “estranha” em relação aos brancos. No caso de Minas Gerais, e, por extensão, do Brasil, estas várias formas designativas informavam a distância entre os que dominavam a sociedade e os que eram dominados, de forma geral.

Claro que, alguns casos escapam a essa tendência, mas, geralmente, este foi um aspecto a distinguir os grupos. Além disso, as nações e as qualidades diversas informam os inúmeros aspectos de “estrangeirismos” – mina, angola e crioulo, por exemplo, eram grupos que, ao mesmo tempo, diferenciavam-se entre si, mas que pertenciam ao grupo dos “homens de cor”.

Por outro lado, apesar do distanciamento classificatório entre o Eu e o Outro “estranho”, a memória continuou a balizar as atitudes tomadas pelas “populações de cor” e,

não raro, reforçaram essas distinções. Assim, ao contrário do que foi afirmado por Patterson, a memória era um aspecto próprio do escravismo. Entendida aqui como as “heranças e bagagens culturais” dos “homens de cor”. A memória reafirmou escolhas e auxiliou nas reestruturações étnicas dos membros da “população de cor”, diferenciando-os do restante da população.

Em suma, a condição de escravo acabou por tornar àqueles classificados neste grupo como estrangeiros, em um sentido social. Identificou o sujeito que estava à margem de uma dada sociedade; um estranho; um ser com limites de direito.

## 1.2 - Crioulização: debate historiográfico.

A definição de crioulos na historiografia é muito divergente. Essa mutabilidade se encontra em algumas definições de autores consagrados, pois este termo variou em conformidade com o contexto e o período. De acordo com Stewart, “a palavra ‘creole’ surgiu primeiro em português (crioulo) em algum momento no século XVI, embora fosse anteriormente atestada em espanhol, por volta de 1590, com o significado de espanhol nascido no Novo Mundo”.<sup>28</sup> Adiante explica o autor que

*O termo português crioulo deriva de cria, significando ‘criança recém nascida, árvore nova’, mas também ‘uma pessoa sem família, sem meios materiais’; cp. Criada, ‘serva doméstica’ [...]. A palavra contém insinuações de domesticável, enfermo. Os lingüistas geralmente expõem que o termo terminando em – oullo, como um sufixo diminutivo, então, crioulo é tomado para significar ‘um filho de escravos educado na casa do senhor.’<sup>29</sup>*

Importante observarmos que Stewart acaba por inserir o aspecto da condição social para o entendimento do termo crioulo utilizado entre os séculos XVI e XIX nas Américas portuguesa e hispânica:

*‘Crioulo’ era um termo de oposição; escravos negros nascidos nas Américas dos escravos de nascimento africano transportados para o Novo Mundo e, variadamente, conhecidos como negros da guiné, negros de água salgada ou bozales/boçais em espanhol e em português.<sup>30</sup>*

---

<sup>28</sup> STEWART. Creolization, p.7.

<sup>29</sup> STEWART. Creolization, p.20; Nota5.

<sup>30</sup> STEWART. Creolization, p.7. Estudando algumas regiões da América Hispânica, Carmen Bernand chama nossa atenção para o fato de que as designações utilizadas para as terminologias da pigmentação da pele estavam associadas também à questão da condição social. Em muitos casos, a pigmentação da pele mudava, conforme os interesses em jogo. Além disso, o termo *criollo* foi significado de diversas maneiras de acordo com o contexto. Primeiro, em oposição dos negros filhos de *africanos* aos “bozales africanos”; certo período depois, em contraste com os não nascidos nas Américas; e, por último, como distinção da elite para com os espanhóis. BERNAND. El color de los criollos, p.4.

Utilizando uma concepção muito parecida, Blackburn analisa que o termo crioulo, em princípio, informou o indivíduo nascido nas Américas, indiferente da pigmentação, mas que mudou de acordo com o contexto.

*A palavra em si tinha assim significado parecido com o ‘American’ usado nas colônias inglesas da América do Norte. Entretanto, ela se originou do espanhol criada, querendo dizer que o crioulo tinha sido também amamentado na América, provavelmente por uma criada índia ou africana. Parece apropriado que as novas formas de vida nascidas nas colônias sejam com frequência chamadas de crioulas, com a percepção mais ou menos consciente de que representavam uma síntese ou mistura nova, resultante das lutas internas e mútuas entre os vários componentes da população colonial. Num limite estreito, a criouliização poderia qualificar a escravidão. Mas sem alguma emancipação mais ou menos revolucionária, o impulso crioulo ficava enclausurado.*<sup>31</sup>

Lovejoy, em esteira próxima às de Stewart e de Blackburn, esclarece que o termo Crioulo ou *Creolo*<sup>32</sup> significou “nascidos nas Américas”, podendo ser, em alguns contextos, aplicado apenas à população escrava e por extensão aos mulatos e a outros grupos de descendência mestiça, mas também aos descendentes de colonos europeus nascidos nas Américas. O autor ressalta que o termo crioulo, em alguns lugares da América Hispânica, poderia se referir à cultura e aos hábitos locais, assim como poderia ser aplicado aos dialetos criados na comunicação entre povos de línguas distintas, muito comum nas relações comerciais entre europeus e africanos no contexto da própria África. Em resumo, criouliização foi o “processo cultural que identific[ou] aqueles de status escravo e de origem africana com uma cultura distinta e separada em oposição a cultura e a sociedade dominantes de origem europeia”.<sup>33</sup> Ou seja, o crioulo era o indivíduo negro, mas “culturalmente” semelhante à sociedade do senhor, ao passo que o africano era o sujeito de tez negra diferente da sociedade em que estava em termos culturais.

---

<sup>31</sup> BLACKBURN. *A Construção do Escravismo no Novo Mundo*, p.39.

<sup>32</sup> A palavra crioulo é escrita diferentemente para cada idioma, ganhando significados diversos. Estes múltiplos significados insinuam a variedade de signos sobre este termo. Mesmo em português, aparece creolo em fontes e escritos dos séculos XVIII e XIX, com sentidos distintos. Ora era utilizado como sinônimo de escravo, ora de forma pejorativa.

<sup>33</sup> LOVEJOY. *Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora*, p.13-15. Para um estudo que analisa processo de *criouliização*, em um sentido lingüístico no Brasil, ver: GUY. *Muitas Línguas*, p.127-128.

Warner-Lewis argumenta que a palavra *creolo* ou *crioulo* tem várias origens. Nas colônias espanholas, deriva do termo português *crioulo*, que, por sua vez, tem sua origem na palavra “criar”, podendo ter surgido da tradução fonética portuguesa da palavra kikongo *nkuulolo*, falado por algumas etnias que habitam as atuais regiões do Congo e de Angola. O autor ressalta que tal palavra era empregada para classificar uma pessoa excluída ou um estrangeiro. Desse modo, o seu emprego abrangia tanto os europeus e os *africanos* exilados como também os descendentes diretos de africanos – crioulos, mulatos, cabras e outros – nascidos nas Américas, ou mesmo na África, e, portanto, culturalmente diferentes.<sup>34</sup>

Ira Berlin esclarece que o *creole*

*[...] provém do português ‘crioulo’, que significa uma pessoa de ascendência africana nascida no Novo Mundo. Foi estendido para nativos livres de muitas origens nacionais (tanto europeus quanto africanos) e de diversas situações sociais. Também tem sido aplicado a pessoas de origem parcialmente europeia, mas de origens raciais e nacionais mistas em várias colônias europeias e para africanos que foram para a Europa. Nos Estados Unidos, crioulo também tem sido aplicado especificamente para pessoas de origem mista, mas geralmente não africana na Louisiana. Ficando nos limites da definição mais ampla de crioulo e da definição literal de afro-americano, uso ambos os termos para me referir a negros americanos nativos.*<sup>35</sup>

Apreendemos com as conceituações da palavra crioulo apresentadas acima por diversos estudiosos, que este termo apresentou, para além da questão lingüística e cultural – esta veremos mais detalhadamente adiante –, uma variedade de signos. Atualmente, alguns antropólogos consideram *crioulização* como sinônimo de globalização.<sup>36</sup> Assim, “na teoria contemporânea não é claro se o conceito [de *crioulização*] denota qualquer coisa diferente dos termos aparentemente sinônimos ‘sincretismo’ e ‘hibridismo’”.<sup>37</sup> Esta ideia é bem diferente do emprego do termo para o início do século XVI, por exemplo, quando *crioulo* indicava não

---

<sup>34</sup> WARNER-LEWIS. ‘Posited Kikongo Origins ...’, p.89-91.

<sup>35</sup> BERLIN. *Gerações do Cativo*, p.335-336; Nota 1.

<sup>36</sup> KHAN. *Creolization Moments*, p.250-251.

<sup>37</sup> STEWART. *Creolization*, p.3.



uma mistura ou miscigenação, mas algo que nasceu no Novo Mundo – animal, pessoa ou coisa –, cuja origem era de algo advindo do Velho Mundo.<sup>38</sup>

Seja como for, o interessante, discute Stewart, é observar *crioulização* como reestruturação:

*Reestruturação pode envolver mistura e, em algumas instâncias, qualquer distinção entre os dois [conceitos] é arbitrária. Mas a reestruturação pode também ocorrer através da reorganização interna de elementos ou pela simplificação de características sem a adição de quaisquer elementos exógenos.*<sup>39</sup>

Dessa maneira, segundo a historiografia, a palavra *crioulo* apresenta a definição de filho de *africanos* ou de seus descendentes, que geralmente nasceu nas Américas na condição de mancípio. Esta acepção, embora generalizante, serve para apreendermos que o termo *crioulo* estava conectado a condição de cativo ou de marginalizado.

No cerne da historiografia contemporânea emerge uma discussão com relação ao processo de *crioulização*. De modo geral, a proposta vislumbrada nesta querela acadêmica advém da dissidência historiográfica entre a possibilidade da *crioulização* ter se iniciado na África (corrente africanista ou afrocêntrica) ou, segunda corrente, nas Américas (corrente eurocêntrica).<sup>40</sup> Independente da corrente historiográfica, os autores depreendem com certa irrefutabilidade que os *crioulos*, na verdade, representaram uma cultura *afro-americana*, como se tivesse havido a consubstanciação das culturas africana e americana.<sup>41</sup>

Malgrado não tenham estudado o processo de *crioulização* nas Américas, dois autores influenciaram as demais pesquisas sobre o assunto: Frazier e Herskovits. As pesquisas do

---

<sup>38</sup> STEWART. Creolization, p.7.

<sup>39</sup> STEWART. Creolization, p.18.

<sup>40</sup> PRICE. O Milagre da Crioulização..., p.383-419.

<sup>41</sup> Cabe salientar, como afirma Parés, que as interpretações sobre o processo de *crioulização* no Novo Mundo foram interpretados pelos os autores a partir de dois aspectos: primeiro, o processo histórico de formação estrutural de uma cultura *afro-americana*, que criou novas instituições das relações sociais das sucessivas gerações de *africanos* e seus descendentes nas Américas coloniais; e, segundo, a adaptação dos *africanos* à cultura *crioula* local, traduzindo um processo de longa duração da institucionalização da cultura *crioula* e outro de curta duração de integração dos *africanos boçais* à *crioulização*. PARÉS. O Processo de Crioulização no Recôncavo Baiano, p.92-3.

primeiro estudioso serviram de base para os argumentos “eurocêntricos”, já as lucubrações do último tiveram maior aceitação entre os “afrocêntricos”. Apesar de não se afastar da ideia de que as amálgamas entre as culturas *africanas* e europeias terem acontecido nas Américas, Herskovits inseriu a ideia de influência cultural *africana* no Novo Mundo e, com isso, demonstrou a importância de se analisar a história da África.<sup>42</sup>

Frazier se debruçou sobre o estudo da família negra livre nos Estados Unidos da América. Em sua obra, Frazier mostrou o indivíduo de cor como um agente histórico capaz de atuar na sociedade em que estava inserido, aproveitando das oportunidades que lhe apareciam.<sup>43</sup> Todavia, para o autor estas personagens acabavam por se distinguirem dos demais de mesma pigmentação quando se emancipavam e se introduziam na sociedade do “mundo dos brancos”, com suas regras sociais e culturais.<sup>44</sup> De acordo com Frazier, as famílias negras livres foram culturalmente assimiladas pela sociedade ocidental, obliterando, não raro, seus passados, enquanto negros, escravos e africanos:

*Alguns casos destas famílias nada têm em comum com seus antecedentes com as massas de negros. As tradições destas famílias são aquelas dos brancos e, algumas vezes, dos ancestrais indígenas, enquanto suas relações de sangue com negros têm sido estabelecidas através de casamentos com mulatos.*<sup>45</sup>

Neste sentido, o autor relata uma possível desestruturação cultural negra frente a sociedade branca e, com isso, a inclusão daqueles e o quase desaparecimento de suas culturas nos Estados Unidos. Acima de tudo, não se trata de uma imposição ou de uma adequação que os negros foram submetidos para suas inserções no “mundo dos brancos”. Frazier não relata

---

<sup>42</sup> Para um importante debate sobre as influências das pesquisas de Frazier e Herskovits sobre diversos autores que se ocuparam de estudar o processo de *crioulização*, destacamos: FERREIRA. “Ilhas Crioulas”, p.19-20. De forma mais sucinta que Ferreira, ver: SIDBURY. *Becoming African in America*, p.14. Obstante os trabalhos de Frazier e Herskovits tenham inspirado diversos pesquisadores, Olwig chama a atenção para o fato de que Herskovits teve uma posição “retencionista” da cultura *africana* nas Américas, ao passo que Frazier uma posição neocultural. Acrescenta-se a isso que a discussão entre ambos foi inconclusiva, já que eles analisaram a cultura e a sociedade contemporâneas e deram pouca atenção a longa história dos negros no Novo Mundo. OLWIG. *African Cultural Principles in Caribbean Slave Societies*, p.25.

<sup>43</sup> FRAZIER. *The Free Negro Family*, p.22-23.

<sup>44</sup> FRAZIER. *The Free Negro Family*, p.33-40.

<sup>45</sup> FRAZIER. *The Free Negro Family*, p.62.

uma coerção estadunidense no sentido de se fazer presente e alterar os hábitos de vida destes atores, mas sim, uma faculdade, a qual muitas das famílias negras livres optaram. “Estas famílias têm sido as pioneiras dos primeiros ganhos econômicos e culturais da raça [negra], e têm constituído um elemento de saída da população negra em qualquer lugar em que elas têm sido encontradas”.<sup>46</sup>

As análises de Frazier coadunam as ideias de capacidade histórica e de inferioridade cultural dos negros. Esta tensão teórica edifica o negro como aquele que foi assimilado pela cultura ocidental, sem influenciá-la. Em outras palavras, como agente capaz de participar ativamente do meio em que estava, mas que foi, ao mesmo tempo, inoculado pela cultura branca superior.

Herskovits trabalhou com a teoria da sobrevivência da herança cultural africana no Novo Mundo, a cuja o pesquisador denominou de *africanismos*. De acordo com este autor, a escravidão nos Estados Unidos, Caribe e América do Sul foram diferentes. Nos países das Américas do Norte e Central estaríamos falando de grandes plantéis escravistas, em que os cativos tinham poucos contatos com os brancos e, por isso, conseguiram fazer com que suas culturas permanecessem relativamente imunes à influência do estilo de vida ocidental. Por outro lado, na América do Sul, excetuando o Brasil, as misturas culturais ocorreram com maior fôlego, ocasionando assim, a menor percepção dos *africanismos* existentes nestas sociedades.<sup>47</sup>

Desse modo, ao contrário do que afirmou Frazier, Herskovits explora a ideia de uma possível sobrevivência cultural africana no Novo Mundo, apesar do suposto domínio cultural Ocidental. E, de acordo com este autor, estes *africanismos* foram díspares nas Américas. Em certos lugares eram mais palpáveis que outros, mas nunca inexistentes. Assim, Herskovits

---

<sup>46</sup> FRAZIER. *The Free Negro Family*, p.72.

<sup>47</sup> HERSKOVITS. *The Myth of the Negro Past*, p.110-142. Palmié ressalta que Herskovits foi o primeiro a analisar “[...] os processos lingüísticos e culturais, emergindo em seu campo particular, desde os anos de 1930”. PALMIÉ. *Is there a model in the muddle?*, p.182.

procurou estudar as sociedades *africanas* para argumentar que as diversas culturas deste continente não eram atrasadas, como alguns pesquisadores pensavam, abrindo caminho para o início dos estudos comparativos. Ainda de acordo com este autor, os *africanismos* estavam presentes nas vidas cotidiana e religiosa, na arte e na literatura da sociedade estadunidense.

Com relação ao que asseverou Frazier sobre o atraso institucional e cultural da família negra por ser majoritariamente “maternal”, discorreu Herskovits: “Ele está meramente repetindo uma antropologia pobre”.<sup>48</sup> Segue Herskovits explicando que a família maternal negra deveu-se em muito à instituição escravista e aos próprios antecedentes culturais africanos, mas que isto não era um sinal de “selvageria”, como sugeriu Frazier.<sup>49</sup>

No que concernem os estudos sobre *crioulização*, especificamente na linha “eurocêntrica”, o primeiro autor a utilizar este termo foi o jamaicano Kamau Brathwaite. De acordo com Brathwaite, tal processo não identificava a diferença entre branco e negro ou livre e escravo, mas como algo surgido nas Américas, a partir do contato entre brancos e negros: “Crioulização, então, foi um processo cultural que tomou lugar dentro de uma sociedade crioula – que está dentro de uma política colonial de *plantation* tropical baseada no escravismo”.<sup>50</sup> Dessa maneira, Brathwaite percebeu, de forma incipiente, o surgimento de instituições sociais tipicamente *afro-americanas*, que ele denominou de instituições crioulas.

Convictos da ideia do processo de *crioulização* traduzir o nascimento de uma cultura *afro-americana*, Sidney Mintz e Richard Price escreveram suas teses, cuja força motriz é a teoria de que os africanos, ao chegarem às Américas, tiveram que se adaptar às instituições europeias aqui vigentes e se construir, enquanto comunidades, a partir das misturas culturais das várias regiões da África. Ao contrário dos europeus, que formavam comunidades

---

<sup>48</sup> HERSKOVITS. *The Myth of the Negro Past*, p.177.

<sup>49</sup> HERSKOVITS. *The Myth of the Negro Past*, p.178-182. Besson, por exemplo, analisou o casamento entre os descendentes de *africanos* na Jamaica como capaz de proporcionar um sistema de ancestralidade que acabou por misturar as culturas *africanas*. Neste sentido, o casamento entre os descendentes de escravos, cujos pais tinham origens distintas, constituiu a base da identidade das gerações vindouras e, por extensão, serviu como alicerce no processo de *crioulização*. BESSON. *The Creolization of African-American Slave...*, p.192-193.

<sup>50</sup> BRATHWAITE. *The Development of Creole Society in Jamaica*, p.306.

mais homogêneas nas regiões onde se fixaram nas Américas, os africanos eram etnicamente misturados e, portanto, não conseguiam reconstruir suas comunidades originais, mas sim, algo *afro-americano*, amalgamando as instituições europeias e as várias culturas *africanas*. O processo de *crioulização*, por este prisma, foi algo tipicamente americano.<sup>51</sup>

Seguindo o mesmo raciocínio de Mintz e Price, Herbert Klein acreditava que os escravos *africanos* lentamente criaram uma comunidade e uma cultura no Novo Mundo. Klein afirma que esta cultura, chamada de *afro-americana*, derivou da mistura de fontes *africanas*, americanas e europeias no seio das sociedades do Novo Mundo, sobretudo, nas grandes *plantations*. O processo de *crioulização*, nesse sentido, tem sua gênese na adaptação da cultura *africana* aos padrões de vida europeus e americanos. Com isso, o autor percebe o processo de *crioulização* como um processo de manifestação de uma dada cultura *africana* filtrada pelos valores e códigos culturais europeus. Seria a cultura *afro-americana* uma adequação e submissão que os *africanos* fizeram aos padrões culturais vigentes nas Américas.<sup>52</sup>

A segunda corrente historiográfica interpretou que o surgimento da cultura *afro-americana* não foi um processo ocorrido nas Américas, mas no âmago do Continente africano ou não como uma total submissão da cultura africana à europeia existente nas Américas. Ilustrativo disso é o estudo de Thornton. Esse autor ressalta que, apesar de os *africanos* serem de fato etnicamente heterogêneos, culturalmente havia uma grande semelhança, pois, na África existiam zonas culturais imprescindíveis para se analisar o nascimento da cultura *afro-americana*, o que contradiz a ideia de Mintz e Price sobre a total dessemelhança cultural

---

<sup>51</sup> MINTZ and PRICE. *The Birth of African-American Culture...*, p.47. Interessante notar que Joseph Miller observa o processo de *crioulização* no Brasil, utilizando a teoria de Mintz e Price. Para Miller, a *crioulização* no Brasil estaria ligada às várias culturas *africanas* que alcançaram o país e que se adequaram às instituições tipicamente europeias. MILLER. *Retention, Reinvention and Remembering*, p.81-110. Uma definição resumida do entendimento sobre *crioulização* tal qual elaborado por Mintz e Price está em Cashmore. Para este autor, *crioulo* identifica “uma cultura distinta produzida como resultado do surgimento de duas ou mais culturas. O termo deriva originariamente do português crioulo, que significa ‘escravo criado no lar de seu senhor’”. CASHMORE. *Creole*, p.152.

<sup>52</sup> KLEIN. *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, p.163-187.

africana. Além disso, como os africanos foram capazes de “transportar” suas “bagagens culturais” para as Américas, eles recriaram suas instituições (lingüísticas, religiosas, políticas, entre outras) a partir da adaptação das de origens europeias, como as irmandades, por exemplo. Assim, ao contrário do que afirmam Mintz e Price, Thornton explora a possibilidade do processo de *crioulização* ter se iniciado na África, e não algo específico das Américas, pois já no Reino do Congo havia uma forte influência do catolicismo.<sup>53</sup>

Ira Berlin retoma a abordagem de Thornton e cria o termo *crioulo atlântico*. De acordo com Berlin, o crioulo seria o indivíduo africano ou mestiço que se criou nos portos do Atlântico e, conhecedor dos costumes, línguas e religiões africanas e europeias, atuava como intermediário cultural.<sup>54</sup> A origem dos *crioulos atlânticos* está nos “[...] estabelecimentos comerciais e/ou feitorias estabelecidos ao longo da costa da África no século XV por europeus expansionistas”.<sup>55</sup> Assim, o autor questiona a ideia que pressupõe que africano e crioulo sejam dois estágios irreversíveis de mudança de geração. O africano poderia se *crioulizar*, ou seja, adaptar-se aos costumes locais, assim como o crioulo poderia se *africanizar*. Neste último caso, haveria uma adequação dos crioulos aos valores e códigos culturais africanos.<sup>56</sup>

No estudo de Michael Gomez notamos que o autor acabou por adicionar algo inovador à discussão, apesar de sua visão ser muito próxima da de Thornton: o forte valor da etnicidade africana nos EUA, que acabou por auxiliar na criação de uma comunidade diferente nas Américas. Neste caso, observa Gomez, de maneira diversa de Mintz e Price, que, apesar da distância da terra natal, da posição social de escravos e do vigor das instituições europeias nas Américas, os africanos e seus descendentes foram capazes de conservar e adaptar muitos dos

---

<sup>53</sup> THORNTON. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World*, p.187-191.

<sup>54</sup> BERLIN. *Gerações de Cativo*, p.35-42.

<sup>55</sup> BERLIN. *Gerações de Cativo*, p.35-36.

<sup>56</sup> BERLIN. From Creole to African, p.254. Mariza de Carvalho Soares analisou as etnias *africanas* no Brasil por outra perspectiva. Segundo a autora, “Os mahi, assim como outros africanos, mesmo convertidos não se ‘crioulizam’, ou são ‘crioulizados’, por forças das circunstâncias históricas resultantes do tráfico. Eles presenciam e reagem a essa situação de diferentes formas”. SOARES. *Histórias Cruzadas*, p.152.

traços, valores e códigos culturais da África. Significa dizer que foi possível que os crioulos, pardos, cabras, mulatos e demais designações referentes aos descendentes de africanos nas Américas absorveram as “bagagens culturais” de muitos indivíduos do Continente africano que no Novo Mundo aportaram.<sup>57</sup>

De igual modo, Sweet acredita ter ocorrido um transporte das diferentes culturas africanas para as Américas, gerando “sobrevivências” culturais, que moldaram as instituições criadas pelos indivíduos advindos do Continente africano.<sup>58</sup> Neste sentido, os africanos conseguiram transitar dentro do “mundo português”, carregando suas “bagagens culturais”.<sup>59</sup> A capacidade de os africanos assegurarem seus códigos e valores culturais nas Américas fez com que a *crioulização* não explicasse na totalidade a capacidade dos *africanos* na defesa contra a disrupção de sua própria cultura ao entrar em contato com instituições europeias, especialmente a religiosa.<sup>60</sup>

*Quando, a partir do século XVIII, ocorreu de facto uma ‘crioulização’ significativa [no Brasil], o processo de intercâmbio cultural foi mais evidente entre Ganguelas e Minas ou entre Ndembo e Ardas, e não entre africanos e Portugueses. Os princípios cosmológicos fundamentais (explicação, previsão e controle) partilhados pela maioria destes povos africanos permitiram-lhes elaborar concepções comuns e continuar a desafiar a sua escravidão. Desta forma, Angolas, Ganguelas, Minas e Ardas tornaram-se verdadeiramente ‘Africanos’.*<sup>61</sup>

As palavras de Sweet são importantes, pois a leitura que o autor faz sobre o processo de *crioulização* é díspare dos apresentados até então. Mesmo concebendo que o conceito fosse uma mistura cultural, institucionais e política, a *crioulização* foi nada mais nada menos que a criação da identificação de africanos, tal qual não existia no interior do Continente

---

<sup>57</sup> GOMEZ. *Exchanging Our Country Marks*, p. 172-3; 180; 184; 194; 246; e 291.

<sup>58</sup> SWEET. *Recriar África*, p.16.

<sup>59</sup> SWEET. *Recriar África*, p.30-31. Joseph Miller, por sua vez, acredita que os antecedentes dados aos escravos podem ser vistos como um processo de *crioulização* e não apenas como a permanência da cultura *africana* nas Américas. MILLER. *Retention, Reinvention, and Remembering*, p.82. Carmen Bernand ressalta que a “herança cultural africana” pode ser vislumbrada não apenas entre os escravos “de cor”, mas também entre os livres, que não eram “de cor”. BERNAND. *El color de los criollos*, p.3.

<sup>60</sup> SWEET. *Recriar África*, p.141. Palmié esclarece que a instituição de maior fôlego para a “crioulização cultural” dos escravos era a religiosa. PALMIÉ. *A Taste for human Commodities*, p.91.

<sup>61</sup> SWEET. *Recriar África*, p.142.

africano. Apesar de neste sentido a *crioulização* ser um fenômeno típico das Américas, o autor ressalta que este foi um estágio anterior à da identificação africana, i.e., a *crioulização* fez com que os escravos de diversas origens do Continente Negro se percebecem com *africanos*.

Sidbury, por sua vez, argumenta que os termos África e africano são parte da percepção europeia que compreenderam uma unidade cultural e racial daquele continente e de seus nativos. Segundo este autor, a ideia dos descendentes de africanos, no início do século XIX, levarem a civilização e o cristianismo aos povos do Continente africano fez com que o senso dessa identidade ascendesse entre eles. Nesta esteira, atores e escritores africanos e/ou descendentes tentaram desconstruir a imagem da África como um continente atrasado e selvagem, utilizando para tal finalidade dos valores ocidentais de progresso e de civilização.<sup>62</sup>

Sobre a identidade africana, argumenta Sidbury

*Tem havido uma natural, mas confusa tendência por muitos (mas não todos) em ver as afirmações dos negros americanos da identidade africana como um reflexo do poder e persistência deste tipo de transmissão [das várias culturas africanas sobre os próprios africanos e crioulos escravos e seus descendentes no Novo Mundo]. Becoming African in America argumenta que a primeira discussão registrada da identidade 'africana' na Inglaterra e na América do Norte ascendeu na tensão com e em oposição parcial às memórias e às experiências das culturas autóctones da África, do que diretamente fora delas.*<sup>63</sup>

Neste sentido, os discursos sobre a identidade africana apareceram com um fundo político, sobretudo numa concepção ativista religiosa e política dos negros que viviam nos EUA, Inglaterra e no “mundo atlântico”. Com frequência, os autores negros se intitulavam africanos de origem sem o serem para consolidar suas retóricas sobre a não inferioridade dos povos oriundos deste Continente.<sup>64</sup> Além disso, é importante salientar que essa identidade africana dos negros, africanos ou nascidos alhures era forjada pela opressão, miséria e mortes

---

<sup>62</sup> SIDBURY. *Becoming African in America*, p.5-7.

<sup>63</sup> SIDBURY. *Becoming African in America*, p.14-15.

<sup>64</sup> Ilustrativo disso são as identidades *africanas* criadas por Wheatley e Sancho. Para mais detalhes, ver: SIDBURY. *Becoming African in America*, p.18-19.



causadas pelo escravismo. Esses fatores que faziam com que os negros reclamassem de uma pretensa identidade africana para si mesmos.<sup>65</sup>

Com isso, os discursos de autores como Wheathey e Sancho sobre a identidade africana acabaram por substituir as diferentes identidades étnicas africanas por uma identidade africana geral. Essa identidade era distinta; as pessoas que assim se identificavam estavam ligadas à opressão causada pela escravidão. Diferentemente de Sweet, Sidbury analisa a identidade africana não como um estágio do processo de *crioulização* que se iniciou com os africanos, mas como uma arma política fomentada por *crioulos atlânticos*, parafraseando Berlin, que não foi tipicamente e estritamente desenvolvida pelos autóctones da África.

Inspirada em Ira Berlin, Jane Landers utiliza das histórias de algumas personagens negras, como Equiano e Baquaqua, mas, principalmente, Whitten para elucidar que os africanos, ativistas políticos, tais quais descritos por Sidbury, na verdade eram *crioulos atlânticos*. Impulsinados pela “Era das Revoluções”, em uma clara alusão ao livro de Eric Hobbbsawn, os denominados *crioulos atlânticos* tinham que se adequarem às transformações ocorridas e, com isso, possuíam identidades fluídas. Não raro, se identificavam com comunidades locais, grupos indígenas e com sistemas políticos diferentes.

*Aquelas alianças eram raramente estáveis, e os crioulos atlânticos tinham sempre de estar prontos a se ajustarem rapidamente às mudanças de condições. A mutabilidade e abaptabilidade deles eram ferramentas de sobrevivência que os capacitavam a construir novas vidas quando necessário. Isto era quase sempre. As guerras e as transições políticas que eles experienciaram levou-os a deslocamentos e exílios repetidos, ainda assim, eles encontraram formas de começar novamente.*<sup>66</sup>

Assim, a autora demonstra que o processo de *crioulização* não foi estático, mas teve uma mutabilidade sem precedentes. Os autores descritos por Sidbury, como buscando uma possível identidade africana, nada mais eram que os *crioulos atlânticos* se adequando às

---

<sup>65</sup> SIDBURY. *Becoming African in America*, p.25.

<sup>66</sup> LANDERS. *Atlantic Creoles in the age of revolutions*, p.13.

vicissitudes políticas e sociais às quais eram submetidos. Todavia, devemos fazer ciente que a autora não explora a questão da identidade africana.

Apesar dos autores citados acima se debruçaram mais sobre os processos de *crioulização* nas Américas do Norte e Central, temos que dar destaque a um importante antropólogo português, cuja obra data de 1968: Mário António de Oliveira. Embora embazado nas teorias advindas da escola estadunidense sobre *crioulização*, enquanto um conceito que mostrou a mistura das várias culturas africanas sob a hegemonia das instituições europeias nas Américas, Oliveira foi, sem dúvida, um dos pioneiros a utilizar desde conceito no continente africano. Nesta direção, diz Oliveira: “achamos, com efeito – e subsequentemente o provaremos – que a designação ‘crioulo’ tem pleno cabimento em relação a alguns núcleos litorâneos criados por Portugueses no continente africano, como é o caso de Luanda”.<sup>67</sup> Baseando-se em E.B. Reuter, Oliveira acredita que Luanda foi um exemplo lusitano de *ilha crioula* do Atlântico.<sup>68</sup>

A sustentação teórica de Oliveira adveio do fato de que Luanda tenha sido uma *ilha crioula* por ter absorvido diversas etnias dos vários rincões interioranos da África Centro-Ocidental, que, por sua vez, se misturaram com os portugueses, criando assim uma cultura distinta da de seus arrabaldes.<sup>69</sup> Além disso e provavelmente fundamentado nas teorias de Gilberto Freyre, Oliveira ressalta que o êxito luandense em se tornar uma *ilha crioula* se deve à “predisposição natural dos portugueses” aos trópicos.<sup>70</sup>

Em função disso, “[...], a presença de duas culturas que se não opõem uma à outra, antes se interpenetram, daí resultando, ao longo do tempo, e com vários destinos, formas-síntese que constituem o melhor de uma floração a que, adequadamente, só se poderá chamar

---

<sup>67</sup> OLIVEIRA. “Luanda: ‘Ilha’ Crioula”, p.15.

<sup>68</sup> Oliveira esclarece que ilha é entendida como “ilha cultural”, que é um local com uma cultura *sui generis* da cultura mais ampla que a rodeia. A ilha é formada em “[...] consequência da segregação social ou isolamento geográfico. Em lugar de ilha cultural pode ser usado também, o termo encravamento cultural. OLIVEIRA. “Luanda: ‘Ilha’ Crioula”, p.16-17.

<sup>69</sup> OLIVEIRA. “Luanda: ‘Ilha’ Crioula”, p.19.

<sup>70</sup> OLIVEIRA. “Luanda: ‘Ilha’ Crioula”, p.25.

crioula”.<sup>71</sup> Assim, a singularidade luandense em se tratando de sua fluidez sócio-cultural e a “predisposição natural dos portugueses” aos trópicos fez com que Luanda se tornar-se uma *ilha crioula*, aspecto inédito na colonização lusitana.<sup>72</sup>

Roquinaldo do Amaral Ferreira crítica a tese de Mário Oliveira, enfatizando que existiram outros lugares no continente africano, em que havia a mesma fluidez sócio-cultural, descrita pelo antropólogo português como sendo típica de Luanda. Ao analisar alguns trabalhos sobre a África Ocidental, Ferreira descreve que

*Ao contrário de que é pressuposto por [Mário António de] Oliveira, a fluidez da dinâmica sócio-cultural angolana não parece ter sido inovadora. Na verdade, a formação de ‘ilhas crioulas’ foi característica presente em várias regiões expostas aos contatos comerciais com os europeus.*<sup>73</sup>

Além disso, utilizando da tese de Linda Heywood, Ferreira fundamenta um ponto de vista contrário ao “lusotropicalista” de Oliveira. Assim,

*‘por volta da metade do século XVII uma cultura crioula tinha emergido na Angola portuguesa e em Benguela [...] e foi o resultado da africanização da cultura e colonizadores portugueses, o que demonstra que crioulandade foi um processo que afetou não apenas as sociedades africanas’. Assim, além da superioridade demográfica africana, seria [a] plasticidade da cultura Mbunda – não da portuguesa, como apregoado no argumento lusotropicalista de Mário António de Oliveira – que teria levado ‘ao nascimento de uma cultura afro-lusitana’(onde ‘elementos africanos eram dominantes em muitas áreas’).*<sup>74</sup>

Ferreira observa que não era a existência de uma comunidade crioula em Angola que a transformou em um lugar singular no contexto africano, mas o fato de, diferente de outras

---

<sup>71</sup> OLIVEIRA. “Luanda: ‘Ilha’ Crioula”, p.52.

<sup>72</sup> Embora Freyre não seja citado, é clara a utilização que Oliveira faz de sua tese.

<sup>73</sup> FERREIRA. “Ilhas Crioulas”, p.23.

<sup>74</sup> FERREIRA. “Ilhas Crioulas”, p.29. Para ver a discussão bem elaborada sobre a inserção da cultura portuguesa e da *africanização* da população europeia em Angola, destacamos: HEYWOOD. Portuguese into African, p.91-113.

regiões do mesmo continente, na sede da colônia lusitana na África Centro-Ocidental a mestiçagem cultural não se restringiu à costa, englobando o seu *hinterland*.<sup>75</sup>

Em artigo lançado em 2001, Kristin Mann insere uma questão de excepcional importância para o debate sobre *crioulização* e, corrobora, em muito, com as discussões entre “afrocêntricos” e “eurocêntricos”, ou como diz a autora, “africanista” e “crioulista”. Nas palavras de Mann,

*[...] a oposição que tem emergido entre os proponentes dos modelos africanista e crioulista tem alcançado os limites da sua inutilidade. Realmente, o objetivo não é provar que as influências do Velho ou do Novo Mundo foram mais importantes na formação das experiências dos escravos, mas preferível entender a relação entre eles em específicos contextos históricos. O que os escravos trouxeram com eles da África e o que eles encontraram nas Américas foram ambos relevantes. O que nós necessitamos entender é como, quando e porquê os escravos foram capazes de recorrer aos recursos material, social, ideológico e outros de uma ou outra tradição, ou de ambas, para mostrar as comunidades por eles próprios e para enfrentar as demandas do cativo.*<sup>76</sup>

Neste sentido, Mann revela que a discussão objetivada pelas duas linhas de pensamento se tornou infrutífera, pois, na verdade, os aspectos *africanização* e/ou *crioulização* devem ser contextualizados. De fato, argumenta a autora, os africanos desembarcaram nas Américas com suas “bagagens culturais” diversas, mas também, encontraram “nichos culturais” díspares, o que, não raro, influenciaram decisivamente no processo de “crioulização” ou “africanização”.<sup>77</sup> O mais profícuo para o estudo desses processos seria a elaboração de um modelo, que iniciasse com a análise no continente africano, traçando um movimento de cortes específicos dos povos nas Américas e examinando nos específicos contextos regionais e temporais, a que os escravos recorreram,

---

<sup>75</sup> FERREIRA. “Ilhas Crioulas”, p.34-41.

<sup>76</sup> MANN. “Shifting Paradigms...”, p.6-7.

<sup>77</sup> MANN. “Shifting Paradigms...”, p.8.

trouxeram com eles e o que foi encontrado nas Américas, que os auxiliaram a formar novos mundos por eles mesmos.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup>MANN. "Shifting Paradigms...", p.16. Ferreira concorda com a proposta de Mann. FERREIRA. "Ilhas Crioulas", p.20.

### 1.3 - Contextualização do conceito e especificidade de crioulo para o Brasil

Com relação a denominação do termo crioulo nas fontes e escritos de época, igualmente aos estudos anteriormente analisados, ocorre uma ambigüidade de mesma envergadura. Ilustrativo disso é o significado encontrado pelo padre Raphael Bluteau. Este dicionarista escreveu que o termo crioulo seria definido da seguinte forma: “Escravo, que nasceu na casa do seu senhor”.<sup>79</sup> Pelo viés da definição de Bluteau, a ideia expressa para o termo crioulo aplicado aos escravos é a de que o indivíduo nasceu e se criou sob os auspícios do senhor. Ou seja, passa a ideia de dominação e, ao mesmo tempo, a de reprodução natural da escravaria.

De maneira semelhante à Bluteau, Antonil – padre da Companhia de Jesus que viveu na América portuguesa entre o final do Seiscentos e início do século XVIII – avaliou que termo crioulo remetia aos indivíduos que “[...] se criaram desde pequenos em casa dos brancos, afeiçoando-se a seus senhores, dão boa conta de si. E levando bom cativo, qualquer deles vale por quatro boçais”.<sup>80</sup> Assim, Antonil ressalta a ideia de fidelidade e acrescenta em relação à Bluteau a possibilidade de especialização do trabalho dos homens de cor nascidos na Colônia, caso levem “bom cativo”.

Para o século XIX, três autores vislumbraram definições distintas das apontadas acima. Rugendas retratou os crioulos como culturalmente mais próximos dos íncolas do país e, por isso, mais adaptáveis aos costumes locais: “É, portanto, por eles [os crioulos,] que se podem penetrar os costumes nacionais”.<sup>81</sup> Desse modo, os crioulos eram os que melhor absorveram os valores e traços culturais “nacionais”. Rugendas, de forma quase latente, deixa entrever que os crioulos formaram um elemento tipicamente nacional. Imprensados entre os

---

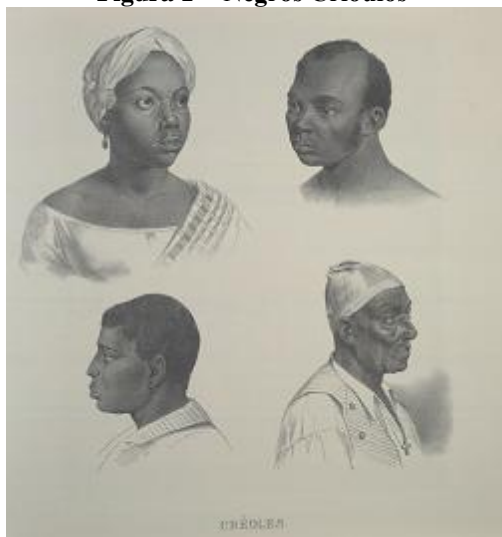
<sup>79</sup> BLUTEAU. *Verbete: Crioulo*, V2, p.613.

<sup>80</sup> ANTONIL. *Cultura e Opulência do Brasil*, p.122.

<sup>81</sup> RUGENDAS. *Viagem Pitoresca Através do Brasil*, p.87.

valores e códigos culturais não africanos e africanos, os crioulos agregaram e, ao mesmo tempo, consolidaram algo notadamente brasileiro: uma identidade crioula.

**Figura 1- “Negros Crioulos”**



**Fonte: RUGENDAS. Viagem Pitoresca Através do Brasil, p.119.**

Esta representação pode ser emblemática do que Rugendas escreveu anteriormente. Quando observamos os trajés e até mesmo as feições dos crioulos da litografia apresentada, notamos algo ao mesmo tempo europeu e africano. Como se o artista alemão tivesse tido a impressão, talvez através do convívio, de que o elemento crioulo seria o indivíduo com um mundo próprio, diferentemente dos europeus nos trópicos e dos africanos nas Américas. Os crioulos, nessa perspectiva, eram quase que o produto do encontro desses dois “mundos”; como se fossem o resultado de uma experiência bem elaborada, cujo laboratório era, neste caso, o Brasil. Assim, para Rugendas, os crioulos eram bem diferentes culturalmente dos africanos, mas também não pertenciam ao grupo dos brancos.

Saint-Hilaire, por sua vez, não se preocupou em analisar os crioulos por um viés cultural, mas apenas expressar quem eram os crioulos e como se originavam. Segundo o autor, os crioulos eram aqueles “Nascidos no Brasil, filho de pai e mãe africanos, são

crioulos”.<sup>82</sup> Percebemos, assim, que o relato de Saint-Hilaire não era muito destoante do apresentado por Bluteau quase um século antes. Ambas as visões ficaram restritas a explicar os crioulos, em termos biológicos, mas não culturais.

Richard Burton, em 1868, preocupado com a emancipação dos escravos no Brasil e alhures descreveu o seguinte sobre os “negros brasileiros”: “O negro não pode viver em presença do homem civilizado: o Brasil prova que, a não ser que seja recrutado em sua terra nativa, a população negra não é mais viável que os ‘índios vermelhos’. Sua regra e ‘manifesto destino’ são os de todos os selvagens”.<sup>83</sup> Na visão de Burton, enquanto o negro de origem africana era passível de ser reduzido à condição de escravo, o nascido no Brasil não suportaria mais a situação de viver sob a égide dessa instituição. Familiarizados à “civilização” ocidental, os negros oriundos do Brasil não se adaptariam ao cativo. Com isso e de certa maneira, Burton resgata a ideia de civilização e cultura ocidentais entre os crioulos descritas em Rugendas.

Além disso, interessante notar como as descrições desses autores para os séculos XVIII e seguinte mudam drasticamente. Na primeira centúria, Bluteau e Antonil estavam preocupados em analisar o crioulo, enquanto o cativo que “se criou” na casa do senhor, passando a ideia de submissão e de predisposição ao cativo. Ao passo que no oitocentos, os indivíduos de mesma origem são percebidos como alguém com uma “cultura nacional”, e, portanto, inadaptável ao escravismo, mas cuja ancestralidade era africana.

Em se tratando da origem do grupo dos crioulos nas fontes compulsadas observamos que estes poderiam ser identificados como os descendentes de outros tipos de uniões, que não somente aquela apresentada por Saint-Hilaire: a de africano (a) com crioulo (a) e a de crioulo (a) com crioulo (a) e a de branco com crioula ou africana. No testamento do alferes Antonio

---

<sup>82</sup> SAINT-HILAIRE. *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil*, p.310.

<sup>83</sup> BURTON. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*, p.337.



da Rocha Correa, morador de São Miguel, Comarca do Rio das Velhas, de 17 de agosto de 1778, encontra-se a seguinte relação de escravos:

*[...] Casal de escravos com quatro filhos João Carioca e sua mulher Victoria, Furtuoso Crioulo, Maria Crioula, Manoel Crioulo, Apolônia Crioula e assim mais outro casal com quatro filhas Bernardo Cabo verde e sua mulher Maria Benguela, Manoel Crioulo, Andreza Crioula, Apolônio Crioulo, João Crioulo.*<sup>84</sup>

Por este testamento, nota-se que o termo *crioulo* poderia se referir ao indivíduo filho de pais africanos como também aos descendentes de pais crioulos. Em outro testamento, Pedro Frazão de Brito, natural de São Paulo e residente em Antônio Dias, freguesia de Nossa Senhora da Conceição, na Comarca de Ouro Preto, em 1722, afirmou possuir em seu testamento 66 escravos, sendo que havia uma família composta pelo mulato Inácio e sua esposa, uma crioula, e mais 4 filhos, 3 crioulos e um mulato.<sup>85</sup> Pelo testamento de Pedro de Brito, observa-se que havia a possibilidade dos crioulos serem proles das uniões entre crioulos e mestiços. Assim, é possível que a questão da cor nas Minas Gerais tenha variado enormemente, dependendo não somente da “visão de mundo” de quem anunciava, como também da condição social do sujeito, a qual foi um aspecto a qualificar o indivíduo com relação a sua cor.<sup>86</sup>

Em outro momento, percebemos que o termo crioulo poderia advir da união entre negros e brancos e que, mesmo com o passar das gerações, sua “qualidade” de crioulo permanecia. Foi isso que aconteceu em 16 de agosto de 1840, quando o crioulo Marcos, de 16 anos de idade, foi libertado por seu avô, Joaquim Gonçalves da Silva, natural de Lisboa.<sup>87</sup> Neste interessante relato, o termo crioulo identificava o sujeito que poderia ser fruto da união entre brancos e negros, embora não tenhamos os dados referentes aos pais de Marcos.

---

<sup>84</sup> MO/CPO-TEST-código 49, fl.71.

<sup>85</sup> CS-TEST-código 132, fl.2658.

<sup>86</sup> MATTOS. *Das Cores do Silêncio*.

<sup>87</sup> COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 16/08/1840.

Outro caso, datado de 22 de abril de 1846, o crioulo Faustino, de 13 anos, pagou 120 mil réis, quantia cedida pelo seu padrinho, por sua liberdade. Quanto à sua liberdade, o seu senhor ofereceu a seguinte explicação: “agora o fizemos por desincargo de nossas consciências e porque sabemos claramente que o dito mulatinho é nosso parente”.<sup>88</sup> Nota-se que há duas descrições sobre a “qualidade” de Faustino: crioulo e “mulatinho”. Importante entender, como afirma Libby, que o “embranquecimento” do indivíduo acabava por seguir sua posição social.<sup>89</sup> Enquanto escravo, Faustino foi descrito como crioulo, ao passo que, ao se alforriar, o mesmo foi qualificado como mulato, havendo seu “embranquecimento”.

Além disso, como afirma Lara,

*A escolha dos termos utilizados para designar uma pessoa dependia, entretanto, do jogo de forças entre os envolvidos, da situação e do contexto: revestia-se claramente de um caráter político. Isso fica ainda mais claro quando se observa que, muitas vezes, a cor de um indivíduo nem sempre era fixa. Não é raro, nas fontes, alguém não branco ser designado de modos diversos.*<sup>90</sup>

Contudo, os crioulos não simbolizavam apenas os indivíduos nascidos na América portuguesa ou em Minas Gerais, mas também, as pessoas provenientes de outras regiões, sendo ou não colônias lusitanas. Em estudo anterior, encontramos algumas designações que não correspondiam as de íncolas da América portuguesa ou das colônias lusitanas, mas surgidos nos “Domínios portugueses”, como, por exemplo, Mariana crioula de Pernambuco; crioulo luanda; crioulo angola; mulato do reino; crioulo do reino; e crioulo mina.<sup>91</sup> Portanto, relatar que o grupo de crioulos representou somente os indivíduos provenientes das terras portuguesas do Além-mar não encontra fundamento, pelo menos, ao se analisar a documentação compulsada em mestrado. Os crioulos, de igual modo, representaram essa multiplicidade cultural, identitária e, em alguns momentos, étnica. Minas Gerais, enquanto

---

<sup>88</sup> COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 22/04/1846.

<sup>89</sup> LIBBY. A empiria e as cores, p.13.

<sup>90</sup> LARA. A cor da maior parte da gente, p.365.

<sup>91</sup> REZENDE. *As “Nossas Áfricas”*, p.132.

espaço multicultural, balizou em seu cerne identitário várias culturas, diversos saberes e, sobretudo, um trânsito de informações exemplar. As Gerais, então, apesar de parecerem distintas, eram uma localidade do Império português e, assim, apresentava-se como um lugar de encontro de informações, culturas, povos, fazendo com que as investigações sobre a identidade dos crioulos em Minas seja de suma importância.

Em outro exemplo, o governador de Minas, Gomes Freire de Andrada, em 06 de abril de 1743, envia uma carta ao rei de Portugal, D. João V, relatando o projeto de um crioulo forro, natural do Rio de Janeiro, mas que residia em Minas, pedindo para se transferir para a África Ocidental e se encontrar com seu pai, soberano do reino do Popo, com a intenção de converter os moradores da região ao cristianismo.<sup>92</sup> Desconfiado das intenções do crioulo, em 30 de maio daquele ano, Gomes Freire de Andrada pergunta ao reverendo cardeal da Motta sobre o escopo do crioulo forro, obtendo a seguinte resposta: “não parecem proporcionados para tão grande dom. Contudo, como algumas vezes já serve Deus os mais humildes, e não é impossível que estes dois negros [o crioulo e seu suposto pai] têm, como dizem, parentes outros criados na sua terra os reduzam a fé e aos mais seus patrícios”.<sup>93</sup>

Todavia, a investigação do Governador das Minas o levou a um resultado inesperado. Antônio Guedes Pereira, provavelmente, à pedido de Gomes Freire de Andrada, em 05 de setembro de 1743, descobriu que o suposto crioulo mentia, pois “[...] viera muito pequeno de sua pátria, com outra escravaria, que um parente havia vendido seus parentes” e que, depois de um tempo residindo na América portuguesa, o negro ficou sabendo de

*[...] algumas notícias da sua terra, mas que ele não sabia o lado em que a presente estava aquele país, pois havia anos que estava aqui e que seu pai fora deposto do Reino e que havia poucos anos tivera notícia por um negro da sua pátria que posto que muito velho havia ainda um tio seu e que aquele povo o desejava.*<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> APMSC – Cód.82, fl.106v.

<sup>93</sup> APMSC – Cód. 82, fl.109.

<sup>94</sup> APMSC – Cód.82, fl.156v.-157.

Na verdade, o crioulo, nas palavras de Antônio Guedes Pereira, era um negro “muito ladino”, que tinha a intenção de reclamar seu trono no reino do Popo. Acrescenta-se ainda, que para tal intento, por ser ladino, tentou se passar por crioulo. Aqui, inicialmente, chamamos a atenção de um africano, que desde criança vivia na América portuguesa, poder se passar por um crioulo. Neste sentido, tanto o processo de *crioulização* dos *africanos*, descrita por Ira Berlin,<sup>95</sup> como também, caso não sejam sinônimos, a “ladinização” dos africanos, citada por João José Reis, estão corretos.<sup>96</sup> O forro citado nesse exemplo sabia tão bem os costumes, a língua e a religião locais, que conseguiu se passar por crioulo sem suspeitas de Gomes Freire de Andrada, que duvidava das intenções do “negro” de catequizar os índios do Popo e não de suas origens.

Entretanto, a experiência vivida por Gomes Freire de Andrada neste exemplo, serve-nos como uma evidência de parte dos crioulos, nas gerações iniciais, sentirem-se mais como pertencentes aos grupos dos pais, do que os dos crioulos propriamente ditos. Não era raro o retorno de africanos e a ida de crioulos para o Continente africano na história da escravidão das Américas.<sup>97</sup> Embora, o caso seja de um pseudo-crioulo querer ir para a África Ocidental, poderia acontecer casos de crioulos “legítimos” terem a intenção de alcançar as terras de seus ancestrais na África Centro-Ocidental. O importante é entender que para Gomes Freire de Andrada havia a possibilidade de um crioulo conhecer os costumes, língua, valores e traços culturais do reino do Popo e servir como catequizador na região. Mostrando, desse modo, que as gerações iniciais dos crioulos se identificavam com os grupos étnicos de seus ancestrais, apesar dos não negros os perceberem enquanto um grupo social distinto do dos africanos, o que pode respaldar a presente hipótese.

---

<sup>95</sup> BERLIN. From Creole to African, p.254-5

<sup>96</sup> PARÉS. O Processo de Crioulização no Recôncavo Baiano, p.93.

<sup>97</sup> Malgrado sua origem americana seja incerta, Francisco Félix de Souza, o Chachá, é o caso mais conhecido. SILVA. *Francisco Félix de Souza*, 2004. Havia outros casos. Sugiro: VERGER. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos...*, 1987; TURNER. *Identidade étnica na África Ocidental*, 1985; SOUZA. *Reis Negros no Brasil Escravista*, 2002; MILLER. *Way of Death*, 1988; MATORY. *Jeje*, 1999; e CUNHA. *Negros, estrangeiros*, 1985; entre outros.

Em termos historiográficos, no Brasil as definições sobre o termo crioulo, de modo geral, balizaram-se em dois referenciais analíticos: identificando-os apenas como filhos de africanos nascidos no país, sem que os pesquisadores se debruçassem de maneira mais profunda sobre a identidade deste grupo, ou, então, numa perspectiva demográfica, através do aumento deste contingente sobre o dos africanos.<sup>98</sup> Por essa afirmação, percebe-se que os estudiosos brasileiros consagraram poucas páginas sobre a temática. Muitos destes, mesmo assim, ocuparam-se mais em dissertar sobre os crioulos numa perspectiva comparativa com os africanos, não analisando este grupo de uma maneira mais concisa. Ou então, descrevendo os negros sem diferenciar africanos, crioulos e mestiços. O problema de tal tendência é que acaba por suprimir a influência recíproca entre as várias nações africanas, os crioulos, os mestiços e os não negros, assim como não conceber a especificidade do conceito de *crioulização* e de crioulo na América portuguesa.

No final do século XIX e início da centúria posterior, dois estudiosos se destacaram no exame da “cultura negra” no país: Nina Rodrigues e Arthur Ramos.<sup>99</sup> Esses autores fixaram suas reflexões sobre os africanos do Rio de Janeiro e de Salvador, através de uma metodologia antropológica do Oitocentos, em que os povos amalgamavam cultura à “raça”. Fundamentados neste tipo de marco teórico, esses pesquisadores investigaram através dos povos e das culturas africanas desembarcadas no Brasil, a mácula da miscigenação do povo brasileiro. Malgrado esses estudiosos não tenham se debruçado especificamente sobre o estudo dos crioulos no Império brasileiro, é possível entender que para eles, os negros eram indivíduos de capacidade física, cultural e intelectual inferiores aos brancos. Assim, os crioulos seriam o substrato da nefasta colonização sofrida no país, que contou com altos contingentes africanos.

---

<sup>98</sup> Ver, por exemplo: MARTINS. *Growing in Silence*; LIBBY. *Transformação e Trabalho*; SLENES. Múltiplos de porcos e diamantes; e BERGARD. *Slavery and the demographic*. O trabalho que segue outra tendência é o artigo de PARÉS. O processo de crioulização no Recôncavo Baiano (1750-1800).

<sup>99</sup> RODRIGUES. *Os Africanos no Brasil* e RAMOS. *O negro no Brasil*.

Contemporâneo à Ramos, Gilberto Freyre, embasado em metodologia bem diferente, proporcionou uma verdadeira revolução nos estudos sobre a participação dos negros na colonização da América portuguesa. Para Freyre, em “Casa-Grande & Senzala”, os africanos eram biologicamente e psiquicamente adaptáveis ao clima brasileiro e, por isso, foram os escravos ideais para a colonização do Brasil. Em relação aos crioulos, o autor acreditava que esses eram os preferidos como domésticos, em razão do contato diário com seus senhores.<sup>100</sup> Obviamente, Freyre não se interessou em analisar se os crioulos compartilhavam ou não de códigos e valores culturais mais próximos dos brancos europeus, mas registrou uma aproximação entre eles.

A partir da década de 1940 até meados dos anos 1980, as análises sobre os escravos, os libertos e os livres de cor na Colônia e no Império ganharam nova elucidação: a marxista. Dicotomizando a discussão entre vencidos e vencedores, os pesquisadores desse período pouco buscaram estabelecer relações culturais com os africanos que chegavam ao Brasil e com as gerações de negros que foram surgindo, priorizando o uso da violência como método mantenedor do sistema escravista. Para Gorender, “[...] haviam estes povos negros alcançado notável progresso na agropecuária e no artesanato, principalmente no trabalho com metais, especialidade em que, sob alguns aspectos, se achavam mais adiantados do que os europeus da época”.<sup>101</sup> Bastide, por exemplo, esclareceu que as manifestações culturais dos povos da África foram violadas pelo sistema escravista nas Américas, pois “[...] o negro foi obrigado a se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas”.<sup>102</sup> Assim, suas manifestações culturais nada mais foram do que um simples retrato da sociedade dominante, com seus valores europeus. Como a cultura dos africanos era apenas renovada pelo tráfico de escravos, quando cessaram os

---

<sup>100</sup> FREYRE. *Casa grande & Senzala*, p.324-450.

<sup>101</sup> GORENDER. *O Escravismo Colonial*, p.134.

<sup>102</sup> BASTIDE. *As Religiões Africanas no Brasil*, p.30.

desembarques desses indivíduos no Brasil, houve o processo de “europeirização” cultural dos africanos, sendo a religião a única forma de resistência cultural sobrevivente entre eles.

Em sentido contrário ao desses estudiosos, pesquisas a partir da década de 1980 balizaram de maneira significativa a historiografia sobre a escravidão e com respeito ao negro no país. Investigadores que ampliaram as fontes de pesquisas ensejaram uma visão até então inédita. Averiguaram a capacidade do africano e do negro no Brasil influenciar, apesar da condição social, o meio em que estavam inseridos.

Com relação aos crioulos, temos uma gama de pesquisadores que acreditam que estes indivíduos eram apenas filhos de africanos ou de crioulos nascidos na América portuguesa, o que os diferenciavam dos cativos advindos da África, sem adentrar na questão identitária.<sup>103</sup>

Mariza de Carvalho Soares, por sua vez, ressalta que

*O crioulo é o escravo ou escrava, filho de mãe gentia que nasce no âmbito da sociedade colonial. [Acrescentando] [...] que ser crioulo é, nessa época [século XVIII], uma condição provisória sucedida, na geração seguinte, pela inserção numa identidade genérica de escravo que iguala a todos na esfera mais baixa da sociedade estamental.*<sup>104</sup>

O significado que Soares agrega ao termo crioulo tem duas vertentes: a primeira, o escravo é apenas o filho de mãe gentia, i.e., africana, independente da condição do pai e, segunda, o crioulo é uma condição provisória, a qual no futuro será substituída pela de escravo.<sup>105</sup> Todavia, como se perceberá no capítulo 2, o crioulo poderia ser filho de pais de diversas procedências e nações e o termo se perpetuou por algumas gerações entre os cativos.

---

<sup>103</sup> São exemplos desta perspectiva: KARASCH. *Slave Life in Rio de Janeiro*, p.4; e METCALF. *Crioulo*, p.227; ALMEIDA. *From Miscegenation to Creole Identity*, p.110; FURTADO. *Pérolas Negras*, p.100; e OLIVEIRA. *Retrouver une identité*, p.79-80. Em uma vertente regada a ineditismos, Joyce Chaplin afirma que os portugueses “[...] poderiam também chamar seus colonos americanos de crioulos; pessoas de ancestralidade africana nascidas na América poderiam igualmente ser criollos ou crioulls”. CHAPLIN. *Creoles in British America*, p.49. A hipótese sustentada por Chaplin não encontra suporte nas fontes por nós compulsadas. Em nenhum momento de nossa tese, encontramos os colonos luso-americanos - indígenas ou brancos – sob a denominação de crioulo. Sendo assim, descartamos por completo a tese de Chaplin na presente pesquisa.

<sup>104</sup> SOARES. *O Império de Santo Elesbão*, p.74.

<sup>105</sup> Para uma vertente diferente, ver: RUSSELL-WOOD. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, p.29. Para uma visão muito próxima: FARIA. *Sinhás Pretas, Damas Mercadoras*, p.69.

Apesar de a retórica historiográfica convergir para a assertiva de que os crioulos se diferenciavam dos africanos apenas em termos de origens, é possível que os dois grupos se distinguíssem identitariamente. Contudo, com amálgamas culturais que os aproximavam em muito, podendo, até mesmo, em alguns casos, diminuir a distinção identitária. João José Reis, ao estudar o caso do “Levante dos Malês”, na Salvador de 1835, notou que entre os crioulos havia certa resignação em relação aos indivíduos da África Ocidental, pois

*No plano cultural, os crioulos se impressavam entre valores e práticas africanos e locais. Muita coisa os aproximava do branco, do homem do Novo Mundo em geral. Falavam a mesma língua, o que era um laço fundamental. Tinham mais facilidade do que os africanos para estabelecer famílias e vir até a integrar-se de alguma forma a família do senhor.<sup>106</sup>*

O que se percebe é que, mesmo os crioulos podendo ser, em muitos casos, filhos desses indivíduos da África Ocidental, conservaram a diferença entre eles. Essa distinção constituía um forte entrave nas possíveis alianças, i.e., as identidades crioula e africana da costa Ocidental podem ter representado as querelas entre os grupos, fazendo com que estes não se unissem no objetivo comum do levante de Salvador, em 1835: a liberdade. Todavia, João José Reis admite que as alianças ocorriam nos batuques e nas irmandades, ou seja, nas dinâmicas culturais, fortalecendo a ideia de distinção identitária, por um lado, e de semelhança cultural, por outro.

Em *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, Russell-Wood descreve três razões para a perpetuação dos traços e valores culturais africanos no Brasil: primeira, o fluxo contínuo de

---

<sup>106</sup> REIS. *Rebelião Escrava no Brasil*, p.321. Interessante visão é ensejada por Cunha. Segundo a autora, os *crioulos* teriam uma participação maior e mais comum na cultura branca da elite dominante e, por isso, teriam contribuído para acentuar o paternalismo existente entre senhores e cativos. CUNHA. *Negros, estrangeiros*, p.67. Além disso, Oliveira, ao analisar os escravos da Bahia do século XIX, argumenta que os *crioulos* acreditavam ser mais civilizados que os *africanos* por participarem mais ativamente da cultura Ocidental. OLIVEIRA. *Retrouve une identité*, p.82. Em outra vertente, Karasch demonstra que em Goiás havia o termo “Nação Crioula”, sendo que a denominação nação era utilizada apenas para informar a origem *africana* do cativo. Assim, a autora sustenta a hipótese que os *crioulos*, na Província de Goiás, eram culturalmente e religiosamente mais próximos de seus pais oriundos do Continente *africano* e, por isso, estavam mais afastados dos padrões culturais luso-brasileiros do que os crioulos de diversas regiões brasileiras. KARASCH. *Guiné, Angola and Benguela*, p.173-174.



escravos para o país, via tráfico de escravos, que “renovava” as tradições africanas na América portuguesa; segunda, os editos que tentavam impedir as manifestações culturais dos indivíduos do Continente africano não eram seguidos; e, por último, a tradição oral que era passada de pai para filho, impedindo o desaparecimento dos valores e traços culturais africanos no território português das Américas.<sup>107</sup> Importante notar que Russell-Wood apresenta essa influência dos pais africanos sobre seus filhos crioulos e que estes eram os “herdeiros” de uma cultura advinda da África.

Florentino e Goés seguem a linha de pensamento de Russell-Wood, mas inserem a discussão sobre o processo de *crioulização*.<sup>108</sup> De acordo com os autores, a multiplicidade étnica dos escravos africanos fez com que houvesse, entre os cativos, dissensões diversas, dificultando a unificação dos plantéis e, conseqüentemente, forjando disputas internas, em que prevalecia a divisão dos escravos.<sup>109</sup> O processo de *crioulização*, em um sentido demográfico, seria o fator agregador entre os cativos, pois através desse fenômeno as diferenças étnicas desapareceram e fez com que os cativos construíssem laços afetivos e solidariedades.<sup>110</sup>

Mariza de Carvalho Soares analisa a questão do tráfico de escravos e a identidade étnica entre os cativos. Segundo essa autora, “a sobrevivência de um grupo étnico no cativeiro está ligada ao próprio tráfico, a constante chegada de novas levas de escravos africanos”.<sup>111</sup> Assim, diferente de Florentino e Goés que utilizaram do tráfico para justificar as dissensões entre os cativos nos plantéis, Soares argumenta que o tráfico seria um fator fortalecedor das alianças étnicas. Todavia, a autora não discorre sobre as disputas étnicas entre as escravarias. Com relação aos crioulos, Soares, ao analisar a etnia mahi em termos geracionais, argumenta que este grupo acabou por reconstruir uma identidade no Brasil voltada para o passado, com

---

<sup>107</sup> RUSSELL-WOOD. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, p.147-8.

<sup>108</sup> Na verdade, acreditamos que a teoria de “renovação” cultural dos africanos através do tráfico de escravos, foi apresentada primeiramente por Bastide. Para mais detalhes, ver: BASTIDE. *As Religiões Africanas no Brasil*.

<sup>109</sup> FLORENTINO e GOÉS. *A paz das senzalas*, p.35-40.

<sup>110</sup> FLORENTINO e GOÉS. *A paz das senzalas*, p.38-40. Para um interessante balanço historiográfico sobre a discussão aqui apresentada, destacamos: FARIAS. *Identidade e comunidade escrava*, p.122-146.

<sup>111</sup> SOARES. *Histórias Cruzadas*, p.151.

base geracional centrada na ancestralidade e não em sua descendência. Isto ocasionou a falência de qualquer tipo de laço identitário que poderia haver entre os mahis que chegavam ao Rio de Janeiro e seus descendentes, como crioulos e outros. Ou seja, não houve uma continuidade indentitária entre os mahi. Além disso, sustenta a autora que, os mahi habitualmente tinham

*[...] poucos ou nenhum filho reconhecido, o que indica não ser esta a principal via de transmissão dos bens acumulados ou mesmo de transmissão da identidade do grupo e perpetuação do grupo. Um segundo ponto a ser destacado é que os mahi situam a conversão ao catolicismo não apenas como ponto de partida para a construção de uma nova identidade mahi cristã, mas vinculam e submetem essa nova identidade à sua terra de origem colocando como sua tarefa cristã a salvação de seus nacionais pagão.*<sup>112</sup>

“Interessante interpretação sobre a “população de cor” advém dos estudos de Hebe Mattos. Ocupada em analisar as “cores” dos escravos no século XIX, a autora ressalta que haveria mudança e, até mesmo, o “silêncio” das cores, de acordo com a posição social. Neste sentido, argumenta Mattos

*[...] a noção de ‘cor’, herdada do período colonial, não designava, preferencialmente, matizes de pigmentação ou níveis diferentes de mestiçagem, mas buscava definir lugares sociais, nos quais etnia e condição estavam indissociavelmente ligadas. Desta perspectiva, a cor inexistente, antes de significar apenas branqueamento, era um signo de cidadania na sociedade imperial, para a qual apenas a liberdade era pré-condição.*<sup>113</sup>

Roberto Guedes foi outro pesquisador que se debruçou sobre a questão da cor atrelada à condição social. De acordo com o autor, “[...] a cor [era indicativo] da posição social e que sua variação, quer para famílias, quer para grupos sociais, reflete fluidez da hierarquia social e negociação”.<sup>114</sup> Neste sentido, as expressões crioulo, mulato, pardo e outras refletiram, em cada época e lugar, um determinado e gradativo afastamento do passado escravo. As cores

---

<sup>112</sup> SOARES. Histórias Cruzadas, p.152.

<sup>113</sup> MATTOS. *Das Cores do Silêncio*, p.98-99.

<sup>114</sup> FERREIRA. Sociedade escravista e mudança de cor, p.448.

eram representações da posição social, qualidade e se alteravam em uma família no decorrer das gerações. Além disso, observa Guedes “[...], que isso não elimina a distinção entre livres, libertos e escravos, mas ressalta a necessidade de distinguir forros e descendentes, em termos de distanciamento da escravidão”.<sup>115</sup>

Douglas Cole Libby, utilizando da teoria de Guedes, mas com aplicação em Minas Gerais, ressalta que, não raro, as representações de “qualidade” poderiam indicar mais a posição social do indivíduo do que as identidades raciais propriamente ditas. Todavia, “[...] a partir dos meados dos Setecentos, a definição **mineira** de crioulo tornou-se bastante clara: referia-se a negros nascidos no Brasil, quaisquer que fossem as origens dos pais – africana, nativa ou ambas – e independente da condição legal” e que no século XIX ocorre um processo de “racialização” em que as proles seguiam a “qualidade” dos pais.<sup>116</sup> Atentemos para o fato de o autor esclarecer que os crioulos eram os negros nascidos no Brasil, independente das origens dos pais, o que, primeiro, coloca o termo crioulo como um diferenciador identitário para a sociedade; e, segundo, não limita o crioulo à condição de escravo. Discordamos parcialmente do segundo ponto. De fato, aparece na documentação crioulos como libertos ou, até mesmo, sem condição social expressa, mas, em sua maioria, os crioulos eram cativos.

Assim, temos que, na vertente historiográfica pós-anos 80, muito embora o termo crioulo se diferencie das nações africanas, deve-se ressaltar que a contribuição africana é inegável para a formação da identidade crioula. Desde o início da colonização mineira, percebemos que os crioulos tiveram uma participação importante. Nos primórdios do tráfico para Minas Gerais ocorre uma migração maior de indivíduos advindos da África Ocidental, fazendo com que os crioulos se tornassem parentes destes e, com isso, utilizassem com maior intensidade dos códigos e valores culturais dessa região africana. A partir da segunda metade do Setecentos, o centro-africano, juntamente com os crioulos, pardos e demais indivíduos dos

---

<sup>115</sup> FERREIRA. Sociedade escravista e mudança de cor, p.454.

<sup>116</sup> LIBBY. A empiria e as cores, p.10-16.

domínios portugueses, tornaram-se os elementos predominantes em Minas. Diante disso, acreditamos que a identidade crioula variou enormemente em Minas Gerais. Seja pelo aspecto geracional, contextual ou pela questão da condição social. A qualidade crioula não teve uma representação pacífica e, portanto, a definição não foi imutável.

Neste caso, percebemos o processo de *crioulização* como um processo híbrido e de mestiçagem. Tal processo traduz uma nova concepção criada a partir de uma sucessão de misturas de elementos distintos. Alternando entre as várias formas culturais europeias, africanas e americanas, o crioulo é antes de tudo um ser culturalmente misturado, apesar de ser diferenciado dos demais grupos. Assim, não cabe entender a *crioulização* como o surgimento de uma cultura nova, mas como o surgimento de uma agregação de “valores e códigos culturais”, que ora pendia para um lado, ora para outro, dependendo do meio. Desse modo, a demografia e os interesses em jogo nos oferece ferramentas fundamentais para a análise do caso em si. Em regiões com fortes influências africanas, fossem da África Ocidental ou Centro-Ocidental, os crioulos acabaram por manifestar traços culturais semelhantes aos do grupo predominante. Em outros momentos, parecia ser algo novo, distante de uma influência procedente da África. Neste sentido, devemos diferenciar *crioulização*, enquanto processo cultural, e crioulo, como identidade. Ser crioulo, identitariamente falando, era uma forma de organização social, que se desenvolveu a partir dos conflitos sociais e políticos internos a Minas Gerais. *Crioulização* foi um processo de adaptação e de misturas culturais. Ambos, obviamente, foram influenciados por aspectos externos: status e condição sociais; interesses comunitários e particulares em jogo; e outros.

Todavia, questionamos se eram os crioulos um grupo com uma identidade étnica? Para ser mais claro, o indivíduo, enquanto construção social, resultado dos valores e das relações intrínsecas da sociedade à qual pertence, é constituído como sujeito que interage na dinâmica das relações sociais (formas de agir, ser, viver e pensar o mundo, construir, morar, brincar,

produzir símbolos, lutar, resistir), enfim, ser um sujeito histórico, social e cultural. Independente de ser denominado crioulo, o indivíduo pode se sentir parte de outro grupo, conforme as relações com seus ancestrais africanos. Tal identidade, crioula, adveio de um processo fomentado no interior de uma sociedade com múltiplos grupos sociais, políticos e culturais. Assim como, o não africano classificava o africano de acordo com sua própria visão de mundo, o africano tinha uma visão própria, que, não raro, destoava da do não africano. O crioulo, enquanto ser histórico, também tinha sua própria idealização de mundo e, por isso, poderia escapar das representações que lhe eram atribuídas. Contudo, os crioulos foram capazes de fomentar um grupo étnico tal qual fizeram as diversas nações africanas que em Minas Gerais aportaram?

#### 1.4 – Crioulização e crioulo em debate: construindo conceitos.

Decerto que para analisarmos o processo de crioulização forjado no bojo da sociedade mineira sete e oitocentista, não poderemos nos fixar apenas no espaço dessa Capitania, ao contrário, deveremos obrigatoriamente utilizar um cenário muito mais extenso: o “Mundo Português”. As representações atribuídas aos africanos, cabras, crioulos, pardos, mestiços, mulatos e outros derivam das relações ocorridas dentro do Império português (Brasil com África Ocidental, Centro-Ocidental e Oriental, por exemplo) e entre este e o restante do mundo.

São as misturas desses “valores e códigos culturais” de Minas Gerais com as populações provenientes da África que, residiam na própria Capitania, posteriormente Província, fundamentam o presente estudo. A nosso ver, os africanos influenciaram de forma significativa o processo de *crioulização* em Minas Gerais. Africanos se *crioulizando*, como também o contrário não foram processos raros nas Gerais.

O caso a seguir é um bom exemplo disso. Maria do Rosário, moradora de São João del Rei, em seu testamento, datado em 1771, declarou que era

*[...] natural da Costa da Mina de donde vim pequena para esta terra, não tenho herdeiro algum ascendentes ou descendentes nesta ou naquela – porque todos ficaram na minha pátria na gentilidade e sou forra e liberta de toda escravidão e nunca fui casada com pessoa alguma; [...].*<sup>117</sup>

Interessante notar que Maria do Rosário fez questão de afirmar e, ao mesmo tempo, se distinguir de seus parentes que permaneceram em sua "pátria na gentilidade", i.e., mesmo tendo nascido na África Ocidental, Maria do Rosário não vivia mais na "gentilidade" como seus parentes que lá habitavam ainda. Soares já havia apontado para a diferenciação e

---

<sup>117</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.305.

reestruturação das identidades dos mahis no Rio de Janeiro oitocentista, que se reconheciam como mahis, mas se diferenciavam de seus homônimos étnicos que ainda estavam na África através dos cultos cristãos.

*A identidade maki cristã é construída em contraste com a identidade daomeana pagã. O segmento do grupo étnico maki liderado pelo regente Souza rompe com o passado tribal pagão para construir sua identidade no universo cristão. A luta entre Deus e o diabo, que começa na África, se reproduz no interior da igreja de Santo Elesbão, onde os makis se veem 'escandalizados e afrontados de alguns ditos picantes que os dagomés lhe diziam' a ponto de romperem com eles e formarem uma nova congregação. Para sobreviver enquanto grupo, negam o passado pagão, omitem a escravidão e assumem uma identidade cristã que os redime, salva e mantém unidos no reinado da folia.<sup>118</sup>*

Nesta esteira, acreditamos que no processo de *crioulização*, enquanto a adaptação e/ou a superação dos valores e códigos culturais ocidentais, estamos, a princípio, discutindo um trânsito cultural em que todos os grupos, independente de suas origens são influenciados e participam da formação cultural dos demais sujeitos.

Com isso, obviamente utilizando do trabalho de Mann, deslocaremos os estudos do eixo dicotômico afro X ocidentalização para uma visão mais ocupada em averiguar cada contexto. Não obstante, as adaptações, as reinvenções, as misturas e outros aspectos culturais sejam fatores importantes, seria mais profícuo buscar como os africanos e *afro-descendentes* contribuíram para a formação de determinada sociedade, em um dado contexto.

Com isso em mente, queremos ressaltar que o processo de *crioulização* em Minas Gerais não representou a criação de uma cultura *afro-americana* e/ou, simplesmente, o crescimento populacional desse grupo, ou, ainda, a adequação dos africanos às instituições “euro-americanas”, mas sim as construções étnicas, que, por sua vez, iniciaram a partir do setecentos e terminaram no século XIX.

Assim, tal qual enfatizado por Mann, estamos contextualizando o conceito *crioulização* para a Capitania e, posteriormente, Província mineira. Afiançamos que o

---

<sup>118</sup> SOARES. *Devotos da cor*, p.230.

processo de *crioulização* foi um processo por excelência transitorial, que representava a influência dos grupos, conforme o local, a situação e a densidade demográfica. Essa foi a característica desse processo de quase dois séculos nas Minas do Ouro. Todavia, acreditamos ser impossível estudar o processo de *crioulização* em Minas, ou alhures nas Américas, se atendo à influência que os grupos africanos tiveram sobre os demais, e vice-versa.

Neste sentido, Jacqueline Knörr nos oferece uma interessante definição para *crioulização*. De acordo com essa autora,

*Crioulização é um processo em que as pessoas de diversas etnias se indigenizam e desenvolvem uma relação nova de identidade coletiva com (vários graus de) referência étnica. Crioulização não é um processo sem fim de integração e incorporação que sempre produz alteridade, como sugerido por Balutansky e Sourieau (1998: 1): "crioulização é assim definido como um processo sincrético de dinamismo transversal que infinitamente retrabalha e transforma os padrões culturais de variada experiências históricas e sociais e identidades". Crioulização, como tal, é um processo finito que está concluído quando uma identidade de um grupo novo foi constituída, fazendo referência à herança e a etnia. Diversidade de origens, muitas vezes, é uma parte constitutiva da identidade crioula, uma vez que o processo de crioulização foi concluído, mas este não significa que os grupos, que surgiram a partir da crioulização, estão abertas à todos pela eternidade, independentemente da sua origem étnica e formação cultural. Grupos crioulos variam em intensidade de sua identidade étnica e da flexibilidade das fronteiras étnicas, tanto como os grupos não-crioulos. Há, no entanto, as particularidades das formas sociais e identitárias de lidar com a inclusão e exclusão étnica que acompanham a crioulidade - como a "resultado postcreole" de crioulização. [...], é importante reconhecer que a crioulização: a) deve ser distinguido de outros processos de mistura e que b) crioulização como um processo deve ser distinguido de crioulidade como uma qualidade resultante da crioulização.<sup>119</sup>*

Desse modo, *crioulização* é a formação identitária dos grupos étnicos. Tal identidade, como afirmado por Soares, é reconstruída de maneira singular em uma determinada sociedade e nos múltiplos contextos. Além disso, é interessante notar que os estudos de Knörr são relevantes tanto no que tange as associações interétnicas no processo de *crioulização*, mas também são concernentes ao aspecto das diferenças que podem ocorrer ao se estudar tal processo quanto ao contexto, como afiançado por Mann.

---

<sup>119</sup> KNÖRR. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness, p.5-6.



Outrossim, porém de forma tácita, Knörr acaba por diferenciar processo de crioulização e mestiçagem cultural. Gruzinski define mestiçagem como

*[...] a mistura dos seres humanos e dos imaginários é chamada de mestiçagem, sem que se saiba exatamente o que o termo engloba, e sem que nos interroguemos sobre as dinâmicas que ele designa. Misturar, mesclar, amalgamar, cruzar, interpenetrar, superpor, justapor, interpor, imbricar, colar, fundir etc., são muitas as palavras que se aplicam à mestiçagem e afogam sob uma profusão de vocábulos a imprecisão das descrições e a indefinição do pensamento. [Assim, a] noção de "mestiçagem cultural", [...] implica ambigüidades ligadas ao próprio conceito de cultura. [...]: o nascimento e a multiplicação de indivíduos mestiços é um fato; o desenvolvimento de formas de vida misturadas, procedendo de fontes múltiplas é outro, não necessariamente ligado ao anterior.<sup>120</sup>*

Com isso, enquanto mestiçagem cultural se ocupa em analisar as misturas de diferentes matizes culturais, crioulização se baliza na compreensão da formação da identidade étnica. Os dois conceitos não necessariamente são auto-excludentes, mas também não são sinônimos. A própria Jacqueline Knörr fez essa diferenciação:

*Crioulização é apenas um caminho possível para a interação entre pessoas de heranças heterogêneas. Um pré-requisito para a crioulização é uma situação que envolve (e aumenta os) processos de etnicização. Este é freqüentemente o caso quando - no contexto da migração forçada ou voluntária - identidades com base na herança original perdem seus significados pelos motivos acima mencionados e a integração do grupo populacional dominante ou a sociedade majoritária não é possível. Além disso, a tendência de (neo-)etnogênese e reetnização parece ser mais pronunciada quando a identidade étnica tinha sido um fator social importante na sociedade de origem, e quando a sociedade de exílio é caracterizada pela estruturação étnica e de classificação. Independentemente dos vários significados de "crioulo" e para quem o termo tem sido aplicado ao longo dos anos em referência a vários grupos, de uma perspectiva histórica mostra que o processo de crioulização esteve sempre ligado a indigenização e etnicização. Estes dois processos são de vital importância para a distinção de crioulização cultural de outros processos de mistura cultural. Assim, crioulização não significa a dissolução e superação de fronteiras étnicas, nacionais, ou outro, em um processo contínuo de entrelaçamento criativo - como muitas vezes tem sido propagado no contexto de modelos pós-modernos de dissolução das fronteiras e, especificamente, pelos defensores e adeptos da "Escola de créolité" do Caribe. É verdade que os limites de identidade são dissolvidos no processo de crioulização - devido à sua perda de sentido num novo contexto social e local. Esta dissolução das fronteiras é acompanhado, no entanto, pela recontextualização da cultura e da identidade, ao longo dos quais novas conexões culturais e identitárias são forjadas e, correspondentemente, novas fronteiras são criadas, sendo adequadas para permitir a orientação no novo meio ambiente (social). Assim, crioulização como um processo envolvendo indigenização e (neo-)etnogênese implica - em diferentes graus - a essencialização de identidades, na medida em que a emergente identidade*

<sup>120</sup> GRUZINSKI. *O Pensamento Mestiço*, p.41-43.

*crioula está cada vez mais não só ligada a características culturais, mas também na ancestralidade e herança. Este último pode ser heterogêneo e misto, mas eles não são aleatórios e, portanto, nem flexível em todas as direções ou livre de limites.*<sup>121</sup>

De acordo com Knörr, criouliização está ocupada em averiguar a (re-) estruturação das identidades étnicas em uma sociedade de exílio, não se debruçando nas características culturais ali engendradas, mas na ancestralidade e heranças culturais. Neste ponto, são de pouca relevância as interações culturais entre os grupos, como preconiza a mestiçagem cultural, mas sim as relações étnicas, na organização social dos grupos étnicos.

Tendo isso em vista, utilizaremos do conceito de Knörr para criouliização, associado ao de Mann. Acreditamos que tais estudos nos possibilitarão averiguar de uma maneira mais profícua alguns dos diversos processos de criouliização que existiram nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. Acrescentamos ainda, que criouliização não é o estudo que analisa apenas os crioulos. Angolas, minas, cabras, mulatos e outros sofreram esse processo de maneira particularmente distinto uns dos outros.

Assim, os crioulos, nas Minas Sete e Oitocentista, não se diferenciavam dos demais sujeitos pela cultura - pois, *a priori*, todos compartilhavam dos mesmos “valores e códigos culturais”, como quer a teoria de Gruzinski - mas sim pela identidade ou pela identificação: crioulos, as várias nações africanas, mestiços e outros. Todavia, tal distinção foi formada de maneira paulatina e nem sempre da mesma forma. Em outras palavras, os processos de formações identitárias dos nagô, dos angolas e dos crioulos foram distintos entre si, em função das heranças culturais de cada grupo e da própria história que cada grupo teve em sua gênese.

Como entender o fato de que crioulos e africanos poderem ser parentes e, ao mesmo tempo, serem identificados de maneira distinta? Talvez tenhamos uma única solução: a metodologia do antropólogo Fredrik Barth. Para este autor, os “[...] grupos étnicos são vistos

---

<sup>121</sup> KNÖRR. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness, p.4-5.

como uma forma de organização social [...]. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizarem a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional”.<sup>122</sup>

Então, pode ser que o indivíduo através da citação de Barth, mesmo sendo classificado de maneira diferente de um africano, fosse capaz de manter uma unidade de grupo com seus ancestrais ou, até mesmo, construir uma identidade distinta desta. Essa identidade, não o afasta completamente em termos culturais, mas demonstra os espaços sociais de cada um, assim como, a quais grupos pertenciam. Isso é que faz a identidade ser algo organizacional e não apenas um obstáculo dado pela cultura e, principalmente, pela origem dos atores históricos.

Ao se assumir como crioulos, dessa forma, o conjunto de indivíduos não apenas manifestou o seu espaço, mas, sobretudo, sua posição diante dos demais grupos. Os crioulos, assim admitiram a existência de alguns indivíduos de taxonomia distinta ou, de modo crasso, que eram *não crioulos*. Essa representação fundou-se nas formas como os sujeitos ou aglomerações de pessoas exteriorizaram seus próprios “mundos simbólicos” e não suas culturas.

Os estudos sobre identidade remontam o início do século XX, tendo em Weber seu primeiro teórico. Weber explora a diferença entre etnia e clã, avaliando que o primeiro se refere a uma união entre indivíduos que, por motivos diversos, se pautam na crença subjetiva de uma ancestralidade comum, podendo ou não haver uma verdadeira comunidade de sangue. Na verdade, o grupo étnico não é uma comunidade, mas sim uma união momentânea, que, por motivos políticos, articulam a crença de uma origem comum. Já clã se diferencia pelo fato de ser uma comunidade cuja união se fomenta pela consangüinidade e, portanto, não é passageira, como pode ser o caso da etnia. Além disso, a identidade étnica acontece através da

---

<sup>122</sup> BARTH. “Grupos étnicos e suas fronteiras”, p.193-194.

diferença exposta de um grupo diante do outro, i.e., não é o isolamento geográfico capaz de criar a identidade, mas, ao contrário, é o contato entre distintos grupos que faz aflorar a disparidade identitária.<sup>123</sup>

No final da década de 1960, o antropólogo norueguês, Fredrik Barth, escrevia sua tese sobre os grupos étnicos. Neste estudo de grande envergadura e que, por vezes, foi e ainda o é, tomando como pressuposto teórico por vários estudiosos, o autor relata que os grupos étnicos representam a união entre indivíduos de origens e culturas diferentes (ou não) em torno de uma organização social própria: “[...] as categorias étnicas fornecem um cadinho organizacional dentro do qual podem ser colocados conteúdos de formas e dimensões várias em diferentes sistemas socioculturais”.<sup>124</sup>

Desse modo, assim como Weber, Barth esclarece que os “conteúdos culturais”, ditos objetivos, são, na verdade, diferenças promovidas pelos elementos constitutivos de um determinado grupo étnico e não uma realidade palpável em si. A etnia não é feita ou possui como aspecto balizador a cultura, mas em seu bojo está a organização de seus componentes. Estes devem, para ser reconhecidamente distintos de outras etnias, articular aspectos discursivos para a dessemelhança. Neste caso, a “cultura” pode vir a ser um componente. Além disso, o mesmo grupo étnico pode apresentar uma composição de origens diferentes, assim como o mesmo grupo étnico está assentado em diferentes áreas, geograficamente distantes, e, por isso, não se reconhecerem como pertencentes à mesma etnia.

*Ainda que os membros de tal grupo étnico tenham firme convicção de sua identidade, o conhecimento que cada um tem das comunidades distantes que também afirmam compartilhar dessa mesma identidade será sempre limitado. Não se pode presumir despreocupadamente que a intercomunicação dentro do grupo étnico consiga disseminar de maneira adequada informações que permitam a manutenção, ao longo do tempo, de um conjunto compartilhado de valores e percepções, apesar de essa intercomunicação formar uma rede contínua.*<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> WEBER. *Economía y Sociedad*, p.315-327.

<sup>124</sup> BARTH. “Grupos étnicos e suas fronteiras”, p.194.

<sup>125</sup> BARTH. *O guru*, p.69. Interessante notar que em muitos contextos as identidades são reclamadas pelos indivíduos sem que estes tenham necessariamente participado ou as vivenciado. Sidbury nos informa que alguns

A citação de Barth é importante para entendermos dois aspectos na nossa tese: primeiro, em função da distância, indivíduos que se autodenominavam como pertencentes à mesma identidade poderiam se vê como diferentes. Em outras palavras, um nagô vivendo na África Ocidental não necessariamente se identificava com um nagô que residia em Minas Gerais ou alhores no Brasil. Eles tinham a mesma terminologia étnica, mas não eram do mesmo grupo; por último, Barth ressalta que o tempo é um aspecto que deve ser apreciado para a análise da identidade étnica. Do mesmo modo que um grupo étnico dividido geograficamente por longo tempo acaba se separando e formando identidades étnicas distintas, um conjunto de pessoas necessita de certo tempo para criar uma identidade. Neste caso, o tempo auxilia na amálgama de sujeitos em torno de uma órbita identitária, mas também serve como um aspecto a diferenciar o grupo.

Stuart Hall, nos idos da década de 1970, repensou a questão da identidade e a temática foi galgando mais espaço nos meios acadêmicos. Com efeito, este autor aparece no cenário intelectual disposto a estudar os efeitos da globalização sobre a identidade. De acordo com ele, o indivíduo acaba por assumir diversas identidades, cada qual em seu contexto próprio, influenciado pelo *Outro* que se diferencia dele. Desse modo, segundo ele, faz-se necessário admitir que “[...][o] sujeito assume identidades diferentes em momentos diversos, identidades que não estão unificadas em torno de um self coerente”.<sup>126</sup> Ou seja, o sujeito possui

---

escritores negros da América anglo-saxônica e da Inglaterra se auto-identificavam como africanos, mas que, na verdade, nasceram e se criaram fora da África. Essa identidade africana dos negros, africanos ou nascidos alhores, era forjada pela opressão, miséria e mortes causadas pelo escravismo. Esses foram os fatores que faziam com que os negros reclamassem esta identidade *africana* para si mesmos. SIDBURY. *Becoming African in America*, p.25.

<sup>126</sup> HALL. *Identidade Cultural*, p.10. Em estudo muito interessante, Lovejoy esclarece que a identidade de Baquaqua era “[...], na verdade, situacional e particular. Enquanto fatores étnicos, religiosos e outros influenciaram o seu sentido de identidade e o seu relacionamento com sua comunidade, ele também veio a se identificar com a diáspora e com a busca do retorno à sua terra natal. Esta biografia mostra que a identificação étnica e religiosa só faz sentido num contexto histórico, e não em forma isolada e essencialística”. LOVEJOY. *Identidade e a Miragem da etnicidade*, p.34-35. Para outro estudo interessante de Lovejoy, destacamos: LOVEJOY and TROTMAN. *Introductions*, p.5. Heller nos revela, de outro modo, como as diferenças entre os grupos surgem ou como estas são balizadas. De acordo com a autora, “Na maioria das vezes, embora decerto nem sempre, o homem costuma orientar-se num complexo social dado através das normas, dos estereótipos (e, portanto, das ultrageneralizações), de sua interação primária (sua classe, camada, nação)”. HELLER. *Cotidiano e*

identidades das mais diversas: identidades étnicas, que se conectam ou não a identidades de grupos, que podem ser religiosas, políticas ou ambas. Assim, temos que assumir que os atores históricos possuem identidades múltiplas, que são deslocadas, camufladas, superadas e palpáveis conforme a interação que o *Eu* toma com o *Outro*, num jogo de interesses que faz com que o *Eu* tenda a demonstrar ou escamotear determinadas identificações. Esse *Eu* múltiplo age conforme as circunstâncias dos interesses em jogo. Ele pode se identificar como pertencendo ao grupo A, B ou N, de acordo com o *Outro* que se contrapõe a ele em um determinado contexto.

Ainda na década de 1970, no Brasil, uma gama de antropólogos preocupados em estudar os índios, utilizou dos estudos de Barth sobre identidade étnica. Mesmo estes pesquisadores tendo analisado as identidades dos grupos indígenas do Brasil, acreditamos que podemos utilizar de suas teorias, conceitos e hipóteses no estudo em tela. Decerto que se trata de contextos e grupos humanos diferentes, mas que acabam por ter em comum com os *crioulos* a questão do estudo da identidade.

Roberto Cardoso de Oliveira apresentou que, apesar de alguns ameríndios se auto-intitulem como pertencentes à determinada etnia, na verdade, eram, tacitamente, parte de outro grupo étnico. Para o autor, os sujeitos assumem uma posição por estarem inseridos em uma sociedade que não seja a deles, mas, entre seus iguais, as identidades são diferentes. Neste caso, não raro, os ameríndios para os “homens brancos” se denominavam como sendo da etnia em que estavam. Contudo, quando indagados sobre suas verdadeiras origens, diziam que pertenciam a outros grupos étnicos. Este fenômeno Oliveira denominou de identidade renunciada ou histórica, pois esta normalmente é ofuscada por outras que servem de identificação dos grupos ou dos indivíduos. As identidades históricas são as “originais” dos

---

*História*, p.46. Para Heller, são os aspectos socializantes que fazem com que os indivíduos se diferenciem uns dos outros, ocorrendo assim, o preconceito baseado nos estereótipos.

sujeitos ou dos grupos, antes que estes, por qualquer motivo, tenham que renunciá-las e anunciar outra(s) diante de seu contexto social.<sup>127</sup>

Além disso, ainda segundo Oliveira, a identidade passa por duas dimensões que estão interligadas: a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva). Estas se influenciam e, não raro, moldam as formas de percepções dos sujeitos.<sup>128</sup> Conforme anteriormente explicitado, os indivíduos retratam o meio em que estão inseridos conforme suas experiências pessoais e sociais. Inserindo os *crioulos* nesta perspectiva, eles podem ter utilizado suas interações pessoais, sobretudo familiares. Estes laços, criados no seio da família e compartilhados por outros crioulos, ainda na infância, ou, de outro modo, absorvendo de experiências *africanas* vividas pelos pais, podem ter feito com que os *crioulos*, nas Minas dos séculos XVIII e XIX, articulassem suas representações através das de seus ancestrais *africanos* e, com isso, se identificassem mais como indivíduos da África do que da América portuguesa e/ou do Brasil Império. Por outro lado, como vimos no exemplo de Joaquina *nagô*, a ausência de contato com os pais pode ter interferido na formação identitária dos *crioulos* e feito com que este grupo perdesse o contato com os possíveis ancestrais *africanos* e, com isso, formassem identidades distintas das de seus antepassados.

Carlos Rodrigues Brandão inaugura uma forma de pensamento com relação às identidades étnicas. A influência da “sociedade complexa” sobre os grupos étnicos e suas identidades. De acordo com o autor,

*O outro é um diferente e por isso atrai e atemoriza. É preciso domá-lo e, depois, é preciso domar no espírito do dominador o seu fantasma: traduzi-lo, explicá-lo, ou seja, reduzi-lo, enquanto realidade viva, ao poder da realidade eficaz dos símbolos e valores de quem pode dizer quem são as pessoas e o que valem, umas diante das outras, umas através das outras.*<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> OLIVEIRA. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, p.10-2.

<sup>128</sup> OLIVEIRA. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, p.4-5.

<sup>129</sup> BRANDÃO. *Identidade & Etnia*, p.7.

Em resumo, o dominador torna o *Outro* diferente para civilizá-lo e, assim, justificar o seu domínio. Mas a diferença criada pelo o *Eu* dominador com relação ao *Outro* dominado é parte do mundo simbólico do *Eu*. Ou seja, o *Eu* dominador reveste o *Outro* de signos próprios do mundo do *Eu* para poder assim, qualificá-lo, diferenciá-lo e dominá-lo.<sup>130</sup>

Tendo estes aspectos em vista, Brandão define grupo étnico como

*[...] um tipo organizacional peculiar culturalmente diferenciado de outros. Uma categoria de articulação de tipos de pessoas que, por estarem historicamente unidas por laços próprios de relações realizadas como famílias, redes de parentes, clãs, metades, aldeias e tribos, e por viverem e se reconhecerem vivendo em comum um mesmo modo peculiar de vida e representação da vida social, estabelecem para eles próprios e para os outros as suas fronteiras étnicas, os seus limites de etnia.*<sup>131</sup>

Brandão ressalta a importância dos laços historicamente produzidos entre os indivíduos na fomentação da identidade étnica. Além disso, o autor discute a questão da influência política sobre os grupos étnicos.

João Pacheco de Oliveira nos norteia a pensar a questão da identidade a partir de três características fundamentais: territorialização, organização social e contexto intersocietário. O primeiro aspecto está conectado a interação das etnias com o processo de reorganização social influenciado e, em alguns casos, determinado pela migração forçada. Isso faz com que os grupos étnicos tenham que se ambientar em um novo território e a construam novas relações étnicas com outros grupos, assim como fundamentarem regras de convívio e de utilização do meio. A organização social está centrada na teoria de Barth e, basicamente, é uma repetição das ideias desse autor. Com relação ao contexto intersocietário, argumenta o autor:

*Não se trata de maneira alguma de um contexto abstrato e genérico, que possa absorver todas as sociedades e suas diferentes formas de governo, mas de uma interação que é processada dentro de um quadro político preciso, cujos parâmetros são dados pelo Estado-nação.*<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> BRANDÃO. *Identidade & Etnia*, p.8.

<sup>131</sup> BRANDÃO. *Identidade & Etnia*, p.145.

<sup>132</sup> OLIVEIRA. Uma etnologia dos “índios misturados”?, p.22-23.



Oliveira insere uma questão importante dentro das análises sobre a identidade étnica: a atuação do governo e de suas conseqüentes regras sociais sobre os grupos étnicos. O processo de territorialização, visto como uma coletividade organizada, acaba por reestruturar formas culturais distintas. Assim,

*[...] os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.*<sup>133</sup>

Em suma, João Pacheco de Oliveira argumenta que a identidade étnica está amalgamada ao aspecto político e, por isso, a reivindicação ou a recusa de pertencer a uma determinada etnia está ligada ao Estado e ao contexto histórico. Acreditamos que o termo *crioulo* era algo associado à escravidão. Em função disso, a tendência dos indivíduos identificados como pertencentes a este grupo era a de recusá-lo sempre que possível. Isso teve, como veremos adiante, um aspecto importante dentro da formação identitária dos *crioulos*, estes não se perceberam como uma etnia, mas sim como um grupo social passageiro. Algo como um estágio de identificação atrelado à condição de escravo. Desse modo, a identidade *crioula* não era uma “prática social efetiva”, inserida em um contexto determinado, mas apenas um estágio provisório de interação com outros grupos. Se não significava uma prática social efetiva, não era uma identidade étnica.<sup>134</sup>

Maria Almeida, ao estudar os índios da capitania do Rio de Janeiro no período colonial, ressalta que os aldeamentos fomentaram etnias, muitas das quais não existiam anteriormente, mas que no interior manteve certa divisão grupal.

*Nessa perspectiva, é possível discutir a possibilidade das múltiplas etnias indígenas nas aldeias terem se constituído, no mundo colonial, como um grupo étnico amplo e*

---

<sup>133</sup> OLIVEIRA. Uma etnologia dos “índios misturados”?, p.24.

<sup>134</sup> OLIVEIRA. Uma etnologia dos “índios misturados”?, p.34-35.

*genérico, sem descartar, no entanto, a hipótese da existência de subgrupos no interior das aldeias.*<sup>135</sup>

De acordo com Almeida, a estratégia indígena de estabelecer uma identidade étnica baseada na aldeia fez com que os próprios índios desenvolvessem um sentimento de identificação de grupo e, ao mesmo tempo, dessem a eles um lugar dentro do Império português.<sup>136</sup> Assim, a autora acaba por convergir as teorias de Barth, sobre etnia enquanto um grupo organizacional; de Roberto Oliveira, com relação à identidade renunciada; Brandão, que discutiu a hipótese dos grupos dominados serem “traduzidos” para o dominador, a partir do “mundo simbólico” deste; e de João Oliveira, que vislumbrou o conceito de “territorialização”, como um comunidade organizada e política.

Mais adiante, completa a autora que os grupos étnicos existentes nas aldeias utilizavam das identidades de pertencimento à determinada aldeia por interesses próprios dentro do “Mundo Colonial”.<sup>137</sup> Ou seja, parafraseando Roberto Oliveira, renunciavam as etnias étnicas, para utilizarem uma identificação geral em função dos interesses em jogo. Decerto que ao se identificarem com determinada aldeia, os silvícolas se tornavam “inteligíveis” dentro da sociedade social da Colônia e, por extensão, acabavam por garantir voz política ativa. Os ameríndios, dessa maneira, garantiram

*[...] a emergência de um grupo étnico no interior das aldeias, constituído pela mistura de vários grupos que se identificavam a partir de uma posição comum em relação a outros grupos da Colônia, com os quais estabeleciam uma identidade contrastiva.*<sup>138</sup>

Com isso, as identidades dos índios se alteravam de acordo com o agente social que interagiu com eles. Apesar da identidade, tal qual apresentada pela autora parecer um aspecto frágil na vida social indígena, a mesma afirma que

---

<sup>135</sup> ALMEIDA. *Metamorfoses Indígenas*, p.260-261.

<sup>136</sup> ALMEIDA. *Metamorfoses Indígenas*, p.261.

<sup>137</sup> ALMEIDA. *Metamorfoses Indígenas*, p.264.

<sup>138</sup> ALMEIDA. *Metamorfoses Indígenas*, p.266.

*[...] a identidade de um grupo jamais se constrói a partir do nada. Ao contrário, o sentimento de coletividade e de pertencimento ao grupo, a partir de alguma procedência comum, são fatores essenciais para isso, bem como certo compromisso entre os membros dos grupos nas ações presentes e futuras.*<sup>139</sup>

Por último, Almeida descreve o mito como aspecto norteador da criação das identidades étnicas, pois contam eventos “[...] históricos criativamente expandidos para formular novas compreensões coletivas dos processos históricos”.<sup>140</sup> Em outras palavras, os mitos resgatam um passado coletivo, balizando a consciência social do grupo e reconstruindo coletivamente um passado comum. Neste sentido, o passado que será resgatado terá uma ligação e foi filtrado pelo presente vivenciado pelos grupos étnicos. Assim, a relevância do mito é dada pelo presente, que regula o que deve ou não ser trazido à tona na memória.<sup>141</sup>

Em se tratando do estudo das etnias africanas no Brasil colonial, a melhor pesquisa de que temos notícia é de Mariza de Carvalho Soares. Analisando os assentos de batismos da cidade do Rio de Janeiro setecentista, a autora percebe a diferença de classificação entre os dois grupos. “O primeiro grupo organiza-se com base no critério da cor (pretos e pardos) e o segundo com base no critério de nação/procedência (guiné, angola, mina etc.)”.<sup>142</sup> O conjunto de pessoas baseado na cor foi denominado de *gentios*, ao passo que o segundo foi classificado como de nação/procedência pela autora.<sup>143</sup> A diferença entre *gentios* e *nação* é que

*O termo gentio tem uma utilização que se atém ao discurso religioso e, nas conquistas, está associado à conversão e à catequese. A palavra nação, por sua vez, diz respeito à “gente de um país ou região, que tem língua, leis e governo à parte, podendo ser assim considerados portugueses, franceses e judeus. O termo é aplicado ainda à raça, casta e espécie. [...] o termo gentio (tanto em relação aos índios quanto aos africanos) é usado em situações em que há uma referência aos povos que são alvo da catequese missionária. Já o termo nação refere-se a qualquer*

---

<sup>139</sup> ALMEIDA. *Metamorfozes Indígenas*, p.269.

<sup>140</sup> ALMEIDA. *Metamorfozes Indígenas*, p.272.

<sup>141</sup> ALMEIDA. *Metamorfozes Indígenas*, p.272-273. Para uma discussão muito próxima a essa, destacamos: YERUSHALMI. *Zakhor*, 1989.

<sup>142</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.96.

<sup>143</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.98. Porém, a autora informa que “Algumas escravas nascidas na África são ditas ‘crioulas’ e não ‘gentias’. Por outro lado, as escravas índias – chamadas ‘negras da terra’ ou ‘do gentio da terra’ – são nascidas no Brasil e, no entanto, classificadas como gentias”. SOARES. *Devotos da Cor*, p.96.

*povo, infiel ou cristão, com o qual o Estado colonial português relaciona-se, seja na paz ou na guerra.*<sup>144</sup>

Neste sentido, argumenta a autora que os termos *gentio* e *nação* não são sinônimos de grupo étnico. Na verdade, cada um deles trazia em seu bojo uma constelação de vários grupos étnicos.<sup>145</sup>

Por outro lado, as nações ou grupos de procedências precisam ser analisados com mais acuidade. As nações fazem referências aos portos de embarque e a questões culturais e não às etnias propriamente ditas, ao passo que os grupos de procedência podem identificar os grupos étnicos.<sup>146</sup> Desse modo, as

*[...] chamadas “nações” (mina, angola, Moçambique, benguela) [funcionaram] como mecanismo de identificação e organização dos africanos em toda a extensão das Américas. Mesmo tendo um componente étnico e também cultural, as nações – aqui entendidas como um sistema classificatório que emerge do universo do tráfico atlântico – redefinem as fronteiras entre os grupos étnicos através da formação de unidades mais inclusivas, por mim denominadas “grupos de procedência”. A noção de grupo de procedência se inspira nos trabalhos do antropólogo Fredrik Barth que aponta a existência de sistemas sociais abrangentes, onde interagem indivíduos de diferentes grupos étnicos. Também o historiador Paul Lovejoy alerta para o fato de que a migração forçada pode ter como resultado o surgimento de identidades étnicas mais inclusivas que fazem emergir esferas de solidariedade entre diferentes grupos étnicos, mesmo quando não existem condições previamente determinadas para isso. Assim sendo, as ditas “nações”, inicialmente uma identidade atribuída, acaba sendo incorporada e servindo como ponto de referência para o reforço de antigas fronteiras étnicas ou para o estabelecimento de novas configurações identitárias.*<sup>147</sup>

Com isso, na situação descrita pela autora ao estudar os *mina-mahi*, *mina* seria o grupo de procedência dos escravos: a África Ocidental – mina -, enquanto que *mahi* identificava a etnia. Isso fez com que os escravos reconstruíssem e redefinissem suas identidades a todo o momento na Colônia.

Watson afirma que as populações são classificadas em termos de ocupações. Os papéis sociais assumidos pelos atores históricos demonstram quais são suas posições sociais em um

---

<sup>144</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.103.

<sup>145</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.104.

<sup>146</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.109-117.

<sup>147</sup> SOARES. *Histórias Cruzadas*, p.134.

determinado momento. Assim, determinadas funções que requerem um esforço físico incomensurável podem ser vistas como de alto ou baixo prestígio dependendo da sociedade em contexto. Os membros dessas sociedades tendem a tentar galgar outras funções sociais melhores conceituadas, mudando de grupo social. “O prestígio social dos indivíduos é avaliado pelo grau nos quais eles estão assumidos para conformar ou se afastar dos padrões dos grupos de referências”.<sup>148</sup>

Ainda de acordo com o autor, um indivíduo pode tentar alcançar um maior prestígio social, mudando sua posição social, mas, além da dificuldade de alterar sua ocupação, nem sempre o estereótipo anterior desaparece.<sup>149</sup> Neste sentido,

*Todo o sistema social pode, portanto, ser encarado como uma pluralidade de estruturas de prestígio, alguns deles interligados e outros bastante independentes, e cada um com suas próprias normas de avaliação particular, embora todos sejam susceptíveis de serem afectadas pela divisão fundamental da função e da cultura entre os membros de ocupações profissionais e não profissionais.*<sup>150</sup>

Assim, o sentido ensejado pelo autor para grupo social é o de que este pode ser alterado em função do prestígio social que determinadas funções sociais outorgam aos atores históricos. Estes perdem a denominação taxonômica anterior, enquanto se movem verticalmente dentro da estrutura social.

Elizabeth Bott fala sobre a “ritualização dos papéis sociais”. A autora elabora uma teoria da “segregação social”, em que os componentes de uma sociedade se ligam através de lealdades, identidades e por diferenças socioculturais.<sup>151</sup> Os grupos sociais são utilizados para se distinguirem e, ao mesmo tempo, se complementarem. Em cada sociedade, determinadas funções são exigidas. Estas devem ser praticadas por alguns membros. Todavia nem todas as funções são prestigiadas, o que fomenta a “segregação social”, tal qual descrita por Bott.

---

<sup>148</sup> WATSON. Social mobility and social class in industrial communities, p.140.

<sup>149</sup> WATSON. Social mobility and social class in industrial communities, p.141.

<sup>150</sup> WATSON. Social mobility and social class in industrial communities, p.156.

<sup>151</sup> BOTT. *Família e rede social*, p.14-16.

Dessa maneira,

*Na literatura sociológica e antropológica, o termo “grupo” é comumente usado em pelo menos dois sentidos: no primeiro sentido, trata-se de um termo muito amplo usado para descrever qualquer coletividade cujos membros possuam uma semelhança qualquer: esta definição irá incluir categorias, classes lógicas e agregados, assim como unidades sociais mais coesas. O segundo uso é bem mais restrito. Neste sentido, as unidades têm de possuir algumas relações sociais interdependentes e distintas umas das outras; categorias, classes lógicas e agregados estão excluídos aqui. Para evitar confusão, uso o termo “grupo organizado” toda vez que se torna necessário distinguir o segundo uso do primeiro.<sup>152</sup>*

No presente estudo, acreditamos que o segundo sentido vislumbrado por Bott seja o melhor para a análise dos crioulos das Minas Gerais setecentista. Este grupo estava quase que necessariamente conectado à condição de escravo e, portanto, exercia determinado papel social. Diferentemente dos demais "homens de cor" de diversas procedências africanas e mesmo dos domínios portugueses (pardo, mulato e cabra e mestiço) que poderiam estar ou não na condição de cativo, o crioulo era, na maioria das vezes, um mancípio.

Bott esclarece que o “[...] termo ‘papel’ é definido [...] aqui para indicar [...] um comportamento que se *espera* de qualquer indivíduo que ocupe uma posição social particular”.<sup>153</sup> Assim, um “[...] relacionamento de papel é definido como aqueles aspectos de uma relação que consistem em expectativas recíprocas de papel de cada pessoa no que concerne a outra”.<sup>154</sup> Neste caso, o crioulo era uma espécie de grupo provisório que o sujeito ocupava quando estava em cativeiro. Em muitos casos, o termo desaparecia juntamente com a condição social mancípio.

Assim, os crioulos eram um grupo social organizado, i.e., “[...] os indivíduos componentes forma[va]m um todo social mais abrangente, tendo objetivos comuns, papéis

---

<sup>152</sup> BOTT. *Família e rede social*, p.106; nota2.

<sup>153</sup> BOTT. *Família e rede social*, p.28.

<sup>154</sup> BOTT. *Família e rede social*, p.28.

interdependentes e uma subcultura peculiar”.<sup>155</sup> Os crioulos se organizavam entre si, de maneira próxima de um aparato étnico, como eram os africanos, por exemplo.

Para melhor vislumbrarmos o que queremos dizer, apresentamos o quadro a seguir. Neste colocamos as similitudes e diferenças entre grupos étnicos e grupos sociais. Pontuamos como aspectos idiossincráticos a organização social, as relações interétnicas, ancestralidade comum dentro do grupo, o vínculo histórico ou um mito de constituição do passado, a influência política do Estado e se a mudança social altera a identidade.

**Quadro 1 – Diferenças e similitudes entre grupo étnico e grupo social.**

<b>Aspectos idiossincráticos</b>	<b>Grupos étnicos</b>	<b>Grupos Sociais</b>
Organização Social	Sim	Sim
Relações interétnicas	Sim	Não
Ancestralidade comum	Sim	Não
Vínculo histórico e/ou um mito comum com o passado	Sim	Não
Influência política do Estado	Sim	Sim
Mudança social altera a identidade	Não	Sim

Os dois grupos possuem algumas diferenças e algumas similitudes básicas. Eles possuem organização social e são influenciados pela política do Estado. Apesar de ambos sofrerem influências de natureza distintas, este é um aspecto comum. O Estado por forçar o surgimento de um grupo étnico, como foi comum entre os índios aldeados, como também informar quais são os papéis sociais dos grupos, foi, portanto, um aspecto comum entre etnias e grupos sociais.

Por outro lado, diferente dos grupos étnicos, os grupos sociais não fomentam relações interétnicas e não possuem vínculos históricos e/ou um mito comum com o passado. Ou seja, não é uma história comum de formação que unem os membros de um grupo social, mas sim a

---

<sup>155</sup> BOTT. *Família e rede social*, p.76.

dinâmica própria da sociedade. Assim, a identidade deste grupo não se baseia neste mito comum, mas sim em um papel social.

Com relação à mudança social alterar a identidade, tem-se que os indivíduos dos grupos sociais tendem a se reposicionarem na sociedade com a alteração do seu papel social e, com isso, se desligarem do grupo social do qual faziam parte e aderirem a outro. Todavia, os sujeitos pertencentes aos grupos étnicos não transformam suas identidades a partir da alteração do papel social, apesar da mudança étnica poder significar a aquisição de novos papéis sociais.

Para melhor apreciarmos o que estamos querendo informar vejamos alguns exemplos a seguir. A partir destas ilustrações, argumentaremos que os crioulos possuíam uma identidade étnica, com organização própria.

Em 13 de outubro de 1755, os “humildes escravos e leaes vassalos e crioulos pretos e mestiços machos e fêmeas, todos moradores das minas do ouro” pedem ao rei de Portugal

*hum homem ágil, pratico e judicial, de que há muitos crioulos e pardos, que vivem em muitos auditórios e com boa noticia de muitos daqueles termos para que lhes sirva de Seo agente, e preservados dos forros, para na pessoa dos Al Serem Cittados e Requeridos civelmente, e a servilhes a seos assinados termos judiciais e extrajudiciais, ao qual se dê juramento para com servir a que ocupação he querendo.*<sup>156</sup>

Meses após o regimento dos “crioulos pretos e mestiços, machos e fêmeas” das Minas do Ouro, outro grupo de crioulos pede a D. José I a concessão dos mesmos privilégios que têm os regimentos de Pernambuco, Bahia e São Tomé:

*Os Leaes escravos e melhores vassalos de v. Majestade os homens Crioulos, Pretos e mestissos forros moradores nas quatro comarcas das Minas Geraes do Ouro de hum do hum Governo e Bispado representarão a V. Majestade Seo [...] Rey e Principe Soberano, por mão de Seo agente e procurador Garante acampamento da Companhia Chamada a dos forros, [...]. Para que V. Majestade haja por bem de Sua Real grandeza, os mande aly regimentar do mesmo modo tratamento honra a que gozão os homens pretos, de Pernambuco, Bahia e S. Thomé, com companhias [...] nas Villas e Arraes, para os velarem correrem e investigarem rondando aquelas*

---

<sup>156</sup> AHU, CX.68, Doc.66.



*terras cerras outra das campinas, Rios, e matas para melhor Com iluzão e serventia do Real serviço pellos descaminhos que aly se vão o ouro e diamantes e a outros mais bens do povo e prejuízos graves que dão os faragidos, ciganos, e contra bandidos, a Real Fazenda e aos moradores daquelas povoações como has crível He vericível e os Suplicantes vivem certos de que V. Majestade seo Real sérico estão cientes.[...].<sup>157</sup>*

Nos episódios citados acima temos dois grupos de crioulos lutando por seus direitos. No primeiro requerimento, os crioulos exigem da Coroa portuguesa alguém que pudesse interpellar por eles judicialmente, ao passo que, no último, a manifestação foi por igualdade de direitos com relação aos “homens pretos, de Pernambuco, Bahia e S. Thomé”. Interessante notar que há uma aparente força política entre os crioulos que nos permite pensar que este grupo tinha consciência política, em um período em que essa qualidade era pouco comum. Além disso, é possível perceber que o grupo tinha organização social.

Além disso, nos exemplos acima, os crioulos se juntaram aos pardos e aos mestiços em seus requerimentos. Mesmo assim, em ambos os pedidos os grupos se diferenciaram entre si. Apesar de terem fomentado as documentações em conjunto, nas mesmas os crioulos apareceram segregados dos demais grupos, informando uma diferença entre eles.

Para entendermos como estas diferenças se davam, temos que analisar as formas como os detentores do poder imaginavam e classificavam os grupos subordinados. Na verdade, muitas das representações atribuídas aos grupos subordinados, parafraseando Brandão, são reflexos da vontade dos grupos dominantes. Todavia, isso não implica necessariamente na completa aceitação dos grupos menos abastados. Estes utilizam da “arte da dissimulação” para sobreviver em sociedades como estas.<sup>158</sup>

A vontade dos grupos dominantes acaba por fomentar uma “transcrição pública”, que é a manifestação de uma ordem pretensiosamente estabelecida.<sup>159</sup> Neste sentido,

---

<sup>157</sup> AHU, CX.69, Doc.05.

<sup>158</sup> SCOTT. *Domination and the Arts of Resistance*, p.2.

<sup>159</sup> Além disso, a “transcrição pública” não conta a história em sua totalidade, pois obedece a critérios de filtragem dados pelo grupo dominante. Por isso, a “transcrição pública” ganha um senso jurídico e serve como “história oficial”. SCOTT. *Domination and the Arts of Resistance*, p.2; nota1.

*A “transcrição pública” é indiferente à opinião dos grupos subordinados; os grupos dominantes fazem uma “filtragem” do que deve vir a público; e os grupos subordinados fazem leituras distintas daquelas dos grupos poderosos. [...]. [Contudo, os grupos] dominantes nunca controlam o estágio absolutamente, mas o desejo deles normalmente prevalece. Em resumo, isso está no interesse do subordinado produzir uma performance mais ou menos crível, falando as linhas e fazendo os gestos ele sabe o que é esperado dele. O resultado é que a transcrição pública é – menos em uma crise – sistematicamente respeitada na direção do libretto, o discurso, representado pelo dominante.<sup>160</sup>*

Em outras palavras, os indivíduos que detém o poder retratam o meio em que estão inseridos conforme suas experiências pessoais e sociais. E estas podem, por sua vez, se diferenciarem do restante da população. Ilustrativo disto é o caso aventado na correspondência, de 20 de abril de 1722, que D. Lourenço de Almeida, governador de Minas, envia ao rei D. João V. Nesta Correspondência, o Governador das Gerais demonstra sua preocupação em relação à população mineira, dizendo que “[...] é a má qualidade de que elas se vão enchendo” que o preocupa, e acrescenta ao Rei: “[...] será esta gente a mais perniciososa que pode haver nestes povos que pela distância e largueza destes sertões, se faz muito dificultoso o poder Vossa Majestade conservar nelas as tropas que bastem para dominar tão má casta de gente”. Mais adiante completa o Governador de Minas: “[...] a razão porque nestas Minas há e vai havendo tanta quantidade de mulatos, é porque nelas não há outra casta de mulheres senão negras”<sup>161</sup>.

Nesta carta fica nítido que D. Lourenço de Almeida faz, de forma quase latente, referência ao seu próprio “universo simbólico”. Ao denominar crioulos, africanos e mulatos como “castas de gentes”, o Governador de Minas está, implicitamente, demonstrando como ele percebia a população de cor mineira.<sup>162</sup>

Por outro lado, devemos destacar que apesar da existência da “transcrição pública”, os grupos subordinados acabavam por criar uma “transcrição escondida”. Esta utilizava dos

---

<sup>160</sup> SCOTT. *Domination and the Arts of Resistance*, p.4.

<sup>161</sup> RAPM. (31), p.86.

<sup>162</sup> Segundo Souza, D. Lourenço de Almeida, antes de se tornar governador em Minas, residiu em Goa e, por isso, ele possivelmente se apropriou dos símbolos utilizados na Índia para se referir aos homens de cor em Minas Gerais. Ou seja, estes para D. Lourenço estavam divididos em castas. SOUZA. *Norma e Conflito*, p.185-186.

elementos dentro da “transcrição pública” – religião, aspectos culturais e políticos – como ferramentas dos subordinados contra os dominantes.<sup>163</sup>

Nesta direção, a “transcrição escondida” é elaborada dentro de um determinado corpo social. Ou seja, é restrita a um grupo que exclui, ou, se esconde dos demais; as práticas das “transcrições escondidas” são de vários tipos: luxúrias dos dominantes, evasão de taxas dos subordinados; e a fronteira entre as “transcrições pública e escondida” está situada em uma zona de constante conflito entre dominantes e subordinados. É movediça. A negociação é feita através de uma prudente tática dos subordinados, que raramente mostram suas “transcrições escondidas”.<sup>164</sup>

Pelas palavras de Scott fica claro que há uma diferença entre o que as elites apresentam como sendo verdadeiro e único para a sociedade e a forma como os subordinados lêem e vêem o que está sendo apresentado a eles.

Nesta esteira, a Câmara de Vila Rica envia uma representação a D. José I, rei de Portugal, em 20 de julho de 1756, dando conta dos prejuízos que causava aos mineiros a venda dos filhos dos seus escravos, provocando a fuga dos pais e até revoltas:

*as crias, como Crioulos, Cabras, e mulatos, / que nascerão na fabrica, e para ella encaminhão o que de seus trabalhos tirão os Senhor<sup>es</sup> / Seão rematados: damno grande, porque alein daquellas crias hirem sucedendo pelo tempo adiante a Seus Pays, depois que cansados se vem velhos, ou mortos, sucede que vendo os Pays fora de Sua companhia, seus filhos desemparão os senhores, e por consequencia as fabricas, retirandosse para quilombos, ou se poem de sorte e estado tal, que como gentios canzão, e se poem em estado de não trabalharem, vindo assim o Senhor a perder não só o escravo, mas ser lhe necessario empenharse na compra de outro, o que evitava tendo em seu poder aquella cria, que lhe foi mandada rematar<sup>165</sup>.*

Pelo discurso da Câmara Municipal de Vila Rica fica nítido que os escravos fomentavam laços familiares independente de suas origens. Ainda, para aqueles vereadores os

---

<sup>163</sup> SCOTT. *Domination and the Arts of Resistance*, p.5-7.

<sup>164</sup> SCOTT. *Domination and the Arts of Resistance*, p.14-15.

<sup>165</sup> AHU. Cx.70; doc.39.

pais dos crioulos, cabras e mulatos, “que nascerão na fabrica”, têm um comportamento único: deixavam de se subordinar aos seus senhores em função das vendas dos filhos.

Dessa forma, pode ser que os cativos de Vila Rica estivessem interessados em se rebelarem contra o escravismo, buscando dentro da “transcrição pública” católica a fundamentação para não trabalharem. De acordo com o ideal cristão, os pais devem proteger os filhos, tendo por eles amor incondicional. Parece que os cativos utilizaram deste expediente para contestarem o sistema escravista em Vila Rica.

Desse modo, os crioulos em Minas podem ter se percebido como diferentes dos demais grupos, principalmente em relação aos africanos. Contudo, o reconhecimento da diferença entre as várias nações africanas, entre os crioulos, mestiços e, porque não, entre os ameríndios era díspare em relação à dessemelhança fomentada entre estes grupos e os não africanos. Em outras palavras, os indivíduos de determinada nação africana elaboravam esquemas distintos para diferenciar o *Outro* de outra nação africana e para o *Outro* não africano. As outras nações, neste caso, identificavam um *Outro interno*, i.e., aquele diferente, mas que ao mesmo tempo era reconhecido por sua condição de *gentio*, ao passo que, o não africano era representado como o *Outro externo*, diferente e fora da qualidade de *gentilidade*.<sup>166</sup>

Em outro momento, em 13 de março de 1766, os “pretos crioulos, e naturais da Capitania das Minas em a cidade de Marianna”, pedem a concessão de sinos e sítiais ao rei português.

*Dizem os pobres pretos crioulos, e naturais da Capitania das Minas em a cidade de Marianna, que He costume inerte natto entre elles desde da povoação daquella continenti consagra vem motivando cultos a virgem nossa senhora debaixo do perciozo titulo das mercês, e para repetirem os seus obzequios se valem como munamdo de templos alheios por lhes faltarem não só as [?] de suas portas, senão também por terem sido poucos em numero libertos que pudessem concorrer para as obras ditas deste vidadas; e porque despois da criação da ditta cidade Marianna em razão de haver mayor concurrencia de povo determinarão os Suplicantes a fundar*

---

<sup>166</sup> Para mais detalhes sobre esta relação, destaque: SCHWARTZ. Introduction, p.8.

*huma Capella consagrada aquella Santa debaixo do Referido titulo, e como thaes assistem poucas forças para o edificio da Referida obra sendo tacitto do agrado de Deos e de vossa Magestade pela gloria accidental que lhe resulta por ser no domínio de vossa Magestade por isso recorrem a vossa Magestade como indignos vassalos para que se digno conferir lhes os sinos para capella, e huns sitiais para adorno, e o são das a capella.*

*Para vossa Magestade que em atenção ao alegado se digne deferir-lhes como Regimentos rogarão a Deos em se canttende pelo aumento temporal, e espiritual de V. Magestade.*

*ER.M.*<sup>167</sup>

Neste pedido, assim como nos anteriores, os *crioulos* se organizaram em torno de um objetivo comum. Assim, percebe-se que os membros deste grupo tinham determinada organização política e social, podendo significar que eles eram uma etnia.

Contudo, não raro, os crioulos se juntavam a outros grupos para requererem seus objetivos juntos à coroa lusitana. Em 1777,

*Os Ethiopes, Crioulos, Pretos Forros e Captivos de Vila Rica de Ouro Preto, Capitania de Minas Geraes do Brasil, prostrados, e unidos ao pó da terra, vom a Presença N.A.R., Representaram os seus justos e Justinados {?}, e única fonte donde operão oinancial, as suas necessidades [?] ao seu injusto lhe prime.*

*Huns que Resgatado do Paganismo Augarão pelo Amor de Deus, à Regineração os ouvidos do Corpo, fabricarão os primeiros à sua custa naquela nossa Capella da Senhora do Rosário em Irmandade com compromisso aprovado pelo Regio tribunal da Mesa da Consciencia.*

*Enquanto, soberano e senhor, lhes não tem outro culto aquele Edificio os Votos e Sacerdotais, Vossos sagrados, [?]Banquistas de Prata, cortinados, frontaes, e [...] do culto sem ajuda ou favor de outra alguma possa sendo lhes [...] com a parte de sугeitos à huma vida; e lhes pagão diariamente, a Capelão lhes sufragão interrão à suas terras, furtando os dias livres do cativoiro, remédios aos doentes, [...].*<sup>168</sup>

Novamente, os crioulos se aliaram a outros grupos para alcançarem seus objetivos. Desta vez, foram os “Ethiopes e Pretos Forros e Captivos” a se unirem aos crioulos. Além disso, pelos dois últimos exemplos percebemos uma contradição: enquanto no primeiro, preto é adjetivado pelo termo crioulo, no segundo o termo preto é segregado do crioulo, se referindo à forros e cativos, como se fosse algo diferente e que, por extensão, não poderia se juntar ao termo crioulo.

---

<sup>167</sup> AHU, Cx.87, doc.26.

<sup>168</sup> AHU, Cx.111, doc.82.

Estas diferentes terminologias expressam a ideia de constante construção das representações filiadas aos grupos subalternos. As taxonomias auferidas à população de cor em Minas são, sem dúvida, excelentes exemplos sobre a dubiedade e a mutação das representações utilizadas para identificar os “homens de cor”.

Em 13 de julho de 1718, o Conde de Assumar, governador da então Capitania de São Paulo e Minas do Ouro, estando em Vila Rica, escreve ao rei D. João V sobre como controlar os quilombos mineiros. Reportando-se aos costumes das Índias de Castela, Luisiana, Mississipi e Panamá, para fundamentar suas observações, Assumar demonstra que em Minas deve-se também “[...] castigar athe com pena de morte os negros, e mulatos, que a merecem”.<sup>169</sup> Assumar então diferencia o termo negro de mulato e, ao mesmo tempo, agrega os africanos, os crioulos, os carijós e os demais mestiços não mulatos sob essa terminologia.

Em outro exemplo, José Antônio Freire de Andrada, governador interino de Minas, envia carta ao rei português, D. José I, relatando que no Serro Frio os “[...] negros, mulatos, e carijós [andavam] Roubando os corregos da demarcação sem perder tempo [...]”.<sup>170</sup> Neste caso, vislumbra-se que o termo negro não foi usado em referência aos mulatos e carijós, mas aos africanos e/ou crioulos.

Em outros momentos, a terminologia negro poderia identificar os crioulos, os mulatos e os africanos. Em Vila do Carmo, na data de 21 de agosto de 1715, D. Brás Baltazar da Silveira, governador de Minas, expede um despacho ao rei D. João V, delegando o posto de Ouvidor geral do Rio de Ouro Preto, no distrito da Capitania de São Paulo e Minas do Ouro “[...] ao D.<sup>or</sup> Manoel Morquesrado Razo [o qual possa fazer, se necessário,] athe a morte inclusive aos Negros, e Indios”.<sup>171</sup> Já na correspondência expedida por outro governador das Gerais, Conde de Assumar, ao rei D. João V, em 20 de abril de 1719, sobre a sublevação que

---

<sup>169</sup> RAPM, (3), p.251-266..

<sup>170</sup> Carta de José Antônio Freire de Andrada, governador interino das Minas, ao rei de Portugal, D. José I de 08 de janeiro de 1753. APM. S.C. Cód. 93. fl. 234-234v; e AHU. Cx.33; Doc 63

<sup>171</sup> Despacho de D. Brás Baltazar da Silveira, governador de São Paulo e Minas do Ouro, ao rei de Portugal, D. João V, em 21 de agosto de 1715. APM. S.C. Cód. 02. fl.24v-25.

os negros intentaram em Minas, o termo negro se referia única e exclusivamente aos africanos. De acordo com Assumar, em função “[...] da soltura, com que nestas minas se vão os negros, [...] [estes dominariam as Minas caso não houvesse entre os] d.<sup>os</sup> negros diferenças sobre o domínio que pertendião os de hua nação sobre os mais, e veyo a romperce o segredo na Comarca do Rio das Mortes de onde tive aviso desta sobrelevação com noticia de terem ja os negros, da d.<sup>a</sup> Com.<sup>ca</sup> nomeado entre sy, hum príncipe, e officiaes militares”.<sup>172</sup>

Esses exemplos nos permitem inferir que não obstante o foco central de nosso estudo seja a população crioula, partimos da hipótese que para o entendimento dessa parcela da população de cor, devemos analisar de forma concomitante os demais grupos não pertencentes aos crioulos, pois havia conexões entre eles. Em suma, para depreender a distinção entre os crioulos e os demais grupos é necessário o estudo de como e por que determinado sujeito era denominado de crioulo em relação a outro que não o era.

Neste sentido, as denominações atribuídas à população de cor mineira eram polissêmicas e mutáveis. Vários foram os critérios para se definir uma "qualidade" – pigmentação da pele ou condição social,<sup>173</sup> interesses pessoais em jogo dos que atribuíam e dos que se auto-intitulavam como pertencentes à determinada qualidade.<sup>174</sup>

Faria, ao estudar os assentos de batismo para o Rio de Janeiro e a Comarca do Rio das Mortes, em Minas Gerais, entre os séculos XVIII e XIX, discute essa questão:

*Os padres que oficiavam os ritos não poderiam saber da vida de todos os seus fregueses, mesmo em pequenas paróquias. A origem dos que batizavam filhos, dos que se casavam ou morriam deveria ser perguntada aos pais dos batizados, aos noivos, aos padrinhos, às testemunhas de casamento, a parentes, etc. A interpretação final, entretanto, ficava a cargo do pároco. Era ele quem designava o preto angola, mina, guiné, etc., ou o pardo escravo, forro, livre, etc. Nitidamente, o vocabulário classificatório transcendia as informações dadas pelos envolvidos (se é que consultados), e foram os padres a indicar, ou não, as marcas sociais dos forros e de seus descendentes, bastante impregnadas de um forte sentido hierárquico.*

---

<sup>172</sup> Carta do governador Pedro de Almeida Portugal, Conde de Assumar, ao rei D. João V em 20 de abril de 1719. APM. S.C. Cód. 04, fl. 588-589.

<sup>173</sup> MATTOS. *Das Cores do Silêncio*, p.99-108; FARIA. *Sinhás Pretas*, p.77-78; FERREIRA. *Sociedade escravista e mudança de cor*, p.448-451; e LIBBY. *A Empiria e as Cores*, p.41.

<sup>174</sup> LARA. *Fragmentos Setecentistas*, p.156-157.

*Presumo, portanto, terem sido os párocos os verdadeiros filtros das informações dos registros.*<sup>175</sup>

A descrição de Faria pode ser estendida a outras fontes, como as listas dos Quintos Reais, os róis de confessados e aos Mapas de População. Acreditamos que a terminologia final inserida nessa documentação passasse pelo "trâmite" da autodefinição e da avaliação do encarregado de fazê-las. Isso quer dizer que, com certa frequência, levou-se em consideração não apenas a pigmentação da pele como norma, mas também outras características e circunstâncias: condição social, posição hierárquica, poder econômico, entre outros fatores que podemos especular.

Na verdade, como explica Lara, havia uma sobreposição de critérios na determinação de uma qualidade/nação, que, muitas vezes, levava-se em conta não apenas a condição social do sujeito, mas os laços sanguíneos e os status sociais em jogo.<sup>176</sup> Em suma, as designações eram armas políticas.<sup>177</sup> Sejam como fossem, as escolhas variavam de acordo com o tempo e o lugar. Até mesmo no interior da Capitania e, depois, Província de Minas Gerais havia polissemia entre os mecanismos para atribuir e adotar determinado termo com relação às comarcas.

Ilustrando o assunto, temos na Figura 2 a família de José Martins Coelho, branco e, portanto, livre, que residindo em Passagem de Mariana, no ano de 1804, foi listado como cônjuge de Ana Joaquina Fernandes, preta e de condição social incógnita. Desse matrimônio houve 6 filhos: os homens eram José, Joaquim e Francisco, todos pretos; e as mulheres foram Maria, Ana e Claudina, pardas.

---

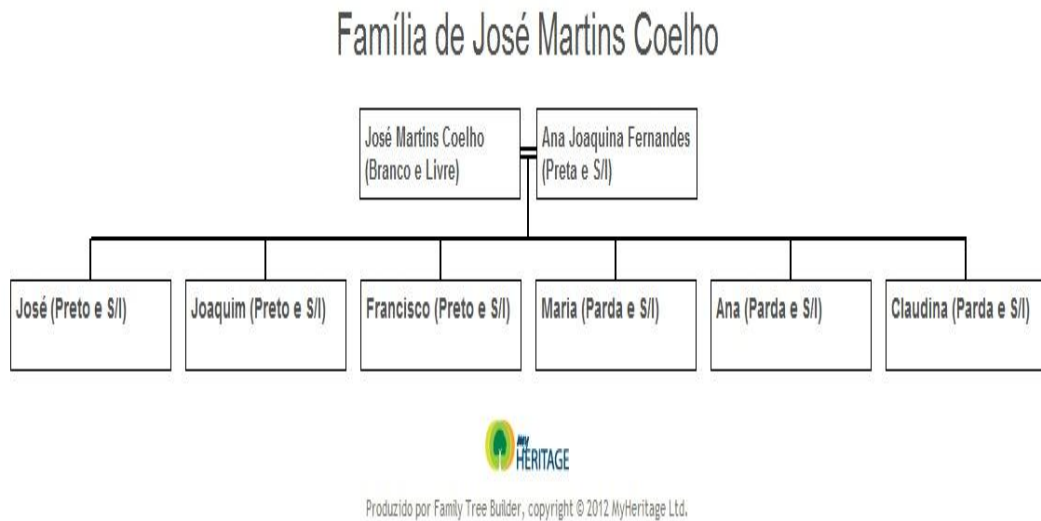
<sup>175</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.70.

<sup>176</sup> LARA. *Fragmentos Setecentistas*, p.177.

<sup>177</sup> LARA. *A cor da maior parte da gente*, p.374.



**Figura 2 - Família de José Martins Coelho (Passagem de Mariana, 1804)**



**Fonte: AN Col. Casa dos Contos, 1804.**

As condições sociais dos rebentos também não foram citadas, fazendo com que nos perguntássemos quais foram os critérios adotados pelo juiz de paz para dividir os filhos de José Martins Coelho e Ana Joaquina Fernandes entre pretos e pardos? Especulamos que essa escolha tenha sido fomentada pela divisão de gêneros por qualidades. Os filhos do sexo masculino foram classificados de pretos e as filhas de pardas. Enfim, fica a dúvida sobre os critérios adotados no exemplo acima.

Vejamos outro caso. Em Contagem das Abóboras, Termo de Sabará, em 1831, foram coletados os dados da família de José Dias da Silva, branco e livre, que era na ocasião casado com a crioula Maria Maydalena, sem condição social expressa, como demonstra a Figura 3 abaixo.

**Figura 3 - Família de José Dias da Silva (Contagem das Abóboras - Termo de Sabará, 1831).**



Produzido por Family Tree Builder, copyright © 2012 MyHeritage Ltd.

**Fonte:** APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-1832.

Do casamento contraído pelo casal resultou 5 filhos: 2 mulheres e 3 homens. As mulheres, Maria e Joaquina, foram listadas, respectivamente, como crioula e parda. Os filhos Francisco e Manoel, como crioulos e Antônio era pardo. Diferente do exemplo anterior, o instrumento utilizado para se auferir uma qualidade não foi o gênero, tampouco a condição social, uma vez que todos não tiveram as condições sociais registradas. Nesse exemplo, parece que o critério classificatório foi a pigmentação da pele, pois não havia diferenças no que tange as condições e/ou status sociais, já que todos os filhos ainda residiam na casa de José Dias da Silva na ocasião do mapeamento populacional.

Desse modo, o que queremos ressaltar a partir das duas figuras acima, é que o estudo que será engendrado aqui buscará uma caracterização das normas gerais para a imputação e auto-atribuição das nações/qualidades. Contudo, havia casos específicos em que tais critérios não se aplicavam. Acrescentamos, ainda, que por mais polissêmicos e contraditórios alguns casos possam parecer, havia uma norma geral. As nações aparecem de uma forma

indiscutivelmente padronizada. O que mudava parecia ser os casos específicos. Por ora, deixaremos essa discussão para as Tabelas 8 e 9 no capítulo 2.

Em relação aos crioulos, aceitamos que o termo crioulo era um indicativo do lugar de procedência; era uma referência ao preto nascido dentro das possessões portuguesas, que não apenas do Brasil; e que tinha uma ligação com a condição social de escravo por nascimento ou por ancestralidade, dependendo da posição social.

Na Tabela 1 estão as nações/qualidades da população de cor, segundo suas procedências, entre os períodos de 1718 e 1738; 1795 e 1821; e, 1831 e 1832. Observando os padrões de mudança quanto as procedências dos crioulos, a tendência foi a de aumentar o percentual dos indefinidos nas datas em tela (91.1%, 95.5% e 99.91%), ao passo que entre 1718 e 1832 houve o aumento da diversificação das procedências. No início do século XVIII, os crioulos eram provenientes da África Ocidental (0.2%), Reino (0.4%), do Brasil (5.3%) e de Minas Gerais (3%). No final do período colonial, havia apenas duas procedências, além da indefinida, África Ocidental, com 0.1%, e África Centro-Ocidental, com 4.4%. Entre 1831 e 1832, eram 5 as procedências dos crioulos: África Ocidental (0.01%), África Centro-Ocidental (0.04%), África Oriental (0.01%), Outras Nações africanas (0.02%) e França (0.01%).

Malgrado em todas as datas o percentual de indefinidos tenha sido esmagadoramente superior aos demais, a Tabela 1 mostra a possibilidade da existência de crioulos oriundos de outras procedências. Todavia, admitimos que a maioria deles nasceu no Brasil e, possivelmente, dependendo da época, em Minas Gerais.

**Tabela 1**

Números relativos da população de cor, segundo suas procedências. Minas Gerais, 1718-38, 1795-1821 e 1831-32.

		Ano																	
		1718-38						1795-1821						1831-32					
	Procedências	Cabra	Crioulo	Mestiço	Mulato	Pardo	S/I	Cabra	Crioulo	Mestiço	Mulato	Pardo	S/I	Cabra	Crioulo	Mestiço	Mulato	Pardo	S/I
África	ÁOC*	0	0.2	0	0	0	0	0	0.1	0	0	0	0	0	0.01	0	0	0.01	0
	ÁCOC*	0	0	0	0	0	0	0.4	4.4	1.2	0	0.1	0	0.03	0.04	1.4	0	0.01	0
	ÁOR*	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0.01	0.3	0	0	0
	ON*	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0.02	0.5	0	0.01	0
	<b>Sub-Total</b>	<b>0</b>	<b>0.2</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0.4</b>	<b>4.5</b>	<b>1.2</b>	<b>0</b>	<b>0.1</b>	<b>0</b>	<b>0.03</b>	<b>0.08</b>	<b>2.2</b>	<b>0</b>	<b>0.03</b>	<b>0</b>
Europa e Oriente	Reino	0	0.4	0	1.4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	França	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0.01	0	0	0	0
	Índia	7.7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	<b>Sub-Total</b>	<b>7.7</b>	<b>0.4</b>	<b>0</b>	<b>1.4</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0.01</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>
Brasil	Brasil	0	5.3	33.3	2.1	0	100	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	MG**	7.7	3	0	0.7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Indefinidos	84.6	91.1	66.7	95.8	100	0	99.6	95.5	98.8	100	99.9	0	99.97	99.91	97.8	100	99.97	0
	<b>Sub-Total</b>	<b>92.3</b>	<b>99.4</b>	<b>100</b>	<b>98.6</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>99.6</b>	<b>95.5</b>	<b>98.8</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>0</b>	<b>99.97</b>	<b>99.91</b>	<b>97.8</b>	<b>100</b>	<b>99.97</b>	<b>0</b>
<b>Total (%)</b>		<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>0</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>0</b>
<b>Total (N)</b>		<b>13</b>	<b>515</b>	<b>3</b>	<b>137</b>	<b>5</b>	<b>8</b>	<b>1111</b>	<b>8005</b>	<b>81</b>	<b>37</b>	<b>6596</b>	<b>0</b>	<b>6283</b>	<b>83497</b>	<b>887</b>	<b>655</b>	<b>134938</b>	<b>0</b>

Fontes: 1718-1738 - APM, Col. Casa dos Contos, Listas dos quintos reais, Códices 1019, 1022, 1023, 1025, 1026, 1027, 1028, 1030, 1031, 1033, 1034, 1036, 1037, 1038, 1039 e 1068; 1795-1821 - AN Col. Casa dos Contos, 1804, IHGT - Rol de Confessados para São José del Rei (1795), e AEAM - Róis de Confessados para Mariana (1802, 1813, 1814 e 1821); 1831-32 - APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

\* ÁOC = África Ocidental; ÁCOC = África Centro-Ocidental; ÁOR = África Oriental; ON = Outras Nações.

\*\* Apenas no Código 1068, para o Distrito do Serro, em 1738, apareceu a procedência mineira dos indivíduos.

Com relação as demais qualidades, todas, excetuando os mestiços entre 1718 e 1738, e os mulatos pós-1738, eram provenientes de algum lugar que não apenas o Brasil. Claro que, em certos casos, variou-se a procedência. Os cabras, por exemplo, estavam, no começo do setecentos, mais conectados à procedência indiana e, ao final do período abordado por nós, havia poucos advindos da África Centro-Occidental.

Com base no que vimos até agora, sobretudo na Tabela 1, parece que as "qualidades" exerceram o mesmo papel das nações africanas, porém, apenas entre aqueles nascidos dentro dos "Domínios portugueses". Ou seja, as "qualidades" acabaram por "encobrir" as procedências dos cabras, crioulos, mestiços, mulatos e pardos, do mesmo modo que as procedências africanas, mina e angola, por exemplo.

Neste sentido, a tese da professora Mariza de Carvalho Soares nos oferece uma possível explicação. De acordo com essa autora, ao estudar os Mahi, no Rio de Janeiro setecentista há uma diferença entre as chamadas "nações" e os grupos étnicos:

*Em função do pressuposto de que os grupos étnicos chegados às Américas em condição de cativo têm à sua frente uma infinidade de possibilidades de reorganização, e não aquelas previamente definidas em suas sociedades tribais, proponho a noção de 'grupo de procedência'.<sup>369</sup>*

*Assim, as [...] chamadas 'nações' (mina, angola, moçambique, benguela) [funcionavam] como mecanismo de identificação e organização dos africanos em toda a extensão das Américas. Mesmo tendo um componente étnico e também cultural, as nações - aqui entendidas como um sistema classificatório que emerge do universo do tráfico atlântico - redefinem as fronteiras entre os grupos étnicos através da formação de unidades mais inclusivas, por mim denominadas 'grupos de procedência'.<sup>370</sup>*

Ainda de acordo com Soares, a atribuição do grupo de procedência era influenciada mais pelas condições de cativo no Rio de Janeiro do século XVIII, do que com as realidades tribais dos africanos.<sup>371</sup> Podemos definir, sem, no entanto alterar o conceito da

---

<sup>369</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.116.

<sup>370</sup> SOARES. "O Império de Santo Elesbão na Cidade do Rio de Janeiro", p.60.

<sup>371</sup> Em outro artigo, Soares discute que os africanos, normalmente, se referiam as suas próprias origens como "terra" ou "pátria". SOARES. "A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem", p.303-330.

autora, que, em outras palavras, os grupos de procedências seriam formas de classificações dos africanos, a partir do "mundo simbólico" da sociedade fluminense setecentista.

Malgrado as nações não tenham significado grupos étnicos propriamente ditos, isso não denota que estes tenham desaparecido. Soares ressalta que os grupos étnicos estão inseridos nos grupos de procedência, todavia, reelaborados e, não raro, se diferenciando daqueles do passado africano.<sup>372</sup>

Tendo o trabalho de Soares como pressuposto teórico, acreditamos que os crioulos, assim como as demais qualidades, funcionavam como as nações, podendo ter vários grupos de procedências: crioulo mina, crioulo angola, crioulo das Minas, crioulo de Pernambuco, crioulo de São Paulo etc.

Ilustrando a afirmação acima citamos o caso de Manoel Gomes da Motta, que no ano de 1738, residindo no arraial do Tijuco, Distrito Diamantino, listou dois escravos, um por nome José Courano e outro como Joaquim Crioulo de Pernambuco;<sup>373</sup> em 1718, o proprietário de escravos de Vila do Carmo, João Gomes Chaves, mostrou ter um crioulo mina;<sup>374</sup> voltando ao Distrito Diamantino, mas para a vila do Rio do Peixe, o morador Francisco da Cunha e Freitas tinha 57 escravos e, entre eles, um por nome João crioulo de Lisboa;<sup>375</sup> na cidade de Ouro Preto, em 1804, o casal João Lopes da Costa e Caetana Ferreira listaram a escrava Caetana Crioula Cobú e mais uma agregada, Maria Rosa, de mesmas procedência e origem;<sup>376</sup> ainda em Ouro Preto, no mesmo ano, o doutor José Joaquim de Oliveira Cardoso dizia possuir a escrava de nome Vitória parda angola;<sup>377</sup> em São Miguel e Alma de Correntes, município de Barbacena, no ano de 1831, havia o morador Nazário José de Faria, cujas procedência e

---

<sup>372</sup> SOARES. "O Império de Santo Elesbão na Cidade do Rio de Janeiro", p.61.

<sup>373</sup> APM, Listas dos Quintos Reais, Col. Casa dos Contos, CC 1068.

<sup>374</sup> APM, Listas dos quintos reais, Col. Casa dos Contos, CC. 1028.

<sup>375</sup> APM, Listas dos quintos reais, Col. Casa dos Contos, CC 1068.

<sup>376</sup> AN Col. Casa dos Contos, 1804.

<sup>377</sup> AN Col. Casa dos Contos, 1804.

origem eram cabra cabinda;<sup>378</sup> um ano após o registro de Nazário José de Faria, foi listado em Sabará o domicílio do capitão José de Castro Guimarães. Entre os seus escravos havia uma por nome Francisca parda rebola.<sup>379</sup>

Pelos exemplos acima, estamos admitindo que os termos auferidos para designar as "qualidades" da população de cor das Minas Gerais dos séculos XVIII e o seguinte expressavam nações, no sentido abordado por Soares, ficando as procedências, muitas vezes, não registradas. Porém, os termos nação e qualidade sofriam uma pequena variação. Enquanto as nações africanas definiam aqueles estrangeiros, as "qualidades" se referiam a uma variedade de pessoas de cor nascidas dentro dos "Domínios portugueses". A esse termo entendemos não apenas as colônias portuguesas, mas todas as regiões em que os portugueses possuíam uma base comercial, como: Ajudá, na África Ocidental, por exemplo. Assim, para exemplificar, um crioulo angola poderia ser um crioulo nascido em alguma parte da Colônia portuguesa ou base comercial da África Centro-Ocidental. Ao passo que os demais advindos de outros rincões da África Centro-Ocidental eram identificados por alguma nação africana: Cabinda, Angola, Casange etc.

Um estudo que pode nos auxiliar em nossa tese é o de Karasch. Ao estudar a população de cor de Goiás, entre 1780 e 1835, a autora se deparou com o termo "nações de cor", se referindo as "qualidades" dos indivíduos. Explica Karasch: "Diferente da cidade do Rio de Janeiro [do século XIX] onde 'nação' era raramente usada em termos de cor, em Goiás, 'nação crioula' era um uso comum."<sup>380</sup> Para explicar a utilização recorrente dos termos "nações de cor" e "nação crioula", a autora se envereda em possíveis conexões cultural e religiosa entre os crioulos, e as demais qualidades, com seus ancestrais africanos.<sup>381</sup> Apesar da afirmação de Karasch não ser totalmente inválida, acreditamos que os termos "nações de cor"

---

<sup>378</sup> APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

<sup>379</sup> APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

<sup>380</sup> KARASCH. Guiné, Mina, Angola and Benguela, p.174. Ver também: KARASCH. Minha Nação, p.136-137.

<sup>381</sup> KARASCH. Guiné, Mina, Angola and Benguela, p.174.

e "nação crioula" evidenciam o mesmo emprego das nações dos africanos, porém, para aqueles nascidos nos "Domínios portugueses".

Um caso interessante e que nos permite visualizar melhor a questão é relatado por Scarano. No arraial do Tijuco, no século XVIII, houve a ereção da irmandade de Nossa Senhora das Mercês, cujos membros haviam se separado dos irmãos da irmandade do Rosário. No termo de abertura da irmandade recém ereta, os membros fizeram questão de se auto-intitular como "Crioulos naturaes do Brasil".<sup>382</sup> Scarano acaba por não dar relevância a essa questão, mas nos parece ser uma atitude para os diferenciarem dos irmãos do Rosário, que poderiam ser crioulos de várias procedências, ou, até mesmo, de africanos.

Tendo isso em apreço, gostaríamos de salientar que utilizaremos no transcorrer do nosso trabalho o termo nação para os africanos (mina, angola, benguela, congo, cassange, mossoço, entre outros) e qualidade para os que nasceram nos "Domínios portugueses" (crioulo, cabra, pardo, mulato, mestiço etc). A nossa escolha está no fato de não encontrarmos referências em nossas fontes às "nações de cor" como descreveu Karasch.

Para finalizarmos a questão conceitual sob o significado da qualidade crioula e das demais, queremos enfatizar que as nossas hipóteses não devem ser generalizadas para outras regiões do Brasil e, tampouco, para fontes de outras naturezas. Não obstante, trabalharemos com uma grande quantidade de dados que, como se verá, no capítulo seguinte, traçará o perfil geral das normas classificatórias dos "homens de cor" das Minas Gerais, entre os séculos XVIII e XIX. Obviamente, há casos específicos que fogem a regra que demonstraremos. O que não a invalida. Gostaríamos de acrescentar que o importante é levar em consideração o tipo de fonte estudada e o aspecto temporal.

Com relação ao que escrevemos por último, a escravidão foi uma instituição que variou conforme o tempo e o espaço. Isso fez com que os cativos fossem tratados

---

<sup>382</sup> SCARANO. *Devoção e Escravidão*, p.109.



diferentemente em instituições escravistas díspares, como também havia tipos de escravos em uma mesma instituição que estava consoante com a visão de mundo desta sociedade. Assim, os mancípios eram classificados de forma diferente dentro de uma sociedade. Malgrado a condição social fosse a mesma, havia distinções entre os sujeitos deste grupo. Acreditamos que entre os cativos mina, angola, mulato e crioulo, por exemplo, as dessemelhanças no trato com seus senhores e a visão que a sociedade tinha deles era variável. No que tange o crioulo, este era acima de tudo e, diferentemente dos demais grupos, visto não apenas como um grupo com uma determinada origem, mas como um conjunto de pessoas que estavam conectadas à condição de cativo. Queremos, com isso, dizer que os grupos étnicos africanos poderiam ser ou não cativos, mas o termo crioulo definia com maior segurança essa condição social, chegando, em alguns momentos, a ser sinônimo de escravo.

## Capítulo 2 – População de cor das Minas Gerais sete e oitocentista: aspectos conceituais e demográficos.

### 2.1 – Objetivos e fontes.

O descobrimento do ouro em Minas Gerais no final dos seiscentos fez com que uma parcela significativa dos escravos africanos que alcançaram os portos brasileiros tivesse como destino final à capitania do Ouro. A partir dessa população africana e dos intercursos sexuais dela com brancos e ameríndios, surgiu uma gama de descendentes de diversas qualidades: crioulo, cabra, pardo, mulato e mestiço, apenas para citar algumas delas. Neste capítulo, na tentativa de averiguar os significados das nações atribuídas a essa população de cor, a estudaremos sob a perspectiva das condições sociais, laços matrimoniais, descendência e ascendência, enfatizando os crioulos, nos períodos de 1718 a 1738; 1795 a 1821; e 1831 e 1832.

A divisão temporal escolhida se deve não apenas as limitações proporcionadas pelas fontes em si, mas por entendermos que poderemos comparar três períodos importantes da história mineira: o início da colonização, o final do período colonial e os anos pós-Lei Feijó, que, entre outras coisas, apregoava pela extinção do tráfico internacional de escravos no Brasil.

As fontes que serão utilizadas no presente capítulo são de origens variadas e pertencem a vários fundos de instituições diversas. Em função disso, merecem ser explicadas separadamente para que possamos perceber as diferenças e similitudes entre as mesmas.<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> MARCÍLIO. *Demografia Histórica*, p.14. De acordo com a autora, existiram três fases censitárias no Brasil: a primeira, de 1500 até, aproximadamente, 1750, denominada de fase pré-estatística; a proto-estatística, que se

As fontes do início do século XVIII pertencem ao Arquivo Público Mineiro, Coleção Casa dos Contos<sup>384</sup> e são livros referentes às cobranças dos Quintos Reais<sup>385</sup> e da capitação. Essa documentação é estritamente tributária e foi fomentada, inicialmente, pela Provedoria da Real Fazenda<sup>386</sup>, ainda no século XVII, sendo o regimento dos contos suprimido apenas em 1761. Para maior facilidade de fiscalização e arrecadação tributária da atividade mineradora na capitania das Minas foram, entre 1735 e 1736, criadas diversas Intendências do Ouro.<sup>387</sup> Devemos fazer ciente que dentro do período que cobre a descoberta dos primeiros aluviões em Minas, final do Seiscentos, até a extinção do regimento dos contos houve várias formas de tributação.<sup>388</sup>

A maior parte da documentação tratada aqui para o início do Setecentos surge justamente de um dos períodos mais turbulentos da história colonial mineira: os Levantes das

---

inicia com o fim da fase anterior e termina no Recenseamento Geral do Império, em 1872, sendo balizada por uma abundância de dados regionais e séries, sobretudo, de registros paroquiais; e a terceira fase, a partir de 1872, que é estatística propriamente dita, havendo a secularização dos dados estatísticos e a criação de órgãos nacionais especializados. O esquema de Marcílio foi resumido e as duas primeiras fases foram denominadas de pré-censitárias, abarcando, portanto, o período que vai de 1500 até 1872. PAIVA, CARVALHO e LEITE. *Demografia*, p.22-24.

<sup>384</sup> Este nome Casa dos Contos “*provém da repartição onde os moradores entregavam o ouro colhido para ser pesado, fundido em barras, carimbado, contado e descontado os quintos devidos à Fazenda Pública*”[http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/fundos\\_colectoes/CC/INVENTARIO%20DA%20COLECAO%20CASA%20DOS%20CONTOS%20-%20ENCADERNADOS.pdf](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/fundos_colectoes/CC/INVENTARIO%20DA%20COLECAO%20CASA%20DOS%20CONTOS%20-%20ENCADERNADOS.pdf). <Acessado em 16 de março de 2012>. Esta Coleção está dividida em três instituições que são: o Arquivo Nacional e a Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, e o Arquivo Público Mineiro, em Belo Horizonte. O conjunto encontra-se dividido em códices e documentos não encadernados. As que serão utilizadas encontram-se em formato manuscrito no Arquivo Público Mineiro, para o século XVIII e no Arquivo Nacional, no século XIX, e, em formato digital, no Centro de Pesquisa Histórica da PUC Minas, para os dois períodos. O conhecimento sobre essas fontes só foi possível graças ao estágio financiado pelo IPEA, sob orientação do Prof. Dr. Tarcísio Rodrigues Botelho, desenvolvido de dezembro de 2001 a novembro de 2002.

<sup>385</sup> O Quinto Real consistia na cobrança de um quinto, ou 20%, do ouro que os proprietários de escravos conseguissem extrair. Mas, a quantidade a ser paga pelos súditos ao Rei era estipulada pelos termos das juntas, variando de ano para ano. BESSA. *História financeira de Minas Gerais em 70 de República*, p.29. A base de cálculo era referente ao número de escravos de um minerador, sendo fixado a cada ano o valor a ser pago sobre o escravo. A cobrança era realizada diretamente pelas Câmaras ou através de procuradores nomeados por ela.

<sup>386</sup> "O Provedor Geral da Real Fazenda, instituído pelo Regimento de 1653 era subordinado ao Provedor Mor e tinha por incumbência fazer cumprir as exigências e normas fazendárias e servir como Juiz das alfândegas locais. Cabia-lhe, ainda, a supervisão de obras públicas que tivessem financiamento da fazenda Pública. Contava com o auxílio do almoxarife, rendeiro, contratador, aldeador, escrivão, porteiro guarda de alfândega e depois de 1726, com o meirinho e o solicitador".  
[http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/fundos\\_colectoes/CC/INVENTARIO%20DA%20COLECAO%20CASA%20DOS%20CONTOS%20-%20ENCADERNADOS.pdf](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/fundos_colectoes/CC/INVENTARIO%20DA%20COLECAO%20CASA%20DOS%20CONTOS%20-%20ENCADERNADOS.pdf). <Acessado em 16 de março de 2012>.

<sup>387</sup> [http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/fundos\\_colectoes/CC/INVENTARIO%20DA%20COLECAO%20CASA%20DOS%20CONTOS%20-%20ENCADERNADOS.pdf](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/fundos_colectoes/CC/INVENTARIO%20DA%20COLECAO%20CASA%20DOS%20CONTOS%20-%20ENCADERNADOS.pdf). <Acessado em 16 de março de 2012>.

<sup>388</sup> Para as várias formas de tributação em Minas Gerais, ver: VAINFAS. *Dicionário do Brasil colonial*, p.397; GOULART. *A Escravidão Africana no Brasil*, p.143; Nota 31; BOXER. *A Idade de Ouro do Brasil*, p.212; e REZENDE. *A Tributação em Minas Gerais no século XVIII*, p.31.

décadas de 1710 e 1720. Devemos ressaltar que a cobrança dos quintos deu origem a várias listas de proprietários e de seus escravos, que, embora não tenham sido feitas na intenção de fornecer dados para estimativas populacionais (essa preocupação só se fará presente no século XIX), são fontes riquíssimas para esse tipo de investigação.

Para o início do século XVIII, foram compulsadas 16 localidades mineiras, entre os anos de 1718 e 1738, sendo elas: Ribeirão da Onça (Código 1019), Guarapiranga (Código 1022), São João del Rei (Código 1023), São Bartolomeu (Código 1025), Itaverava (Código 1026), Vila do Carmo (Código 1027), Vila Rica (Código 1028), Itatiaia (Código 1030), Baependi (Código 1031), Bento Rodrigues e Gama (Código 1033), Brumado (Código 1034), Nossa Senhora da Conceição da Vila do Carmo (Código 1036), Congonhas e Ouro Branco (Código 1037), Pitangui (Código 1038),<sup>389</sup> Antônio Dias (Código 1039) e Serro Frio (Código 1068).

No cômputo geral, trabalhamos com 17.790 escravos, entre 1718 e 1738, os quais é possível retirar as seguintes informações: nomes e sobrenomes, em alguns casos; apelidos; procedências/nações; gêneros; algumas funções; em raríssimos casos o parentesco – marido, esposa, filhos, avós, tios (as), sobrinhos (as), cunhados (as) etc. -, o tamanho do plantéis em que os escravos se encontravam; assim como a distribuição da escravaria por origem/qualidade, gênero, entre outras; no código 1068, do Serro Frio, temos o acréscimo dos dados referentes às idades dos cativos. Com relação aos proprietários de escravos (chefes de domicílio), encontram-se as variáveis: sexo, alfabetização, cargos ou títulos honoríficos, estado civil, condição – livre ou forro.

Uma das vicissitudes proveniente dessa documentação está em identificar se os códigos se referiam à totalidade da região informada ou não. Complexo afirmar se cada código

---

<sup>389</sup> A lista de Pitangui se refere ao período entre 1718 e 1724. Porém, o ano de 1721 está ausente. Segundo o provedor João Henrique de Alvarenga, “O Anno de 1721 não cobre os quintos mandou a Câmara cobrar pelo seu escrivão Joze ph Rodrigues Santiago” APM, Col. Casa dos Contos, c.c. 1038 – Pitangui –, p.31. Infelizmente, é possível que a lista para o ano de 1721 tenha se perdido.

se refere aquela região como um todo, ou se existiam outros códices. Ilustrativo do problema está nos códices 1019, 1026 e 1037. No primeiro, aparece no termo de abertura a referência de Ribeirão do Onça, mas dentro há indicações de Itaverava e Congonhas, que, por sua vez, estão nos códices 1026 e 1037. Cruzando os dados dos códices de Itaverava e Congonhas com o de Ribeirão do Onça, não encontramos sequer um único nome de proprietário que repetisse. Assim, não sabemos se os códices 1026 e 1037 eram complementos ou continuação do 1019, ou vice-versa, ou mesmo, se a Itaverava e a Congonhas que aparecem nesse último código são as mesmas dos outros dois.

O mesmo pode ser visualizado entre os códices 1027, 1033 e 1036. Todos referentes à Vila do Carmo, porém, não havendo nomes de proprietários duplicados. No primeiro, está escrito Vila do Carmo, para os anos de 1718 a 1720, mas nas listas contêm a localidade de Nossa Senhora dos Remédios, em 1718 e 1719, ao passo que em 1720 não há indicação alguma sobre o local. No segundo código, 1033, também descrito como pertencendo à Vila do Carmo, no mesmo intervalo de tempo, há, no interior os domicílios, a alternância entre Bento Rodrigues e Gama. No código 1036, entre 1719 e 1720, consta apenas o termo Nossa Senhora da Conceição da Vila do Carmo. Novamente, não temos como afirmar taxativamente se os três códices são complementares entre si, ou se são regiões distintas.

Outro ponto a ser refletido é o fato de que os códices se concentram na região da Comarca de Ouro Preto. Dos 16 códices compulsados, 10 pertencem, se os nomes expressos nos códices fizerem referência às regiões de fato, a esta Comarca, ao passo que algumas localidades fora dessa Comarca aparecem de forma paupérrima, como a do Serro Frio e outras nem sequer aparecem, como a área do vale do São Francisco. Isso distorce e superestima os dados sobre os cativos da região central de Minas Gerais, ocasionando que as análises gerais para Minas sejam, na verdade, reflexo de uma única comarca.

Acrescentamos, ainda, que alguns códices fazem referências a 2 ou 3 anos, mas parecem que os anos são continuidades, pois, não há recorrência de nenhum dos nomes dos proprietários. Inserimos uma hipótese nesse particular: como não sabemos se os códices dão conta da totalidade das regiões, pode ser que existiam outros códices para as localidades e que se complementavam, mas que por infortúnio se perderam. Vejamos o caso do código 1026 de Itaverava, citado há pouco. Nele estão os anos de 1718, 1719 e 1720. Porém, para o primeiro ano tem-se 808 indivíduos, no próximo ano, 99 e, em 1720, apenas 23. Ou se trata de um fenômeno migratório não registrado na literatura historiográfica ou as nossas hipóteses fazem sentido. Além disso, excetuando os escravos, que, na maioria dos casos, não temos como saber se eles estão contidos em mais de uma das datas, os proprietários são diferentes. Por esse prisma, temos que levar em consideração o tempo que se gastava na fomentação dos códices. Deslocamentos a cavalo em cada domicílio, muitos dos quais afastados; escrita a mão; visitas a domicílios que por infortúnio estavam vazios no momento da coleta de dados, são algumas conjecturas que poderiam ter sido encontradas pelos coletores quando da feitura das listas. Um exemplo contrário ao de Itaverava está no Código 1038, de Pitangui entre 1718 e 1724. Neste, apesar da ausência do ano de 1721, acreditamos que uma parte da escravaria se repita, pois, há senhores, registrados em mais de um ano. Assim, os anos não parecem ser complementares entre si, mas, realmente, a tributação total anual.

A falta de padronização dos critérios utilizados pelos provedores para se inserir as informações referentes aos escravos nas listas – nome e procedência/nação, apenas o nome ou somente a palavra escravo com a variação de gênero (escrava), é mais um aspecto a ser analisado. Essas informações dependeram da boa vontade dos responsáveis pela coleta. Nessa esteira, o código 1023, para São João del Rei, 1718 e 1719, é ilustrativo. No primeiro ano, o provedor listou os cativos colocando o nome cristão e as procedências/nações, ao passo que no ano seguinte a informação que temos é apenas escravo ou escrava. Não sabemos a causa

disso, apenas que se tratava do mesmo provedor, mas que poderia ter sido outra pessoa, como um escrivão, autorizado a coletar as informações pelo próprio provedor ou pela Câmara Municipal e, ao final, assinado pelo provedor. Com isso, queremos ressaltar que não eram uniformes as formas de coletas dos dados relativos aos mancipios. Não havia um manual que instrísse os provedores no momento da coleta. Estes utilizam de critérios próprios e, muitas vezes, dos mais criativos.

Ainda com relação à escravaria, não temos ciência sobre os critérios adotados para a coleta das informações referentes às procedências/nações. Estas poderiam ter sido feitas perguntando-se ao próprio cativo, ao dono, aos dois, ou era fomentada a partir de critérios próprios de cada coletor - que, diga-se de passagem, provavelmente, eram diferentes entre eles -, ou, até mesmo, pelo conjunto do todo. Claro que, em alguns casos, os provedores tinham o conhecimento dos escravos das regiões que visitavam: contatos diários; sabiam seus apelidos; e, até mesmo, conheciam seus parentes. Entretanto, não acreditamos que soubessem as procedências/nações de todos os mancipios de determinada localidade.

A ausência das idades dos escravos na maioria das listas do princípio do século XVIII, também enseja alguns problemas. Não temos como determinar se os mancipios infantes ou idosos foram ou não registrados. Como o objetivo dessa documentação era o fisco erário, não temos ciência se havia um limite etário para se listar os cativos. Com isso, queremos dizer que a ausência sobre as idades dos cativos foi devido a algum tipo de critério próprio das listas. Se as crianças e os idosos de determinadas faixas etárias não foram computados, então, tem-se que a população escrava está subestimada na documentação. Assim, os africanos e os nascidos na própria Minas que não estivessem dentro de uma faixa etária, foram excluídos da documentação. Comentário muito parecido pode ser tecido com relação aos mancipios doentes, com defeitos físicos e ausentes nos domicílios. Em algumas listas, esse grupo aparece separadamente do rolamento dos cativos, como se fossem uma nota, um lembrete ao

final da página. Todavia, não há descrição alguma se a tributação recaiu sobre estes. Acreditamos que a população escrava poderia ser maior do que a presente nas listas.

As informações sobre o total da população das localidades, as quais os códigos aludem, também são questionáveis. Como se tratam de listas de teor tributário incidente sobre número de escravos, foram registrados apenas os domicílios que possuíam cativos, ficando a parcela populacional mineira não proprietária excluída das listas. Assim, a população liberta e livre aparecem nas listas de maneira subestimadas. Mesmo a parentela dos chefes de domicílio não é indicada nas listas. Do mesmo modo, acreditamos que o número de forros (as) proprietários de cativos sofreu de forte tendência a desaparecer. A condição de forro poderia ter sido substituída pela de livre nas listas.

Ademais, em se tratando de fonte tributária, temos que levar em consideração que poderia ter existido a sonegação por parte daqueles em que o imposto recaía.<sup>390</sup> A impossibilidade de pagamento do erário régio fez com que muitos tentassem sonegar e isso contribuiu para que a população mancípa apresentada nas listas dos Quintos Reais fosse sub-registrada. Contudo, como a tributação era de uma quantidade certa para cada Comarca, é possível que houvesse, como diz Botelho, certa

*solidariedade entre a população tributada, pois era necessário completar uma certa quantidade de arrobas de ouro, pactuadas entre as câmaras da região mineradora. O imposto sonegado por um minerador teria de ser pago por outro, até que se completasse o total de arrobas designado. Deste modo, creio que se pode considerá-la uma fonte nem melhor nem pior que as outras nas quais tem se baseado os estudos demográficos do período pré-censitário brasileiro.*<sup>391</sup>

Apesar da afirmação de Botelho, não acreditamos que não possa ter havido esbulho das cobranças dos impostos reais e, por conseqüência, o sub-registro dos cativos nas listas dos quintos. É possível ver nas listas indícios dessas tentativas de burlar o fisco régio, pois muitos dos senhores alegavam que os cativos estavam fugidos ou doentes e, portanto, os mesmos não

---

<sup>390</sup> BOXER. *A Idade de Ouro*, p.218.

<sup>391</sup> BOTELHO. *A escravidão nas Minas Gerais*, c. 1720, p.47-48.



eram listados nos plantéis. Do mesmo modo, alguns escravos poderiam ser excluídos das listas através da questão etária. Se não tivesse alcançado ou ultrapassado determinada faixa etária, o escravo poderia ser retirado da coleta. Claro que, muitas vezes, esse foi um tipo de sonegação que o próprio provedor compactuou.

As listas de 1804 pertencem ao Arquivo Nacional e têm como fundo a Coleção Casa dos Contos. Estas são avulsas e, por isso, não estão separadas por códices, mas sim por livros conforme as regiões. Além disso, ao contrário das listas do início da centúria anterior, as listas de 1804 apresentam domicílios com e sem escravos. De acordo com Lott, isso se deve ao fato de

*Além do objetivo tributário, podemos considerar que estes levantamentos da população tivessem também a finalidade de convocação militar e de maior organização administrativa. Tanto que é característica do século XIX mudanças nos limites dos distritos e vilas e elevação de vilas à condição de cidades.<sup>392</sup>*

Portanto, as listas de 1804 nos permitem fazer inferências mais consistentes sobre o total da população mineira para o período do que as do início do setecentos. A planificação dessa documentação foi fomentada no projeto *Listas nominativas de habitantes do Brasil*, coordenado pela professora Marieta Pinheiro de Carvalho (UERJ) e supervisionada pelo professor Luciano de Almeida Raposo Figueiredo (UFF), financiado pelo IPEA, entre setembro de 2001 a novembro de 2002.<sup>393</sup>

Essas listas compõem uma primeira tentativa séria de se fazer um censo em Minas Gerais, no período colonial. Podemos encontrar nas listas as variáveis sexo, alfabetização,

---

<sup>392</sup> LOTT. A Lista Nominativa de 1838, p.5.

<sup>393</sup> "O projeto *Listas nominativas de habitantes do Brasil* consistiu na planificação de documentos censitários referentes ao Brasil durante os séculos XVIII e XIX. O projeto teve como principal fonte de pesquisa, a documentação avulsa do fundo *Casa dos Contos*, localizada no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Entretanto, foram realizados, igualmente, amplo levantamento e uma planificação de documentos exteriores a essa documentação, encontrados em diferentes arquivos da cidade do Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional/ Divisão de Manuscritos, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro e Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro." PROJETO LISTAS NOMINATIVAS DE HABITANTES DO BRASIL (DOCUMENTAÇÃO EXISTENTE NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO), p.4. Agradecemos ao professor doutor Tarcísio Rodrigues Botelho que gentilmente nos cedeu as listas nominativas de 1804.

cargos ou títulos honoríficos, estado civil, condição – livre ou forro –, famílias (filhos, cônjuges, irmãos, pais) e agregados dos chefes de domicílio. Com relação aos escravos, é possível visualizar o nome e alguns sobrenomes, o apelido, as origens/qualidades, os gêneros, funções, o estado civil, em alguns casos, o parentesco – marido, esposa, filhos, o tamanho dos plantéis e as idades.

A diferença entre a documentação do APM e esta, é que a população em 1804 aparece de uma maneira mais ampla. As idades nos informam uma grande quantidade de cativos infantis, assim como temos as famílias dos chefes de domicílios, sendo eles livres ou libertos e, muitas vezes, as dos próprios cativos. Acrescentamos que os enlaces matrimoniais dos municípios podem ser mais bem vislumbrados em 1804 do que em 1718-1738.

Foram registrados em 1804, 13.508 escravos divididos em 19 localidades, sendo elas: Abre Campo, Calambau, Camargos, Catas Altas, Congonhas do Campo, São Gonçalo, Padre Faria, Água Limpa, Taquaril, Nossa Senhora das Dores, Nazaré, Ouro Preto, Passagem de Mariana, Pissarrão, Remédios, Santo Antônio da Casa Branca, Santo Antônio de Itatiaia, São Bartolomeu e São Caetano. Porém, destacamos que Padre Faria, Água Limpa e Taquaril estão juntas no mesmo livro, ao passo que há dois livros para São Bartolomeu.

Apesar das listas serem tentativas incipientes de se fazer um censo em Minas, não podemos dizer que estas apresentavam o total da população para cada região. Do mesmo modo que as listas anteriores para o período de 1718 a 1738, a documentação de 1804 também é questionável nesse sentido. Lembremos que São Bartolomeu está dividida em dois livros, o que nos permite inferir que algumas dessas localidades poderiam estar distribuídas em mais livros do que os encontrados.

Com relação à distribuição das 19 localidades encontradas nas listas de 1804, houve uma concentração maior que as dos Quintos Reais. Todas as listas do início do Oitocentos pertencem à Comarca de Ouro Preto. Novamente, temos a dificuldade de generalizar os dados

compulsados para toda Minas Gerais. Há sim, um panorama populacional geral da Comarca em tela.<sup>394</sup>

O grande problema na documentação do Arquivo Nacional está na falta de padronização na inserção das procedências/nações dos mancipios. Alguns dos livros são detalhados, apresentando os nomes, sobrenomes, procedências/nações, idade e outros dados dos escravos. Porém, em outros livros, os cativos aparecem apenas sob a designação "escravo", com a variação para o feminino "escrava". Calambau, Catas Altas, Congonhas do Campo e os dois livros para São Bartolomeu são exemplos disso. Já o livro de Passagem de Mariana, apresenta apenas os nomes cristãos dos cativos, sem nos oferecer suas procedências/nações.

Nas listas nominativas da Província de 1831-1832 foram arrolados 134.908 escravos divididos por diversas regiões de Minas Gerais. Esta é sem dúvida a documentação com uma das maiores abrangências do período proto-estatístico, somando 59% dos distritos mineiros, com 242 localidades. Segundo Andrade, mesmo as listas abarcando três quintos dos habitantes mineiros do período em tela, "[...] observa-se uma grande heterogeneidade de cobertura, sendo que, em geral, as regiões de nível econômico mais elevado apresentam coberturas melhores".<sup>395</sup>

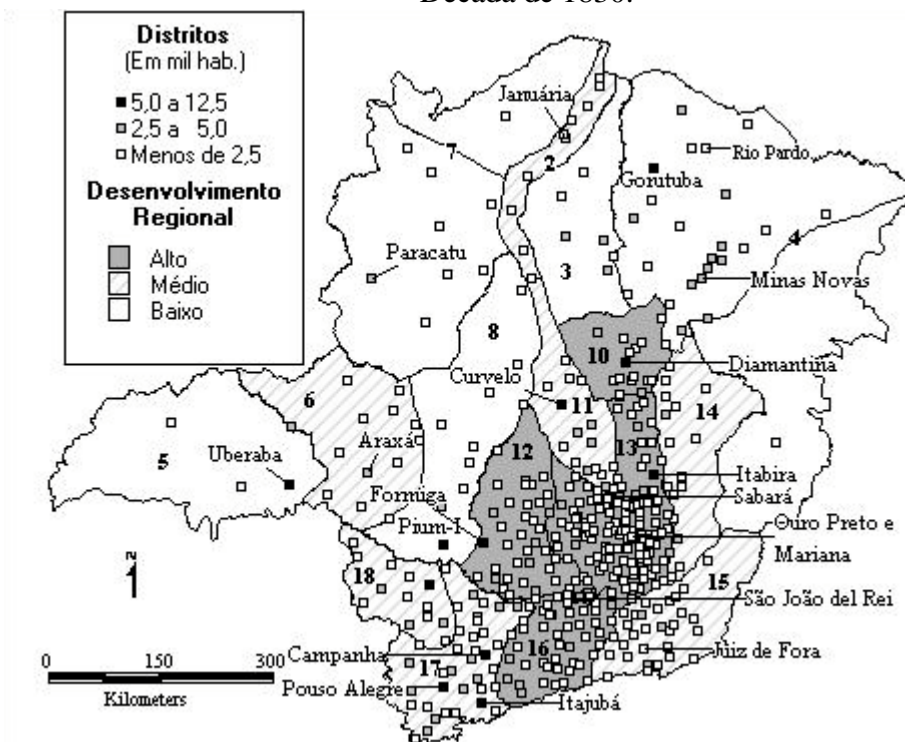
O mapa a seguir, de modo crasso, demonstra a concentração das listas nominativas da Província de Minas Gerais em 1831-32. Como se pode perceber, as regiões com os maiores níveis de desenvolvimento se encontravam nas áreas centrais da Província. Do mesmo modo, as listas dão também ênfase nessas localidades, ficando o território do vale do São Francisco, Triângulo, Serro Frio sub-registradas.

---

<sup>394</sup> De acordo com Herculano Matias, "a necessidade urgente de recolher fundos ... destinados a aliviar as pesadas despesas de Portugal durante os primeiros anos do século XIX, às voltas com a inquieta situação gerada pelos conflitos militares com a Espanha e às constantes e insuportáveis pressões napoleônicas" foram os aspectos principais para que as listas de 1804 não abrangessem a totalidade da população mineira e ficassem circunscritas apenas à Comarca de Ouro Preto. MATIAS. *Um recenseamento na Capitania de Minas Gerais; Vila Rica – 1804*, p.VII.

<sup>395</sup> ANDRADE. Domicílios mineiros oitocentistas, p.70.

**Mapa 1-** População dos distritos, segundo região e nível de desenvolvimento – Minas Gerais – Década de 1830.



**Fonte:** RODARTE. *O Trabalho do Fogo*, p.84, retirado de: Malha municipal do Brasil, 1997. Diretoria de Geociências. Departamento de Cartografia. Estimativa de 1830: ver Tabela 2. Nota: Regiões pela definição de Godoy (1996): 2-Vale do Alto-Médio Rio São Francisco; 3-Sertão; 4-Minas Novas e Sertão do Rio Doce (agregadas); 5-Triângulo; 6-Araxá; 7-Paracatu e Extremo Noroeste (agregadas); 8-Sertão Alto Rio São Francisco; 9-; 10-Diamantina; 11-Vale do Médio-Baixo Rio das Velhas; 12- Intermediária de Pitangui-Tamanduá; 13-Mineradora Central Oeste; 14-Mineradora Central Leste; 15-Mata; 16-Sudeste; 17-Sul Central; 18-Sudoeste.

Além disso e de acordo com Paiva,

*Aparentemente estas listas são fragmentos de uma tentativa de realizar um censo provincial. Enquanto em outras províncias, como São Paulo, as listas eram anuais, em Minas só as temos [...] ou só sobreviveram alguns poucos conjuntos. Entre a década de 1830 e o censo de 1872 não possuímos nenhuma outra documentação tão detalhada sobre a população.*<sup>396</sup>

A partir de iniciativa dos juizes de paz, o governo provincial, em ofício de 1831, solicita a relação nominativa de todos os moradores de Minas Gerais, divididos por fogos. Nestas listas contêm uma enorme quantidade de variáveis sobre os habitantes (livres, forros e escravos) de Minas: nome, sexo, procedências/nações, tamanho do plantel, tamanho da

<sup>396</sup> PAIVA. *População e economia nas Minas Gerais do século XIX*, p.54.

família, idade, estado civil e ocupação.<sup>397</sup> Além disso, traz informações sobre os agregados de cada fogo e de seus familiares.

Neste trabalho, utilizaremos a base de dados fomentada pelo CEDEPLAR/UFMG.<sup>398</sup>

Este acervo, conforme explica Rodarte,

*[...], foi transcrito para computador, formando uma base de dados digital que, vale frisar, é o maior conjunto de informações nominais de natureza censitária remanescente para o período no Brasil. Na sua forma atual contém pouco mais de meio milhão de indivíduos listados em cerca de 85 mil domicílios, o que representa 10% dos brasileiros estimados.*<sup>399</sup>

Assim, estamos diante de uma lista com enormes capacidades para o estudo da História demográfica das Minas Gerais oitocentista. Contudo, devemos frisar um problema dessa lista, que não é particular a ela, abrangendo as demais anteriores: o sub-registro do parentesco. A lista, como dissemos acima, foi dividida por fogos. Entendendo fogo como "[...] uma unidade doméstica, que abrigava todos os indivíduos subordinados a um chefe de família, morassem eles ou não sob o mesmo teto"<sup>400</sup>, tem-se que todos aqueles residentes em sítios ou em fazendas, etc. tinham a relação com o chefe de domicílio destacada. Rodarte utiliza a ideia de domicílio plurifuncionais, em que

*[...] as unidades residenciais confundiam-se com unidades produtivas identificadas, via de regra, com o desenvolvimento de uma ou mais atividades econômicas. Nesse sentido, a hierarquia domiciliar correspondia-se com a hierarquia ocupacional de um estabelecimento produtivo. O chefe dedicava-se a alguma atividade mais elaborada ou de maior prestígio social, ao passo que os demais membros (cônjuge, filhos, demais parentes, agregados e escravos), a atividades hierarquicamente inferiores, acessórias ou complementares, por vezes.*<sup>401</sup>

---

<sup>397</sup> PAIVA e ARNAUT. Fontes para o estudo de Minas Gerais oitocentista, p.89-90.

<sup>398</sup> MARTINS, GODOY, PAIVA e MARTINS. *Listas Nominativas de Minas Gerais, 1831-1832*. Os originais, em formato manuscrito, pertencem ao APM.

<sup>399</sup> RODARTE. *O Trabalho do Fogo*, p.23.

<sup>400</sup> CORRÊA. "Por que sou um chefe de famílias e senhor da minha casa", p.18.

<sup>401</sup> RODARTE. *O Trabalho do Fogo*, p.22.

Nessa perspectiva, todos os residentes nos domicílios desenvolviam atividades econômicas hierarquicamente menos prestigiadas que os chefes. Seja como for, o ponto que queremos discutir é que não raro muitos dos parentes dos chefes (sobretudo, os filhos e filhas), que contraíram matrimônio e mudaram de fogo, formando um novo domicílio apartado dos de seus pais, não eram registrados como pertencendo às mesmas famílias. Acrescenta-se ainda, que não é incomum encontrarmos nas listas de 1831-1832 chefes, filhos dos chefes, agregados e outros no estado civil de casados sem os respectivos cônjuges expressos na documentação. A primeira ideia é que no momento do censo, estes se encontravam em viagens ou fora do domicílio. Entretanto, desde o período Colonial era comum cônjuges viverem em domicílios diferentes.<sup>402</sup> Acreditamos que essa situação deveria ser muito comum, principalmente, entre os forros, que em boa medida se casavam após conseguirem certa independência financeira, já não optando por morarem "debaixo do mesmo teto".

Em se tratando dos escravos, deve-se ressaltar que a questão do comércio foi um fator a contribuir nas vicissitudes de analisar as relações de parentesco. Provavelmente, cativos da mesma família estavam distribuídos em vários domicílios. Muitos deles vendidos. Além disso, mesmo as famílias que residiam no mesmo domicílio, por vezes, não tiveram o parentesco registrado.

Por último, gostaríamos de apresentar uma gama de informações extraídas de alguns róis de confessados para as localidades de São José del Rei (1795) e de Mariana (1802, 1813, 1814 e 1821). A primeira lista faz parte do acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Tiradentes, ao passo que a segunda pertence ao Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

---

<sup>402</sup> FIGUEIREDO. *Barrocas Famílias*.

O rol de São José del Rei, em 1795, abrange a própria vila de São José, mas também outras nove capelas (Passatempo, Oliveira, Cláudio, Desterro, Lage, Japão, São João Batista, Pilar do Padre Gaspar e Penha da França do Bichinho).

Os róis de confessados de Mariana abrangem capelas distintas, de acordo com o ano. Assim, em 1802, foram arroladas 23 capelas, sendo estas: Alto da Gaia, Beco de Ana Gouveia, Beco do Padre José Lino, Chapada, Cidrão, Fundão, Itacolomi, Ladeira São Francisco, Largo da Sé, Lava Pés, Morro de Santa Ana, Passagem, Pissarrão, Ponde de Santa Ana, Ponte dos Mossus, Rua Nova, Seminário da Freguesia da Catedral de Mariana, Subúrbio-Chácara, Travessa das Mercês, Travessa de São Francisco, Travessa do Mestre de Campo, Travessa do Seminário e Vamos Vamos; para o ano de 1813, o rol se refere apenas a Freguesia da Sé; em 1814, somente para a Freguesia de Mariana; e, no ano de 1821, havia 48 capelas: Arraial dos Porcos, Bairro de Santa Ana, Bananal Grande, Boccão, Caminho Novo, Campinho, Capela da Varge, Caxoeira, Chácara da Glória, Chapada, Fábrica da Sociedade do Fundão, Fundão, Ladeira da Ponte, Ladeira de São Francisco, Lago do Chafariz, Lava Pés, Itacolomi, Luis Correa, Matta Cavalos, Monssus de Baixo, Morro de Santa Ana, Morro de Santo Antônio, Morro Pequeno, Olaria, Passagem, Pissarrão, Ponte da Areia, Ponte do Seminário, Ponte dos Mossus, Ponte e Rua de Baixo, Quitanda, Rosário Novo, Rosário Velho, Rua das Flores, Rua das Mercês, Rua de Baixo, Rua de Cima, Rua Direita, Rua do Canga, Rua do Meio, Rua do Netto, Rua dos Cortes, Rua Nova, Beco Gouvea, Beco Coelho, São Gonçalo, Seminário de Mariana e Vamos Vamos.

Os róis de São José e de Mariana foram divididos por fogos e, a partir dessa documentação, é possível extrair informações sobre o nome e sobrenome, sexo, idade, estado civil, condição social, procedências/nações, relação com o chefe. Uma diferença entre róis é que o de São José del Rei, em 1795, parece ser um pouco mais detalhado. Neste, por exemplo, encontramos as informações sobre os crismados, ao passo que nos de Mariana isso não

aparece. Contudo, em Mariana, houve uma maior preocupação dos párocos em informar e destacar as ocupações dos indivíduos. Em ambos, as informações sobre os laços de parentesco foi uma quase obrigatoriedade. Mesmo em situações que os pais não foram encontrados na documentação.

Como era uma documentação de origem eclesiástica, um limite para o rol de São José del Rei, 1795, apontado por Libby e Graça Filho, que podemos estender para os róis de Mariana (1802 a 1821), é que "[...] excluía crianças abaixo dos sete anos de idade, uma vez que elas não confessavam e, portanto, não eram consideradas paroquianos plenos pela Igreja".<sup>403</sup> Em outras palavras, a parte da população livre, forra e escrava, sobretudo, os crioulos, mestiços, cabras, pardos e mulatos, com menos de 7 anos não aparece na documentação. Desse modo, as relações de parentesco apresentadas nos róis não condizem com a realidade dessas regiões.

Resguardadas as especificidades de cada fonte citada acima, poderíamos dizer que de modo geral estas apresentam alguns problemas comuns. Primeiro, os documentos não representam o total da população a que se referem. Seja por um motivo ou por outro, os róis são uma espécie de amostras populacionais; segundo, mesmo que não sendo uma vicissitude propriamente das fontes, devemos ressaltar que diversas localidades desapareceram, foram desmembradas, se transformaram em cidades e, por isso, absorveram vilas que eram autônomas, enfim, houve grandes mudanças no cenário político-administrativo em Minas Gerais, entre os anos de 1718 e 1832, alterando os limites geográficos de cada vila e cidade. Assim, uma região pertencente à Comarca do Rio das Mortes início do Oitocentos, poderia está na de Ouro Preto, em 1831-1832. Todavia, como faremos uma análise voltada mais para a população geral de Minas e, apenas em alguns momentos mais regionalizadas, não acreditamos que essas alterações venham a influenciar o nosso estudo.

---

<sup>403</sup> LIBBY e GRAÇA FILHO. Reconstruindo a liberdade, p.115-116. Para uma versão ampliada desse artigo, destacamos: LIBBY e GRAÇA FILHO. Notarized and Baptismal Manumissions.



Outro aspecto que deve ser levado em consideração, é que a documentação, de maneira geral, concentra-se nas áreas centrais mineiras. Queremos dizer com isso que os resultados obtidos são mais um espelho dessas regiões centrais, do que da totalidade da Capitania e, depois, Província de Minas; quarto, a falta de um critério nas fontes sobre a escolha ou a categorização dos indivíduos com relação às procedências/nações também é um aspecto importante. Como se verá, mais do que uma simples questão de tempo e espaço, esse tipo de informação variou de documentação para documentação, podendo ser muito mais uma questão subjetiva daquele que inseria a informação do que uma relação de espaço-temporal; por último, as parcelas infantil, em maior grau, e a idosa da população apresentadas na documentação também estão subestimadas por problemas de tributação ou pelos sacramentos da Igreja Católica, parte dos indivíduos em Minas Gerais considerados infantes ou idosos foi excluída.

## 2.2 – População de Cor das Minas Sete e Oitocentista: aspectos demográficos.

### 2.2.1 – Dados gerais sobre a população de cor mineira dos séculos XVIII e XIX.

*“Por q. nos desertos destas minas [...] brancos mais de vinte escravos negros q. dos gentios vindos dos sertoes de Africa sempre tem por violento o mais seu cativoiro todao [...] de fugirem p<sup>a</sup> os matos”*.<sup>404</sup>

*Senhor, haverá em toda as Minas mais de [160?] mil escravos negros, e sendo estes por justa razão cativos, sem que nenhum // deva ser forro por sua má natureza, quase todos hoje se consideram forros por não terem o domínio que deviam ter de quem os compra, pela má razão natural dos ditos gentios, sendo estes a causa da pobreza e miséria em que se vêem todos os mineiros e toda a pessoa que os compra, a ser a terra e o minerar que senão pode continuar sem o tal gentio. E para se vir no conhecimento de tão irracional gentio negro, direi parte do que tenho visto e ouvido com verdade dos casos.*<sup>405</sup>

As citações acima são emblemáticas no que diz respeito à grande quantidade de escravos em Minas Gerais, no século XVIII, e no temor de uma possível revolta, assim como nas formas de representações auferidas a muitos "homens de cor" que viveram na região. Nesta parte do capítulo 2, apresentaremos a população de cor como um todo para as Minas Gerais sete e oitocentista.

Na Tabela 2, inserimos todos os "homens de cor", das diferentes condições sociais, divididos entre os anos de 1718-1738, 1795-1804 e 1831-32. Optamos por fragmentar essa parte da população mineira em África, Domínios portugueses, Alhures e Outras. Acrescentamos ainda, que a subdividimos em procedências e estas foram separadas por nações/qualidades. Generalizamos algumas das procedências africanas, para dar mais dinâmica ao texto, como também, para enfatizar as qualidades dos "Domínios portugueses"

---

<sup>404</sup> Vila Real do Sabará. Representação (cópia) da Câmara da Vila Real do Sabará, a D. José-I, dando conta dos estragos que praticavam os escravos fugidos e das medidas que se deveriam adaptar. 20/11/1744. AHU, Cx. 66; doc. 40.

<sup>405</sup> Cód. Costa Matoso, p.531, fl. 259v. Vila Real de Sabará, 1751.

que tiveram mais relevância entre os "homens de cor" de Minas Gerais. Além disso, todas as nações que tiveram os montantes gerais inferiores a 100 no decorrer dos três períodos em tela foram alocadas sob o termo Outras.<sup>406</sup> Ademais, as *nações* cujas procedências não conseguimos identificar foram reunidas no termo de procedência Outras Nações e aparecem com a *nação* indeterminada.<sup>407</sup> Por último, encontramos uma quantidade significativa de "homens de cor", sobretudo na condição de escravos, cujas procedências foram omitidas. Estes foram arrolados como indefinidos.

Com essas deliberações vislumbradas, passaremos a analisar os dados contidos na Tabela 2. Primeiramente, percebemos que a quantidade de escravos, independente da procedência e da nação/qualidade, sempre foi superior às demais condições sociais. Entre 1718 e 1738, os cativos chegaram a 12.280, contra apenas 12 livres e um forro; para o período de 1795 e 1821, foram encontrados 23.848 escravos, 17.665 sem informação, 3.118 forros e 1.835 livres; e, entre 1831-1832, os mancípios somaram 134.859, os sem informação 118.435, os livres 31.034 e os forros 14.344. O que esses dados podem sugerir é que malgrado uma parte da literatura historiográfica aponte Minas Gerais como um dos baluartes dos forros da Colônia e do Império, a maior parte da população de cor estava em cativeiro.<sup>408</sup> Claro que, devemos levar em consideração para esses dados, além do teor da documentação compulsada

---

<sup>406</sup> As *nações africanas* encontradas e agregadas são: **África Ocidental** – Aloim, Arda, Asemé, Baguna, Banderia, Barbá, Benin, Fão, Fapa, Fom, Fono, Fula, Jaquem, Jeje, Jobú, Ladar, Malê, Mandinga, Mandogo, Maquinés, Nagô, Sabarú, São Tomé, Timbu e Tituruli; **África Centro-Ocidental** – Ambaca, Babua, Bamba, Bambu, Bimba, Cabundá, Caburú, Cacumbu, Cacunda, Cambamba, Camudongo, Caniso, Casama, Cocange, Dom Dim, Dongo, Gang, Envala, Gangorra, Ganjo, Lamba, Limbombo, Luanda, Maçumbi, Magambu, Mangombe, Mofumbe, Mossosso, Moxicongo, Mozemba, Mutemo, Pumbo, Quasenja, Quibundo, Quinema, Quissamã, Rato, Songo, Tapa, Tuturibi e Xambá; e **África Oriental** – Inhambam. Para mais detalhes sobre os percentuais, ver: Anexo 1, Tabela A.

<sup>407</sup> As **Outras Nações** localizadas são: Africano, Bange, Benedito, Cardoso, Chambó, Costa, Cunza, Cururu, Gentio, Gunga, Luquono, Maranquana, Muyaqua, Nação, Soquo, Tambu e Tono. Ver: Anexo 1, Tabela A.

<sup>408</sup> Sobre os grandes expoentes da historiografia mineira que trata da questão das alforrias em Minas Gerais, sugerimos a leitura de: PAIVA. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais* e do mesmo autor: *Escravidão e Universo Cultural na Colônia*; KLEIN e PAIVA. *Libertos em uma economia escravista*; GONÇALVES. *As margens da liberdade*, entre outros.

aqui, a grande quantidade de "homens de cor" sem informação quanto à condição social e os que mudavam socialmente de cor.<sup>409</sup>

Em se tratando dos africanos, notamos uma mudança na conformação da população de cor das Minas Gerais dos indivíduos procedentes da África Ocidental pelos da África Centro-Ocidental, no decorrer da segunda metade do setecentos e para a centúria seguinte.<sup>410</sup> O que chamaremos de "bantolização" da população de cor das Minas Gerais. Entre 1718 e 1738, aqueles somaram 5.970 e estes 4.391;<sup>411</sup> no período de 1795 a 1821, os indivíduos da África Ocidental atingiram 445 indivíduos, contra o montante de 3.109 da África Centro-Ocidental; para os anos de 1831 e 1832, a diferença aumenta ainda mais em favor dos "homens de cor" oriundos da África Centro-Ocidental: 12.365 e 1.151.

---

<sup>409</sup> Baseamos essa hipótese nos estudos de MATTOS. *Das Cores do Silêncio*, p.98-99 e FERREIRA. Sociedade escravista e mudança de cor, p.464-465.

<sup>410</sup> Nossos dados acabam por fundamentar a afirmação de Slenes de que no Sudeste brasileiro oitocentista tinha uma maioria dos escravos africanos eram oriundos da África Centro-Ocidental: "[...], a grande maioria dos escravos importados para o atual Sudeste do Brasil, desde o final do século XVIII até 1850, veio de sociedades falantes de língua bantu, principalmente de Angola e da região que a historiadora Mary Karasch chama de 'Congo-Angola'". SLENES. *Na Senzala, uma flor*, p.142

<sup>411</sup> Apenas para efeitos comparativos, ao analisar o livro de óbitos dos escravos, da freguesia da Candelária, na cidade do Rio de Janeiro, entre 1724 e 1736, Soares encontrou, entre os 499 sepultamentos, 117 angolanos, 79 minas, 68 para os guinéus e os crioulos, separadamente. Isso significa, mesmo levando em consideração a diferença da natureza das fontes, que o perfil da escravidão fluminense era diferente da mineira no início do século XVIII. SOARES. *Devotos da Cor*, p.150, Tabela 13.

Tabela 2

Números absolutos da População de Cor, segundo seus Grupos de Procedência e condição social. Minas Gerais 1718-38, 1795-1821 e 1831-32.

Procedências	Ano	1718-1738				1795-1821				1831-1832				
	Nações/Qualidades	S/I	L	E	F	S/I	L	E	F	S/I	L	E	F	
ÁOC	Cabo Verde	0	0	336	0	0	0	6	0	0	0	0	0	
	Calabari	0	0	105	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Cobu	0	0	114	0	1	9	126	8	0	0	0	0	
	Courano	0	0	177	0	0	0	2	0	0	0	0	0	
	Guiné	0	0	3	0	0	0	0	0	2	1	672	45	
	Mina	0	2	4737	1	90	0	163	25	41	7	335	19	
	Xará	0	0	100	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Outras	0	0	395	0	2	0	11	2	1	0	26	1	
<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>2</b>	<b>5967</b>	<b>1</b>	<b>93</b>	<b>9</b>	<b>308</b>	<b>35</b>	<b>44</b>	<b>9</b>	<b>1033</b>	<b>65</b>	
ÁCOG	Angola	0	1	1113	0	78	0	960	44	221	38	4303	94	
	Benguela	0	0	1502	0	13	0	1600	29	90	27	2838	37	
	Cabinda	0	0	1	0	0	0	22	0	19	96	1217	2	
	Casange	0	0	18	0	0	0	10	0	9	0	269	1	
	Congo	0	0	881	0	5	0	90	2	41	11	1980	14	
	Ganguela	0	0	69	0	0	0	2	0	3	1	61	2	
	Loango	0	0	132	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Massangano	0	0	177	0	0	0	0	0	0	0	2	0	
	Monjolo	0	0	330	0	0	0	4	0	5	0	239	1	
	Rebolo	0	0	35	0	0	0	105	1	26	4	565	16	
Outras	0	0	132	0	3	0	138	3	5	3	122	3		
<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>1</b>	<b>4390</b>	<b>0</b>	<b>99</b>	<b>0</b>	<b>2931</b>	<b>79</b>	<b>419</b>	<b>180</b>	<b>11596</b>	<b>170</b>	
ÁOR	Moçambique	0	0	200	0	1	0	0	0	4	0	353	0	
	Outras	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	20	0	
<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>0</b>	<b>200</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>4</b>	<b>0</b>	<b>373</b>	<b>0</b>	
ON	Indeterminadas	0	0	15	0	6868	61	13334	257	246	53	6917	125	
<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>0</b>	<b>15</b>	<b>0</b>	<b>6868</b>	<b>61</b>	<b>13334</b>	<b>257</b>	<b>246</b>	<b>53</b>	<b>6917</b>	<b>125</b>	
<b>Sub-total de africanos</b>		<b>0</b>	<b>3</b>	<b>10572</b>	<b>1</b>	<b>7061</b>	<b>70</b>	<b>16573</b>	<b>371</b>	<b>713</b>	<b>242</b>	<b>19919</b>	<b>360</b>	
Domínios Portugueses	Ameríndio	Carijó	0	0	198	0	9	2	1	0	112	57	0	2
	Brasileiro	Brasileiro	0	0	11	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Cabra	Cabra	0	0	8	0	302	69	633	107	2088	1035	2651	509
	Crioulo	Crioulo	0	0	518	0	1449	246	5066	1244	16591	4180	58340	4386
	Mestiço	Mestiço	0	0	3	0	4	69	8	0	168	325	349	45
	Mulato	Mulato	0	0	137	0	3	0	32	2	16	146	147	346
	Pardo	Pardo	0	0	5	0	3130	1375	985	1107	92599	23223	11766	7350
<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>0</b>	<b>880</b>	<b>0</b>	<b>4897</b>	<b>1761</b>	<b>6725</b>	<b>2460</b>	<b>111574</b>	<b>28966</b>	<b>73253</b>	<b>12638</b>	
Alhures	Europa	Reinol	0	0	13	0	0	0	0	0	0	0	0	0
		Espanhol	0	0	8	0	0	0	0	0	0	0	0	0
		Europeu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
	Oriente	Inglês	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
		China da Índia	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0
		Índia	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>0</b>	<b>25</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	
Outras	Indefinido	Sem Origem	0	9	741	0	5267	4	435	22	5003	1461	5473	168
	Preto	Preto	0	0	0	0	430	0	115	265	1145	365	36212	1177
	<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>9</b>	<b>741</b>	<b>0</b>	<b>5697</b>	<b>4</b>	<b>550</b>	<b>287</b>	<b>6148</b>	<b>1826</b>	<b>41685</b>	<b>1345</b>
<b>Total</b>		<b>0</b>	<b>12</b>	<b>12218</b>	<b>1</b>	<b>17655</b>	<b>1835</b>	<b>23848</b>	<b>3118</b>	<b>118435</b>	<b>31034</b>	<b>134859</b>	<b>14344</b>	

Fontes: 1718-1738 - APM, Col. Casa dos Contos, Listas dos quintos reais, Códices 1019, 1022, 1023, 1025, 1026, 1027, 1028, 1030, 1031, 1033, 1034, 1036, 1037, 1038, 1039 e 1068; 1795-1821 - AN Col. Casa dos Contos, 1804, IHGT - Rol de Confessados para São José del Rei (1795), e AEAM - Róis de Confessados para Mariana (1802, 1813, 1814 e 1821); 1831-32 - APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

Estes dados corroboram com os estudos fomentados sobre a população escrava das Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. De acordo com Luna e Costa, "À época do auge da faina aurífera parece ter havida preponderância do grupo sudanês [África Ocidental]; reciprocamente, ao tempo de decadência, passaram a dominar os bantos [África Centro-Ocidental]"<sup>407</sup>.

A alteração do perfil da população de cor mineira, com relação às procedências africanas, pode estar conectada a três fatores: as circunstâncias internacionais, tanto em relação às vicissitudes existentes pelas guerras internas na África Ocidental, que causou a expulsão e destruição de fortalezas portuguesas na região, quanto às tentativas inglesas de proibir o tráfico de escravos ao norte da linha do Equador;<sup>408</sup> a mudança da economia mineira e a diminuição na extração aurífera;<sup>409</sup> e a orientação político-econômica da Bahia para o Rio de Janeiro, principalmente, pós-instalação da Coroa portuguesa no Rio de Janeiro e o conseqüente fortalecimento dos laços comerciais entre Minas Gerais e Rio de Janeiro.<sup>410</sup>

A Tabela 3, retirada do *Slave Voyages database*, nos informa o crescimento da participação dos traficantes residentes no Rio de Janeiro no tráfico internacional de escravos após a década de 1750. Dos 2.897.574 escravos desembarcados no Brasil entre 1751 e 1832,

---

<sup>407</sup> LUNA e COSTA. *Minas Colonial*, p.50. Ver também: COSTA. *Vila Rica*, p.131, LUNA. *Minas Gerais*, p.40-41 e BOTELHO. *Família escrava em Catas Altas do Mato Dentro*, p.7. Além disso, algumas regiões entre 1718 e 1804 sofreram uma diminuição considerável da escravaria, como foi o caso de Vila Rica. LUNA e COSTA. *Minas Colonial*, p.22 e COSTA. *Vila Rica*, p.148-150. Por outro lado, algumas cidades e vilas da Comarca do Rio das Mortes viveram uma verdadeira prosperidade econômica e, conseqüentemente, aumentando o número de cativos. Ver: MAXWELL. *A Devassa da Devassa*, p.110; GRAÇA FILHO. *A Princesa do Oeste*, p.25; e LIBBY e GRAÇA FILHO. *Reconstruindo a Liberdade*, p.114-115, entre outros.

<sup>408</sup> Com relação as questões internas da África Ocidental, ver: LAW. *Ouidah*, p. 61-123; LOVEJOY. *A escravidão na África*, p.101; MANNING. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*, p.9 e p.27-29; VERGER. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia*, p.109-148; entre outros; para a pressão política inglesa para o fim do tráfico internacional de escravos: ELTIS. *Economic Growth*, p.34-35; e MAXWELL. *Marquês de Pombal*, p.104-115. Interessante notar que Luna já havia observado a interferência dos fatores internos do Continente africano no perfil da mão de obra escrava mineira: "[...] o predomínio de um ou outro grupo condicionou-se, de um lado, pelo envolver da atividade mineratória e, por outro, pelas condições de oferta de escravos, sobretudo as relativas às áreas africanas fornecedoras dessa mão de obra". LUNA. *Minas Gerais*, p.140-141.

<sup>409</sup> Ver as obras e artigos de Luna; Costa e Luna e Costa citados na nota 30.

<sup>410</sup> LENHARO. *As tropas da moderação*, p.24-25; LIBBY. *As Populações Escravas das Minas Setecentistas*, p.28-29; MAXWELL. *A Devassa da Devassa*, p.109; para citar algumas obras. Segundo Florentino, "com relação à distribuição terrestres de africanos entre a segunda metade da década de 1820 e a primeira da seguinte, Minas Gerais, com sua economia voltada para o abastecimento, aparecia como polo de absorção de 40% a 60% dos escravos que saíam do Rio de Janeiro". FLORENTINO. *Em Costas Negras*, p.38.

1.341.531 (46.3%) tiveram o Rio de Janeiro como litoral de desembarque. Ao passo que a Bahia respondeu por 950.528 (32.8%) dos cativos aportados no Brasil e Pernambuco, apenas por 428.732 (14.8%).

**Tabela 3**  
African slaves landed in Brazil, according to the source.

<b>Brazil</b>						
<b>Dates</b>	<b>Amazonia</b>	<b>Bahia</b>	<b>Pernambuco</b>	<b>South-east Brazil</b>	<b>Brazil unspecified</b>	<b>Totals</b>
1700	100	7,752	6,755	5,427	0	20,034
1701-1725	2,513	184,871	110,748	121,938	3,092	423,162
1726-1750	1,668	231,174	73,430	159,523	2,895	468,690
1751-1775	22,927	176,069	70,653	204,942	1,419	476,010
1776-1800	44,630	223,790	74,505	270,157	8,074	621,156
1801-1825	59,303	256,268	170,015	499,566	27,609	1,012,761
1826-1832	5,807	63,228	40,129	207,343	2,450	318,957
<b>Totals</b>	<b>136,948</b>	<b>1,143,151</b>	<b>546,235</b>	<b>1,468,897</b>	<b>45,539</b>	<b>3,340,770</b>

Fonte: Slave Voyages Database (<http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>).

Pode ser que os dados da Tabela 3, também, demonstrem a forte influência do tráfico do Rio de Janeiro na composição da população africana de Minas Gerais, pois, concomitante a esse crescimento, houve a mudança da capital de Salvador para a cidade do Rio, em 1762, e a chegada da coroa portuguesa em 1808.

Com relação aos demais indivíduos da África, os dados demonstram que a participação daqueles oriundos da África Oriental foi mínima, se não insignificante. Estes somaram, respectivamente, em cada período abordado 200, 1 e 377, havendo o aparecimento, apenas em 1831 e 1832, de uma nação diferente da de moçambique. Considerando que a participação mais ativa no comércio de escravos entre o Brasil e a África Oriental era de traficantes do Rio de Janeiro, pós-década de 1830,<sup>411</sup> os resultados observados na Tabela 2

<sup>411</sup> Para o tráfico de escravos entre o Brasil e a África Oriental, ver: FERREIRA. *Transforming Atlantic Slaving*; e KARASCH. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*.

para esses indivíduos podem indicar que a maioria deles permaneceu na própria província fluminense.

Em se tratando da parcela das Outras Nações, observamos que o período em que estes apareceram em maior quantidade foi entre 1795 e 1821. Isso se deve, sobretudo, ao fato de que quase todos os indivíduos agrupados nessa procedência foram listados como "africanos", sem a indicação da nação.<sup>412</sup> Infelizmente, não encontramos uma hipótese possível para explicar a escolha dos juízes de paz ou párocos do período em tela pela opção de se imputar uma procedência genérica como essa.

Ainda em relação aos africanos, parece ter ocorrido uma generalização quanto suas procedências e, por extensão, a diminuição da quantidade de *nações*. Entre 1718 e 1738, encontramos 32 nações da África Ocidental; 39 para a África Centro-Ocidental; e apenas Moçambique, para a África Oriental. Para o intervalo de 1795 a 1821, a quantidade de *nações* declina assustadoramente: 6 para a África Ocidental, 27 em se tratando da África Centro-Ocidental; e, novamente, somente moçambique entre os oriundos da parte oriental da África.<sup>413</sup> Para os anos de 1831 e 1832, as nações africanas somaram, respectivamente, para a África Ocidental, África Centro-Ocidental e África Oriental, 5, 17 e 2.<sup>414</sup>

Acrescentamos ainda, que algumas *nações* eram ainda mais generalizadas, no sentido, de agrupar outras sob a sua nomenclatura. Libby, nesse sentido, acredita que mina era uma espécie de termo geral para os escravos vindos da África Ocidental.<sup>415</sup> Contudo, outras nações parecem ter sido generalizadas, como, por exemplo, angola, benguela e congo, para a África Centro-Ocidental; moçambique, da África Oriental; e, em 1831-32, guiné, da procedência Ocidental africana.

---

<sup>412</sup> Ver a Tabela A, do anexo 1.

<sup>413</sup> Donald Ramos percebeu a mesma diminuição das *nações* africanas em Vila Rica (atual Ouro Preto) entre 1716 e 1804, passando de 27 nações para apenas 16. RAMOS. *A Social History of Ouro Preto*, p.198.

<sup>414</sup> Ver Anexo 1, Tabela A.

<sup>415</sup> LIBBY. *Tráfico Negreiro*, p.465.



Malgrado a quantidade de nações seja relativamente grande, conforme pode se ver na Tabela A, do Anexo 1, não raro, eram generalizadas. A explicação hipotética que levantamos tem a ver com a relação indireta dos senhores e autoridades mineiras com o tráfico internacional de escravos. Minas Gerais recebia escravos, principalmente, do Rio de Janeiro e da Bahia e não diretamente os adquiria na África. Isso pode ter contribuído para que alguns termos fossem mais comumente utilizados do que outros, como é o caso dos mina, entre 1718 e 1738, por exemplo.

Passando a nossa análise para os "homens de cor" nascidos no Brasil, observamos o notório aumento dessa população: 880 entre 1718 e 1738; 15.843 de 1795 a 1821; e 226.431 em 1831 e 1832. Ao compararmos os dados retirados dos africanos com os nascidos no Brasil, observamos que a tendência foi o aumento do segundo grupo e a diminuição do primeiro, especialmente, dos advindos da África Ocidental. A junção dos resultados para os dois grupos, reforça a ideia de que a reposição de escravos em Minas Gerais, para o final do setecentos e início da centúria seguinte, passava por dois caminhos: o primeiro, e o que parece ter sido o mais comum, a busca por braços entre os "naturais" do Brasil, máxime, a partir da segunda metade do século XVIII; a segunda alternativa era a de adquirir escravos através do tráfico internacional, mais particularmente, da África Centro-Ocidental. Isso demonstra que a utilização mais acentuada de escravos nascidos na Colônia e no Império e o tráfico internacional de escravos não foram auto-excludentes.<sup>416</sup>

---

<sup>416</sup> PAIVA e LIBBY. Caminhos Alternativos, p.212-213; e LIBBY. O tráfico negreiro e as populações escravas das Minas Gerais, p.460-461. A discussão sobre se as formas de reposição da escravaria mineira passavam pelo chamado processo de "crioulização" e/ou pelo tráfico internacional de escravos é polêmica. Cabe aqui apenas uma apresentação dos dados, sem, entretanto, adentrarmos no mérito da questão, que não é o escopo da presente tese. Em estudo feito sobre a província do Espírito Santo, entre 1790 e 1815, Campos chegou a mesma conclusão de Libby. CAMPOS. Escravidão e Crioulização, p.579. Ainda em relação ao estudo desenvolvido por Campos, gostaríamos de registrar que diversas considerações feitas pela autora sobre o suposto processo de crioulização em Espírito Santo foram feitas anteriormente por outros autores que se debruçaram no estudo do mesmo processo em Minas Gerais. No entanto, nos artigos feitos Campos e analisados por nós, não há uma única referência à literatura historiográfica mineira. Da mesma autora, ver ainda: CAMPOS. Escravidão, reprodução endógena e crioulização, p.88, 90 e 94.

Entre os escravos nascidos no Brasil, merecem destaque os crioulos e os pardos. A primeira qualidade somou a maioria dos "homens de cor" do Brasil entre 1718 e 1821, com, respectivamente, 518 e 8.005 indivíduos; para década de 1830, a quantidade de crioulos alcançou o expressivo número de 83.497, mas não sendo o grupo de maior valor absoluto. Em relação aos pardos, o crescimento demográfico foi ainda mais surpreendente. Estes tiveram apenas 5 indivíduos no período entre 1718 e 1738; entre 1795 e 1821, já havia computado 6.597; e, em 1831 e 1832, totalizou 134.938 indivíduos, sendo o maior grupo que aparece em Minas Gerais.<sup>417</sup>

As significativas participações dos crioulos e pardos na população de cor mineira, entre a segunda metade do século XVIII e o oitocentos foram notadas por vários autores.<sup>418</sup> Porém, as hipóteses para tais crescimentos são as mais diversas. No que concerne o aumento da população crioula tem-se que: a capacidade de aquisição de africanos na segunda metade do setecentos, devido à decadência aurífera, fazendo com que a os senhores de escravos buscassem a "reprodução natural" com uma solução para a reposição dos escravos;<sup>419</sup> as formas de reposições da mão de obra escrava pelos senhores em Minas Gerais tiveram diferenças regionais. Assim, em regiões de economia mais dinâmica, o percentual de cativos oriundos da África era alto, ao passo que em áreas menos abastadas "[...] a reprodução do plantel fosse favorecida pelo crescimento natural";<sup>420</sup> os senhores de escravos recorriam ao tráfico como forma de reposição dos plantéis tão-somente em casos expressamente necessários. Porém, no geral, a preferência era pela "reprodução endógena";<sup>421</sup> e, por último, a formação da família escrava foi um fator importante na estratégia senhorial para a

---

<sup>417</sup> Cabe ressaltar que o aumento do contingente pardo das Minas Gerais, pós-1776, já havia sido notado por outros pesquisadores. PRECISOSO. *Legítimos Vassalos*. p.34-35.

<sup>418</sup> LUNA e Costa. *Minas Colonial*, p.50; LUNA. *Minas Gerais*, p.63; GRAÇA FILHO. *A Princesa do Oeste*, p.110; LIBBY e BOTELHO. *Filhos de Deus*, p.76; e PAIVA e LIBBY. *Caminhos Alternativos*, p.213, apenas para citar alguns autores.

<sup>419</sup> LUNA e COSTA. *Minas Colonial*, p.51; e BERGAD. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais*, p.130.

<sup>420</sup> PAIVA. *População e Economia nas Minas Gerais do século XIX*, p.134-141.

<sup>421</sup> GRAÇA FILHO. *A Princesa do Oeste*, p.222.

"reprodução endógena" e, por outro lado, promoveu o desapego dos senhores pelo tráfico internacional, sobretudo, em regiões cujo desenvolvimento econômico era menor do que outras. Assim, em situações em que não havia condições propícias para a formação de família e, com isso, a impossibilidade de nascimentos de cativos dentro dos plantéis, os senhores buscavam mancipios no mercado internacional. Mas essas seriam "compras seletivas", pois a mola-mestra na reposição, manutenção e, até mesmo, aumento dos plantéis escravos de Minas era a reprodução natural.<sup>422</sup>

Um interessante testemunho de época pode nos fornecer uma interessante ferramenta na tentativa de analisar outros motivos que levaram os senhores de escravos a incentivarem a reprodução natural dos escravos. Em 1780, na “Instrução para o Governo da Capitania de Minas Gerais”, feita por José João Teixeira Coelho, desembargador da Relação do Porto, fica explícito que

*Ha húa grande falta de Escravos na Capitania de Minas porque se não promove Cuidadozam.<sup>16</sup> a extracção delles da Costa da Mina, Angola, e porq.’ no Rio de Janeiro se costuma fazer hú Monopolio dos mesmos Escravos, como he constante. No anno de 1779, estando eu naquella Cidade do Rio de Janeiro, chegarão ao porto della dous Navios carregados de Negros, e logo húa Sociedade de Negociantes comprou as carregações inteiras. Estes Negociantes, como ficão sendo Senhores de todos os Negros, são os arbitros do preço delles; e os Mineiros, que estão pobres, como achão os Negros caros, não comprão todos os de que necessitão e por esta cauza nunca tem as fabricas em estado de fazerem Serviços uteis.<sup>423</sup>*

Pelas palavras de José João Teixeira Coelho, podemos perceber algumas nuances do tráfico de escravos entre Minas Gerais e o Rio de Janeiro. No Rio de Janeiro, os senhores monopolizavam os escravos, principalmente, em função do desenvolvimento da indústria açucareira fluminense; no término do Setecentos, parte da população mineira passava por um período de “pobreza”; por último, o crescimento do mercado fluminense no abastecimento de

---

<sup>422</sup> BOTELHO. Demografia e Família escrava em Montes Claros no Século XIX, p.377-378; do mesmo autor, ver: Família escrava em Catas Altas do Mato Dentro, p.3; e PAIVA e LIBBY. Caminhos Alternativos, p.205.

<sup>423</sup> RAPM, (1-2), p.500-501.

mancípios em Minas Gerais fez com que os escravocratas mineiros estivessem dependentes do mercado de escravos do Rio de Janeiro, que, por sua vez, também atendia a sua própria demanda interna, não enviando na mesma quantidade anterior, cativos para as Gerais. Estes três fatores podem ter corroborado para que os escravocratas mineiros incentivassem a reprodução natural de seus plantéis escravistas, já que o Rio de Janeiro era o maior porto que enviava escravos para Minas Gerais e, ao mesmo tempo, absorvia parte da escravaria em seus próprios plantéis. Contudo, deve-se ressaltar que a população cativa africana em Minas aumentou no decorrer do século XVIII.<sup>424</sup> Isto sugere que Minas, na segunda metade do século XVIII, continuou dependente do tráfico internacional e, ao mesmo tempo, utilizou os escravos dos “Domínios portugueses” para repor sua mão de obra cativa.

Em se tratando do aumento da população parda, desconhecemos uma única hipótese sobre a matéria. Não obstante, há estudos que quando combinados com os nossos dados podem nos fornecer ferramentas capazes de nos direcionar para uma possível e provável solução. A tese de Mattos, por exemplo, nos auxilia a entender um pouco sobre a elevação do contingente pardo. De acordo com essa autora, em Campos dos Goitacazes, entre 1820 e 1870, os pardos eram “[...] duplamente qualificados como 'pardo livre' em oposição ao 'pardo forro’”.<sup>425</sup> Lara, igualmente, indicou a mesma ampliação do contingente pardo livre e forro para as cidades do Rio de Janeiro e Salvador, ainda na última metade do século XVIII.<sup>426</sup> Acrescentamos ainda a hipótese de Farias. Segundo essa autora, ao encontrar pardos, enquanto filhos de casais africanos, em registros de batismos em algumas localidades do Sudeste, afirmou que “o termo *pardo* fosse uma espécie de curinga, pois [...] se referi[a] aos [indivíduos] que não eram africanos ou crioulos, na escravidão, e aos filhos de alforriados, na liberdade.”<sup>427</sup> Por último, em dissertação defendida recentemente, Precioso afirma que alguns

---

<sup>424</sup> SENNA. *A Terra Mineira*, p.210-211; e RUSSELL-WOOD. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, p.29.

<sup>425</sup> MATTOS. *Das Cores do Silêncio*, p.94.

<sup>426</sup> LARA. *A Cor da Maior Parte da Gente*, p.361-362.

<sup>427</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.69.

pardos de Vila Rica, entre 1750 e 1803, constituíram "laços rituais de parentesco com membros da elite", possibilitando, dessa maneira, "a integração de indivíduos de ascendência africana" a uma nobiliarquia assimétrica. Ou seja, muitos pardos ascenderam socialmente, mas, ainda assim não eram considerados membros de uma elite branca, apesar de manterem laços com estes.<sup>428</sup>

Na Tabela 2, os pardos aparecem, nos três períodos abordados, como livres ou forros, em sua maioria. Excetuando, o início do setecentos, em que aparecem apenas 5 pardos escravos, entre 1795 a 1821, do total de 6.597 dessa qualidade, 3.130 eram sem informação, 1.375 livres, 1.107 forros e apenas 985 eram escravos. Em 1831 e 1832, a ligação com os "mundos livre e liberto" era ainda mais acentuada, sendo que os pardos sem informação alcançaram a soma de 92.599, os livres 23.223, os forros 7.350 e os escravos 11.766. Se considerarmos a tese de Mattos sobre o desaparecimento da cor e, com certa frequência, o da condição social<sup>429</sup> temos que os pardos estavam engajados nas condições de livre e forro em grau mais elevado do que as demais qualidades dos Domínios portugueses, significando um processo de "pardalização" da população de cor mineira, em função do crescimento de libertos e livres.

Os crioulos, por sua vez, apresentaram conexões mais estreitas com o "mundo escravo". Entre 1718 e 1738, todos os 518 eram cativos; de 1795 e 1821, 1.449 eram sem informação, 246 livres, 5.066 escravos e 1.244 forros; na década de 1830, a projeção do período anterior permanece inalterada, embora os números absolutos aumentem substancialmente: 16.591 sem informação, 4.180 livres, 58.340 escravos e apenas 4.386 forros.

---

<sup>428</sup> PRECISOSO. *"Legítimos Vassalos"*, p.53.

<sup>429</sup> MATTOS. *Das Cores do Silêncio*, capítulo 5.

A esse respeito, esclarece Faria: "*Crioulo* também era sempre referido ao escravo. Era o nascido no Brasil, mas também estava englobado como *negro*".<sup>430</sup> Ou seja, havia quase que uma conexão imediata entre a qualidade crioula e a condição social de escravo. Malgrado os nossos dados confirmem de modo geral o que foi aventado por Faria, os mesmos contradizem a autora, que mais adiante em sua obra afirma:

*As referências mudam, quando se trata de libertos e livres. Era impossível, então, haver um negro livre e, assim como o negro, também era impossível haver crioulo livre, pois crioulo era termo só para escravos nascidos no Brasil. Se fosse filho de africano, nascido no Brasil, já como liberto, ou seja, filho de mãe liberta, sua indicação era de pardo. Deste modo, as denominações para libertos eram: preto forro, pardo forro, cabra forro. Não foi comum encontrar mulato forro, para o Sudeste dos séculos XVIII e XIX. Quase sempre o mulato indicava um indivíduo já livre e esta, talvez, tenha sido a denominação que mais se referia à mestiçagem.*<sup>431</sup>

Obviamente, não estamos invalidando a afirmação de Faria, mas acrescentaríamos um quase antes de impossível. Além disso, ressaltamos que os números para os pardos e crioulos sem informação e os pardos escravos não são desprezíveis. Todavia, o que os nossos dados sugerem e utilizando as hipóteses dos pesquisadores elencadas acima, é que os pardos estavam mais engajados, via laços rituais, como sugere Precioso, ou por, até mesmo, laços de parentesco, como veremos adiante, ao "mundo dos livres", ao passo que os crioulos eram identificados mais com a condição de escravo.

Malgrado os pardos estivessem atrelados à condição de livre, gostaríamos de ressaltar que mesmo com esses possíveis vínculos com os brancos ou com o "mundo dos livres e libertos", ainda imperava a distinção. O próprio termo pardo era claramente utilizado para diferenciá-los dos brancos, pois de uma maneira ou de outra e independente da condição social, eram ainda participantes do contingente que estamos denominando "homens de cor".

---

<sup>430</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.68.

<sup>431</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.68. Mattos fez afirmação semelhante à de Faria. Ver: MATTOS. *Das Cores do Silêncio*, p. 154-155.

Além disso, em alguns casos, algumas nações/qualidades eram excluídas do grupo "homens de cor" pelos próprios membros desse grupo. Em carta do governador Gomes Freire de Andrade, de 20 de abril de 1740, dirigida ao rei D. João V, esse descreve a retaliação impetrada pelos quilombolas contra um ataque sofrido. De acordo com Gomes Freire de Andrade, os quilombolas

*“[...] vingar-se por modo mais babaro, pressionando ao pe da Villa duas mulheres hua branca e outra mullata e levando-as a hum matto não muito distante as degolarão e despedaçarão húa, declarando aos negros que encontravão por cada negro que fosse justicado, justiciarião dous brancos”.*<sup>432</sup>

Apesar do documento não se referir aos pardos ou aos crioulos, é possível deduzir dele que a "população de cor" fomentou algumas diferenças na classificação em relação aos padrões da população branca. Para os quilombolas, não houve diferença entre as duas mulheres. Ambas eram brancas, possivelmente em um sentido social. No entanto, para Gomes Freire de Andrade, uma era branca e a outra mulata. Em outras palavras, dependendo das circunstâncias, havia mobilidade entre as identificações das qualidades dos Domínios portugueses entre livres e escravos. No caso aventado acima, a diferença parece ter sido a de quilombolas, possivelmente escravos fugidos, e livres, identificados por eles próprios como brancos.

De qualquer maneira, o exemplo coloca uma questão interessante: teriam esses "homens de cor" uma identidade associada à pigmentação/condição social ou a questão da participação em determinados grupos (irmandades, quilombos, corporações militares, funções etc.) exerciam influência na diferenciação das nações/qualidades? Quais os critérios utilizados na segregação de grupos? Há casos na historiografia que ora o critério étnico prevaleceu, ora a condição social. Reis, embora tratando do possível levante em Salvador, do século XIX,

---

<sup>432</sup> Carta do Governador Gomes Freire de Andrade ao Rei D. João V, em 20 de abril de 1740. APM, SC. 65; fl. 101

demonstra que havia uma diferença étnico-religiosa entre os "homens de cor", independente da condição social.<sup>433</sup> Por outro lado, no caso de Carrancas, em 1833, os escravos de diversas nações e procedências se juntaram em um levante, que teve como resultado a morte de vários membros da família Junqueira. Neste caso, afirma Andrade, "[...], a experiência do cativoiro juntamente com a expectativa da liberdade parecem ter sido os elementos que contribuíram para associação dos cativos".<sup>434</sup> Assim, embora a tentativa de responder a essas questões seja ainda prematura nesse momento, acreditamos que tais normas para a mobilização dos escravos em determinados grupos eram, via de regra, partilhadas de interesses. Não apenas a mesma nação/qualidade era levada em consideração quando da participação nos grupos, mas também, diversos interesses em comum. Por ora, queremos apenas demonstrar o que tentaremos responder mais adiante.

Com relação às demais qualidades que aparecem na Tabela 2, temos os carijós,<sup>435</sup> os brasileiros,<sup>436</sup> os cabras, os mestiços e os mulatos. Os primeiros tiveram uma participação relevante entre 1718 e 1738, quando possuíam o segundo maior contingente entre a população de cor dos domínios portugueses em Minas Gerais, com 198 indivíduos, sendo todos escravos. Nos dois períodos posteriores, o número de carijós declina acentuadamente para 12 em 1795 e 1821, e, em 1831-1832, aparecem apenas 171 membros, sendo nenhum cativo. Acreditamos que a ínfima participação indígena no total da população mineira tenha se dado pelo processo assimilacionista que teve seu primeiro passo com as reformas pombalinas<sup>437</sup> e continuou no oitocentos, quando se tornou uma prioridade do Império Brasileiro 'civilizar' os índios e incorporá-los ao Estado como cidadãos.<sup>438</sup> Assim, os índios, sobretudo os escravos, foram sub-registrados como um todo no contingente populacional mineiro, uma vez que eram

---

<sup>433</sup> REIS. *Rebelião Escrava no Brasil*.

<sup>434</sup> ANDRADE. *Elites Regionais e a Formação do Estado Imperial brasileiro*, p.303.

<sup>435</sup> Na verdade, os termos que aparecem na documentação são: Carijós e índios(as).

<sup>436</sup> Os termos encontrados foram: Pernambuco, Ceará, Bahia, Rio de Janeiro e carioca, e São Paulo e paulista.

<sup>437</sup> Ver: RAMOS. *A escravidão do indígena, entre mitos e novas perspectivas de debates*, p.242.

<sup>438</sup> ALMEIDA. *Comunidades indígenas e Estado Nacional*, p.200.



"assimilados" por outros grupos, principalmente, entre os cativos, que desde 1755 era proibido pela legislação portuguesa.<sup>439</sup>

Os brasileiros foram o grupo com o maior declínio absoluto observado nos períodos abordados. No início do setecentos eram apenas 11 escravos, ao passo que nos de 1795 a 1832 não foram computados nenhum indivíduo desse grupo. A nosso ver, o grupo de brasileiros foi dissolvido e incorporado pelos demais (cabra, crioulo, mestiço, mulato, pardo e, até mesmo, preto), no processo que aludimos nas páginas anteriores como generalização das qualidades. Desse modo, aceitamos que vários membros dos grupos acima tenham suas origens em outros estados que não Minas Gerais, mas que nos registros acabaram por não ser mencionados.

Os cabras e os mestiços experienciaram fenômenos inversos aos dos índios e brasileiros. Enquanto estes estavam diminuindo suas participações no contingente total da população mineira, aqueles estavam aumentando. Os cabras entre os anos de 1718 e 1738, 1795 e 1821, e 1831 e 1832, tiveram, respectivamente 8, 1.111 e 6.283 indivíduos. Os mestiços, nos mesmos períodos, passaram de apenas 3 indivíduos, para 81, chegando ao final com 887. Como será aludido nas Tabelas 8 e 9, os cabras pareciam estar conectados aos crioulos no pós-segunda metade do século XVIII. Como se fossem um grupo de descendentes dos crioulos. Já os mestiços poderiam ter se tornado uma espécie de grupo geral, tal qual se verá para os pretos, que tinham membros de qualidades e procedências misturadas, mas, sobretudo de índios.

No tocante aos mulatos, temos que em 1718 e 1738 eles obtiveram 137 indivíduos, constituindo o terceiro maior grupo, em termos absolutos, dos Domínios portugueses em Minas. Em contrapartida, entre 1795 e 1821, estes eram apenas 37, e, em 1831 e 1832, os mulatos tiveram somente 655 membros, ou 0.3% de todos os indivíduos dos Domínios portugueses. Isso pode significar que essa qualidade acabou caindo em desuso no decorrer do

---

<sup>439</sup> Luna percebe o mesmo declínio indígena em Pitangui, entre os anos de 1718 e 1723. Para mais detalhes, ver: LUNA. *Minas Gerais*, p.40.

setecentos. Além disso, ente 1795 e 1821, o termo parece ter sido utilizado nitidamente para identificar os escravos, ao passo que, no período posterior, ampliou-se sua utilização entre livres, escravos e forros.

Os indivíduos da procedência "alhures" aparecem de maneira bem insignificante e bastante pontual na documentação compulsada. No início do setecentos foram encontrados apenas 25 membros dessa procedência, ao passo que em 1831 e 1832, tão-somente 3, sendo que entre 1795 e 1821, não foi listado um único caso. Dos 28 indivíduos da procedência "alhures" computados, 27 eram escravos e apenas 1 forro, significando a ligação destes com a condição de escravo e/ou liberto. Entre os sujeitos citados como da procedência "alhures", em 1718 e 1738, 13 eram reinóis,<sup>440</sup> 8 espanhóis,<sup>441</sup> 1 inglês, 1 china da Índia<sup>442</sup> e 2 Índia.

Em se tratando dos reinóis e, acreditamos por extensão aos espanhóis e ingleses, Venâncio afirma que as migrações de portugueses com seus escravos para Minas Gerais foram raras e motivadas na constituição de "[...] uma reserva de valor, de maneira semelhante às joias e aos demais objetos de preço, [que] eles podiam alcançar altos valores monetários nos mercados coloniais", pois estes tinham algum tipo de especialização no trabalho.<sup>443</sup> Além disso, o autor ressalta que a maior parte destes eram de propriedades dos senhores portugueses mais abastados de Minas Gerais.<sup>444</sup>

Por último, ainda na Tabela 2, gostaríamos de dar relevância aos indivíduos indefinidos<sup>445</sup> e aos pretos. Os primeiros, infelizmente, tiveram uma participação relevante na

---

<sup>440</sup> Os termos encontrados para os indivíduos reinóis foram: além do próprio reinol, Reino, Portugal e Lisboa.

<sup>441</sup> Inserimos entre os espanhóis os indivíduos que fizeram alguma referência à América Hispânica. Assim, temos as seguintes *nações* encontradas: Espanha ou Hespanha e Perú.

<sup>442</sup> Bernand cita que alguns cativos na Argentina, dos séculos XVII e XVIII, tinham a *nação* China, mas eram, na verdade, procedentes das Malvinas ou Falklands. BERNAND. *Negros y esclavos*, p.27. No nosso caso, a referência parece ser mesmo o Extremo Oriente, pois o termo China vem seguido da designação de procedência "da Índia", podendo significar que o termo China era referendado não apenas aos indivíduos nascidos na China, mas também em outros lugares do Mundo. Infelizmente, uma explicação mais detalhada do termo foge aos nossos conhecimentos e a própria pesquisa em tela.

<sup>443</sup> VENÂNCIO. *Cativos do Reino: a importação de escravos ...*, p.215-216.

<sup>444</sup> VENÂNCIO. *Cativos do Reino: A circulação de escravos ...*, p.17.

<sup>445</sup> Foram agrupados como indefinidos as pessoas que apareceram nos registros sem ter uma referência às procedências ou as *nações*, como, por exemplo, em relação aos que expressavam apenas as condições sociais:

documentação, em todos os períodos mencionados, o que interferem em nossas observações. Em 1718 e 1738 eram 750 pessoas; entre 1795 e 1821, foram arrolados 5.728; no último período abordado, 12.105 indivíduos. Estes dados, desafortunadamente, têm impacto em nossas análises, sobretudo, para os anos entre 1795 e 1821, quando este grupo foi o segundo maior, atrás apenas do Outras Nações. Postulamos que houve no caso dos indefinidos dois fatores a influenciar o crescimento: o primeiro tem a ver com a condição de escravos. Uma vez sob essa condição, não achamos ser relevante para os juízes de paz de a época arrolarem os detalhes sobre os mesmos; a segunda, está, contraditoriamente, amalgamada a condição de livre e liberto. Neste caso, ao se colocar apenas o nome e sobrenome, poderia se buscar o ocultamento de alguma origem com o escravismo.

O termo preto<sup>446</sup> cresceu tanto em termos absolutos quanto relativos entre a segunda metade do setecentos e a década de 1830. Em 1795 e 1821, foram registrados 445 indivíduos dessa terminologia, ao passo que em 1831 e 1832, o montante chegou a 38.899. Levando em consideração que não foi computado um único indivíduo preto entre 1718 e 1738 e que houve o surgimento e o aumento deles no decorrer dos períodos mencionados, temos que o termo foi utilizado, pelo menos para o tipo de documentação compulsada aqui, a partir da segunda metade do século XVIII. Ademais, essa terminologia foi gradativamente se conectando a condição de escravo. Entre os anos de 1795 e 1821, eram 430 sem informação, nenhum livre, 115 escravos e 265 forros. No período posterior foram arrolados 1.145 sem informação, 365 livres, 36.121 escravos e 1.177 forros. O que esses dados demonstram é que havia uma clara alusão de preto à condição de cativo.

O que tentamos demonstrar nas páginas anteriores é que havia uma forte ligação entre determinadas qualidades dos Domínios portugueses com a condição social. Os pardos

---

Escravo ou cativo e forro; aos que se referiam ao parentesco: irmão de, filho de, pai de ou mãe de; e àqueles com o nome e, em alguns casos, sobrenome cristãos somente: Pedro.

<sup>446</sup> Discutiremos o termo de maneira mais apropriada nas Tabelas 8 e 9, por ora vamos apresentar apenas os dados.

estavam mais engajados ao "mundo dos livres", que as demais qualidades. Além disso, no decorrer do século XVIII e no início do oitocentos houve duas mudanças na população de cor mineira: a primeira, entre os africanos, os indivíduos oriundos da África Centro-Occidental ultrapassam os da África Occidental; segunda, o número de pessoas dos "Domínios portugueses" superaram os da África. Ainda, concomitante a essas alterações, havia três particularidades: o grande número de indivíduos sem informação; o aumento da porção de pretos; e a generalização das *nações* africanas.

### 2.2.2 – População de cor e gênero

Os estudos sobre a escravidão no Brasil são balizados pela desproporção do número de homens em relação ao de mulheres, sobretudo, quando se trata dos africanos. Entre os nascidos no Brasil, os resultados apontam para um equilíbrio dos gêneros, quando não uma relativa suplantação das pessoas do sexo feminino sobre as do masculino.<sup>447</sup> No tocante a população escrava geral, as pesquisas desenvolvidas creditam que a disparidade da quantidade de homens sobre a de mulheres deveu-se a dois fatores complementares: a oferta de escravos do sexo masculino na África e a conseqüente retenção das mulheres nos labores locais; e a demanda por homens nos trabalhos fomentados no Brasil.<sup>448</sup>

Neste sentido, Faria argumenta que

---

<sup>447</sup> FLORENTINO. *Em Costas Negras*, p.221 FLORENTINO e GÓES. *A paz das senzalas*, p.80-81; FLORENTINO e GÓES. *Morfologia da infância escrava*, p.210; FERREIRA. "Estrutura de Posse e Demografia Escrava, p. 328.

<sup>448</sup> LOVEJOY. *A escravidão na África*, p.178; e THORNTON. *Africa and Africans*, p.167; KLEIN. "Novas interpretações do tráfico de escravos Atlântico", p.16; BECKLES. *Female Enslavement in the Caribbean and Gender Ideologies*, Cap.10, p.164; e MANNING. *Slavery and African Life*, p.42. Especificamente sobre Ajudá, ver: LAW. *Ouidah*, p.76, entre outros.

*A maior porcentagem de homens estava ligada diretamente à direção das atividades produtivas. As grandes unidades ligadas à agroexportação foram responsáveis pelos maiores desequilíbrios entre os sexos. Na Capitania de São Paulo, em fins do século XVIII e início do XIX, o aumento progressivo da razão homem/mulher (117,27, em 1798; 144,57, em 1818; 154,05, em 1828) foi conseqüência da instalação de atividades exportadoras açucareiras e cafeeiras. Já a cidade de São Paulo, dedicada à produção de alimentos, teve razões bem equilibradas, de 100,2, em 1802, e 108,4, em 1836. Em Campos dos Goitacases, Capitania do Rio de Janeiro, área agroexportadora açucareira, as razões a favor dos homens variaram entre 116 e 175, ampliando-se para 119 e 211 em 1840, ainda na vigência do tráfico atlântico.<sup>449</sup>*

Para as pesquisas desenvolvidas sobre Minas Gerais, em regra geral, os estudiosos avaliam que enquanto os senhores de cativos mineiros tiveram participação ativa no mercado internacional de escravos, imperava o total desequilíbrio entre os sexos. Porém, quando do desmantelamento da atividade mineradora pós-1750, verificou-se uma proporcionalidade dos gêneros.<sup>450</sup> Assim, em Minas Gerais,

*com o declínio da mineração na segunda metade do século XVIII, reduziu-se a importação de escravos e alterou-se o uso da mão de obra cativa na região, criando-se, assim, condições especiais favoráveis a um crescimento natural positivo da população escrava local. Os cativos nascidos no Brasil passaram a predominar numericamente, o que levou a um maior equilíbrio na razão entre os sexos e ao aumento da proporção de crianças na população total. Em conseqüência, neste caso, a reprodução escrava começou a assemelhar-se aos padrões reprodutivos da população livre na mesma província, e essas regiões atingiram a estabilidade na substituição da mão de obra ou até mesmo o crescimento natural positivo sem a necessidade de importar mais cativos.<sup>451</sup>*

Na Tabela 4, está a população de cor de Minas Gerais, para o período de 1718 a 1738, inserida por procedências e dividida segundo o gênero e a razão de sexo.<sup>452</sup> De acordo com os dados gerais, os homens perfizeram a maioria da população de cor com 11.030 indivíduos, contra apenas 1.117 mulheres. Sendo a razão de sexo de 987. Ou seja, havia quase 10 homens para cada mulher.

---

<sup>449</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.23.

<sup>450</sup> Os estudos sobre essa temática em Minas Gerais são inúmeros e, por isso, iremos citar apenas alguns: RAMOS. *A Social History of Ouro Preto*, p.193-197; LUNA. *Minas Gerais*, p.144; LUNA e COSTA. *Minas Colonial*, p.40; BERGAD. *Slavery and the demographic and economic history of Minas Gerais*, p.130; LIBBY. *A Empiria e as Cores*, p.55; PINTO. *Família Escrava em São José Del Rei*, p.63-64, entre outros.

<sup>451</sup> LUNA e KLEIN. *Economia e Sociedade escravista*, p.175.

<sup>452</sup> Entende-se por razão de sexo a razão entre homens e mulheres de uma determinada população, multiplicada por 100 (cem). Para mais detalhes sobre este conceito, ver: [www.ibge.org.br/busca/razãodesexo/conceitos.shtm](http://www.ibge.org.br/busca/razãodesexo/conceitos.shtm).

**Tabela 4**

Números absolutos da população escrava, segundo o sexo e a razão de sexo. Minas Gerais, 1718-1738.

<b>Sexo</b>				
<b>Procedências</b>	<b>S/I</b>	<b>Homens</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Razão de Sexo</b>
ÁOC	31	5453	486	1122
ÁCOC	4	4085	302	1353
ÁOR	1	199	0	199
ON	0	14	1	1400
<b>Sub-total</b>	<b>36</b>	<b>9751</b>	<b>789</b>	<b>1235</b>
Brasileiro	0	9	2	450
Cabra	0	8	0	800
Crioulo	1	384	133	288
Índio	6	177	15	1180
Mestiço	0	2	1	200
Mulato	1	119	17	700
Pardo	0	4	1	400
<b>Sub-total</b>	<b>8</b>	<b>703</b>	<b>169</b>	<b>415</b>
Reino	0	13	0	1300
Espanha	0	8	0	800
Inglês	0	1	0	100
China da Índia	0	1	0	100
Índia	1	1	0	100
<b>Sub-total</b>	<b>1</b>	<b>24</b>	<b>0</b>	<b>2400</b>
Indefinidos	39	552	159	347
<b>Sub-total</b>	<b>39</b>	<b>552</b>	<b>159</b>	<b>347</b>
<b>Total</b>	<b>84</b>	<b>11030</b>	<b>1117</b>	<b>987</b>

Fontes: 1718-1738 - APM, Col. Casa dos Contos, Listas dos quintos reais, Códices 1019, 1022, 1023, 1025, 1026, 1027, 1028, 1030, 1031, 1033, 1034, 1036, 1037, 1038, 1039 e 1068.

Malgrado não dispomos do número total da população mineira para o período em apreço, acreditamos que a sugestão de Botelho para Catas Altas, entre 1725 e 1832, ser uma solução na explicação sobre a alta razão de sexo entre os "homens de cor" das Minas Gerais. Segundo este autor, quando os escravos responderam pela maior parcela da população, a razão de sexo foi positiva e alta. Em contrapartida, nos momentos em que a participação dos

cativos no total populacional era igual ou inferior aos livres havia equilíbrio entre os sexos, sobretudo, entre os mancípios.<sup>453</sup>

Observando as razões de sexo por regiões, os africanos tiveram uma razão superior à geral (1.235). Algumas procedências tiveram razões de sexo incrivelmente altas, como a África Centro-Occidental, com 1.353, África Occidental, com 1.122 e África Oriental com 199. Apesar de Outras Nações ter números absolutos pequenos (14 homens e 1 mulher), a razão de sexo foi a mais elevada com 1400. Essas altas razões de sexo expressam bem o apego dos escravocratas mineiros pela mão de obra mancípio africana, sobretudo, do sexo masculino.

Como vislumbramos, a historiografia tanto a brasileira quanto a mineira são unânimes em apontar a predileção dos senhores de escravos pela aquisição de cativos do sexo masculino, em função dos trabalhos desenvolvidos no Brasil. Certamente, a preferência dos escravocratas teve impacto sobre as importações dos homens africanos para o Brasil, assim como o uso de mulheres escravizadas na própria África. Porém, a demanda dos senhores de escravos por homens não, necessariamente, significou maior otimização dos trabalhos, sobretudo, os agrícolas.

Neste sentido, Shepherd, ao estudar as *plantations* caribenhas do século XIX, argumenta que houve uma subversão da divisão do trabalho por gênero de alguns povos da África Occidental no Caribe.<sup>454</sup> Enquanto que em suas sociedades originais na África, as mulheres se ocupavam dos trabalhos agrícolas, no Caribe, uma parte significativa dos homens também estava alocada nos serviços das plantações. Todavia, em algumas regiões do atual

---

<sup>453</sup> BOTELHO. Família escrava em Catas Altas do Mato Dentro, p.10.

<sup>454</sup> Do mesmo modo, Beckles argumenta que na divisão sexual do trabalho em algumas sociedades da África Occidental, os homens eram utilizados em trabalhos burocráticos e militares, ao passo que as mulheres se ocupavam dos serviços agrícolas, pastoril, artesanato, doméstico e, até mesmo, do concubinato. BECKLES. Female Enslavement in the Caribbean and Gender Ideologies, p.166. Ver também: LAW. *Ouidah*, p.76-77; THORNTON. *Africa and Africans*, p.107; e LÉPINE. *Os dois reis do Danxome*, p.47.

Belize, cerca de 76% das mulheres estavam inseridas nos trabalhos de plantação, cultivo e colheita de gêneros agrícolas.<sup>455</sup>

Apesar da singular divisão sexual do trabalho em algumas sociedades da África Ocidental, as chamadas mina, em Minas Gerais, eram mais utilizadas no comércio e, não raro, como concubinas.<sup>456</sup> Além disso, entre os senhores de escravos que viviam na Capitania mineira à época do auge da faina aurífera, a técnica apurada dos homens mina na extração aurífera fez com que estes procurassem por escravos do gênero masculino oriundos da África Ocidental.<sup>457</sup>

Dentre os indivíduos dos Domínios portugueses, verificamos uma alta taxa de masculinidade, 415. Embora seja muito abaixo da demonstrada entre os africanos. Os silvícolas, com 1.180 homens para cada mulher apresentou a maior razão de sexo. Estes foram seguidos, em ordem quantitativa, pelos cabras, 800, mulatos, 700, brasileiros, 450, pardos, 400, crioulos, 288, e mestiços, 200.

Acreditamos que as altas razões de sexo entre as pessoas dos Domínios portugueses tenha se dado pelas imposições da época. Preocupados em adquirir braços para o manejo da

---

<sup>455</sup> SHEPHERD. *Ethnicity, colour and gender*, p.197-202.

<sup>456</sup> PAIVA. Bateias, Carumbés, Tabuleiros, p.187-188.

<sup>457</sup> PAIVA. Bateias, Carumbés, Tabuleiros, p.188. Aqui cabe uma ressalva. Vários são os trabalhos que argumentam a preferência dos senhores de escravos mineiros pelos homens mina na mineração. Alguns chegam a argumentar que o concubinato das escravocratas com as mulheres mina trazia sorte e facilitaria a descoberta de novos sítios mineradores. REIS. *Colonizadores, africanos e escravidão*, p.70. Já outros autores esclarecem que a pseudo-especialização dos mina na mineração foi uma criação dos traficantes baianos que buscavam se estabelecer como fornecedores de escravos na extração aurífera mineira. CÔRTEZ. *Retrouver une identité*, p.37. Para outros estudiosos, tratou-se apenas de uma questão da grande oferta de cativos da África Ocidental e da superioridade dos traficantes baianos frente aos do Rio de Janeiro na aquisição de mancípios. VIANA FILHO. *O Negro na Bahia*, p.46; CURTIN. *The Atlantic Slave Trade*, p.208; MANNING. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*, p.29; e ELTIS. *Economic Growth*, p.73-75. Para nós, independente das razões, muitas delas são falhas em algum sentido. Achamos que a ausência de uma maior verticalização nos estudos sobre a História da África e, principalmente, com relação aos tipos de trabalhos fomentados na África Ocidental – Costa da Mina -, fazem com que as conclusões sejam frágeis. Gostaríamos de lembrar que a denominada Costa da Mina era uma região de grande extensão geográfica (Do oeste de Senegal até o norte congolês), com conexões comerciais variadas com regiões distantes. SILVA. *A Manilha e o Libambo*, p.779-830. Assim, como saber a especialização no trabalho de um indivíduo procedente dessa região africana? Segundo Soares, “Ao contrário do que tem sido afirmado pela historiografia, os chamados ‘mina’ não são um grupo étnico e sim o resultado da reorganização de diferentes grupos étnicos procedentes da Costa da Mina que, a partir do século XV, em função da configuração do império português, passam a ser assim designados”. SOARES. *Os Mina em Minas*, p.689. Ou seja, mina era uma procedência fomentada no interior do Império português por razões geográficas, que não tinha uma relação necessária com a especialização do trabalho.



mineração, muitos dos senhores parecem ter se ocupado em adquirir cativos do sexo masculino, ficando as mulheres em segundo plano. Além disso, como o período abordado, 1718 a 1738, era o início da colonização mineira, pode ser que não houvesse tempo hábil para que a escravaria e, por extensão, a população de cor aumentassem seus percentuais naturalmente, sendo os cativos que aparecem na Tabela 3 fruto de importações das demais Capitânicas da América portuguesa.

Entre os cativos de "alhores" estes tiveram razões de sexo baixas: inglês, china da Índia e Índia, com 100. Os do Reino e os da Espanha apresentaram razões de sexo altas, respectivamente, 1.300 e 800. Todavia, no geral para o grupo, a razão de sexo foi a mais alta encontrada 2.400. Pensamos que essa altíssima razão de sexo se deva ao fato de não ter sido encontrada uma única mulher no grupo. Esse dado parece ter contribuído para a elevação da razão de sexo do grupo "alhores".

Por último, entre os indefinidos, a razão de sexo chegou a 347, sendo 552 homens e 159 mulheres, com 39 sem o sexo apresentado. Mesmo na possibilidade de descobrirmos as procedências dos indivíduos desse grupo, a razão de sexo dos demais aumentaria, pois estaríamos inserindo uma quantidade maior de homens do que de mulheres.

Assim, as razões de sexo entre os cativos de Minas Gerais, entre 1718 e 1738, foram altas. Levantamos como hipóteses para esses dados o fato de estar a colonização e, até mesmo, a formação da capitania ainda em um momento incipiente. Talvez, isso tenha feito com que os senhores de escravos optassem por trabalhadores do sexo masculino em detrimento das mulheres. Acrescentamos ainda, que por ser o período inicial da colonização em Minas Gerais, não poderia haver o aumento endógeno da população.

Na Tabela 5 está distribuída a população de cor de Minas Gerais, entre 1795 e 1821. No total, a razão de sexo foi de 188, considerada baixa pelos padrões apresentados na Tabela 4. Os números de homens e de mulheres foram de 25.421 e 13.479, respectivamente, havendo

7.557 sem o sexo anunciado. Desse modo, mesmo a razão de sexo continuando positiva, houve um declínio substancial entre os períodos apresentados nas Tabelas 3 e 4.<sup>458</sup>

**Tabela 5**

Números absolutos da população de cor, segundo o sexo e a razão de sexo. Minas Gerais, 1795-1821.

<b>Sexo</b>				
<b>Procedências</b>	<b>S/I</b>	<b>Homens</b>	<b>Mulheres</b>	<b>Razão de Sexo</b>
ÁOC	1	340	104	326
ÁCOC	0	2791	318	877
ÁOR	0	1	0	100
ON	7541	11780	1199	982
<b>Sub-total</b>	<b>7542</b>	<b>14912</b>	<b>1621</b>	<b>919</b>
Cabra	0	557	554	100.1
Crioulo	0	3807	4198	91
Índio	0	7	5	140
Mestiço	0	43	38	113
Mulato	0	21	17	123
Pardo	1	3052	3544	86
<b>Sub-total</b>	<b>1</b>	<b>7487</b>	<b>8356</b>	<b>89</b>
Indefinido	13	2623	3091	84
Preto	1	399	411	97
<b>Sub-total</b>	<b>14</b>	<b>3022</b>	<b>3502</b>	<b>86</b>
<b>Total</b>	<b>7557</b>	<b>25421</b>	<b>13479</b>	<b>188</b>

**Fontes:** 1795-1821 - AN Col. Casa dos Contos, 1804, IHGT - Rol de Confessados para São José del Rei (1795), e AEAM - Róis de Confessados para Mariana (1802, 1813, 1814 e 1821).

Campos sugere para o Espírito Santo que o equilíbrio entre os sexos dos escravos e uma possível reprodução natural da escravaria deveu-se, sobretudo, as dificuldades financeiras enfrentadas por esta capitania, entre 1790 e 1810, inviabilizando a importação de africanos.<sup>459</sup>

Não acreditamos em uma dificuldade financeira dos escravocratas mineiros de igual ou semelhante envergadura como a relatada por Campos para o Espírito Santo. No entanto,

<sup>458</sup> Para analisar e comparar os percentuais de todas as localidades encontradas em outras pesquisas sobre as listas de 1804 com os nossos, sugerimos a leitura de LUNA e COSTA. Estrutura da Massa Escrava de algumas localidades mineiras (1804). Somente para Vila Rica, ver: COSTA. *Vila Rica*, p.137.

<sup>459</sup> CAMPOS. *Escravidão e Crioulização*, p.590.

como descrito por alguns autores anteriormente, aceitamos a ideia de uma acomodação econômica, que fez com que a parcela de "nacionais" ascendessem e, conseqüentemente, diminuísse a razão de sexo.

A população africana, do mesmo modo como exposto na Tabela anterior, apresentou razão de sexo alta, 919, com 14.912 homens e 1.621 mulheres. Todavia, havia um novo cenário formado. Os indivíduos da África Ocidental, que apresentaram uma alta razão de sexo na tabela 3, observaram o declínio vertiginoso desse índice para 326. Mesmo entre as pessoas provenientes da África Centro-Ocidental, cuja razão de sexo continuou elevada, houve uma relativa diminuição de 1.353, entre 1718 e 1738, para 877 no período em tela. Outrossim, a taxa de masculinidade entre os africanos da costa oriental decaiu, chegando a 100. Por outro lado, os números absolutos de homens e mulheres de Outras Nações subiram. Na Tabela 4 foram computados 11.780 homens, 1.199 mulheres e 7.541 sem informação. Os números de Outras Nações têm impacto direto sobre os das demais procedências, pois as subestimam. Assim, inferimos que os dados sobre os indivíduos da África Centro-Ocidental, cujo tráfico de escravos estava em pleno fôlego (ver na Tabela 2), poderiam aumentar.

Se as razões de sexo entre os africanos continuaram elevadas, o mesmo não pode ser dito para os sujeitos provenientes dos Domínios portugueses. A razão de sexo geral para esse grupo era de 89, sendo 7.487 homens e 8.356 mulheres. A maioria das qualidades tendeu ao equilíbrio entre os sexos: índios (140), mulatos (123), mestiços (113) e cabras (100.1). Já entre os crioulos e pardos, as razões foram negativas. A razão daqueles foi de 91 e a desses chegou a 86. Essas baixas razões de masculinidade se devem, acreditamos, a possibilidade do crescimento endógeno da população de cor mineira, sobretudo, entre os livres e libertos. Como discutimos na Tabela 2, a partir da segunda metade do século XVIII houve um prodigioso crescimento dessa parcela populacional em função da alteração da economia

mineira da extração aurífera para a agricultura de subsistência e o atendimento de bens alimentícios ao mercado fluminense.<sup>460</sup>

Observamos também que as razões de sexo entre os indivíduos de Outras procedências eram baixas entre 1795 e 1821. Os indefinidos ficaram com 84 homens para 100 mulheres, ao passo que entre os pretos a razão de sexo foi de quase o equilíbrio total, 97.

As razões de sexo da população de cor mineira alcançaram níveis baixos no período abordado, como um todo. Muito provavelmente, a diminuição da quantidade de pessoas do sexo masculino tenha se dado pelo fato da diminuição do tráfico Atlântico para Minas Gerais da época e pelo possível estímulo dos senhores em aumentar a escravaria de forma natural. Contudo, isso não significou que novas levas de africanos alcançassem as Minas. Se altas razões de sexo estiverem mesmo interligadas com o tráfico internacional de escravos,<sup>461</sup> observamos que o contingente da África Centro-Occidental continuou tendo Minas Gerais como região consumidora.

Assim, como declara Faria

*Em certas áreas e épocas, havia uma mulher para cada dois homens. Nas regiões mais crioulistadas, ou seja, naquelas em que se equilibravam as proporções de africanos e crioulos (escravos nascidos no Brasil), as diferenças numéricas entre os sexos tornavam-se mais tênues, mas, mesmo nelas, o número de homens sempre foi superior.<sup>462</sup>*

A disposição ao declínio da razão de sexo da população de cor de Minas Gerais se manteve entre os anos de 1831 e 1832 (Tabela 6). Nesse período, a proporção entre os sexos chegou a 1.17 homens para cada mulher, sendo 160.684 homens, 137.798 mulheres e 222 sem informação.

---

<sup>460</sup> Para as relações econômicas entre Minas Gerais e o Rio de Janeiro a partir de 1790, sugerimos: FRAGOSO. *Homens de Grossa Aventura*, p.105.

<sup>461</sup> FLORENTINO e GOÉS. *Slavery, Marriage and Kinship*, p.143.

<sup>462</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.23.

A razão de sexo dos africanos de 1831 e 1832 caiu vertiginosamente em relação ao período anterior para 278. As proporções de homem/mulher entre os indivíduos da África Ocidental e África Centro-Ocidental foram as que sofreram os maiores impactos. Os primeiros chegaram a ter 2.06 homens para cada pessoa do sexo oposto. Dentre os africanos centro-ocidentais, a razão de sexo era de 289.

Importante notar que a razão de sexo encontrada por nós é menor do que a sugerida por Alencastro para São João del Rei, entre 1831 e 1888. Ao estudar os inventários e testamentos *post-mortem*, Alencastro mostrou que a razão de masculinidade entre os africanos era de 382, de 1831 a 1850, e de 386, entre 1851 e 1888.<sup>463</sup> Os dados do autor, quando comparados aos nossos, pode demonstrar que as razões de sexo em Minas Gerais variaram regionalmente. Enquanto em São João del Rei havia quase 4 homens para cada mulher, no total, de 1831 e 1832, a diferença era de menos de 3 homens para cada pessoa do sexo masculino. Todavia, em ambos os casos, os africanos apresentaram razões de masculinidade positivas.

O dado relativo aos indivíduos da África Centro-Ocidental é interessante e cabe aqui uma discussão a parte. Em diversos estudos, Florentino aponta o período que vai do final do século XVIII até a década de 1830 como um dos que o Rio de Janeiro mais importou escravos.<sup>464</sup> O autor, além disso, argumenta que as fortes ligações comerciais da praça mercantil do Rio de Janeiro com o tráfico de escravos, sobretudo, da África Centro-Ocidental desfavoreceu de solidariedades entre os escravos, dada a quantidade de diferentes procedências, mantendo um estado de guerra. Por outro lado, na intenção de amenizar os conflitos nos plantéis, os senhores de escravos incentivavam a formação de famílias. Com o tempo, em um processo de criouliização, as rivalidades desapareciam e a "paz das senzalas"

---

<sup>463</sup> ALENCASTRO. *A Princesa do Oeste*, p.221.

<sup>464</sup> FLORENTINO. *Em Costas Negras*, p.51; e, também, Tabela 3 do presente capítulo.

estaria, mais uma vez, estremecida. Assim, para equilibrar os conflitos e maximizar o trabalho escravos, os escravocratas buscavam peças na África.<sup>465</sup>

**Tabela 6**

Números absolutos da população de cor, segundo o sexo e a razão de sexo. Minas Gerais, 1831-32.

Procedências	Sexo			Razão de Sexo
	S/I	Homens	Mulheres	
ÁOC	0	775	376	206
ÁCOO	0	9187	3178	289
ÁOR	0	296	81	365
ON	0	5366	1975	272
<b>Sub-total</b>	<b>0</b>	<b>15624</b>	<b>5610</b>	<b>278</b>
Cabra	0	3018	3265	92
Crioulo	7	40688	42802	95
Índio	0	82	89	92
Mestiço	0	467	420	111
Mulato	0	317	338	94
Pardo	11	65459	69468	94
<b>Sub-total</b>	<b>18</b>	<b>110031</b>	<b>116382</b>	<b>94</b>
Europeu	0	2	0	200
China da Índia	0	1	0	100
<b>Sub-total</b>	<b>0</b>	<b>3</b>	<b>0</b>	<b>300</b>
Indefinidos	153	6760	5192	130
Preto	51	28233	10615	265
<b>Sub-total</b>	<b>204</b>	<b>34993</b>	<b>15807</b>	<b>221</b>
<b>Total</b>	<b>222</b>	<b>160684</b>	<b>137798</b>	<b>117</b>

Fontes: APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

Gostaríamos de propor uma hipótese que pode vir a corroborar com as pesquisas fomentadas por esse autor. Se, como vimos na discussão da Tabela 2, Minas Gerais tinha o Rio de Janeiro como o mais forte fornecedor de africanos para o período em apreço, então parece que os escravocratas mineiros se dispuseram a comprar mulheres da África Centro-Ocidental. Não queremos dizer com isso que houve a preferência dos senhores de escravos de Minas Gerais pela compra de mulheres em relação aos homens. Esses ainda tinham números

<sup>465</sup> FLORENTINO e GOÉS. *A paz nas Senzalas*, p.35-38.

bem maiores que os das pessoas do sexo feminino. Entretanto, parece ter havido, mesmo que por alguns anos, a preocupação por parte de alguns donos de cativos mineiros na aquisição de mulheres de Angola, Congo, Benguela e alhures da África Centro-Occidental. Talvez a pressão inglesa pelo fim do tráfico internacional de escravo desde o início do oitocentos e o forte apego da economia mineira pelo trabalho mancipio, fez com que os senhores de Minas Gerais se interessassem em negociar mulheres cativas.

Em conjunto a nossa hipótese, destacamos que o fortalecimento da economia fluminense em atividades dependentes do trabalho escravo,<sup>466</sup> pode ter fomentado a retenção de muitos homens oriundos da África Centro-Occidental. Aliado a isso, o incremento de crioulos nos plantéis mineiros, desde a segunda metade do século XVIII, também pode ter estimulado o aumento da procura por mulheres cativas de qualquer procedência pelos donos de mancipios das Gerais.

Obviamente, ambas as hipóteses estariam atreladas a oferta africana de escravos. Neste sentido, indiferente das pretensões dos senhores de escravos brasileiros, a demanda e a oferta africanas ditavam a composição dos escravos nos plantéis brasileiros.

Para a população de cor dos Domínios portugueses, visualizamos uma razão de sexo geral negativa, de 94. Excetuando os mestiços, com razão de masculinidade de 111, todas as demais qualidades tiveram mais mulheres do que homens. Todavia, os crioulos e os pardos, mesmo que minimamente, sofreram aumento em suas relações de sexo em 1831 e 1832, comparadas às de 1795 e 1821. Ainda assim, estas eram negativas: 94 para os pardos e de 95 entre os crioulos.

Os indivíduos de procedência alhures voltam aparecer no cenário da população de cor mineira. A razão de sexo destes foi a mais alta encontrada, 300. Todavia, em termos absolutos apenas 3 pessoas foram computadas, sendo todas do sexo masculino.

---

<sup>466</sup> FRAGOSO. *Homens de Grossa Aventura*, p.310-312.

No que concernem os homens de cor da procedência Outras, estes também apresentaram quase que um equilíbrio entre os sexos. Os indefinidos tiveram 6.760 homens, 5.192 mulheres e 153 sem informação, sendo a razão de sexo deles de 130. Os pretos, que tiveram um crescimento do contingente significativo (ver Tabela 2), também apresentaram razão de sexo, relativamente, baixa, mas positiva, de 265. Os números dos pretos foram: homens 28.233, mulheres 10.615 e 51 sem informação.

Apesar das razões de sexo de ambos os grupos serem baixas, estas cresceram em relação a 1795 e 1821. No caso dos indefinidos, acreditamos que seja pelo fato de que muitos forros tinham suas procedências e/ou nações ocultadas. Com relação aos pretos podemos argumentar de maneira bem superficial por agora que uma parte dos indivíduos das qualidades dos Domínios portugueses estava entre eles, especialmente, os escravos. Talvez, isso tenha se dado pela generalização das qualidades, como discutido anteriormente. Assim, muitos cativos cabra, crioulo, mulato, entre outros apareceram na documentação como pretos.

Com isso, vimos que as razões de sexo entre a população de cor de 1718 a 1832 tenderam ao equilíbrio. Alguns grupos como os africanos, indiferente de suas procedências, sempre tiveram razões de sexo positivas. Contudo, estavam em direção gradativa ao equilíbrio dos gêneros, muito em função a uma possível lógica de buscar nos escravos dos Domínios portugueses a substituição e manutenção dos plantéis e, concomitante a isso, de comprar mulheres africanas. Por outro lado, a relação homem/mulher entre os indivíduos dos Domínios portugueses estava pautada na proporcionalidade. Excluindo os anos de 1718 a 1738, nas demais épocas pesquisadas houve o predomínio do número de mulheres frente aos homens. Em se tratando dos pretos, estes, por sua vez, aparecem na segunda metade do setecentos com baixa razão de sexo, mas que parecia pender ao aumento. A nossa hipótese é que muitos cativos do sexo masculino dos domínios portugueses tenham sido alocados sob a



designação de preto, superestimando o grupo. Contrária a tendência dos pretos, os indefinidos parecem ter alojado a parcela populacional de cor livre e liberta, sem distinguir a procedência.

### 2.3 – Matrimônios e descendentes da população de cor mineira.

Os estudos sobre a família brasileira sofreram enormes variações em suas diretrizes no decorrer do século passado. Por ser um tema caro não apenas para os historiadores, a concepção de família e, em especial a escrava, foi foco de inúmeros debates. No início do século XX, a família brasileira foi estudada pelo prisma do patriarcalismo, em que o chefe da família, geralmente do sexo masculino, se constituía na figura a arbitrar as decisões envolvendo os seus parentes diretos, agregados e escravos.<sup>467</sup>

A partir dos anos 70 do século XX, os estudos sobre a família tomaram novas direções. A família modelada pelo patriarcalismo coexistia com outros tipos de arranjos familiares, os quais nem sempre passavam pelos auspícios católicos.<sup>468</sup> As uniões, nem sempre firmadas pela Igreja, eram consensuais e duradoras, com frequência, estudos mostrem homens e mulheres vivendo como casais, mas não residindo na mesma moradia.<sup>469</sup>

A questão da família escrava e, por associação, da de cor, tornou-se um terreno fértil nas análises historiográficas das décadas de 1970 e 1980. Porém nas décadas anteriores o tema foi tratado como marginal pelos estudiosos, quando não abordado por metodologias que transformavam a família escrava em ilustração para caracterizar a ausência de moral dos cativos. Segundo inúmeros pesquisadores, a união entre os mancípios era, em sua maioria, extraconjugal, imperando a promiscuidade, pois os donos de escravos optavam sempre por adquirir mais homens do que mulheres no tráfico Atlântico, fomentando, assim, a

---

<sup>467</sup> São destaques desses estudos: FREYRE. *Casa-Grande & Senzala*; e VIANNA. *Populações meridionais*.

<sup>468</sup> Segundo Lott, o casamento poderia ser identificado por três aspectos básicos: a cerimônia, o sacramento e o jurídico. LOTT. *Na Forma do Ritual Romano*, p.69.

<sup>469</sup> Os estudos sobre a família no Brasil pós-década de 1970 são os mais diversos possíveis, sendo impossível colocarmos todos aqui, sobrando a tarefa de citarmos os que pensamos ser os mais importantes: SAMARA. *As mulheres, o poder e a família*; FARIA. *A colônia em movimento*; FIGUEIREDO. *Barrocas Famílias*; VENÂNCIO. *Famílias abandonadas*; entre outros.

desproporção entre sexos, o que, por sua vez, desfavorecia a união legal e estável entre os cativos.<sup>470</sup>

Com a revolução historiográfica das décadas de 1970 e 1980, os estudos sobre a família escrava sofreram diversas mudanças: o significado de família para aqueles que a compunham, tanto no sentido das uniões legítimas, oficializadas pela Igreja, quanto das consensuais; as estratégias envolvendo a formação de famílias, tanto no âmbito senhorial, como também, em relação as cativos; o tráfico como (des)articulador da família mancipia etc.<sup>471</sup>

Na presente tese o tema sobre a família será abordado sem nos adentrarmos nos aspectos propriamente ressaltados acima. Observaremos, tão-somente, as procedências e as nações/qualidades dos enlaces, pouco importando se eram os cativos a fomentarem tais escolhas, ou se era da vontade dos senhores. Além disso, queremos saber quais eram as nações provenientes dos tipos de uniões. Ou seja, quem eram os pais dos crioulos, dos pardos, dos cabras, dos mulatos, dos mestiços? Só para citar algumas qualidades.

Entretanto, cabem duas pontuações aqui. A primeira advém da pergunta: como entendemos a família? A concepção mais interessante que encontramos está no trabalho de Freire. De acordo com o autor,

*o termo "família" abarca não só o grupo doméstico "nuclear" ou "conjugal" (pais e filhos). Nela estão inclusas a trama de relações consangüíneas e afins no tempo, as relações provenientes da formação da própria família negra, que se deram por meio de solidariedades e reciprocidades (especialmente o compadrio) com escravos, livres e libertos.*<sup>472</sup>

---

<sup>470</sup> PRADO JÚNIOR. *Formação do Brasil Contemporâneo*; FERNANDES. *A integração do negro na sociedade de classes*; COSTA. *Da Senzala à Colônia*; BASTIDE. *As religiões africanas no Brasil*; e outros.

<sup>471</sup> A historiografia envolvendo a família escrava e suas peculiaridades é enorme. Portanto, citaremos alguns estudos sobre o tema: METCALF. *Vida familiar dos escravos em São Paulo no século dezoito*; SLENES. *Na senzala uma flor*; FLORENTINO & GÓES. *Paz nas senzalas*; FARIA. *A colônia em movimento*; PAIVA. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*; FRAGOSO & FLORENTINO. *Marcelino, filho de Inocência crioula, neto de Joana Cabinda*; BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. *Famílias e escravarias*; entre outros.

<sup>472</sup> FREIRE. *Escravidão e Família escrava na Zona da Mata mineira oitocentista*, p.2-3. A mesma ideia se encontra em SLENES. *Na senzala, uma flor*, p.115.

Assim, queremos realçar que a instituição família para a população de cor mineira não estava circunscrita apenas no grupo que a constituía, mas em relações solidárias que se fomentavam no cotidiano, de acordo com as vicissitudes em voga. Apesar de que estaremos focados apenas nos casamentos em si, levaremos em considerações nuances que influenciaram a família negra, como, por exemplo, as condições sociais, que, acreditamos, levou um número significativo de casamentos com parceiros que na documentação são desconhecidos.

Além disso, como explica Soares,

*O casamento é um excelente campo de análise para pensar as diferentes alternativas de organização dos grupos de procedência, mostrando como as opções podem alterar-se de acordo com o lugar a época e as condições a que os grupos estão submetidos. Tal flexibilidade, entretanto, não indica ausência de regras, pelo contrário, mostra a capacidade de reorganização do grupo em face de novas condições.*<sup>473</sup>

Segunda questão é concernente aos laços e a influência dos pais, em termos identitários e culturais, sobre os seus descendentes. Acreditamos que as condições e posições sociais, assim como as "nações/qualidades", dos pais interferiram nas "nações/qualidades" dos filhos, sem, entretanto, passar pelo critério de pigmentação da pele. Slenes acredita que a "[...] 'família' é importante para a transmissão e reinterpretação da cultura e da experiência entre as gerações".<sup>474</sup> Acrescentamos que a transmissão estava além da questão cultural, pois na documentação compulsada, não raro, a filiação da população de cor serviu para definir as nações/qualidades que o sujeito pertencia.

Neste sentido, determinadas "estratégias" foram utilizadas para classificar as pessoas de cor dentro das nações/qualidades. Essa "herança imaterial", parafraseando Levi, fez com que "[...] os grupos e as pessoas atua[ssem] com uma própria estratégia significativa capaz de

---

<sup>473</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.124.

<sup>474</sup> SLENES. *Na senzala, uma flor*, p.115.

deixar marcas duradouras na realidade política que, embora não sejam suficientes para impedir as formas de dominação, conseguem condicioná-las e modificá-las".<sup>475</sup>

Assim, o pertencimento a determinada qualidade estava conectado à filiação (nações/procedências; condição e status sociais; bens econômicos dos pais), ao status e condição sociais e, menos freqüente, à pigmentação da pele. Tais normas eram sobrepostas e, dependendo do momento, a escolha se fazia pela utilização de uma delas.

### 2.3.1 – Casamentos entre a população de cor das Minas Gerais, 1718 a 1832.

As próximas Tabelas, 7 e 8, referem-se aos casamentos da população de cor, segundo as procedências e nações, entre os anos de 1795 e 1832.<sup>476</sup> Nesta parte, tentaremos demonstrar como foram as escolhas da população de cor nos enlaces matrimoniais, ou como era o comportamento dos "homens de cor" na contração de matrimônios, enfatizando casos específicos.<sup>477</sup>

A Tabela 7 se refere a população mineira de 1795 e 1821. No total foram encontrados 2.601 casamentos, significando apenas 5.6% dos 46.456 indivíduos estudados para o período (ver Tabela 2). Entre os indivíduos procedentes da África, merecem destaque os mina, os

---

<sup>475</sup> LEVI. *A Herança Imaterial*, p.45.

<sup>476</sup> Para a não utilização dos anos 1718 a 1738, ver o subtítulo 2.1.

<sup>477</sup> Devemos antes de qualquer coisa ressaltar o aspecto de subestimação dos dados matrimoniais de nossas fontes. Goldschmidt ressalta que de acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, apenas na condição de forro ou livre uma pessoa de cor poderia se casar legalmente. Todavia, não raro, os párocos fizeram vistas grossas à condição social dos nubentes e sacramentaram a união. GOLDSCHMIDT. *Matrimônio e Escravidão*, p.60-62. Por outro lado, a não aceitação dos padres de casamento entre os cativos pode ter provocado diversas uniões "ilegais", o que aumenta o número de casamentos em nossa documentação, mas que não aparecem. Sobre isso, ver: CERCEAU NETTO. *Um em casa de outro*, p.28-42. Além disso, as vicissitudes, advindas dos procedimentos formais da Igreja católica, pode ter inviabilizado os matrimônios entre os cativos e, até mesmo, para as pessoas de cor das demais condições sociais, ou brancas. Ver o mesmo texto de Goldschmidt referenciado nesta nota e, utilizando parte da documentação aqui, sugerimos: LUNA e COSTA. *Demografia Histórica de Minas Gerais*, p.5-6.

angola, os benguela e os africanos. Foram encontrados 31 homens mina e 33 mulheres, com 15 casamentos endogâmicos, havendo equilíbrio entre os sexos, em relação aos casamentos. Esses 64 mina casados representaram 23.4% dos 274 indivíduos dessa procedência compulsados (ver Tabela 2). Percentuais nada desprezíveis como veremos. Entre os homens dessa procedência, o segundo grupo preferencial para a contração matrimonial foi o das crioulas, com 5 homens minas envolvidos. Já as mulheres se dividiram mais em seus enlaces: 5 com desconhecidos, 3 angolas e 2 para cada uma dos grupos congo, crioulo, pardo e preto.

Os dados mencionados acima corroboram com os encontrados por Soares no Rio de Janeiro, entre 1718 e 1760. Das 30 mulheres mina encontradas, 10 contraíram matrimônios endogâmicos e as demais com guiné, angola, outros e sem informação. A autora explica que os enlaces exogâmicos das mulheres mina, especialmente com os homens angola, pode ter sido uma tentativa, consciente ou não, de levar esses homens para "o interior do grupo [das irmandades] por suas mulheres".<sup>478</sup>

---

<sup>478</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.125.

Tabela 7

Números absolutos dos Casamentos, segundo os Grupos de Procedências. Minas Gerais 1795-1821.

Mulheres																					
Homens		ÁOC	ÁCOC							ÁOR	ON	Domínios Portugueses					Demais			Total (H)	
Procedências	Nações	Mina	Ambaça	Angola	Benguela	Cabundá	Conga	Gang	Rebola	Moçambique	Africana	Branca	Cabra	Crioula	Mestiça	Parda	Desconhecida	Preta	S/I	Total (H)	
ÁOC	Cabo Verde	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	
	Mina	15	0	1	3	0	0	0	1	1	0	0	0	5	0	0	2	0	3	31	
	Nagô	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	
ÁCOC	Ambaça	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	
	Angola	3	0	13	5	0	0	0	0	0	0	0	2	35	0	0	38	2	2	100	
	Benguela	1	0	10	21	0	0	0	0	0	0	0	2	22	0	1	27	1	0	85	
	Cabundá	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	1	0	0	2	0	0	6	
	Casange	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	4	
	Congo	2	0	0	4	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	8	0	0	14	
	Gang	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	
	Ganguela	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	2	
	Monjolo	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	
	Muhumbe	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	2	
	Rebolo	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	2	0	0	5
	ON	Africano	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	3	0	0	318	0	0	322
Brasil	Branco	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	122	0	2	0	126	
	Cabra	0	0	1	1	0	0	0	0	0	5	0	2	12	0	9	14	0	1	45	
	Crioulo	2	0	4	3	0	0	0	0	0	1	0	2	196	0	5	37	2	47	299	
	Mestiço	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	4	5	0	0	0	10	
	Mulato	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	
	Pardo	2	0	2	1	0	0	0	0	0	0	7	11	32	0	501	75	7	142	780	
Demais	Desconhecido	5	1	17	13	1	3	0	2	0	428	0	7	77	0	87	20	1	2	664	
	Preto	2	0	3	1	0	0	0	0	0	0	0	0	10	0	0	6	35	19	76	
	S/I	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	22	0	0	0	24	
<b>Total (M)</b>		<b>33</b>	<b>1</b>	<b>54</b>	<b>54</b>	<b>1</b>	<b>5</b>	<b>1</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>435</b>	<b>7</b>	<b>28</b>	<b>397</b>	<b>5</b>	<b>752</b>	<b>555</b>	<b>50</b>	<b>216</b>	<b>2601</b>	

Fontes: 1795-1821 - AN Col. Casa dos Contos, 1804, IHGT - Rol de Confessados para São José del Rei (1795), e AEAM - Róis de Confessados para Mariana (1802, 1813, 1814 e 1821).

Especulamos que para Minas Gerais, do final do XVIII e início do século seguinte, a questão dos casamentos exogâmicos seja de "oferta". Os mina significaram apenas 0.6% da população de cor de Minas Gerais para o período de 1795 a 1821, sendo que os casados representaram 0.1%, podendo significar quem nem sempre era possível para um mina se casar com alguém da mesma procedência. No entanto, o segundo grupo de escolha para a constituição de famílias entre as mulheres mina foi o dos desconhecidos. Se levarmos em consideração novamente a Tabela 2, em que a maioria dos mina era escravo, podemos conjecturar que os maridos das mina estavam em outros domicílios, podendo ser mina, se aceitarmos a tendência acima.

Entre os angolanos foram encontrados 100 homens e 54 mulheres, com 13 enlaces endogâmicos. Os matrimônios da parcela masculina de Angola se deu, em ordem quantitativa, desconhecidas, 38, crioulas, 35, benguelas, 5, minas, 3, cabras, pretas e sem informação, cada uma com 2. As mulheres da mesma procedência se casaram mais com os desconhecidos, 17, benguelas 10, crioulos, 4, pretos, 3, pardos, 2, e 1 para as nações/qualidades mina, casange, cabra e sem informação, havendo mais 1 casamento com branco.

Se a nossa hipótese sobre a disparidade entre os sexos estiver correta, esta pode, outrossim, vir a explicar o comportamento dos angolas. Homens e mulheres angolanos apareceram na documentação casados com desconhecidos, em sua maioria. Os homens de Angola optavam pelo casamento com as crioulas e benguelas, em ordem. As mulheres escolhiam parceiros das mesmas origens, porém, em disposição inversa da dos homens.

Acreditamos que os padrões matrimoniais apresentados por homens e mulheres de Angola não se davam ao acaso. No caso da escolha por parceiros crioulos, além da razão de sexo negativa (Tabela 5), o que facilita a contração de casamentos, especialmente, com as mulheres crioulas, havia a questão da proximidade cultural. Heywood e Thornton demonstram que boa parte dos cativos retirados da África Centro-Occidental, entre os séculos XVII e o



XVIII, saiu de regiões "crioulizadas", i.e., amalgamadas com signos culturais portugueses e misturadas aos códigos e valores culturais locais.<sup>479</sup> Assim, pode ser que os africanos da parte Centro-Occidental da "outra margem" do Atlântico não se percebessem como diferentes dos crioulos, e vice-versa, facilitando as uniões entre eles.

Em se tratando da preferência dos angolanos pelos benguelenses, a questão envolve dois vieses complementares. O primeiro, pode ser especulado a partir da afirmativa de Soares que as nações africanas não representavam grupos étnicos em si.<sup>480</sup> Neste sentido, a lógica do tráfico de escravos e da escravidão no Brasil pode ter separado o mesmo grupo étnico em nações diferentes e que se (re)descobriram como pertencentes a mesma etnia,<sup>481</sup> favorecendo o casamento entre angolanos e benguelenses. Em conjunto a isso, os povos da África Centro-Occidental tinham uma grande proximidade lingüística e cultural entre si, podendo ter formado no Brasil uma proto-nação Bantu.<sup>482</sup> Em outras palavras, apesar de uma diferença identitária, a proximidade cultural pode ter forjado as alianças entre angolanos e benguelenses.

Entre a população dos Domínios portugueses, os crioulos casados totalizaram 696 pessoas, sendo 299 homens e 397 mulheres. Os casamentos endogâmicos desse grupo alcançaram o número de 196, o que representa 65.6% dos crioulos do sexo masculino e 49.4% das mulheres crioulas. A maior propensão dos homens crioulos do que as mulheres a endogamia se deve, inquirimos, ao fato da razão de sexo negativa do grupo (Tabela 4). Assim, era mais fácil aos crioulos do gênero masculino fomentar uniões com as mulheres de suas mesmas qualidades do que o oposto. Ainda assim, entre os homens crioulos, havia casamentos com mulheres sem informação, 47 e desconhecidas, 37. Esses números,

---

<sup>479</sup> HEYWOOD e THORNTON. *Central Africans, Atlantic Creoles*, p.169-235.

<sup>480</sup> Ver notas 7 e 8 do presente capítulo.

<sup>481</sup> Sobre esse tema, ver também: SOARES. Nações e etnias, p.124-125.; LARA. *Fragments Setecentistas*, p.172-173; OLIVEIRA. *Retrouver une Identité*, p.85, 110 e 273-27.

<sup>482</sup> SLENES. 'Malungu, Ngoma Vem!', p.7-8. Sobre essa matéria, podem ser encontradas outras discussões ou indícios em: SLENES. The Great Porpoise-Skull Strike, p.184-186; MILLER. Central Africa During the Era of the Slave Trade, Cap.1, p.38-39; CAVAZZI. *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola*, V1, p.85; e MENDES. *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d'África e o Brasil*, p.28; entre outros.

especulamos, estão em acordo com a distribuição da população crioula, em se tratando das condições sociais (Tabela 2). Os crioulos eram, na maioria, escravos ou não tinham as condições sociais relatadas ou eram forros. O fato de serem as parceiras sem informação e desconhecidas, pode mostrar que os crioulos contraíram matrimônios com forras, em primeiro lugar, e, somente depois, com escravas. Claro que, em algumas fontes, como é o caso dos róis de confessados, sobretudo os de Mariana (1802, 1813, 1814 e 1821), a tendência teria sido a de pressupor a qualidade/nação dos membros da família a partir da do chefe.

As mulheres crioulas, também, se casaram com homens, cujas procedências e/ou nações não foram registradas, 77. Do mesmo modo que os crioulos, aceitamos a hipótese de isso ser uma questão do próprio escravismo em Minas Gerais que colocou casais em domicílios distintos. Os demais casamentos exogâmicos envolvendo mulheres crioulas, foram: angola, 35, pardo, 32, benguela, 22, cabra 12 e pretos 10, apenas para ressaltar os de maiores pujanças. A hipótese engendrada por nós é que o grande número de mulheres crioulas pode ter facilitado os casamentos exogâmicos.

A população parda apresentou os maiores percentuais de endogamia. Os homens tiveram 64.2% e as mulheres 66.6%. Além disso, essa foi a qualidade com maior equilíbrio de gêneros entre os consórcios, sendo 780 pessoas do sexo masculino e 754 do feminino. Esses 1.534 pardos casados representaram 23.3% da população total dessa qualidade (Tabela 2), significando um alto índice de casamento entre os pardos de Minas Gerais, entre 1795 e 1821.

Os casamentos exogâmicos dos pardos foram, principalmente, em tratando dos homens com mulheres sem informação (142), desconhecidas (75), crioulas (32), cabras (11) e brancas (7). As mulheres pardas optaram por matrimônios com homens das seguintes nações/qualidades: brancos, 122, desconhecidos, 87 e sem informação, 22. Se levarmos em consideração que os casamentos com desconhecidos poderiam ser uma união com parceiros ainda na condição de escravo, teorizamos que os pardos permaneciam nos anos em apreço na

Tabela 7 com fortes laços com indivíduos em cativeiro. Por outro lado, a tendência era o casamento com sem informação, no caso dos pardos homens, e com brancos, para as pardas. Como vimos, a ausência de informação entre os pardos, tanto no sentido da condição social quanto da procedência/nação, pode revelar a estreita ligação dessa qualidade com o mundo dos livres. Porém com uma nuance, enquanto a estratégia dos pardos do gênero masculino foi a de esconder a informação de suas parceiras, as mulheres pardas tiveram conexões diretas com os brancos ou, então, elas próprias perderam suas qualidades e se alocaram no grupo de sem informação, casadas com os pardos.

Seja como for, os dados arrolados acima sobre os pardos fundamentam as nossas hipóteses na Tabela 2, quando sugerimos que os membros dessa qualidade estavam intimamente conectados com o "mundo dos livres", ao passo que os crioulos com o dos escravos. Além disso, mesmo a razão de masculinidade entre os pardos ser negativa, tal qual a dos crioulos, havia uma diferença entre os casamentos. Enquanto as mulheres pardas se casavam mais com os brancos, as crioulas eram parceiras preferenciais dos africanos. Como visualizado na Tabela 2, a maioria dos africanos eram escravos, o que baliza ainda mais a definição da qualidade crioula com a escravidão.

A Tabela 8 traz a mesma conformação da Tabela 7, porém, para os anos de 1831 e 1832. Percebemos nesta tabela que houve um aumento substancial das procedências e das *nações* em relação ao período de 1795 a 1821. Enquanto nesse ínterim havia 24 *nações*, no início da década de 1830 foram arroladas 31, mostrando o maior acesso por parte da população de cor à instituição do casamento.

Outra diferença que observamos na Tabela 8 em relação a anterior, é o aumento do número de casamentos endogâmicos. A maior parte dos indivíduos estudados parece ter optado por matrimônios com cônjuges de suas mesmas nações/ qualidades. Em alguns casos, os casamentos intergrupais chegam a quase 100%, como por exemplo, entre as mulheres das

nações/qualidades angola, benguela, cabinda, congo, rebolo, cabra, mestiço, mulato, pardo e preto. Por outro lado, excetuando os homens pardos, os demais das qualidades supracitadas tiveram casamentos exogâmicos em maiores quantidades do que as mulheres de suas respectivas qualidades.

Isso pode demonstrar que em uma relação de baixa razão de sexo em uma sociedade, as mulheres escolhiam, primeiramente, parceiros da sua própria qualidade, ao passo que os homens estavam mais propícios a fomentação de consórcios exogâmicos.

Lott descreve que "com uma única exceção das 39 atas da paróquia do Pilar, das quais consta a cor dos noivos, os matrimônios registrados ocorreram entre iguais".<sup>483</sup> Era comum a escolha por pessoas do mesmo grupo por parte dos nubentes. Admirável de ver que dos mais de 18.000 pardos homens e mulheres optarem por pessoas da mesma qualidade, chegando o casamento endogâmico pardo a 17.821.

---

<sup>483</sup> LOTT. *Na forma do ritual romano*, p.109. Ao trabalhar com as listas nominativas de 1831 para a Vila de São José, Comarca do Rio das Mortes, em 1831, Libby chegou ao mesmo resultado: "Tudo isso nos leva a sugerir que, nas Minas Gerais do período provincial, o esquema identitário vigente tendia a uma franca racialização". LIBBY. *A Empiria e as Cores*, p.61.

Tabela 8

Números absolutos dos Casamentos, segundo os Grupos de Procedências. Minas Gerais 1831-1832.

Homens		ÁOC		ÁCOC										ÁOR			ON			Domínios portugueses								Demais			Total (H)
		Nações	Guiné	Mina	Angola	Benguela	Cabinda	Casange	Congo	Ganguela	Mofumbe	Monjolo	Rebolo	Songo	Moçambique	Africana	Costa	Nação	Branca	Cabra	Crioulo	Índio	Mestiço	Mulato	Pardo	Desconhecido	Preta	S/I			
ÁOC	Guiné	86	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	37	0	0	0	1	13	0	0	137			
	Mina	0	18	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	17	0	0	0	0	0	0	0	35			
	Nagô	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1			
ÁCOC	Angola	0	0	<b>303</b>	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	119	0	0	0	0	113	0	0	537			
	Bamba	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1			
	Benguela	0	1	2	<b>209</b>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	54	0	0	0	1	52	0	0	319			
	Cabinda	0	0	0	1	<b>64</b>	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	20	0	0	0	0	18	0	0	103			
	Casange	0	0	0	0	0	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4	0	0	0	0	21	0	0	30			
	Congo	0	0	0	0	0	0	0	<b>82</b>	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	39	0	0	0	0	73	0	0	195			
	Gangorra	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	2			
	Ganguela	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	4			
	Masangano	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1			
	Mofumbe	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	4			
	Monjolo	0	0	0	1	0	0	0	1	0	0	7	0	0	0	0	0	0	0	5	0	0	0	0	5	0	0	19			
	Quissamã	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	3	0	0	5			
	Rebolo	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	44	0	0	0	0	0	0	0	27	0	0	0	0	4	0	0	75			
	Songo	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	6	0	0	10			
	ÁOR	Moçambique	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	6	0	0	0	0	0	5	0	0	0	0	10	0	0	22		
	ON	Africano	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>331</b>	0	0	0	0	118	0	0	0	0	132	0	0	581		
Costa		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>24</b>	0	0	0	11	0	0	0	0	1	0	0	36			
Nação		0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>131</b>	0	0	38	0	0	0	0	54	0	0	223			
Brasil	Branco	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	13	0	0	0	73	0	0	0	86			
	Cabra	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>468</b>	79	0	0	0	2	0	0	0	549			
	Crioulo	11	3	31	20	5	3	4	0	0	0	3	0	2	19	5	7	10	90	<b>2811</b>	1	8	4	<b>327</b>	<b>1743</b>	<b>180</b>	0	5287			
	Índio	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	13	0	0	0	0	0	0	14			
	Mestiço	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	7	0	63	0	3	4	0	0	77			
	Mulato	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	2	0	0	73	0	0	0	0	76			
	Pardo	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	<b>71</b>	6	393	0	4	0	<b>17821</b>	0	2	2	18299			
Demais	Desconhecido	0	11	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	19	<b>2946</b>	6	0	3	<b>226</b>	0	0	46	3260			
	Preto	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	726	0	0	1	4	<b>873</b>	<b>3257</b>	0	4861			
	S/I	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	1	0	0	1	4			
<b>Total (M)</b>		<b>97</b>	<b>33</b>	<b>337</b>	<b>233</b>	<b>69</b>	<b>8</b>	<b>87</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>8</b>	<b>47</b>	<b>2</b>	<b>8</b>	<b>350</b>	<b>29</b>	<b>138</b>	<b>82</b>	<b>583</b>	<b>7480</b>	<b>20</b>	<b>75</b>	<b>81</b>	<b>18459</b>	<b>3131</b>	<b>3439</b>	<b>49</b>	<b>34853</b>			

Fontes: 1831-32 - APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

Por outro lado, os crioulos se casaram mais com pessoas de outras nações/qualidades. Claro que para ambos os sexos, os crioulos procuravam parceiros, preferencialmente, de suas qualidades. Contudo, a maioria deles estava engajada em uniões exogâmicas. Em outras palavras, dos mais de 12.000 crioulos encontrados nas fontes, apenas 2.811 tinham parceiros crioulos, significando 22% do total de casados dessa qualidade. Esse percentual representava um declínio de 5% dos casamentos endogâmicos do período anterior (Tabela 7).

Acreditamos que o decréscimo de casamento entre crioulos tenha se dado por dois fatores: o primeiro tem relação com o aumento de casamento com desconhecidos. Os homens crioulos, com 1.743 matrimônios e as mulheres, com 2.946 parceiros desconhecidos foram os que mais contraíram consórcios com pessoas ausentes nos domicílios. Isso, talvez, deveu-se a condição de escravo está arraigada à qualidade crioula (Tabela 2). Segundo, enquanto os homens crioulos, majoritariamente, se casavam com as desconhecidas e as crioulas, também, se concentraram nos enlaces com pardas (327), pretas (180) e cabras (90), as crioulas participaram de forma mais atenuante nos matrimônios endogâmicos, se pulverizando em relações com homens de nações/qualidades diferentes. A propósito disso, as crioulas quase sempre foram a segunda opção para o casamento de homens de outras nações/qualidades.

### 2.3.2 – Descendentes da população de cor mineira, 1795 a 1832.

As vicissitudes envolvendo questões concernentes as nações/qualidades da população de cor é comum no cenário da historiografia brasileira. Como aludido na primeira parte desse capítulo, os critérios de classificação eram variados e, muitas vezes, sobrepostos e contraditórios. Para tentarmos demonstrar alguns desses critérios para as Minas dos séculos

XVIII e XIX, utilizaremos das Tabelas 9 e 10. Nestas estão as ascendências da população de cor e a descendência, divididas pelas procedências para 1795 e 1821, e 1831 e 1832, respectivamente.

Na Tabela 9, encontramos 5.115 descendentes da população de cor mineira. Comparados ao total da população para o período de 1795 a 1821 (Tabela 2), os descendentes de cor significaram 11.01% da população. Percentual em nada desprezível. No tocante a descendência, percebemos que os crioulos foram a qualidade com a maior quantidade de pais diferentes. No total foram 29. No entanto, as demais qualidades também tiveram uma alta diversidade de pais: pardos (28), cabras (18), pretos (9), brancos e mestiços (4 cada) e índios (2).

Iniciando as nossas análises com os crioulos, temos que dos 567 descendentes dessa qualidade encontrados, 236 eram filhos de pai desconhecido e mãe crioula; 130 de pais crioulos; 33 de pai desconhecido com mãe mina; 25 de desconhecido com preta; 24 de pai crioulo e mãe desconhecida; 22 frutos de pais desconhecido com mães também desconhecidas e de desconhecido com sem informação; 21 de pais desconhecidos e mães angolanas; e os demais crioulos eram filhos de várias uniões que não alcançaram sequer 10 indivíduos.

Percebemos que, em suma, do total de crioulos encontrados como descendentes da população de cor, 403, ou 71.1%, tinham um dos pais como desconhecido, reforçando a nossa hipótese de ligação da qualidade crioula com a condição de escravo. Além disso, entre os ascendentes desconhecidos dos crioulos, 373, ou 92.6%, eram homens. Esse último dado nos informa que era comum entre os crioulos a vivência apenas com as mães.

Tabela 9

Números absolutos da ascendência e descendência, segundo os Grupos de Procedências. Minas Gerais 1795-1821.

Procedências	Ascendência		Descendência										Total (A)
	Pais	Mães	Mina	Angola	Branco	Cabra	Crioulo	Índio	Mestiço	Pardo	Preto	S/I	
ÁOC	Mina	Desconhecida	0	0	0	0	2	0	0	0	0	1	3
	Nagô	Crioula	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
ÁCOG	Angolano	Angolana	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	2
	Angolano	Benguela	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
	Angolano	Crioula	0	0	0	0	9	0	0	0	0	0	9
	Benguela	Crioula	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	3
	Benguela	Desconhecida	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
	Congo	Angolana	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
	Congo	Mina	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	2
	Rebolo	Desconhecida	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
ON	Africano	Africana	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	2
Brasil	Branco	Desconhecida	0	0	0	0	0	0	0	11	0	2	13
	Branco	Mestiça	0	0	0	0	0	0	5	0	0	0	5
	Branco	Parda	0	0	5	0	0	0	0	178	0	113	296
	Branco	Preta	0	0	0	0	0	0	0	3	7	0	10
	Cabra	Cabra	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	3
	Cabra	Crioula	0	0	0	9	1	0	0	0	0	11	21
	Cabra	Desconhecida	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	2
	Cabra	Parda	0	0	0	0	0	0	0	10	0	7	17
	Cabra	S/I	0	0	0	4	0	0	0	0	0	2	6
	Crioulo	Cabra	0	0	0	1	0	0	0	0	0	2	3
	Crioulo	Crioula	0	0	0	2	130	0	0	5	0	110	247
	Crioulo	Desconhecida	0	0	0	0	24	0	0	11	0	36	71
	Crioulo	S/I	0	0	0	0	2	0	0	0	0	58	60
	Mestiço	Crioula	0	0	0	0	0	5	0	0	0	0	5
	Mestiço	Mestiça	0	0	0	0	0	0	0	21	0	0	21
	Mestiço	Parda	0	0	0	0	0	0	0	16	0	0	16
	Pardo	Branca	0	0	0	0	0	0	0	2	0	3	5
	Pardo	Cabra	0	0	0	1	0	0	0	13	0	0	14
	Pardo	Crioula	0	0	0	15	2	0	0	4	0	32	53
	Pardo	Desconhecida	0	0	0	6	0	0	0	46	3	61	116
Pardo	Parda	0	0	0	1	1	0	0	488	2	546	1038	
Pardo	Preta	0	0	1	0	0	0	0	9	10	0	20	
Pardo	S/I	1	0	0	1	0	0	0	6	0	308	316	
Demais	Desconhecido	Africana	0	0	0	1	1	0	0	2	0	0	4
	Desconhecido	Angolana	0	0	0	3	21	0	0	3	0	3	30
	Desconhecido	Benguela	0	0	0	0	2	0	0	0	0	1	3
	Desconhecido	Branca	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
	Desconhecido	Cabra	0	0	0	18	1	0	0	28	0	42	89
	Desconhecido	Crioula	0	0	1	51	236	0	0	174	1	443	906
	Desconhecido	Desconhecida	0	0	0	1	22	0	0	15	0	12	50
	Desconhecido	Índia	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1
	Desconhecido	Mestiça	0	0	0	0	0	0	5	0	0	0	5
	Desconhecido	Mina	0	0	0	2	33	0	0	15	1	11	62
	Desconhecido	Parda	0	0	1	4	9	0	0	505	2	564	1085
	Desconhecido	Preta	0	0	0	0	25	0	0	17	62	53	157
	Desconhecido	Rebola	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
	Desconhecido	S/I	0	0	0	5	22	0	4	56	0	100	187
	Preto	Crioula	0	0	0	0	7	0	0	1	0	3	11
	Preto	Desconhecida	0	0	0	0	0	0	0	0	0	9	9
	Preto	Preta	0	0	0	0	1	0	0	0	58	4	63
	Preto	S/I	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5	5
	S/I	Crioula	0	0	0	0	0	0	0	0	0	7	7
	S/I	Desconhecida	0	0	0	0	3	0	0	4	0	3	10
S/I	Parda	0	0	0	0	0	0	0	15	0	20	35	
S/I	Preta	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3	3	
S/I	S/I	0	2	0	0	3	0	0	1	0	1	7	
<b>Total (D)</b>			1	2	8	126	567	6	35	1639	146	2585	<b>5115</b>

Fontes: 1795-1821 - AN Col. Casa dos Contos, 1804, IHGT - Rol de Confessados para São José del Rei (1795), e AEAM - Róis de Confessados para Mariana (1802, 1813, 1814 e 1821).



Acrescentamos, ainda, uma questão em relação aos crioulos: parte substancial da historiografia os percebe como pretos nascidos no Brasil e filhos de africanos e crioulos.<sup>484</sup> Acreditamos que as afirmações dos estudos historiográficos sejam parcialmente válidas.

Pelos dados da Tabela 9, a participação de africanos, enquanto pais de crioulos, era reduzida. Soares aventa que poucas das pretas minas na cidade do Rio de Janeiro setecentista tinham filhos.<sup>485</sup> Especulamos que para Minas Gerais esse fenômeno tenha sido mais amplo, abarcando pessoas de outras procedências africanas que não apenas as minas. Todavia, devemos ressaltar que os dados dos ascendentes dos crioulos é notoriamente carregado de desconhecidos. Assim, qualquer afirmação sobre o tema, reafirmamos, é mera especulação.

No tocante as uniões em que os crioulos participaram, 1397 descendentes da população de cor tiveram crioulos enquanto filiação. Esse número significou 27.3% dos 5115 das proles de cor. Esse dado é significativo, pois demonstra que a afirmação que crioulos eram filhos de crioulos e africanos, não é satisfatória para explicar a descendência dos crioulos. Em outras palavras, o crioulo era filho de crioulo e africano, mas nem todo filho de crioulo era crioulo.

A geração que se constituiu da união entre africanos e crioulos foi de crioulos. Em estudo recente, Cerceau Netto afirmou que, na Comarca do Rio das Velhas setecentista "[...], as uniões de africanos com crioulos, ou mesmo com pessoas já identificadas como pardas ou mulatas, nascidas no Brasil, geravam filhos classificados como pardos".<sup>486</sup> Dos 13 enlaces entre crioulos e africanos compulsados na Tabela 8, 100% das proles eram crioulas, contradizendo a assertiva acima.

Ainda, dos 247 filhos de pais crioulos, uma quantidade expressiva não era crioula: 110 sem informação, 5 pardos e 2 cabras, totalizando 117 indivíduos. Os dados podem estar

---

<sup>484</sup> Ver essa discussão no início do presente capítulo.

<sup>485</sup> SOARES. "O Império de Santo Elesbão na Cidade do Rio de Janeiro", p.64-65.

<sup>486</sup> CERCEAU NETTO. Famílias Mestiças, p.172.

demonstrando que a ausência da cor como sinal de ascensão social não estava circunscrito apenas aos pardos, mas também aos crioulos. Ademais, das uniões de pai crioulo e mãe cabra, ou o contrário, os filhos eram ou cabras, ou sem informação. Em apenas um caso temos crioulo como fruto dessa união.

Sobre os crioulos, Faria afirma que estes eram

*Filhos de pretos, ou seja, de nascidos na África, quando ainda escravos, eram crioulos. Já os filhos de crioulos eram pardos, não importando a cor da pele. Estas categorias, portanto, designam as diferenças de origem de nascimento mais do que as nuances da cor da pele dos indivíduos. Resumindo: índios, pretos, crioulos, mulatos, pardos e cabras, quando escravos, eram todos negros.*<sup>487</sup>

Na verdade, os dados sobre a descendência dos crioulos vislumbrados acima não corroboram para a afirmação de Faria. Os filhos de crioulos nas Minas Gerais do período abordado na Tabela 9 eram, na maioria, crioulos; em um segundo momentos tinham a qualidade "obliterada" e somente em casos raros apareceram como pardos.

Por outro lado, das uniões entre pardos e crioulos que tiveram filhos, encontramos apenas pais pardos e mães crioulas, não o oposto. Deste enlace, temos 53 rebentos, sendo 32 sem informação, 15 cabras, 4 pardos e apenas 2 crioulos. Novamente, os resultados da Tabela 8 contestam a afirmação de Cerceau Netto. A tendência do enlace pardo/crioulo era ocultar a qualidade, ou, em menor escala, os filhos serem cabras.

O termo cabra é um dos mais complicados de se definir na historiografia, sendo que uma gama muito limitada de estudiosos se debruçou sobre a deliberação do termo. O dicionarista Bluteau descreveu cabra da seguinte maneira: “Cabra. Derão os Portuguezes este nome a alguns Indios, porque os acharão rumiando, como cabras, a erva Betel, que quasi sempre trazem na boca”.<sup>488</sup> Libby descreve os cabras como “[...], referi[ndo]-se à prole de pais de origens mistas: um pardo (ou, talvez mais precisamente, um mulato) e o outro crioulo

---

<sup>487</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.68.

<sup>488</sup> BLUTEAU. *Verbetes: Cabra. Vocabulário Português e Latino*, V2, p.21.

ou africano. Porém, às vezes o termo era caracterizado por alguma ambivalência".<sup>489</sup> Lara ressalta que cabra não estava associado aos mestiços de índios, mas havia certa ambivalência no termo, podendo ser descendente de outros grupos.<sup>490</sup> Por último, Karasch descreve os cabras como "[...] um termo pejorativo para escravos de raça mista e, ao contrário de crioulo ou pardo, palavras que conotam orgulho na identidade, não há imagens positivas ligadas a 'cabra".<sup>491</sup>

De fato, parece que cabra era uma "raça mista", todavia, miscigenada com os crioulos, na maioria. Pela Tabela 9, os cabras representaram as proles de 18 tipos de uniões diferentes. Todavia, dos 126 cabras relacionados como rebentos da população de cor mineira, entre 1795 e 1821, 78 tiveram pelo menos um dos pais da qualidade crioula, significando 61.9% dos filhos cabras. Agregando esses dados com os da Tabela 6, em que 32.9% dos cabras contraíram matrimônio com parceiros crioulos, e acrescentando ainda, que dos 1111 cabras encontrados no período em apreço, 633 (57%) eram escravos (Tabela 2), acreditamos ter havido uma forte ligação da qualidade cabra com a dos crioulos. Como se fossem um prolongamento dos crioulos ou uma geração posterior, ou, ainda, informassem a miscigenação do crioulo com alguma outra nação/qualidade.

Além dos filhos cabras da união entre pardos e crioulos mencionados acima, temos que das 906 proles de pais desconhecidos e mães crioulas, 51 eram cabras, fortalecendo a nossa hipótese de que os cabras representassem o "crioulo mestiço", i.e., a qualidade cabra era a resultante da união exogâmica envolvendo ao menos uma filiação crioula.

Em relação aos pardos, essa qualidade foi a segunda, em termos quantitativos, na Tabela 8, sendo superada apenas pelos sem informação. Entre os 1639 pardos relacionados, 505 eram filhos de pais desconhecidos com pardas; 488 tinham pais pardos; 178 filhos de brancos e pardas; 174 pardos eram proles de desconhecidos e crioulas; 56 de pais

---

<sup>489</sup> LIBBY. *A Empiria e as Cores*, p.46

<sup>490</sup> LARA. *Fragmentos Setecentistas*, p.156.

<sup>491</sup> KARASCH. *Slave Life in Rio de Janeiro*, p.39.

desconhecidos e mães sem informação; 46 pais pardos com mães desconhecidas; e as demais uniões com menos de 20 pardos como filhos.

Essa foi a qualidade com laços mais fortes com os brancos (ver Tabelas 7 e 8) e, por isso, sua definição está tão atrelada ao "mundo dos livres". O próprio Bluteau descreveu o pardo como uma "[...] *Cor entre branco, & preto, propria do pardal, dõde parece lhe veyo o nome*".<sup>492</sup>

Mattos, por sua vez, descreve que o termo pardo se referenciava

*A emergência de uma população livre de ascendência africana, não necessariamente mestiça, mas necessariamente desassociada já por algumas gerações da experiência mais direta do cativo, consolidou a categoria de 'pardo livre' como condição lingüística necessária para expressar a nova realidade, sem que recaísse sobre ela o estigma da escravidão, mas também sem que se perdesse a memória dela e das restrições civis que implicava.*<sup>493</sup>

De fato, pelo que vimos na Tabela 2, os pardos estavam mais conectados à condição de forros e libertos e, outrossim, nas Tabelas 7 e 8, se casavam mais com os brancos do que qualquer outra qualidade dos Domínios portugueses. Utilizando os dados dos 296 filhos de pais brancos com mães pardas, temos que 178 eram pardos, 113 sem informação e 5 eram brancos. Da associação entre a linhagem paterna parda e a materna branca, tivemos apenas 5 indivíduos: 2 pardos e 3 sem informação. O que os dados sobre a geração de pardos informam é que a associação os pardos tinham fortes laços com os brancos, em termos de ascendência. Porém, ou eram pardos ou sem informação. Raramente eram brancos.

Diante disso, Libby levanta a suspeita que "[...] quase todos esses indivíduos que passaram a não ser rotulados como libertos eram identificados como pardos – com certeza, a mais complexa das representações identitárias 'nativas'".<sup>494</sup> Porém, o cuidado claro e notório de a descendência de branco com pardo quase nunca ser denominada de branco, pode

---

<sup>492</sup> BLUTEAU. Verbete: Pardo. *Vocabulário Português e Latino*, V6, p.265.

<sup>493</sup> MATTOS. "A escravidão moderna nos quadros do Império português", p. 155.

<sup>494</sup> LIBBY. *A Empíria e as Cores*, p.43.

expressar, ademais, a nítida orientação do termo com um passado em cativo. Ou seja, o termo pardo carregava em si a clara alusão aos indivíduos da população de cor, mesmo havendo laços sanguíneos e de outros tipos com a parcela livre.

Por outro lado, Cerceau Netto acredita que a condição social tenha influenciado pouco na categorização do sujeito enquanto pardo. Para este autor, três variáveis se constituíram como definidoras dessa qualidade: "a cor (uma cor entre branco e preto), a origem dos pais (naturais do Brasil) e a qualidade dos pais (pai pardo e mãe crioula)".<sup>495</sup>

O que depreendemos da Tabela 9 é exatamente o oposto ao aludido por Cerceau Netto: os pardos estavam associados a condição de livre e liberto; e os pardos eram filhos de pais pardos ou da exogamia entre pardos e brancos, mas dificilmente com mães crioulas. Dos 1.639 pardos da nossa tabela, apenas 184 tiveram mães crioulas, sendo que 174 pardos filhos de crioulas tiveram os pais desconhecidos.

Tendemos a aceitar que pardo era uma qualidade dos Domínios portugueses, portanto, fazia parte da parcela de cor associada as condições livre e forro. Além disso, "[...] que a representação de pardo(a) sistematicamente passava de pais para filhos".<sup>496</sup> Dos 3.073 filhos de pardos em casamentos endo ou exogâmicos, 1.665 eram sem informação, 1.307 eram pardos e tão-somente 101 foram classificados como sendo de outras qualidades. Isso nos informa que os filhos de pardos ou eram, primeiramente, sem informação ou pardos.

Por último, e ainda em relação aos pardos, houve apenas 5 pardos como descendentes de pais africanos: 2 com pais desconhecidos e mães africanas e 3 com mães de mesma procedência, porém, mães angolanas. Nos demais 45 casos em que pelo menos uma das filiações era oriunda do continente africano, todos os filhos foram classificados como crioulos. Neste sentido, parte do que foi aventado por Cerceau Netto faz sentido. Havia uma segregação do termo pardo com uma origem africana direta.

---

<sup>495</sup> CERCEAU NETTO. As Famílias Mestiças, p.172-173.

<sup>496</sup> LIBBY. A Empiria e as Cores, p.48.

Outra discussão de igual envergadura está associada ao termo preto. Para alguns historiadores, preto era sinônimo de africano,<sup>497</sup> ao passo que para outra corrente de estudiosos o termo se referia a condição de cativo, sendo formado por indivíduos de cor nascidos nos domínios portugueses ou alhures.<sup>498</sup>

Em 09 de novembro de 1778, D. Maria, rainha de Portugal, expediu carta ao governador das Minas Gerais, Dom Rodrigo José de Menezes, pedindo para que este tomasse

*"[...] Providencia, e prompto Remedio, para evadir os perigosos que a esses Povos podem Resultar da multidão, e crueldade dos Pretos, e sendo ouvido o Procurador de Minha Fazenda lhe pareceo ordenanvos informeis com o vosso parecer, declarando se he prudente o medo que se figura, e quaes são os meios de se acautelar todo o [?]"*.<sup>499</sup>

A correspondência da rainha portuguesa demonstra que o termo preto poderia ser utilizado para abarcar as pessoas de cor nascidas nos domínios portugueses, como também, as nascidas nos vários rincões africanos, não havendo necessariamente uma limitação aos africanos.

Já em outro documento de época, o termo preto aparece associado aos crioulos. Em um requerimento da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, de 13 de março de 1766,

*os pobres prettos crioulos, e naturais da Capitania das Minas em a cidade de Marianna, que He costume inertte natto entre elles desde da povoação daquella continenti consagra vem motivando cultos a virgem nossa senhora debaixo do perciozo titulo das mercês, e para repetirem os seus obzequios se valem como munamdo de templos alheios por lhes faltarem não só as [?] de suas portas, senão também por terem sido poucos em numero libertos que pudessem concorrer para as obras ditas deste vidadas; e porque despois da criação da ditta cidade Marianna em razão de haver mayor concurrencia de povo determinarão os Suplicantes a fundar huma Capella consagrada aquella Santa debaixo do Referido titulo, e como thaes assistem poucas forças para o edificio da Referida obra sendo tacitto do agrado de Deos e de vossa Magestade pela gloria accidental que lhe resulta por ser no domínio de vossa Magestade por isso recorrem a vossa Magestade como indignos*

---

<sup>497</sup> KARASCH. *Slave Life in Rio de Janeiro*, p.37; MARTINS. *Growing in Silence*, p.103; PAIVA e LIBBY. *Caminhos Alternativos*, p.215-217; entre outros.

<sup>498</sup> MATTOS. *Das Cores do Silêncio*, p.94; FARIA. *Sinhás Pretas*, p.42.

<sup>499</sup> CARTA DE D. MARIA AO GOVERNADOR DAS MINAS EM 09 DE NOVEMBRO DE 1778. APM. SC.218. fls.189-193.

*vassalos para que se digno conferir lhes os sinos para capella, e huns sitiais para adorno, e o são das a capella.*<sup>500</sup>

Neste sentido, todos os documentos acima colocam o termo preto como volátil e não limitado à representação dos africanos. A propósito, parece que na última fonte estes foram representados como etíopes e o termo preto aparece apartado das representações dos africanos.

Verificando os dados da Tabela 9, percebemos que havia 146 filhos pretos, o que desconstrói a ideia de que o termo se referia apenas aos africanos. Desse total de proles pretas, 62 eram filhos de pais desconhecidos e mães pretas, 58 com filiação preta, 10 com pais pardos e mães pretas e os demais divididos em outros tipos de uniões. Chama-nos a atenção que apenas em um caso há o envolvimento direto de progenitores africanos (pai desconhecido e mãe mina).

Além disso, das relações exogâmicas dos pretos a inclinação era que os rebentos fossem pretos. Neste sentido, da união entre branco e preto houve 10 rebentos, sendo 3 pardos e 7 pretos; de pardo com preto 9 filhos foram pardos e 10 pretos; das 157 proles de desconhecidos com pretos, 62 pretos, 53 sem informação, 25 crioulos e 17 pardos; e pais pretos e mães desconhecidas houve 9 filhos, todos pretos. Apenas no caso do envolvimento de pais pretos e mães crioulas e da participação de indivíduos sem informação como cônjuges dos pretos, os filhos eram de outras qualidades.

Para encerrar as análises da Tabela 9, gostaríamos de examinar os mestiços. Como dissemos na Tabela 2, este grupo teve uma forte conexão com os índios. Dos 35 rebentos mestiços encontrados, 21 eram filhos de pais da mesma qualidade; 5 para cada um dos casais de pais brancos e mães mestiças e pais desconhecidos e mães mestiças; e 4 para pais desconhecidos e mães sem informação. Os dados mostram a participação de pelo menos um dos pais como mestiço na qualificação dos filhos.

---

<sup>500</sup> AHU. Cx.87, Doc.26. Em 13 de março de 1766.

Dos relacionamentos em que apenas os pais eram mestiços, todos os filhos eram de outras qualidades. Isso aconteceu quando os pais mestiços se uniram com mães pardas e tiveram descendentes pardos sem exceção (16). O mais interessante ocorreu da união entre pais mestiços e mães crioulas. Dessa combinação, todas as 5 proles foram classificadas como indígenas. Especulamos que a disposição nesse caso fosse a de desassociar as "crias" de uma ascendência escrava. Ao classificá-los como pardos e índios, os pais poderiam buscar uma descendência apartada do mundo dos cativos, mesmo que ainda permanecessem inseridos na população de cor.

Na Tabela 10, está a população de cor para Minas Gerais, entre 1831 e 1832, disposta do mesmo modo que na tabela anterior. No total, foram registrados 22.929 filhos dos "homens de cor", representando 7.7% dessa gama populacional (Tabela 2).

Entre as proles de cor, 18.595, ou 81.1%, eram pardos, o que demonstra a tendência ao nascimento de pardos no oitocentos mineiro. A segunda *nação*, em termos quantitativos, foi a crioula, com 3.288 (14.3%); depois dos crioulos estavam os cabras com 572 (2.5%); os mulatos tiveram 282 indivíduos, ou 1.2%; e, por último, os filhos das demais qualidades não alcançaram, em números absolutos, 100 pessoas.



Tabela 10

Números absolutos da ascendência e descendência, segundo os Grupos de Procedências. Minas Gerais 1831-32.

Procedências	Ascendência		Descendência											Total (A)
	Pais	Mães	Cabinda	Africano	Branco	Cabra	Crioulo	Índio	Mestiço	Mulato	Pardo	Preto	S/I	
ÁOC	Guiné	Guiné	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
	Mina	Crioula	0	0	0	0	10	0	0	0	0	0	1	11
	Nagô	Preta	0	0	0	0	4	0	0	0	0	0	0	4
ÁCOC	Angolano	Benguela	0	0	0	0	2	0	0	0	2	0	0	4
	Angolano	Crioula	0	0	0	0	12	0	0	0	1	0	0	13
	Benguela	Crioula	0	0	0	3	6	0	0	0	0	0	0	9
	Benguela	Parda	0	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	3
	Cabinda	Cabinda	13	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	13
	Cabinda	Crioula	7	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	8
	Congo	Crioula	0	0	0	0	10	0	0	0	1	0	0	11
	Rebolo	Crioula	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	2
ON	Africano	Africana	0	0	0	0	9	0	0	0	0	0	0	9
	Africano	Crioula	0	0	0	0	24	0	0	0	0	0	0	24
	Africano	Parda	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Domínios Portugueses	Branco	Branca	0	0	0	0	3	0	0	0	7	2	0	12
	Branco	Crioula	0	0	0	0	3	0	0	0	4	0	0	7
	Branco	Desconhecida	0	0	0	0	2	0	0	6	10	0	0	18
	Branco	Mulata	0	0	0	0	0	0	0	31	0	0	0	31
	Branco	Parda	0	0	0	0	0	0	0	0	472	0	0	472
	Branco	S/I	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	3
	Cabra	Cabra	0	0	0	53	1	0	0	0	0	0	0	54
	Cabra	Crioula	0	0	0	48	27	0	0	0	0	0	0	75
	Cabra	Desconhecida	0	0	0	39	5	0	1	0	0	0	0	45
	Cabra	S/I	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	2
	Crioulo	Africana	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
	Crioulo	Angolana	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	3
	Crioulo	Benguela	0	0	0	1	5	0	0	0	0	0	0	6
	Crioulo	Branca	0	0	0	0	1	0	0	0	3	0	0	4
	Crioulo	Cabra	0	0	0	85	22	0	0	0	0	0	0	107
	Crioulo	Crioula	0	0	0	11	1284	0	0	0	20	0	2	1317
	Crioulo	Desconhecida	0	7	0	4	146	0	0	0	7	0	0	164
	Crioulo	Mulata	0	0	0	0	0	0	0	6	0	0	0	6
	Crioulo	Parda	21	0	0	89	28	0	0	0	588	0	5	731
	Índio	Desconhecida	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
	Índio	Índia	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
	Mestiço	Mestiça	0	0	0	0	0	0	0	37	0	0	0	37
	Mestiço	Parda	0	0	0	0	0	0	0	0	8	0	0	8
	Mulato	Branca	0	0	0	0	0	0	0	22	0	0	0	22
	Mulato	Mulata	0	0	0	0	0	0	0	144	0	0	0	144
	Pardo	Branca	0	0	1	0	0	0	0	0	299	0	0	300
	Pardo	Crioula	0	0	0	113	63	0	3	0	220	0	2	401
	Pardo	Desconhecida	0	0	0	0	8	0	0	0	3116	0	0	3124
	Pardo	Mestiça	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	3
	Pardo	Parda	0	0	0	0	2	1	2	0	9701	2	0	9708
	Pardo	Preta	0	0	0	0	4	0	0	0	0	0	0	4
	Pardo	S/I	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
	Demais	Desconhecido	Africana	0	0	0	0	5	0	0	0	0	0	0
Desconhecido		Angolana	0	0	0	0	5	0	0	0	0	0	0	5
Desconhecido		Benguela	0	0	0	0	4	0	0	0	0	1	0	5
Desconhecido		Branca	0	0	0	0	2	0	3	0	12	3	0	20
Desconhecido		Cabinda	0	0	0	0	7	0	0	0	0	0	0	7
Desconhecido		Cabra	0	0	0	27	13	0	0	0	6	0	0	46
Desconhecido		Crioula	0	0	0	93	1226	0	13	0	590	0	0	1922
Desconhecido		Desconhecida	0	0	0	1	27	0	0	0	0	0	0	28
Desconhecido		Guiné	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Desconhecido		Índia	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Desconhecido		Mestiça	0	0	0	0	0	0	11	1	0	0	0	12
Desconhecido		Mina	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	3
Desconhecido		Mulata	0	0	0	0	0	0	0	67	0	0	0	67
Desconhecido		Parda	0	0	0	0	25	0	3	0	3515	1	0	3544
Desconhecido		Preta	0	0	0	0	66	0	0	0	4	7	0	77
Desconhecido		Rebolo	0	0	0	0	9	0	0	0	1	0	0	10
Desconhecido		S/I	0	0	0	0	5	0	0	0	0	0	0	5
Preto		Cabra	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Preto		Crioula	0	0	0	3	116	0	0	0	2	1	1	123
Preto		Desconhecida	0	0	0	0	33	0	0	0	0	2	0	35
Preto		Mulata	0	0	0	0	0	0	0	5	0	0	0	5
Preto		Parda	0	0	0	0	3	0	0	0	2	0	0	5
Preto		Preta	0	0	0	0	40	0	0	0	0	33	0	73
Preto	S/I	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	
S/I	S/I	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	3	
<b>Total (D)</b>			41	7	1	572	3288	4	76	282	18595	52	11	<b>22929</b>

Com relação aos pais que tiveram mais filhos, os de maior pujança foram os casais pardos que possuíram 9.708 filhos. Estes foram seguidos pais desconhecidos e mães pardas, 3.544; pelos pais pardos casados com desconhecidas, 3.124; pela união de desconhecidos e crioulas, com 1.922; e pelos casais crioulos, com 1.317 rebentos. Assim, do total de descendentes da população de cor mineira, 16.376 (71.4%) tiveram pelo menos um dos genitores da qualidade parda. Isso pode estar expondo, novamente, a forte presença dos pardos na população de cor mineira para o período em tela, como também, que o aumento dessa qualidade teve seu início em um momento anterior à confecção do Mapa populacional de 1831 e 1832. A nossa hipótese é que com o aumento de forros e livres de cor nas Minas, desde a segunda metade do setecentos, uma parte substancial deles acabaram adotando ou sendo classificados como pardos.

Em se tratando dos filhos que envolveram ao menos um dos pais de origem africana, percebemos, do mesmo modo que na tabela anterior, a ínfima quantidade destes em relação a população de cor, totalizando tão-somente 182 indivíduos. Destes, 151 eram crioulos, o que representou 90% dos rebentos de africanos. Os demais se dividiram em cabindas, 20; cabras, 5; pardos, 4; e sem informação, 2. Notamos, então, que os filhos com no mínimo um dos pais africano eram, majoritariamente, crioulos.

Apesar de não ser o foco central do presente estudo, chama-nos atenção a quantidade de cabindas como descendentes da população de cor mineira, 41. Estes eram frutos de uniões entre pais crioulos e mães pardas, 21, cabindas, 13, e de pais cabindas com mães crioulas, 7. Exploramos duas possibilidades para a existência de proles cabindas em Minas Gerais, nos anos de 1831 e 1832: a primeira tem a ver com o erro no momento da fomentação da fonte ou da digitalização da mesma, havendo troca das qualidades crioulo e parda pela nação cabinda; e, segunda, houve a perpetuação da *nação* entre os cabindas.

Barth esclarece ao estudar os pathan que

*[...] mesmo que possamos demonstrar que a manutenção da identidade pathan é um objetivo explícito de todos os membros do grupo, será sempre uma meta buscada a partir da perspectiva limitada dos cenários locais, que são altamente discrepantes entre si.*<sup>501</sup>

Diante disso, pode ser que os cabindas de Minas Gerais, entre 1831 e 1832, tenham tentado reconfigurar suas identidades em um cenário diverso. Identidade essa que nem sempre foi passada diretamente por cabindas, mas, em ampla maioria, por pardos e crioulos. Neste sentido, parece que os pardos e os crioulos tenham assimilado as identidades de ancestrais cabindas.

Em estudo sobre os escravos arrais (mestres) e marinheiros na Baía de Guanabara, entre 1780 e 1840, Bezerra encontrou uma parte significativa das embarcações da Guanabara sob o controle de arrais cabindas (17%).<sup>502</sup> O que faz com que essa *nação*, do mesmo modo que as mulheres minas no comércio ambulante no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, tenha se especializado em uma determinada profissão.<sup>503</sup>

Dos 59 indivíduos envolvidos nos rebentos cabindas (estão inclusos os pais pardos e crioulos, além dos próprios cabindas), apenas em 6 casos a profissão/ofício foram registrados. Estes foram divididos em 3 vaqueiros, 2 lavradores e 1 sapateiro. Porém, todos os casos se concentraram em uma única região de Minas Gerais, em Santana da Barra do Rio do Espírito, na Comarca de Paracatu.

Sobre a vila de Paracatu do Príncipe, Saint-Hilaire a descreveu como uma cidade que "[...] ocupa[va] apenas uma parte mínima do planalto sobre o qual foi construída, e se ergue logo acima do Córrego Pobre."<sup>504</sup> Além disso, na Comarca de Paracatu estavam os rios de Escuro, Traíras e São Domingos, Guarda-mor e São Miguel.<sup>505</sup> Todos pertencentes à bacia do rio São Francisco.

---

<sup>501</sup> BARTH. *O guru, o iniciador*, p.69-70.

<sup>502</sup> BEZERRA. *Mosaicos da Escravidão*, p.125.

<sup>503</sup> BEZERRA. *Mosaicos da Escravidão*, p.136.

<sup>504</sup> SAINT-HILAIRE. *Viagem às nascentes do rio São Francisco*, p.37.

<sup>505</sup> CARRARA. *Minas e Currais*, p.140.

Com isso, queremos dizer que mesmo que as atividades ligadas à navegação não tenham aparecido nos registros dos cabindas, é possível que esta fizesse parte da paisagem e da ocupação destes. Além disso, acreditamos que os cabindas em Minas Gerais tenham sido obrigados a se ocuparem com outro tipo de trabalho, que não o de canoeiro. O que não desconstruiu a identidade, mas a reconfigurou em um meio diferente do de suas "terras", como assevera Mariza Soares.<sup>506</sup>

Passando para a população de cor dos domínios portugueses, temos que os crioulos se constituíram como filhos de 52 tipos de uniões diferentes. No entanto, dos 3.288 casos compulsados, 1.284 (39%) eram proles de casais crioulos e 1.226 (37.3%) frutos de pais desconhecidos com mães crioulas. Se acrescentarmos que dos 779 crioulos restantes, 479 tiveram relação direta com no mínimo uma filiação crioula, acreditamos que essa qualidade em Minas Gerais, já na primeira metade do oitocentos, era oriunda de uma linhagem crioula. Em outras palavras, a ancestralidade africana dos crioulos, em boa medida, não fazia parte da geração anterior a deles, mas parece que o grau de parentesco com africano era de duas ou três gerações.

Os pais dos crioulos, pertencentes a outras nações/qualidades, foram: guiné, mina, angola, benguela, cabinda, congo, rebolo, africano, branco, cabra, pardo, preto e, é claro, os sem informação e os desconhecidos. Desses realçaram dois casais de brancos que tiveram filhos crioulos.

O primeiro, residindo na Comarca de Paracatu, novamente, formado por Joaquim Francisco Guimarães e sua esposa, Elena Soares, tiveram três filhos: Maria, africana, e dois outros do sexo masculino, Justino e Joaquim. Todos os rebentos eram escravos. Achamos que esse seja um exemplo de problema na formatação da fonte, já que Joaquim Francisco era o

---

<sup>506</sup> Ver página 157 do presente capítulo.

chefe do domicílio, não fazendo sentido ter os filhos ainda como escravos e de procedências e nações diferentes da sua própria.<sup>507</sup>

O segundo casal também teve o mesmo problema. Morando em Sabará, Francisco Joaquim Correia e Thereza Ferreira listaram dois filhos, Pedro e Miguel. O primeiro era branco e livre, o segundo, por sua vez, era crioulo e escravo.<sup>508</sup>

Além disso, das uniões exogâmicas envolvendo crioulos resultaram 3.623 descendentes. Destes, 1.705 (47.1%) eram crioulos, sendo os demais, principalmente, pardos (1.413) e cabras (439). Dos pardos filhos de crioulos, 590 tiveram pais desconhecidos e mães crioulas na filiação; 808 da união entre pardos e crioulos; e somente 15 indivíduos advindos de outras conformações parentais. Entre as proles cabras dos crioulos, 202 tiveram pais pardos/crioulos com mães crioulas/pardas; 133 da junção entre cabras e crioulos; 93 de pais desconhecidos com mães crioulas; e 11 de uniões diferentes.

Esses dados podem mostrar que da associação de crioulos com pardos ou com cabras, dificilmente, os filhos eram crioulos. Na maior parte dos casos, sobretudo da conjunção com pardos, os rebentos eram pardos ou cabras. Por outro lado, dos 572 descendentes cabras, 439 se constituíam como uma linhagem direta dos crioulos. Assim, como na Tabela 9, isso pode evidenciar a ligação entre cabras e crioulos. Em suma, parece que os cabras eram descendentes de primeira geração dos crioulos. Todavia, diferente do período entre 1795 e 1821 (Tabela 9), na década de 1830 os pardos participaram mais incisivamente da geração de cabras que estava se formando.

Considerando que os pardos tiveram a maior participação na população de cor mineira, entre 1831 e 1832, com 18.595, 9.701 eram filhos de pais pardos; 3.515 frutos de pais desconhecidos e mães pardas; 3.116 proles de pais pardos e mães desconhecidas; 590 tiveram progenitores masculinos desconhecidos e femininas crioulas; 588 eram descendentes

---

<sup>507</sup> APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

<sup>508</sup> APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

de pais crioulos e mães pardas; 472 com filiação de pais brancos e mães pardas; 299 eram progênes de pais com qualidades inversas da anterior; 220, cujos ancestrais diretos eram pais pardos e mães crioulas; e 94 com linhagens diferentes.

De todas as uniões exo ou endogâmicas em que os pardos estiveram envolvidos, 18.305, dos 18.595, tiveram proles pardas. Significando, que apenas 290 pardos não tiveram nenhum dos pais pardos em suas filiações. Acrescentamos ainda, que dos enlaces exogâmicos dos pardos, nasceram 8.597 rebentos, sendo que destes 8.223 eram pardos. Isso indica que dificilmente os filhos de pais ou mães ou os dois da qualidade parda não eram pardos. Em outras palavras, os pardos tinham em sua linha de parentesco de 1º grau pardos. Tanto em linha ascendente quanto na descendente.

Quando observamos o envolvimento dessa qualidade com os brancos nas Tabelas 9 e 10, notamos que houve a proliferação dessa união. Porém, das 772 proles dessa união, apenas 1 foi declarado como branco, asseverando que a prevalecência dessa qualidade como descendentes de filiação "mista" ocorreu tanto em relação às qualidades mais atreladas ao escravismo, quanto no que tange aos declaradamente livres.

Por outro lado, quando comparamos as Tabelas 9 e 10, notamos que a relação em que havia filhos de pardos com parceiros(as) desconhecidos aumentou, principalmente, de pais pardos com mulheres desconhecidas (3.116). Isso pode demonstrar a relação dos pardos com pessoas ainda em cativeiro, o mais provável, ou o ocultamento das parceiras por algum motivo qualquer. Dissemos que a primeira hipótese ser a mais aceita, pois quando observamos as Tabelas 8 e 2, respectivamente, temos que os pardos contraíram 226 matrimônios com pessoas desconhecidas e que esses possivelmente era cativos.

As proles dos indivíduos das demais qualidades, excetuando os pretos, seguiram as mesmas qualidades de um dos pais. Os progênitos mulatos somaram 282 pessoas, sendo que destas 275 tiveram um dos pais mulatos; os mestiços totalizaram 76. Destes, 51 eram filhos de

mestiços, e os 25 restantes se dividiram entre pardos e crioulos; e os índios tiveram apenas 4 rebentos, com 3 filhos diretos mulatos e 1 de casal de pardos.

Com relação aos pretos, dos 52 encontrados, 43 eram filhos diretos de pretos. Dos 9 que não tiveram pais pretos, chama-nos a atenção 2 pretos filhos de um casal de brancos e outros 2, que eram proles de pardos. Os pretos filhos de brancos tiveram suas condições sociais assinaladas como escravos.<sup>509</sup> Contudo, com relação ao casal de pardos as condições sociais dos filhos pretos encontradas foram de forros.

Na Figura 4 está a família de Paulino Francisco Gomes, pardo e forro, que residindo no distrito de Caeté, Comarca de Sabará, em 1831, relatou como era o seu domicílio ao juiz de paz designado para a confecção do mapa de população da região. Nesta descrição, o senhor Paulino disse morar com sua esposa, Francisca da Silva, parda e forra, e mais 6 filhos: dois por nome Germano, pardos e forros; e quatro filhas, Anna e Ignácia, também pardas e forras, e Eugênia e Maria, pretas forras.

**Figura 4 - Família de Paulino Francisco Gomes (Caeté - 1831)**



Produzido por Family Tree Builder, copyright © 2012 MyHeritage Ltd.

**Fonte:** APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-1832.

<sup>509</sup> APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

Munidos desse exemplo, gostaríamos de concluir essa parte de nossa tese com os indícios do que discutiremos no próximo subitem. Vimos das Tabelas 2 a 8 que as designações dadas aos "homens de cor" que habitavam as Minas Gerais, entre 1718 e 1832, estavam carregadas de significados que não eram baseados nas etnias ou pigmentação da pele apenas. Estas estavam engendradas nas *nações* e qualificações de semânticas explicativas da condição social. Assim, crioulos e pretos, por exemplo, estavam mais próximos do "mundo dos escravos"; os pardos do dos livres; e as demais flutuando entre as condições sociais, mas com conexões mais fortalecidas com o cativo.

Além disso, os casamentos se deram, na maior parte das vezes, entre diferentes. Ou seja, com pessoas de nações e qualidades distintas. Embora, a união endogâmica tenha sido a primeira escolha, os enlaces exogâmicos prevaleceram no geral. A exceção foi, sem dúvida, os pardos, que contraíram matrimônio, na maioria dos casos, com parceiros da mesma qualidade.

Os filhos seguiram as nações e qualidades dos pais. Em momentos em que os casamentos eram exogâmicos, muitos dos filhos tenderam a receber qualidades condizentes com suas condições sociais. Isso ocorreu no caso de casamentos mistos de pardos com outras qualidades, em que os filhos eram quase sempre pardos, quando livres ou forros. Por outro lado, os filhos de crioulos oriundos da exogâmia crioula eram, com frequência, crioulos. Em se tratando dos cabras, estes eram, normalmente, fruto de misturas entre as qualidades, mas, preferencialmente, com pelo menos um dos pais sendo crioulo, o que liga essa qualidade ao grupo de crioulos.

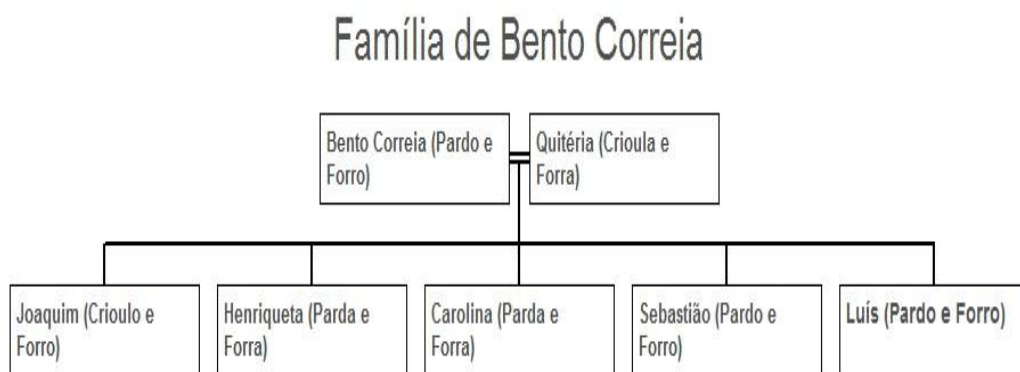
Entretanto, gostaríamos de realçar que a ideia de família apresentada nas Tabelas desse capítulo ocultam algumas das nuances das designações em Minas Gerais. Não raro, pessoas que tinham os mesmos pais eram classificadas em qualidades distintas. Esse será o ponto abordado nas linhas que seguem abaixo.



## 2.4 – Famílias Mistas: o caso dos crioulos.

Nesta parte final do capítulo discutiremos algumas especificidades das famílias de cor, em Minas Gerais, entre 1795 e 1832, ilustrando com os crioulos. A nossa intenção é demonstrar que os dados quantitativos encobrem determinadas particularidades das famílias existentes em uma determinada região ao generalizá-las. Ao mesmo tempo em que os exemplos isolados sem uma quantificação adequada distorcem o perfil das famílias ou das designações, foco de nosso capítulo, atribuídas aos atores históricos. O propósito aqui, desse modo, é polemizar e, sempre que possível, tentar evidenciar que as *nações* e qualidades eram armas políticas que determinados indivíduos souberam se utilizar, ao passo que outros, nem sempre as aplicaram.

**Figura 5** - Família de Bento Correia (Distrito da Capela Nova de Betim - Comarca de Sabará, 1832).



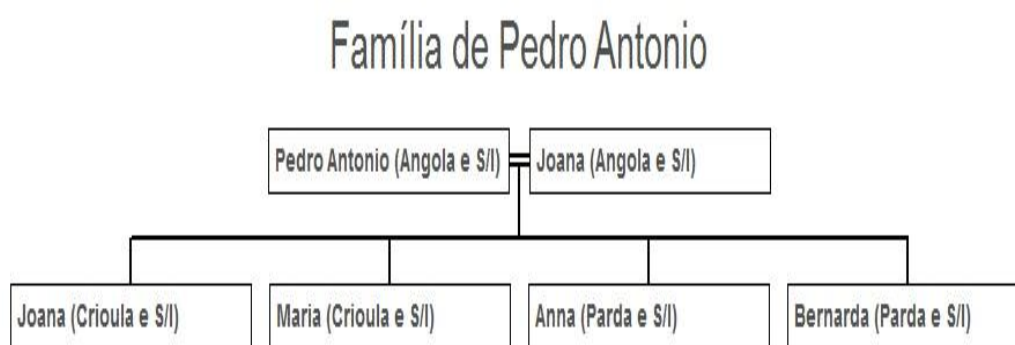
Produzido por Family Tree Builder, copyright © 2012 MyHeritage Ltd.

**Fonte:** APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

Em 1832, Figura 5, morando no Distrito da Capela Nova do Betim, Comarca de Sabará, Bento Correia, pardo forro, relatava as pessoas que viviam com ele no mesmo domicílio. Além de sua cōnjuge, Quitéria, crioula forra, foram listados mais 5 filhos. Sendo 3 homens e 2 mulheres. Os homens eram Joaquim, crioulo forro, e Sebastião e Luís, ambos pardos forros. As duas filhas eram Henriqueta e Carolina, pardas forras.

A família acima era composta por duas qualidades: pardo e crioulo. Todos os membros eram forros. Ou seja, a condição social era a mesma naquele momento e foi a escrava em um período anterior. Então, por que os indivíduos dessa família foram classificados como pardos ou como crioulos? Neste caso, acreditamos que a questão tenha sido a da pigmentação ou estereótipos de cada um. Destarte todos os filhos libertos e solteiros não havia um motivo aparente para uma classificação tão distintiva entre eles que não fosse a que assinalamos acima.

**Figura 6 - Família de Pedro Antonio (Vila do Príncipe, 1832).**



Produzido por Family Tree Builder, copyright © 2012 MyHeritage Ltd.

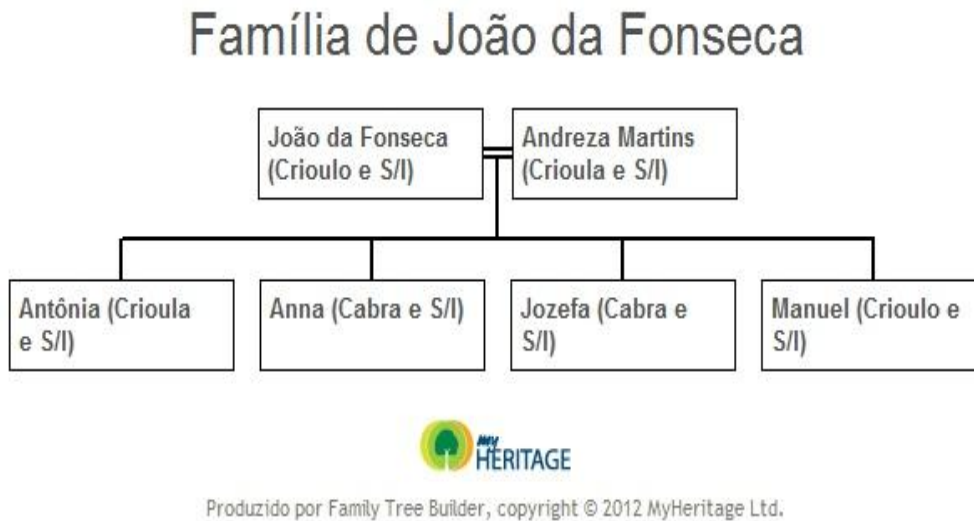
**Fonte:** APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

Na Figura 6, está representada a família de Pedro Antonio e Joana, angolanos e cujas condições sociais não foram discriminadas. Este casal que vivia na Vila do Príncipe, em 1831, disse ter 4 filhas. Joana crioula, Maria, também crioula, e Anna e Bernarda, as duas pardas. Além disso, todas as pessoas dessa família tiveram as condições sociais não informadas.

Nesta família formada por pais angolanos, as filhas eram crioulas e pardas. Todos os membros não tiveram as condições sociais descritas, o que, aparentemente, descarta a possibilidade desse critério ter sido o fator catalisador para as diferenças nas designações. Assim, o que diferenciou suas qualidades? Cabe aqui apenas especular sobre a resposta. As filhas crioulas, Joana e Maria, eram as mais velhas, tendo, em 1832, 18 e 22 anos, respectivamente. Anna e Bernarda eram as mais novas, 4 e 1 ano de idade. Achamos que os pais tentaram afastar as proles mais jovens de um passado escravo. Podendo ambas, até mesmo, não terem vivido neste regime e, talvez, as filhas Joana e Maria, terem estado em cativo. Todavia, essas são apenas lucubrações para tentar dar uma determinada resposta.

Na Figura 7 está o domicílio do crioulo João da Fonseca, cuja condição social não foi declarada, morador do distrito de Dores, termo da vila de Queluz, em 1832. Sob sua chefia residiam a sua esposa, Andreza Martins, crioula e sem informação, e os filhos Manuel crioulo, Antônia crioula, Anna cabra, e Jozefa cabra. Todos sem informação quanto a condição social.

**Figura 7** - Família de João da Fonseca (Distrito de Dores-Termo de Queluz, 1832).

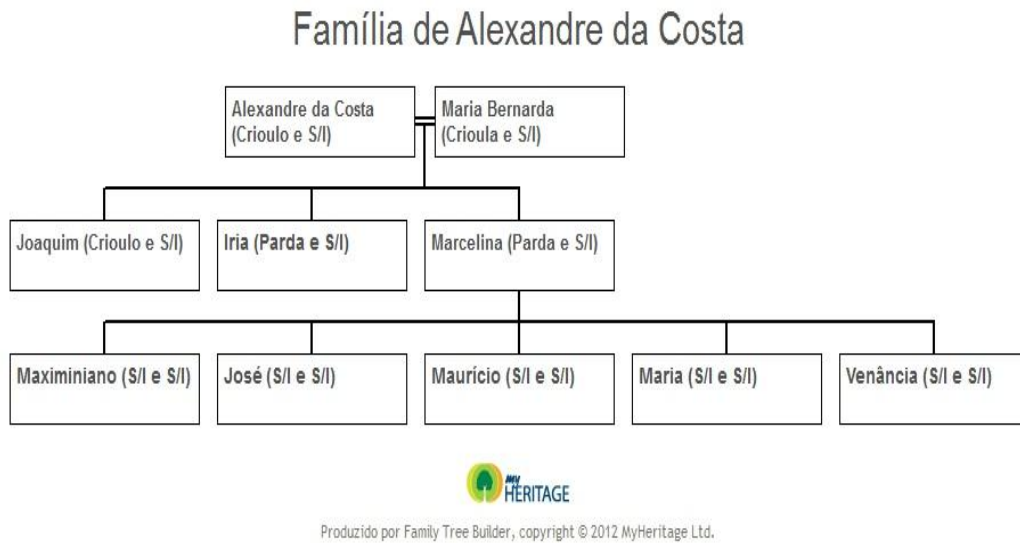


**Fonte:** APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

No caso da família de João da Fonseca, a possibilidade das idades das proles explicarem as diferentes qualidades não procede. Antônia e Manuel, tinham 32 e 9 anos de idade, respectivamente. Ao passo que Anna estava com 30 anos e Jozefa com 26 anos de idade. Aparentemente, o instrumento utilizado nesse caso parece ter sido, novamente, a questão da pigmentação. As idades das proles de João e Andreza não parecem ter sido um aspecto fundamentador para a diferenciação, tampouco, o sexo.

Outro caso interessante pode ser vislumbrado na Figura 8. Nesta está a família de Alexandre da Costa, crioulo e sem informação quanto a condição, que, em 1804, residia em Nazaré, Comarca de Ouro Preto. Além de sua esposa Maria Bernarda, crioula e sem informação, foram listados seus três filhos e mais cinco netos.

**Figura 8** - Família de Alexandre da Costa (Nazaré - Comarca de Ouro Preto, 1804).



**Fonte:** AN Col. Casa dos Contos, 1804.

Os filhos de Alexandre da Costa eram Joaquim, crioulo, Iria e Marcelina, ambas pardas. Com relação aos netos de Alexandre e Maria, supostamente todos os filhos de Marcelina, embora estejamos em dúvida, nenhum deles tiveram as qualidades e as condições sociais registradas. Se a diferença entre as qualidades dos filhos pode ser creditada as diferenças etárias e de gênero, com relação aos netos, parece que houve, tal qual Mattos descreve, o "silenciamento das cores". Esse "silenciamento" parece ter começado com Alexandre e Maria Bernarda que não tiveram as condições sociais registradas; passou para a próxima geração, que em parte se tornou parda; até que desembocou na terceira geração da família que não teve nem a condição e, tampouco, a qualidade descritas.

No rol de confessados de Mariana, em 1802, aparece um caso semelhante ao discutido acima. Na Figura 9, podemos ver o domicílio de Mafalda Rodrigues, parda e de condição social ocultada, morando com sua filha, Joana, e dois netos, Eduardo e Tomáz, todos sem as qualidades e/ou as condições sociais reveladas.

**Figura 9** - Família de Mafalda Rodrigues (Mariana - Comarca de Ouro Preto, 1802).

## Família de Mafalda Rodrigues



Produzido por Family Tree Builder, copyright © 2012 MyHeritage Ltd.

**Fonte:** AEAM - Róis de Confessados para Mariana, 1802.

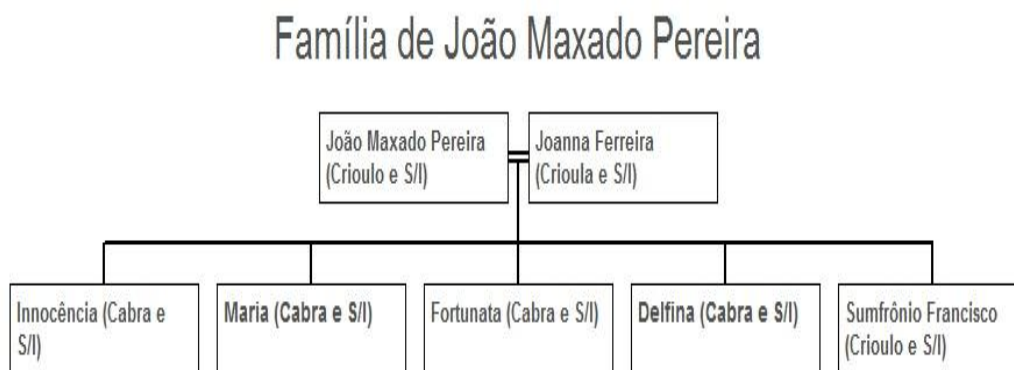
Neste caso, parece que o "silenciamento das cores" ocorreu já a partir da segunda geração. Neste sentido, quando comparamos as duas famílias das Figuras 8 e 9, parece que somente quando havia pardos na geração anterior é que a próxima "silenciava" suas cores. Em ambas as figuras, isso aconteceu quando as mães foram classificadas de pardas. Especulamos ainda, que para a ocultação da qualidade de uma família que se inicia com crioulos, parece que o processo tinha que passar pela qualidade parda. Em outras palavras, quando o casal Alexandre e Maria Bernarda, Figura 8, tiveram filhos, havia um crioulo e duas pardas. Uma delas, Marcelina, teve filhos cujas qualidades não foram registradas. Assim, houve uma degradação paulatina da pigmentação – crioulo – pardo – sem informação. Ou como se fosse uma informação das gerações da família e suas condições sociais no tempo. Assim, crioulo informava a relação direta daquela geração com o cativo; pardo, uma conexão não necessariamente direta; e sem informação, quando não se sabia da ligação com o escravismo ou quando essa estava afastada.

Por outro lado, não podemos esquecer que outras variáveis entravam na soma da distinção social e das tentativas de se fazer esquecer os antecedentes escravistas: posição

social, poder econômico, redes clientelares, "laços rituais" (Irmandades, apadrinhamento), entre outros.

Encontra-se na Figura 10 a família de João Maxado Pereira, crioulo e de condição social não relatada, cuja cōnjuge era Joanna Ferreira, também crioula e de condição ocultada. Suas filhas eram Innocência, Maria, Fortunata e Delfina, todas cabras e sem condição social expressa. O filho era Sumfrônio Francisco, crioulo e sem informação quanto à condição.

**Figura 10** - Família de João Maxado Pereira (São Francisco de Paula do Tejuco – Comarca do Tejuco, 1832).



Produzido por Family Tree Builder, copyright © 2012 MyHeritage Ltd.

**Fonte:** APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

De imediato, parece que os critérios para que apenas Sumfrônio fosse designado como crioulo tenham sido o gênero e a idade, já que ele era o primogênito. Porém, por que as filhas foram classificadas como cabras e não como pardas, de acordo com o raciocínio engendrado até aqui?

Confiamos que as possibilidades são diversas, mas consideramos que as questões de status social, poder econômico e outras tenham levado a esse tipo de caracterização dos

descendentes de João Maxado. Não sendo possível, por motivos alheios ao nosso conhecimento, designar a própria prole de parda, a saída pode ter sido classificá-la de cabra.

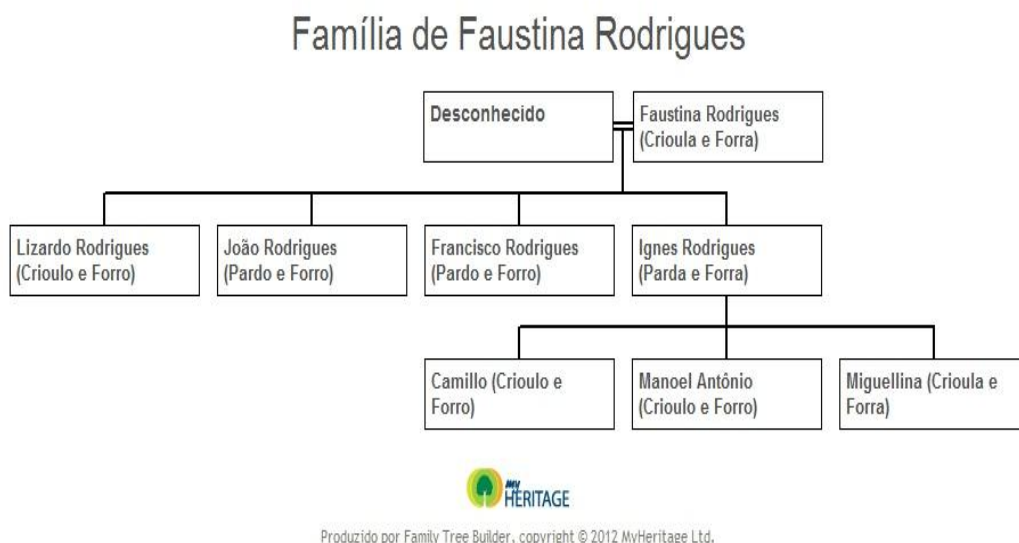
Não obstante, há de se pensar que a mobilidade social era ascendente, mas também, descendente. Em alguns momentos, os atores históricos acabavam por se aproximarem do mundo dos escravos, ao invés do dos livres.

Este parece ter sido o caso que ocorreu com a família de Faustina Rodrigues, crioula forra, moradora da cidade de Mariana, Comarca de Ouro Preto, em 1832. A Figura 11 representa as pessoas domiciliadas com Faustina. Em sua residência estavam 4 filhos e 3 netos. Das proles, apenas Lizardo Rodrigues era crioulo, sendo os demais pardos. Igenes Rodrigues, parda forra, a filha mais velha de Faustina, teve 3 rebentos, cujo(s) pai(s) não se encontram na fonte: Camillo, Manoel Antônio e Miguellina, crioulos e forros.

O impressionante na Figura 11 é que todas as três gerações estiveram em algum momento em cativo, pois todos foram listados como forros. Mais importante é que houve na terceira geração o regresso à qualidade da primeira. Ou seja, os netos de Faustina acabaram por ser classificados da mesma maneira que ela: crioulos. Entendemos que a possibilidade de serem os filhos de Faustina pertencentes a mais de um pai, explique a existência de pardos na segunda geração da família. Eventualmente, as proles de Igenes poderiam ter pai(s) crioulo(s) ou preto(s) ou, ainda, africano(s), fazendo com que estes fossem designados como crioulos.



**Figura 11** - Família de Faustina Rodrigues (Mariana - Comarca de Ouro Preto, 1832).



**Fonte:** APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

De qualquer modo, a família de Faustina Rodrigues pode representar a possibilidade de que, em alguns casos, haver uma mudança nas qualidades dos descendentes, significando que esta nem sempre estava no sentido ao "mundo dos livres".

Os casos compulsados acima são interessantes e importantes, pois revelam questões que a quantificação das fontes acaba por encobrir. Além disso, mostra que "o silenciamento das cores" teve processos distintos, conforme as qualidades dos progenitores, os status sociais, as questões financeiras etc.

As qualidades dos domínios portugueses, quando influenciadas por essas questões variavam e nem sempre eram positivamente. Ora se aproximava do presente livre, ora do passado na escravidão. Contudo, no caso do "silenciamento", não encontramos um caso único em que houvesse um "retorno" ao mundo dos escravos. Isso pode vir a significar, que, uma vez ocultada as procedências e as qualidades, estas não seriam reveladas nas gerações ulteriores.

## Capítulo 3 – Crioulização e Liberdade: estratégias étnicas e paternalismo senhorial

### 3.1 – Objeto central, análise das fontes e historiografia sobre as alforrias.

#### 3.1.1. – Objetivo do estudo e fontes.

Os estudos sobre as origens dos cativos e as relações entre estes e os seus senhores vêm ganhando grande fôlego. Em se tratando de Brasil, muitos pesquisadores se debruçaram sobre esses assuntos, mas poucos adentraram em um estudo mais aprofundado em que utilizassem tais temas em conjunto.<sup>510</sup>

Com isso em apreço, estudaremos três regiões distintas da Capitania e, posteriormente, Província de Minas Gerais, entre 1753 e 1850: a Comarca de Ouro Preto, a Comarca do São Francisco e a do Rio das Mortes. Neste estudo, formulamos a hipótese de que apesar das diferentes situações econômicas vividas pelas três regiões (o norte de Minas Gerais ter vivido certa estagnação econômica no século XIX; a Comarca de Ouro Preto está passando por um momento de assentamento, e a região do Rio das Mortes vivenciava grande dinamismo), os municípios dessas comarcas apresentavam as mesmas estratégias nas conquistas de suas alforrias, assim como os senhores de escravos fomentavam planos parecidos, senão idênticos, para conservarem suas escravarias, ou mesmo, aumentar a submissão de seus cativos.

---

<sup>510</sup> CHALHOUB. *Visões da liberdade*; FERREIRA. *Pardos*, p. 170-228; GRIMBERG. *Liberata*; LIBBY e GRAÇA FILHO. “Reconstruindo a liberdade”; MATTOS. *Das Cores do Silêncio*; MATTOSO. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX*; OLIVEIRA. *O liberto*; PAIVA. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII*; SOARES. *A Remissão do Cativo*; entre outros.

Em suma, queremos dizer que as realidades econômicas vividas por determinadas regiões não influenciaram diretamente nas relações existentes entre os senhores e seus mancipios. Ao invés disso, salientamos que as táticas dos escravos e dos senhores foram pautadas em acordos costumeiros, fundamentados por códigos e valores culturais que os cativos trouxeram da África e os transmitiram para seus descendentes e, com certa freqüência, balizaram as convenções deles com seus donos. De acordo com as nações dos cativos, determinadas estratégias foram utilizadas por estes, ao passo que, as procedências dos escravos nem sempre foram observadas pelos senhores no momento de negociação.

Seja como for, inferimos que os crioulos e os demais indivíduos nascidos no Brasil aproveitaram do fato de muitos terem sido criados sob os auspícios de seus senhores e, portanto, possuir maiores laços de afetividade com estes para galgarem alforrias gratuitas. Normalmente, como se verá adiante, os crioulos não pagavam por suas alforrias. Conquistando a liberdade de forma gratuita, mas também condicional. Observando pelo lado senhorial, se a hipótese de maiores laços afetivos com os crioulos estiver correta, os proprietários de escravos poderiam se apropriar disso como subterfúgio para submeter ainda mais seus cativos. Afinal, a denominada afetividade que poderia envolver os senhores e seus cativos era uma via de mão dupla e não apenas do escravocrata para com o mancipio.

A escolha deste estudo para o Norte mineiro, comarca de Ouro Preto e a comarca do Rio das Mortes advém do fato de nestas regiões haver uma quantidade expressiva de cartas de alforrias. No total foram compulsadas 93 cartas de alforrias para a região do norte de Minas Gerais, entre 1832 e 1848, 182 para a Comarca do Rio das Mortes, entre 1753 e 1840,<sup>511</sup> e 34 situadas na comarca de Ouro Preto, entre os anos de 1827-1830. Estas fontes pertencem, respectivamente, ao Cartório do 1º Ofício da Cidade de Montes Claros, ao Museu Regional de

---

<sup>511</sup> Agradecemos aos professores Tarcísio Rodrigues Botelho e Douglas Cole Libby que, gentilmente, nos cederam as transcrições das documentações analisadas aqui para, respectivamente, o norte de Minas Gerais e a Comarca do Rio das Mortes.

São João del Rei e a Câmara Municipal de Ouro Preto, localizada no Arquivo Público Mineiro.

É certo, também, que essas fontes trazem consigo certo silêncio das relações cotidianas entre senhores e escravos, mas, por outra vertente, carregam também as táticas para alcançar as alforrias dos cativos e de fortalecer o paternalismo por parte dos senhores. Todavia, apesar das cartas de alforrias manifestarem as visões que os atores sociais tinham da liberdade, e de comumente serem analisadas como uma documentação que indica a conquista das liberdades dos ex-escravos, deve-se fazer ciente que, não raro, as cartas de alforrias se apresentam como contratos. Enquanto acordos, ambas as partes devem se submeter a determinadas condições. Caso estas não fossem seguidas, o documento se tornaria inválido, suscitando, assim, querelas jurídicas.

Desse modo, as alforrias condicionais, por exemplo, não se apresentam como a liberdade dos escravos, mas como um acordo que seria capaz de possibilitar a conquista da liberdade, caso fosse seguido pelo cativo. Nesse sentido, pensar em cartas de alforrias condicionais, na qualidade de liberdades já conquistadas e incontestáveis, é um procedimento que ultrapassa a natureza mesma desta documentação que intenta afirmar a possibilidade e, até mesmo, a posse do senhor sobre o escravo de uma maneira contratual. Depois da carta de alforria condicional, o escravo poderia ou não ter sua liberdade conquistada, mas somente após cumprir as “cláusulas contratuais”. Por esse olhar, parece lícito afirmar que as cartas de alforrias condicionais, inicialmente, apresentaram mais o fortalecimento do poder do senhor sobre o escravo do que a conquista da liberdade pelo mesmo. Ou seja, expõem as estratégias paternalistas confundidas com as de liberdade dos cativos.

Os escravos conheciam o momento em que seriam livres e os senhores fortaleciam o controle e a submissão sobre eles, já que estes últimos não poderiam deixar de seguir as

condições impostas nas cartas de alforrias. Na verdade, os senhores acabavam por utilizar os anseios à liberdade dos cativos como estratégia paternalista.<sup>512</sup>

Por outro lado, os escravocratas poderiam ficar sem suas propriedades caso não acatassem os “acordos” firmados com seus cativos. Os escravos, em diversas ocasiões, lançavam mão do não cumprimento das regras estabelecidas pelos senhores nas cartas de alforrias para ascender socialmente. Por este prisma, as cartas de alforrias são, no âmbito de uma tática mancípia para alcançarem seus intentos de liberdade, uma estratégia interessante. Obviamente, no cotidiano, o cativo tentava forçar o senhor ao erro e conseguir algum pretexto para se livrar da escravidão por uma ação de liberdade, por exemplo. Desse modo, as estratégias anunciadas por patriarca e cativo eram diferentes, mas quase sempre coincidiam em seus meios executórios. Este assunto será explanado mais detalhadamente adiante.

Analisaremos a influência das nações e procedências dos escravos, sobretudo as dos crioulos, sobre as formas de conquistas de alforrias e as estratégias de paternalismo dos senhores de Minas Gerais para o período entre 1753 e 1850. Para tanto, pesquisamos 182 cartas de alforrias para o Rio das Mortes entre os anos de 1753 a 1847. Dos 97 anos analisados não encontramos registro em 45 anos e, além disso, que as décadas de 1760, 1810 e 1820, praticamente, não tiveram informações.<sup>513</sup> Para o Norte de Minas Gerais, foram estudadas 95 cartas de alforrias, entre o período de 1832 a 1848, para diversos distritos desta região, mas que foram registrados em Montes Claros. Esses 16 anos são marcados por nenhum intervalo de tempo, porém, destaca-se que no ano de 1841 encontramos apenas uma carta de alforria. Com relação à Comarca de Ouro Preto, 1827 a 1830, foram compulsadas 34 cartas de liberdades, as quais se encontram com distribuição equilibrada nesses três anos.

---

<sup>512</sup> SLENES. Senhores e subalternos.

<sup>513</sup> As omissões entre as cartas de alforrias para São João del Rei estão entre 1755 a 1772; 1776 e 1777; 1783 a 1790; 1795 a 1805; 1810 a 1829; 1833 e 1834; e 1837 e 1839.

Acrescentamos ainda, que o conjunto de 311 cartas de alforrias, somando as comarcas do Sul e a do Norte de Minas, pertence a 311 escravos, pois não encontramos cartas de alforrias coletivas, sempre individuais.

Ademais, mesmo não havendo lacunas nos períodos abordados, as cartas de alforrias "[...] não d[ão] conta do conjunto dos alforriados. A proporção deles deve ter sido maior do que se tem pensado até o momento, [...]".<sup>514</sup> Neste sentido, o que Faria ressalta é que muitas das alforrias eram dadas/conquistadas em testamentos e em pias batismais, não havendo cartas de liberdade propriamente ditas.

Como dissemos, as cartas de alforrias, muitas vezes, não nos fornecem a informação sobre o momento em que o escravo se tornou forro, mas apenas a data em que um contrato foi firmado entre este e o senhor. O descumprimento das “cláusulas contratuais” por qualquer das partes o tornava inválido. Assim, as questões específicas que sucederão a esta observação serão apontadas no decorrer do trabalho. Mas tomemos como exemplo o caso a seguir:

Em 21 de setembro de 1846, Maria Pereira Gomes, proprietária da crioula Paula, lavrava carta de alforria no Cartório de 1º Ofício da cidade de Montes Claros, alegando o seguinte motivo: “me deo dinheiro e animaes (...) cento e cincoenta mil réis”. Malgrado a escrava tenha pagado por sua liberdade, a senhora estabeleceu a condição de “me servir durante a minha vida e fará tudo quanto eu lhe ordenar”.<sup>515</sup> Neste caso, encontramos o problema de a alforria ter sido paga pela crioula Paula, mas ficar acordado entre esta e sua senhora que a cativa iria servir-lhe durante o período em que esta ainda fosse viva. Além de receber o devido valor de sua escrava pela averbação de um contrato – a carta de alforria ou libertação, a senhora continuou desfrutando dos serviços prestados por sua mancipia. Em primeiro lugar, é bem provável que a crioula Paula não se visse livre de seu compromisso com sua senhora no ano de 1846 e, tampouco, que se tornou liberta neste mesmo ano. Ou seja, a

---

<sup>514</sup> Faria. *Sinhás Pretas*, p.99-100.

<sup>515</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 21/09/1846.

carta de alforria demarca o ano da fomentação de um contrato entre as partes: senhor e escravo e não o momento da execução; segundo, a estratégia fomentada por Maria Pereira Gomes foi complementada pelos anseios de liberdade de sua escrava. Paula viu uma conquista. Liberdade paga. Todavia, ainda teria que servir sua proprietária por mais alguns anos, que poderiam ser 1, 5, 10 ou 20 anos. Difícil determinar...

Enfim, com isso queremos apenas ilustrar as nuances contidas em uma carta de alforria. Estratégias para o aumento da dependência e da conquista da liberdade, não raro, se cruzam, além do que devemos considerar as condições para percebermos que as datas das cartas de alforrias não coincidem com a de liberdade dos escravos. Além disso, os estratagemas dos senhores e dos escravos, com frequência, foram ditados pelas características culturais próprias dos cativos, segundo suas procedências e nações.

### 3.1.2 – Historiografia sobre a liberdade e o paternalismo.

Em se tratando de alforrias, os trabalhos que retratam o escravo como *instrumentum vocale* ou coisa não representam mais uma gama substancial das pesquisas que são feitas na historiografia brasileira contemporânea. Pelo contrário, ver o cativo como um agente histórico capaz de influenciar o meio no qual estava inserido tornou-se quase que uma unanimidade entre os pesquisadores. Todavia, apesar de os prognósticos favoráveis às conquistas mancípias serem uma realidade nos trabalhos fomentados, é correto afirmar que os senhores também produziram estratégias e uma rede de comunicação para conseguirem manter os cativos sob suas dependências.

No que se refere à resistência escrava no Brasil, a historiografia brasileira sofreu uma verdadeira revolução no início da década de 1980 e reformulou os estudos que tratavam das relações entre senhores e escravos.<sup>516</sup> Essas pesquisas buscaram traçar outra “realidade” para os encontros entre indivíduos de culturas e condições sociais díspares, apresentando, para tanto, facetas, até o momento, pouco exploradas. Os cativos foram analisados como agentes históricos capazes de interferir e de retirar o maior proveito das oportunidades que lhes foram surgindo. Portanto, essas pesquisas rompem com a ideia de “aculturação” dos mancipios no Brasil, reflexão esta expressa em função da condição de “propriedade” que, por sua vez, balizou vários estudos sobre a superioridade racial e econômica dos brancos.<sup>517</sup> Essa nova visão, acreditamos, só foi possível em decorrência da transformação ocorrida nos meios acadêmicos brasileiros, sobretudo por uma maior aproximação com a metodologia dos Annales e, por conseguinte, através da revolução documental fundamentada por esta escola francesa.<sup>518</sup> Fontes que eram tidas pelos marxistas e positivistas apenas como relatos secundários da “Verdadeira História” foram compulsadas, dando uma nova paisagem, principalmente, para os estudos a respeito do escravismo no Brasil.

Com isso em apreço, Manuela Carneiro da Cunha afirmou que no Brasil antes de 1871, momento da implementação da Lei do Ventre Livre, não havia referência nos códigos jurídicos, que regulassem a sociedade brasileira, uma única lei que dava alforria aos escravos. O que a autora percebeu que as manumissões ocorriam a partir de um costume brasileiro e que o poder judiciário tratava o assunto, não raro, através da jurisprudência e não com base em leis positivadas.<sup>519</sup>

---

<sup>516</sup> Compõe os estudiosos desse período: CHALHOUB. *Visões da Liberdade*, 1990; KARASCH. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, 1987; REIS. *Rebelião Escrava no Brasil*, 2003; para citar alguns autores.

<sup>517</sup> PRADO JR. *História Econômica do Brasil*; VIANNA. *Populações Meridionais do Brasil*; FERNANDES. *O Negro no Mundo dos Brancos*; CARDOSO. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*; GORENDER. *O Escravismo Colonial*; entre outros.

<sup>518</sup> Essa discussão está em: PAIVA. Bateias, Carumbés, Tabuleiros.

<sup>519</sup> CUNHA. Sobre os silêncios da lei.



Na esteira contrária do ressaltado por Cunha, Keila Grinberg afirma que os escravos poderiam, com frequência, galgar suas liberdades através do escopo jurídico. A partir de ações de liberdades existentes na sede imperial, Grinberg nota uma quantidade substancial de cativos que conseguiram suas alforrias utilizando da justiça comum.<sup>520</sup> Por outro lado, apesar do asseverado pela autora, esta mesma não conseguiu desmontar a afirmação feita por Cunha, de que não existia uma lei específica para a alforria antes de 1871.

Russell-Wood, por sua vez, acaba por sustentar o que foi analisado por Cunha, mas insere a possibilidade dos monarcas darem a liberdade para escravos. Segundo este autor, a manumissão dos escravos dependia da vontade senhorial. Não havia uma lei que forçasse os proprietários a vender ou libertar seus cativos. Não obstante Russell-Wood tenha feito esta análise, o próprio pesquisador demonstra que os monarcas, algumas vezes, atendiam aos apelos dos escravos pela liberdade e concediam as alforrias independentes do direito e da vontade senhoriais. Para o autor, isso era uma estratégia dos monarcas lusitanos para se fazerem presentes em suas colônias, como também, uma forma de conseguirem a manutenção da ordem.<sup>521</sup>

A ideia de manutenção da ordem coloca em cena outra questão: afinal, as alforrias eram ou não estruturantes do sistema escravista? Márcio Soares argumenta que as alforrias eram uma forma do sistema escravista se manter: “Por considerar que a prática da alforria exercia um papel estrutural [...]”.<sup>522</sup> Era como se as manumissões fossem inerentes ao escravismo e, até mesmo, tivessem o papel de mantê-lo por tantos séculos.

Outro ponto pacífico com relação às alforrias está nas possibilidades das mulheres conquistarem em maior número suas liberdades do que os homens. As hipóteses levantadas pelos estudiosos são as mais variadas possíveis, o que nos força a escolher as que pensamos serem as mais interessantes para o nosso estudo.

---

<sup>520</sup> GRINBERG. *Liberata, a lei da ambigüidade*.

<sup>521</sup> RUSSELL-WOOD. *Vassalo e Soberano*.

<sup>522</sup> SOARES. *A Remissão do Cativo*, p.274.

Lígia Bellini, analisando a região de Salvador, entre 1684 e 1707, explica que as mulheres, malgrado estivessem ocupadas, na maioria das vezes, nos trabalhos domésticos, e, portanto, não gerando pecúlio, conseguiram através do “[...] caminho da sedução, das boas relações com seus proprietários, aproveitando [d]a intimidade que havia entre eles” suas liberdades.<sup>523</sup> A autora aponta como hipótese o afirmado acima para fundamentar o fato das mulheres adultas representarem o dobro dos homens de mesma faixa etária.

Outra possibilidade para a maior ascensão social das mulheres está, de acordo com Marcus Carvalho, em uma possível submissão feminina. A visão do homem branco, dentro de uma sociedade patriarcal, era a de que uma mulher forra seria mais submissa do que um homem na mesma situação. Assim, ao se libertar uma mulher, corria-se menos riscos do que a libertação de um indivíduo do sexo masculino.<sup>524</sup>

Eisenberg propõe duas hipóteses para a primazia das mulheres entre os alforriados. Em primeiro lugar, o escravo era mais importante para os trabalhos físicos nos centros de lavoura e mineração, o que acabava por culminar na carestia do preço do cativo em relação à mulher de mesma condição social. Segundo, as mulheres foram mais efetivas na fomentação de laços afetivos com seus senhores, acarretando, portanto, em maiores possibilidades de conquista da liberdade.<sup>525</sup>

Eduardo França Paiva, na mesma esteira teórica que Eisenberg, demonstrou em suas pesquisas que as alforrias conquistadas pelos escravos e que suas táticas de resistências eram construídas no cotidiano, através de relações de afetividade entre escravocratas e cativos, sobretudo, em se tratando das escravas.<sup>526</sup>

Andréa Lisly Gonçalves, diferentemente de Paiva, aponta para o fato de as mulheres conquistarem mais alforrias em função da realidade urbana de Minas Gerais, que possibilitou

---

<sup>523</sup> BELLINI. Por amor e por interesse, p.81.

<sup>524</sup> CARVALHO. *Liberdade*, p.224-225.

<sup>525</sup> EISENBERG. *Homens Esquecidos*, p.263-265.

<sup>526</sup> PAIVA. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p.103; e do mesmo autor: *Escravidão e universo cultural na colônia*, 2001.

a existência de trabalhos não existentes, ou quase inexistentes, em regiões rurais: prostituição, comércio ambulante e outros.<sup>527</sup>

Libby e Graça Filho sugerem outra explicação para a superioridade feminina entre os forros: para estes autores, as mulheres eram mais “[...] persistentes em registrar suas cartas em cartórios”,<sup>528</sup> fazendo com que os dados relativos às cartas de alforrias superestimem a quantidade de forras e, por extensão, diminuam a contraparte masculina.

Por outro lado, os senhores também lançavam mão das ligações que tinham com a escravaria para assegurar a dependência desta. Essa dependência a historiografia denominou de paternalismo. No âmbito dos historiadores estrangeiros, destacam-se os estudos efetuados por Eugene Genovese. Este autor argumenta que o

*[...] paternalismo, em qualquer cenário histórico, define relações de superordenação e subordinação. Sua força como um prevailecimento do ethos aumenta quando os membros da comunidade aceitam – ou se sentem compelidos a aceitar – essas relações como legítimas.<sup>529</sup>*

Neste sentido, os escravocratas utilizavam de subterfúgios para subordinar, ainda mais, seus plantéis. Favores, promoções e mesmo as alforrias condicionais serviram para prolongar a dependência e sujeição dos cativos para com seus senhores; ou seja, esses aspectos fortaleceriam o paternalismo e não a conquista da liberdade, apesar de que a alforria pudesse ser a consequência final.

Com Gilberto Freyre, em “Casa-Grande & Senzala”, iniciam-se os estudos sobre o paternalismo brasileiro. Freyre observou que as sociedades agrícolas de Pernambuco e do Recôncavo baiano eram, antes de tudo, paternalistas: “A sociedade colonial no Brasil, principalmente em Pernambuco e no Recôncavo baiano, desenvolveu-se patriarcal e aristocraticamente à sombra das grandes plantações de açúcar, não em grupos a esmo e

---

<sup>527</sup> GONÇALVES. *As margens da liberdade*, p.166.

<sup>528</sup> LIBBY e GRAÇA FILHO. *Reconstruindo a Liberdade*, p.125.

<sup>529</sup> GENOVESE. *Roll, Jordan, Roll*, p.6.

instáveis”.<sup>530</sup> Nesse caso, Freyre considerou que a eficiência da colonização portuguesa no trópico americano ocorreu pelo fato de o senhor controlar e tirar o maior proveito do trabalho escravo. Isso não quer dizer que o negro escravo não tenha influenciado o branco senhor, mas que as dinâmicas sociais eram ditadas por este último agente.

Com o advento do marxismo no Brasil, os estudos sobre o paternalismo foram colocados de lado pela historiografia e o que se percebeu disso foi uma total submissão dos escravos, não sendo preciso que o senhor negociasse com o cativo sua dependência. O escravo perde a condição de agente histórico e passa a ser visto apenas como propriedade, como um bem do senhor, ou seja, como coisa.<sup>531</sup>

Anos mais tarde, no início da década de 1980, Silvia Hunold Lara estuda as relações entre senhores e escravos na região de Campos, no estado do Rio de Janeiro, durante o século XIX.<sup>532</sup> Para esta autora, o paternalismo seria uma ideologia que fundiu a violência e a benevolência. Nesse sentido, os senhores teriam que dosar tanto uma quanto a outra para sedimentar seu domínio. O castigo deveria ser exemplar, i.e., sempre em conformidade com os “delitos” praticados pelos cativos.

Robert Slenes interpretou o paternalismo como algo inerente ao sistema escravista, baseando-se não apenas nas relações econômicas, mas também nas político-sociais. Desse modo, a negociação cotidiana era sempre utilizada nas relações senhor-escravo. O primeiro não tinha apenas o poder da violência física, mas também o da coação política direta.<sup>533</sup> O autor explicou que disso decorre a imagem de uma classe senhorial prepotente, arbitrária e ardilosa, capaz de usar a força e o favor para prender os cativos na armadilha de seus próprios

---

<sup>530</sup> FREYRE. *Casa grande & Senzala*, p.79.

<sup>531</sup> Para alguns autores que compreendem este tipo de visão, indico: CARDOSO. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*; e GORENDER. *O Escravismo Colonial*.

<sup>532</sup> LARA. *Campos da Violência*, p.97-123. É clara a inspiração da autora nos trabalhos de Michel Foucault, Edward Paul Thompson e Eugene Genovese.

<sup>533</sup> SLENES. *Na Senzala Uma Flor*, p. 27-30. Para Patterson, o idioma do poder estava enraizado na relação entre senhor e escravo, em que o escravo era uma propriedade do seu senhor. Neste sentido, a autoridade senhorial estava balizada em três fontes: a lei, o carisma e a tradição. PATTERSON. *Slavery and Social Death*, p.21-36.

anseios.<sup>534</sup> Além disso, os escravos tinham como estratégias os mesmos meios dos senhores: ganhar prestígios, posições hierarquicamente superiores nos plantéis e, é claro, a liberdade. Todavia, o que alterava era a forma como cada um via tais estratégias: para os escravos eram formas de conseguirem se aproximar da liberdade, ao passo que, para os senhores, eram maneiras de tornarem seus escravos cada vez mais submissos e dependentes.<sup>535</sup>

Segundo Chalhoub, essa política de domínio, o paternalismo, garantiria a subordinação dos dependentes. No caso das alforrias, estas seriam de prerrogativas exclusivas dos senhores e não dos escravos, pelo menos até 1871, quando do advento da Lei do Ventre-Livre.<sup>536</sup> Acrescenta-se a isso o fato de que as relações entre senhores e escravos eram constituídas pelo cotidiano, no interior da casa do senhor, i.e., sob as regras feitas no âmbito paternalista. Isto fez com que o poder público pouco se manifestasse nas relações privadas dos senhores com seus dependentes, sobretudo entre esses e seus cativos.<sup>537</sup>

Douglas Cole Libby, em artigo que analisa o paternalismo no Brasil e nos Estados Unidos, comparativamente, argumenta que as relações conflituosas entre senhor e escravo se davam no âmbito fechado do domínio senhorial, longe do Estado. Com isso, segundo o autor, “[...], pode-se pensar em um confronto, mais ou menos simétrico, de direitos e deveres”.<sup>538</sup> O senhor deveria suprir as necessidades básicas dos escravos: alimentação, indumentária, educação religiosa, habitação, entre outros. Por outro lado, os cativos deveriam ser leais, bons trabalhadores, por exemplo. Todavia, acrescenta Libby que o jogo das relações entre senhores e escravos seria sempre vencido por estes últimos, já que as alforrias eram o resultado último da relação.<sup>539</sup>

---

<sup>534</sup> SLENES. Senhores e Subalternos no Oeste Paulista, p.236.

<sup>535</sup> SLENES. Senhores e Subalternos no Oeste Paulista, p.267.

<sup>536</sup> CHALHOUB. *Machado de Assis, historiador*, p.49.

<sup>537</sup> CHALHOUB. *Machado de Assis, historiador*, p.195.

<sup>538</sup> LIBBY. Repensando o Conceito de Paternalismo Escravista nas Américas,p.32-33.

<sup>539</sup> LIBBY. Repensando o Conceito de Paternalismo Escravista nas Américas,p.35.

Com isso, as alforrias e o paternalismo têm como ponto comum a possibilidade de as relações entre senhores e escravos se constituírem no âmbito privado, sem uma atuação expressa do Estado. Se observada pelo ponto de vista das conquistas de alforrias, o cotidiano regia as regras para os escravos alcançarem suas liberdades: laços afetivos, conquistas tácitas, dentre outros. Por outro lado, o mesmo cotidiano apresenta as formas como os senhores manipulavam seus cativos, aumentando a dependência e subordinação destes. Neste caso, os estudos sobre a liberdade e o paternalismo, como suscita Slenes, têm em comum mais do que o cotidiano, mas o fato de senhores utilizarem das mesmas estratégias que os cativos, porém, com finalidades próprias. Assim, as cartas de alforrias são excelentes fontes para analisarmos as duas conseqüências óbvias do escravismo: liberdade e paternalismo, uma vez que nesta documentação podem ser vislumbradas tais conseqüências.

3.2 – Breves descrições sobre as regiões de Ouro Preto, do Rio das Mortes e do norte de Minas, nos séculos XVIII e XIX.

*Chegando nesta demanda, ao serro do Tripuí, descera abaixo com uma gamela para tirar água do ribeiro que depois se chamaria de Ouro Preto. Ao meter a gamela na ribanceira, com esse intuito, forçou-a pela beirada do rio e viu que havia nele granetes cor de aço.*<sup>540</sup>

A notícia de que no ribeirão do Tripuí havia grande quantidade de ouro de excelente qualidade fez com que vários outros arraiais surgissem em volta desta região. Em função disso, o Governador Antônio de Albuquerque instalou-se no Ribeirão de Nossa Senhora do Carmo e, em 8 de abril de 1711, ordena que aquela região passe da condição de arraial para o de vila, sendo, a partir deste momento, conhecida como Vila de Nossa Senhora do Carmo de Albuquerque.<sup>541</sup> Esta vila foi, portanto, a primeira criada nas Minas Gerais. Mais tarde, foi

---

<sup>540</sup> ANTONIL. *Cultura e opulência do Brasil*, p.53.

<sup>541</sup> BARBOSA. *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*, p.277. Boxer ressalta que o fato de Antônio de Albuquerque ter batizado a vila com o seu próprio sobrenome foi considerado pela Coroa portuguesa "[...] quase como lesamajestade, e restabeleceu o nome primitivo do lugar". BOXER. *A idade de ouro do Brasil*, p.189.

elevada à categoria de cidade, ganhando o nome de Mariana, e sede do primeiro bispado, sendo também depois reconhecida como a primeira capital mineira.<sup>542</sup>

Vila Rica foi oriunda da fusão dos arraiais de Antônio Dias, Padre Faria e Ouro Preto. Na última década do século XVII, o bandeirante Manuel Garcia encontrou o ouro preto, na vertente dos córregos de Tripuí e Passa Dez. A notícia da descoberta do ouro se espalhou, atraindo uma grande quantidade de mineiros. Com o enorme fluxo migratório para a região, o bandeirante Antônio Dias percebeu a necessidade de procurar ouro em outro lugar. Assim, dois anos depois do achado de Manuel Garcia, Antônio Dias descobre um ribeirão, ao qual dá o seu próprio nome. O Padre João de Faria Fialho, capelão das bandeiras, formou sua tropa, e em pouco tempo também descobriu ouro, localizado nos córregos que descem o Itacolomi, região posteriormente denominada de Padre Faria.<sup>543</sup>

Os arraiais de Ouro Preto e Antônio Dias começaram a se destacar na extração mineral e, com isso, o Governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, decidiu que a partir do dia 8 de julho de 1711, os dois arraiais dariam lugar a uma vila, sendo conhecida como Vila Rica de Albuquerque. Assim, ergueu-se em Minas Gerais a sua segunda Vila.<sup>544</sup>

As cinco primeiras décadas da história da Comarca de Ouro Preto foram marcadas por grandes crescimentos econômicos e demográficos, levantes de escravos, mas, sobretudo, pelo imaginário de um enriquecimento rápido e fácil.<sup>545</sup> Além disso, a descoberta do ouro em Minas Gerais mudou não apenas a paisagem da própria região, mas as de diferentes localidades pelo mundo: aumentou a migração de portugueses e de moradores de outras

---

<sup>542</sup> BARBOSA. *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*, p.278.

<sup>543</sup> BARBOSA. *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*, p.329.

<sup>544</sup> BARBOSA. *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*, p.329-330.

<sup>545</sup> Diversos pesquisadores se debruçaram sobre esse tema e foram enfáticos nas conclusões que resumimos. Cabe aqui apenas citar alguns: ANASTACIA. *Vassalos e Rebeldes*; BOTELHO. *A escravidão nas Minas Gerais*, c.1720; BOXER. *A idade de ouro do Brasil*; COSTA. *Minas Gerais*; COSTA. *Populações Mineiras*; COSTA. *Vila Rica*; LIBBY. *Tráfico Negreiro Internacional e a Demografia Escrava nas Minas Gerais*; LOPES. *Os Palácios de Vila Rica*; LUNA e COSTA. *A Presença do elemento Sudanês nas Minas Gerais*; LUNA e COSTA. *Minas Colonial*; LUNA. *Minas Gerais*; MAXWELL. *A Devassa da Devassa*; PAIVA. *Escravidão e universo cultural na colônia*; PRADO JUNIOR. *História Econômica do Brasil*; RUSSELL-WOOD. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*; SOUZA. *Norma e Conflito*; SOUZA. *Desclassificados do ouro*; entre outros.

regiões da América portuguesa para Minas;<sup>546</sup> ascendeu a demanda por escravos luso-brasileira e, conseqüentemente, reajustou as preações no interior do continente negro;<sup>547</sup> fez surgir, para alguns pesquisadores, um dos primeiros centros urbanos da colônia portuguesa nas Américas.<sup>548</sup>

Contudo, no decorrer do setecentos houve a diminuição da extração aurífera e com ela as vicissitudes econômicas que a região da Comarca de Ouro Preto viveu. Maxwell descreve esse acontecimento e o conecta a ascensão do Rio das Mortes: "a Comarca de Vila Rica, nas quatro décadas seguintes ao censo de 1776, apresent[avasse] um declínio demográfico. Rio das Mortes, entretanto, no mesmo período quase triplicou sua população: de 82.781, em 1776, para 213.617, em 1821".<sup>549</sup>

Mesmo no início do século seguinte ainda eram sentidas as perturbações que os moradores viviam, desde a diminuição da atividade aurífera:

*Contam-se em Vila Rica cerca de duas mil casas. Essa vila floresceu enquanto os terrenos que a rodeiam forneciam ouro em abundância; à medida, porém, que o metal foi se tornando raro ou de extração mais difícil, os habitantes foram pouco a pouco tentar fortuna em outros lugares, e, em algumas ruas, as casas estão quase abandonadas.*<sup>550</sup>

A análise de Saint-Hilare é importante, mas distorce os fatos. O período em que ele visitou a região de Ouro Preto foi o de assentamento econômico.<sup>551</sup> Portanto, o de transição e ressurgimento econômico nos anos seguintes. Apesar de não ser nem de longe o vivenciado no início do setecentos, Vila Rica não estava estagnada, em termos econômicos.

---

<sup>546</sup> PAULA. *Raízes da modernidade em Minas Gerais*, p.21.

<sup>547</sup> CURTIN. *The Atlantic Slave Trade*, p.209-210; OLIVEIRA. *Retrouver une identité*, p.36-37; e LOVEJOY. *A escravidão na África*, p.35.

<sup>548</sup> FONSECA. *O espaço Urbano de Mariana*, p.43.

<sup>549</sup> MAXWELL. *A Devassa da Devassa*, p.110.

<sup>550</sup> SAINT-HILAIRE. *Viagem pela Província do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, p.70.

<sup>551</sup> LIBBY. *Novas Considerações sobre a protoindustrialização mineira dos séculos XVIII e XIX*, p.155.



A comarca do Rio das Mortes foi uma das três primeiras comarcas fundadas em Minas Gerais. Sua localização compreendia todo o Sul de Minas e boa parte da Zona da Mata mineira. De acordo com Matos esta região ganhou o nome Rio das Mortes em virtude,

*[...] de uma renhida batalha que os índios tiveram entre si para se apossarem daquele território mui abundante de pesca e caça; ou em resultado de outra batalha ou choque sangüinário, que os índios sofreram pelas armas dos paulistas quando invadiram esses sertões. A terceira opinião, talvez a mais provável, vem a ser o resultado das desordens entre os paulistas e forasteiros. O autor do Santuário Mariano (que ofereceu as duas primeiras notícias) não marca as épocas das batalhas, mas é de se supor que fosse a matança procedida das desavenças do ano de 1707. O Bispo Azeredo Coutinho é dessa opinião. A quarta opinião procede das desordens que houvera naquele lugar entre mineiros e faiscaidores que ali trabalhavam. Essa é a menos bem fundada.*<sup>552</sup>

Saint-Hilaire ressalta que os primeiros habitantes da Comarca do Rio das Mortes foram atraídos pelas atividades auríferas que lá se desenvolveram, no entanto, logo se tornou difícil extrair o ouro da terra levando a população daquela região a se dedicar às atividades agropastoris.<sup>553</sup> A comarca, favorável ao desenvolvimento dessa atividade, passou a fornecer gêneros alimentícios para o restante da capitania de Minas Gerais. Graças ao dinamismo econômico resultante desse comércio, a região do Rio das Mortes não sofreu a crise do declínio da produção aurífera como as demais partes da capitania de Minas Gerais.<sup>554</sup>

Com a transferência da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808, a população do Rio das Mortes duplicou em menos de vinte anos, aumentando assim a demanda por alimentos na então sede administrativa da América portuguesa e transformando essa região de Minas Gerais em sua principal fornecedora de alimentos:

*São João del-Rei, capital do distrito do mesmo nome, é uma cidade importante, com cinco mil habitantes no mínimo. Está situada perto do Rio das Mortes, que corre ao norte, e se lança no Rio das Velhas. O terreno em torno é muito fértil e produz*

---

<sup>552</sup> MATOS. *Corografia histórica da província de Minas Gerais*, p.114, v.1.

<sup>553</sup> SAINT-HILAIRE. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, p.50. Carrara apresenta um explicação muito interessante sobre o desenvolvimento das atividades agropastoris na Comarca do Rio das Mortes. CARRARA. *Minas e currais*, p.41.

<sup>554</sup> GRAÇA FILHO. *A princesa do Oeste*, p.36-47.

*excelentes frutos, tanto exóticos quanto indígenas, assim como milho e feijão, e um pouco de trigo, etc. É a parte mais cultivada de comarca, da qual é celeiro; aí fabricam sofrível quantidade de queijo e toucinho muito mal preparado. Esses dois artigos são enviados ao Rio de Janeiro e constituem um grande ramo de comércio. Daí mandam muitas aves, um pouco de cachaça, açúcar e café. Os víveres são mais baratos do que em Vila Rica. As carnes de porco e de vaca custam um penny a libra; as aves e as hortaliças, na mesma proporção.*<sup>555</sup>

---

<sup>555</sup> MAWE. *Viagens ao interior do Brasil*, p.182.

**Tabela 11**

*Mappa geral de Fogos, Filhos, Filhas, Escravos, e Escravas, Pardos forros, e pretos forros, agregados, Clerigos, Minas, Freguezias, Vigarios; com declaração do que pertence a cada termo e total, e geral de toda a Capitania de Minas Geraes, tirado, no anno 1767.*

Commarcas	Total dos fogos	Dos ditos Cazados	Filhos	Filhas	Escravos	Escravas	Pardos forros	Pretos forros	Agregados	Clerigos	Minas	Freguezias	Vigarios
De Villa Rica	8.801	4.096	3.206	1.789	32.907	5.704	357	477	4.408	217	60.249	20	20
De S. João d'El Rey	7.584	4.705	3.725	2.993	21.500	5.391	246	667	4.151	125	49.485	14	14
Do Sabará	10.181	6.160	3.469	2.954	34.813	8.214	236	516	5.323	177	69.328	13	13
Da Villa do Príncipe	4.624	2.906	1.594	1.276	15.414	2.624	84	106	1.761	85	29.538	5	5
Total	31.190	17.867	11.994	9.012	104.634	21.969	923	1.766	15.643	604	208.600	52	52

Fonte: AHU. Cx. 93; doc. 58; cd 27 - ???/1768

Como consequência do dinamismo econômico desta comarca, houve um aumento abrupto da população escrava. Em 1767, Tabela 11, a população cativa da região do Rio das Mortes era uma das maiores de Minas Gerais, alcançando quase 30.000 indivíduos.

No período compreendido entre 1833 a 1835, Tabela 12, a população escrava dessa localidade chega a mais de 90.000 escravos, demonstrando assim, o crescimento da economia da Comarca do Rio das Mortes.

**TABELA 12**

Comarca do Rio das Mortes: População Livre e Escravos no período de 1833-35

<b>Termo</b>	<b>Livres</b>	<b>%</b>	<b>Escravos</b>	<b>%</b>	<b>Total</b>
<b>São João del-Rei</b>	12.299	55,6	9.836	44,4	22.135
<b>São José del-Rei</b>	20.324	59,5	13.825	40,5	34.149
<b>Lavras do Funil</b>	13.596	59,7	9.168	40,3	22.764
<b>Tamanduá</b>	8.927	69,9	4.004	30,1	12.931
<b>Total</b>	55.146	59,9	36.833	40,1	91.979

Fonte: SILVA. *Alforriados e Fújões*, p.17.

Assim, se os dados das duas tabelas estiverem minimamente corretos, percebe-se a existência de um dinamismo econômico e um consequente elevado número de escravos na comarca do Rio das Mortes entre os séculos XVIII e XIX.

Para o norte de Minas Gerais, sabe-se que a sua ocupação e o seu desenvolvimento se deram no século XVI através de dois processos: a expansão da pecuária ao longo das margens do rio São Francisco, partindo de Pernambuco e Bahia; e do bandeirismo.<sup>370</sup> “Ainda no século XVII, portanto, a região inicia sua formação econômica baseada na criação de gado, associando a pecuária a uma agricultura de subsistência voltada para a complementação da dieta alimentar”.<sup>371</sup> Nesse caso, segundo Jesus, a economia norte-mineira, para o setecentos, era não-exportadora, i.e., “voltada para dentro”.<sup>372</sup>

<sup>370</sup> JESUS. *No Sertão das Minas*, p.33.

<sup>371</sup> JESUS. *No Sertão das Minas*, p.34.

<sup>372</sup> JESUS. *No Sertão das Minas*, p.34.

Apesar de a economia do norte de Minas Gerais apresentar certo dinamismo no século XVIII, o cenário que se formulou no XIX foi bem distinto daquele da centúria anterior: “Ao longo do século [XIX], todavia, o norte de Minas Gerais conheceu um processo de perda de dinamismo econômico, subordinando-se progressivamente a outras regiões mineiras e províncias vizinhas”.<sup>373</sup> Botelho alerta, ainda, que o fato de a região norte-mineira, no oitocentos, possuir uma economia pouco dinâmica fez com que ocorresse uma diminuição na participação total da população escrava, apesar do crescimento absoluto e manutenção da participação relativa no total da província.<sup>374</sup>

Se o norte de Minas Gerais passava por um período pouco dinâmico no oitocentos, o mesmo não pode ser inferido para Montes Claros. Através de alianças políticas de líderes locais com políticos ligados diretamente ao Império brasileiro no Rio de Janeiro e com uma maior integração econômica com as regiões mais produtivas e dinâmicas do centro e do sul de Minas Gerais, Montes Claros acabou sendo favorecida e a região cresceu economicamente, apesar da outra realidade vivida pelo restante do norte de Minas Gerais.<sup>375</sup>

Segundo Barbosa, Montes Claros surge como arraial no século XVIII através de uma fazenda que levava seu nome, fundada pelo sertanista Antônio Gonçalves Figueira. Antônio Gonçalves era cunhado de Matias Cardoso de Almeida e viveu com este durante alguns anos no Nordeste brasileiro. Depois, voltou para a região do norte de Minas Gerais e construiu uma fazenda denominada Montes Claros, no Seiscentos. Em 1764, o dono da fazenda era o alferes José Lopes de Carvalho, que, por sua vez, erigiu uma capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição e São José, formando ao redor da capela um arraial, cujo nome era Formigas. Em 13 de outubro de 1831, o arraial foi elevado à categoria de vila, sendo seu nome conhecido

---

<sup>373</sup> BOTELHO. *Demografia e Família Escrava em Montes Claros no século XIX*, p.350.

<sup>374</sup> BOTELHO. *Demografia e Família Escrava em Montes Claros no século XIX*, p.350-351.

<sup>375</sup> MORELLI. *Escravos e Crimes*, p.53-54.

como Vila de Montes Claros das Formigas. Mais tarde, em três de julho de 1857, através da lei nº 802, a vila se transforma em cidade, com a denominação de Montes Claros.<sup>376</sup>

Voltando à economia montesclarenses, o viajante Auguste de Saint-Hilaire, em 1817, dá-nos conta das atividades desenvolvidas na região que fizeram com que houvesse o crescimento econômico: o fato de ser um dos caminhos que ligava o Tijuco a Bahia; e a produção salitre.

*Formigas [atual Montes Claros] é, como disse no capítulo anterior, um dos pontos principais da parte oriental do Sertão, e faz-se aí um comércio importante de gado, salitre, couros e peles. O gado bovino e os cavalos vendem-se para a Bahia; o salitre vai para o Rio de Janeiro e para Vila Rica, e finalmente, parte dos couros se consome em Formigas mesmo, no empacotamento do salitre, e outra parte se envia a Minas Novas, onde se fabricam sacos próprios para levar algodão. Quanto às peles, os próprios arredores de Formigas poucas fornecem atualmente: os mercadores da região que com ela comerciam obtêm-nas nos arredores do Rio S. Francisco. O centro desse comércio é atualmente Santa Luzia, perto de Sabará, donde se fazem remessas para o Rio de Janeiro. Os artigos de fabricação européia, os vinhos, etc., que se vendem em Formigas para o consumo do próprio local e de uma parte do sertão, vem principalmente da Bahia, porque é a essa praça que a região fornece maior quantidade de mercadorias. Importam-se também vários objetos europeus do Rio de Janeiro, em troca do salitre, e de Santa Luzia, lugar de entreposto, em troca de peles.<sup>377</sup>*

A descrição feita por Saint-Hilaire mostra que Montes Claros era uma região dinâmica e que cooptava as mercadorias produzidas no norte de Minas Gerais e as revendia para outras regiões, como, por exemplo, Ouro Preto, Bahia e Rio de Janeiro. Do mesmo modo, o arraial de Formigas era o receptor dos produtos importados – vinhos, artigos europeus, dentre outros – os quais eram remetidos às demais regiões norte-mineiras. Isso quer dizer que o comércio fomentado no norte de Minas Gerais, já no início do oitocentos, tinha uma importante participação de Montes Claros, tanto dos artigos que saíam quanto os que eram importados. Se as palavras de Saint-Hilaire estiverem corretas, os comerciantes montes-clarenses se tornaram uma espécie de atravessadores, favorecendo o crescimento econômico da região.

---

<sup>376</sup> BARBOSA. *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*, p.297-298.

<sup>377</sup> SAINT-HILAIRE. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, p.326-327.

Com isso, percebe-se que o norte de Minas Gerais, no século XIX, foi uma região pouco dinâmica e de economia, em alguns lugares podendo ser chamada de estagnada. Já a cidade de Montes Claros prosperou e teve níveis de crescimentos bem diferentes dos apresentados pelo restante da região. Contudo, deve-se pensar que a prosperidade montesclareense, provavelmente, não seguiu os níveis das regiões dinâmicas mineiras, como, por exemplo, São João del Rei e Juiz de Fora.

3.3 – Ouro Preto, São João del Rei e Montes Claros nos séculos XVIII e XIX: crioulização, liberdades e paternalismo.

### 3.3.1 – Economia e etnicidade: a construção de uma hipótese.

A população escrava de Minas Gerais, no século XIX como um todo, aumentou em relação à centúria anterior.<sup>378</sup> Contudo, os níveis de crescimento e mesmo de retração foram distintos para cada região mineira. Para a população cativa do norte de Minas Gerais, no século XIX, o melhor estudo feito é o de Tarcísio Rodrigues Botelho. Sem dúvida essa foi a pesquisa que abordou mais regiões norte-mineiras e a que utilizou a maior quantidade de escravos, chegando a comparar com outras regiões da província.

De acordo com Botelho, foi a reprodução natural que viabilizou a persistência do escravismo em uma conjuntura de economia subordinada: “Portanto, a reprodução natural, ao se aliar às características peculiares da economia provincial mineira, permitiu a manutenção do trabalho escravo numa economia pouco dinâmica como a norte-mineira”.<sup>379</sup>

Para melhor detalhamento, lançamos mão da Tabela 13, em que se encontram os números absolutos dos escravos para algumas regiões norte-mineiras, entre 1838 e 1872. Esta Tabela foi confeccionada a partir das Tabelas 1 e 2 encontradas no trabalho de Tarcísio Rodrigues Botelho, “Demografia e Família Escrava em Montes Claros”. Nas Tabelas originais, além dos números absolutos dos escravos e seu crescimento percentual, em relação à população total, estão ainda os dados referentes à população livre. Na Tabela 13 do presente trabalho, abolimos o crescimento relativo populacional e apenas focalizamos a população

---

<sup>378</sup> Sobre esse assunto, ver Tabela 2 do capítulo 2.

<sup>379</sup> BOTELHO. Demografia e Família Escrava em Montes Claros no século XIX, p.350.



cativa, acrescentando a diferença relativa em relação ao período anterior; ou seja, o crescimento da massa cativa de 1872 em relação à população escrava de 1838.

De acordo com Botelho, a população escrava de Montes Claros, entre 1838 e 1872, teve um aumento de 9.4% para 11.4%, sendo que o percentual da população escrava do norte de Minas Gerais, no XIX, em termos participativos na província, passa de 0.24% entre 1832-1835 para 0.4% em 1876. Percebe-se que a população escrava do norte das Gerais aumentou seus percentuais e, até mesmo, sua participação quando comparada ao restante da província.<sup>380</sup>

**Tabela 13**

População escrava de alguns distritos norte-mineiros, entre 1838 e 1872.

<b>Distritos</b>	<b>1838 (N)</b>	<b>1872 (N)</b>	<b>Cresc. %</b>
Montes Claros	518	1143	121
Contendas	430	544	27
Coração de Jesus	488	1026	110
Bonfim	691	714	3,33
São Romão	197	216	9,64
Januária (Brejo)	642	664	3,43
<b>Total</b>	<b>2966</b>	<b>4307</b>	<b>45,21</b>

Fonte: BOTELHO. Demografia e Família Escrava em Montes Claros no século XIX, p.355-356.

Pela Tabela 13, apresentada acima, a região com o maior crescimento percentual da escravaria foi Montes Claros, seguida de Coração de Jesus e Contendas. Interessante perceber que todos os distritos apresentaram crescimento percentual e que este aumento sempre esteve acima dos 3%. Para a população cativa norte-mineira houve um crescimento percentual total na ordem de mais de 45%. Percentual significativo, se levarmos em consideração que esta era uma área de economia subordinada. De acordo com Botelho,

*[...], fica claro que, do ponto de vista senhorial, a reprodução natural era uma componente que entrava positivamente em seus cálculos econômicos. Muitos a*

<sup>380</sup> BOTELHO. Demografia e Família Escrava em Montes Claros no século XIX, p.355-360.

*adotavam como estratégia única de manutenção e ampliação do plantel. Outros, mesmo lançando mão do mercado, não desprezavam a sua importância. Por outro lado, parece ter sido um elemento importante para preservar a juventude dos plantéis.*<sup>381</sup>

Assim, Botelho acredita, tal como Libby,<sup>382</sup> na reprodução natural concomitante à importação de escravos. Para o autor, essa foi uma saída interessante para os escravocratas norte-mineiros, que viviam em uma situação de economia subordinada. Talvez uma possibilidade de manter e, até mesmo, ampliar seus plantéis.

Por outro lado, o que se nota entre 1718 e 1832, sobretudo nas regiões das antigas comarcas de Ouro Preto e Rio das Mortes, é um acentuado crescimento da população crioula, tal qual ocorreu para a região do Norte de Minas Gerais.<sup>383</sup> Se estes dados estiverem corretos, a explicação de estagnação econômica, como teorizado por Botelho, não faz sentido para, por exemplo, a região de São José Del Rei, em 1795. Além disso, vale a pena lembrar que os dados de São José del Rei, atual cidade de Tiradentes, foram retirados do rol de confessados, o que subestima a quantidade de escravos, sobretudo, os infantes, uma vez que apenas os cativos com mais de 7 anos de idade aparecem nesta documentação. Como é provável que os crioulos compusessem a maioria desses mancípios, logo a população dessa origem era ainda maior do que a representada na Tabela 2.

Desse modo, a hipótese de estagnação econômica como explicação para a reprodução dos crioulos em cativeiro não parece ser totalmente aceitável, pois a região do Sul de Minas foi uma das que mais cresceu no decorrer do século XVIII e para a centúria seguinte, sobretudo a partir de uma gama populacional nascida localmente.<sup>384</sup>

Para nós, as estratégias senhoriais estavam, não raro, atreladas aos aspectos econômicos do contexto, porém, as dos escravos nem sempre. Estes levavam em consideração suas "bagagens e heranças culturais" no momento da conseguir suas alforrias. Muitos destes

---

<sup>381</sup> BOTELHO. Demografia e Família Escrava em Montes Claros no século XIX, p.385-386.

<sup>382</sup> Ver LIBBY. *Transformação e Trabalho*.

<sup>383</sup> Ver Tabela 2 do capítulo 2, p. 120.

<sup>384</sup> Para mais detalhes, ver: LIBBY. *Transformação e Trabalho*; e GRAÇA FILHO. *A Princesa do Oeste*.

utilizavam de artifícios próprios: pagamentos, "permutas" das "crias" pela liberdade, alforrias não onerosas, mesmo que por longos períodos, ou, em alguns casos, mesmo sabendo que a liberdade não seria possível.

Esse, por exemplo, foi o caso de Manoel africano. No ano de 1841, residente na cidade de Montes Claros das Formigas, Matias da Rocha Coelho e Maria Ignácia Ribeiro passavam carta de alforria ao seu escravo Manoel, africano, de 80 anos de idade. Nesta, consta que Manoel seria libertado “pelos bons serviços que nos tem prestado com zello, e fidelidade”, todavia, sob a condição de “ficar em nossa companhia prestando todo, e qual quer serviço durante o tempo de cinco annos”.<sup>385</sup>

Parecido com Manoel, tem-se Isabel crioula, que em 04 de julho de 1846, o alferes Manoel Gomes Pinheiro, morador do Córrego do Ariado, passava carta de alforria. A escrava teve que pagar 460\$000 réis e ainda tinha que cumprir a condição de “terminar de criar um filho que teve durante o cativo e que ainda é cativo”.<sup>386</sup>

Do mesmo modo, em 10 de junho de 1846, morando no Curral da Vila de São José, Felisberto pardo, tinha lavrada sua carta de alforria por Manoel Barbosa da Silva, sob a condição de “pagar a ele outorgante ou ao Sgto Mor Francisco Teodoro que emprestou a quantia do pagamento” de 400\$000 réis.<sup>387</sup>

Outro exemplo, em 09 de dezembro de 1840, Claudina crioula, residindo em Ponta do Morro, recebeu sua carta de manumissão, cujo outorgante é desconhecido, sob a condição de “estar submetida às irmãs Maria Rosa e Ana Joaquina da Silva enquanto forem vivas”.<sup>388</sup>

Em Ouro Preto, o mesmo ocorria. Aos três dias do mês de março de 1829, Rodrigo pardo conseguia sua carta de alforria passada por sua senhora, Maria Angélica de Nazaré:

---

<sup>385</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 07/01/1841.

<sup>386</sup> MRSJ, Livro de notas 1834-1847, 04/07/1846.

<sup>387</sup> MRSJ, Livro de notas 1834-1847, 04/06/1840.

<sup>388</sup> MRSJ, Livro de notas 1834-1847, 09/12/1840.

*Digo eu Maria Angelica de Nazare abaixo assignado que entre os bens de que sou senhora e possuidora livremente ho asim hum Escravo de nome Rodrigo Pardo filho natural de Apolonia Crioula ao qual Rodrigo o querendo eu bem fiei [?] dou plena liberdade com a condição de me servir enquanto vivva for e de me pertencer todos os Serviços jamais e o mais que do inteiro poder provir enquanto eu viver e por minha morte ficara livre de toda a escravidão liberto como se de ventre livre nascesse.<sup>389</sup>*

A partir dos exemplos expostos acima, comparando-os entre si, parece-nos que as condições impostas pelos proprietários de escravos do Rio das Mortes e de Ouro Preto, como as dos residentes em localidades próximas ao rio São Francisco serem semelhantes. A logística das condições para alforrias são, praticamente, as mesmas, alterando apenas e, em alguns casos, as especificidades. Assim, a nossa hipótese é que as estratégias senhoriais, como também as dos cativos, seguiram certa direção, apesar das comarcas aludidas viverem realidades econômicas distintas. Com isso, acreditamos que as questões econômicas eram secundárias, pois o que parece ter sido os fatores balizadores das estratégias dos dois grupos foram as relações pessoais e as "bagagens e heranças culturais", especialmente, as dos africanos e dos "homens de cor" nascidos no Brasil.

### 3.3.2 - “pelos seus bons serviços”: estratégias escravas e "bagagens culturais"

Elegemos, nesse ponto, o estudo das estratégias dos escravos para o alcance da liberdade. Os cativos, segundo suas origens, tentavam buscar em suas "bagagens étnicas", as ferramentas para conseguirem se desvencilhar da condição de cativo, independente da região em que residiam em Minas Gerais. Não obstante, seus comportamentos foram ditados pelos aspectos próprios do contexto. Lembramos que as alforrias eram, acima de tudo, uma negociação e, enquanto tal, cada um dos elementos tentava conseguir tirar maiores proveitos.

---

<sup>389</sup> APM. CMOP-588, p.41-41v., Ouro Preto, 03/04/1829.

Além disso, gostaríamos de esclarecer que, mesmo os escravos tendo diferentes estratégias para conseguirem suas alforrias, baseadas em suas tradições culturais, a liberdade era, antes de tudo, uma gratificação dada pelo senhor ao seu escravo.<sup>390</sup>

No intuito de compararmos melhor os expedientes que os cativos adotaram na conquista das alforrias nas três regiões abordadas, nessa parte do presente capítulo faremos uma subdivisão segundo as origens dos escravos: Costa da Mina, África Centro-Ocidental e os nascidos no Brasil. Muito embora, temos consciência sobre a distorção que nossa escolha provocará nos dados, acreditamos que, ao cabo, será melhor para efeitos de confrontação das atitudes dos escravos frente a possibilidade de galgar a liberdade.

Na Tabela 14 estão os escravos de todas as regiões aludidas para o nosso estudo. Do total de 311 cartas de alforrias analisadas, 182 estavam em São João del Rei, 93 em Montes Claros e apenas 34 em Ouro Preto.

Assim, das 34 cartas de alforrias para Ouro Preto, entre 1827 e 1830, não encontramos um único cativo da região africana da Costa da Mina; 9 da África Centro-Ocidental; 24 nascidos no Brasil; e 1 sem origem expressa. Em São João del Rei, para o intervalo entre 1753 a 1840, do total de 182 cartas de liberdades, 21 pertenciam a pessoas da Costa da Mina; 32 foram os africanos da região Centro-Ocidental analisados; 1 de Moçambique; 111 do Brasil; e 17 estavam sem informações sobre as suas origens. Para a região do Norte de Minas Gerais foram compulsadas 93 cartas de alforrias. Destas, 7 pertenciam a pessoas provenientes da Costa da Mina; 4 da África Centro-Ocidental; 7 de africanos sem origens específicas; 69 oriundos do Brasil; e 6 sem as informações sobre suas origens.

---

<sup>390</sup> SILVA. A luta pela alforria, p.297-298.

**Tabela 14**

Números absolutos e relativos dos escravos, segundo suas origens. São João del Rei, 1753-1847; Montes Claros, 1832-1848; e Ouro Preto, 1827-1830.

<b>Procedências</b>	<b>Nações</b>	<b>Montes Claros</b>	<b>São João del Rei</b>	<b>Ouro Preto</b>
<b>ÁOC</b>	Cobu	0	2	0
	Courano	0	2	0
	Hudá	0	1	0
	Mina	5	16	0
	Nagô	2	0	0
	<b>Total Parcial</b>	<b>7</b>	<b>21</b>	<b>0</b>
<b>ÁCOC</b>	Angola	1	16	4
	Benguela	1	3	2
	Bigué	0	1	0
	Cassange	0	1	0
	Congo	1	4	1
	Ganguela	0	4	0
	Massangano	0	0	1
	Mofumbe	0	1	0
	Monjolo	0	1	0
	Rebolo	1	1	1
<b>Total Parcial</b>	<b>4</b>	<b>32</b>	<b>9</b>	
<b>Á.Or.</b>	<b>Moçambique</b>	0	1	0
	<b>Total Parcial</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>0</b>
<b>ON</b>	Africano	6	0	0
	Nação	1	0	0
	<b>Total Parcial</b>	<b>7</b>	<b>0</b>	<b>0</b>
<b>Domínios portugueses</b>	Cabra	10	7	4
	Crioulo	27	60	12
	Mestiço	8	4	0
	Mulato	10	12	1
	Pardo	14	28	7
	<b>Total Parcial</b>	<b>69</b>	<b>111</b>	<b>24</b>
<b>Outras</b>	Preto	6	0	0
	S.I	0	17	1
	<b>Total Parcial</b>	<b>6</b>	<b>17</b>	<b>1</b>
<b>Total Geral</b>	<b>93</b>	<b>182</b>	<b>34</b>	

**Fonte:** Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade; MRSJ. Livros de Notas, 1753-1754; 1773-1775; 1791-1794; 1806-1809; 1834-1847; Avulsos 1779-1781, Manusc.; e Ouro Preto, CMOP - APM, Códice 588, Livro de Notas, 1827-1830.

Resumindo, a maioria dos escravos que encontramos era nascido no próprio Brasil, possivelmente, em Minas Gerais. A explicação para o maior número de alforrias de indivíduos nascidos nos rincões mineiros advém de uma questão levantada por Jesus. Utilizando a dissertação de Botelho, em que estes aparecem como a maioria dos escravos norte-mineiros, em função de uma possível reprodução natural, Jesus argumenta que, se os “nacionais” representam a maioria dos escravos de Montes Claros, logo conseguiriam em maior número as alforrias.<sup>391</sup> O que achamos fazer total sentido, levando em consideração a discussão que fizemos sobre o suposto aumento de pessoas nascidas no Brasil linhas acima.

Entretanto, a consideração de Jesus não revela as formas de obtenção dessas alforrias. Acreditamos que os crioulos, mulatos, cabras e outros nascidos em Minas Gerais oscilaram entre as conquistas de alforrias através da gratuidade e do pagamento, de maioria condicional. Talvez o fato da gratuidade das liberdades dos cativos esteja na possibilidade de que muitos possam ter sido criados por seus senhores, construindo uma relação de afetividade e, portanto, favorecendo as manumissões não onerosas deste grupo, mas aumentando a subordinação de muitos destes com seus donos. Outra possibilidade está engendrada em um possível parentesco entre os senhores e os escravos.<sup>392</sup>

Iniciando nossas análises sobre os cativos advindos da Costa da Mina, temos a carta de Joaquim Mina, datada de 27 de abril de 1836. Residente na cidade de Montes Claros e escravo do Guarda-Mor, Francisco Gonçalves Pereira, teve em sua carta de liberdade o seguinte conteúdo: "Digo eu [...] testamenteiro [...] que recebi cem mil reis em dinheiro corrente do Escravo Joaquim Mina pela sua liberdade como consta da verba do testamento".<sup>393</sup>

---

<sup>391</sup> JESUS. *No Sertão das Minas*, p.152.

<sup>392</sup> FARIA. Aspectos demográficos da alforria, p.4.

<sup>393</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 27/05/1836.

Em outro testemunho de época, morando em Tamanduá, freguesia de São João del Rei, em 17 de dezembro de 1779, Antônia Mina pagou 160 oitavas de ouro por sua liberdade ao Rev. Vigário Gaspar Alves Godim.<sup>394</sup> No ano seguinte, no dia 17 de março, Ana Mina foi outra a pagar por sua liberdade, acertando o valor de 80\$000, com a parda forra, Custódia Correa, sua ex-senhora.<sup>395</sup>

Voltando a região do norte de Minas Gerais, Manoel mina, morador de Montes Claros, teve sua carta de alforria lavrada, em 17 de maio de 1738. Manoel era escravo de D. Rosa Maria Gonçalves. Com a morte de sua proprietária, Manoel foi herdado por Marcelino Gonçalves Pereira que, por sua vez, o alforriou “por ser quartado em Verba Testamentaria na quantia de dusetos mil reis”.<sup>396</sup>

Moradora que era do arraial do Santíssimo Coração de Jesus, Comarca do Rio das Velhas, Antônia mina foi alforriada por Verônica Antônia da Conceição, em 06 de outubro de 1834. Verônica Antônia libertou a mina Antônia “por receber dela a quantia de duzentos e vinte mil reis em moeda corrente”.<sup>397</sup>

Aos 3 dias do mês de fevereiro de 1754, na localidade de Bichinho, freguesia de São João del Rei, Comarca do Rio das Mortes, Domingos Lopes Alves e Ana Corrêa de Moraes coartaram<sup>398</sup> Rosa Maria de Andrade, de nação "caurana", no prazo de 2 anos e no valor de 250\$000.<sup>399</sup>

Caso semelhante foi o de Joana mina, que, em 06 de junho de 1754, foi alforriada pela preta forra Maria Antônia de Jesus, na quantia de 248\$500. Maria Antônia de Jesus justificou a alforria de Joana "pelos bons serviços", mas acabou cobrando ao fim pela liberdade da

---

<sup>394</sup> MRSJ, Livro de notas, 17/12/1779.

<sup>395</sup> MRSJ, Livro de notas, 10/03/1780.

<sup>396</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 17/06/1838.

<sup>397</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 06/10/1834.

<sup>398</sup> Coartação ou Quartação, comumente encontrado na documentação, se refere a um tipo específico de alforria condicionada ao pagamento pelo escravo por sua liberdade. Essa quitação era, normalmente, semestral e com o prazo máximo de 4 anos. Para mais detalhes, ver: SOUZA. Coartação, p.279-281.

<sup>399</sup> MRSJ, Livro de notas, 03/02/1754.



mesma.<sup>400</sup> Em outro momento, 27 de dezembro de 1773, na vila de São José, o escravo José mina, foi coartado por Felix da Ponte Monção, na quantia de 60\$000.<sup>401</sup> Ainda na vila de São José, mas em 27 de junho de 1774, Felipa Antônia Góis, passou carta de alforria a Rosa mina, pelo valor de 100\$000 e alegou os "bons serviços" que a escrava havia prestado.<sup>402</sup>

Em 5 de maio de 1792, foi a vez de Antônio Moreira mina, receber a carta de liberdade de Ângelo Martins, morador da vila de São José. Neste documento, ficou acordado que Antônio Moreira deveria pagar o valor de 16\$000 [?] ao seu antigo dono.<sup>403</sup>

Ana mina também pagou por sula liberdade. Escrava de Manoel Simão do Vale, residentes na vila de São José, comarca do Rio das Mortes, em 07 de março de 1774, teve que pagar 70\$500.<sup>404</sup>

Embora os casos aventados acima sejam de escravos mina que conseguiram suas alforrias através do pagamento, muitos se libertavam por outros meios. Esse foi o caso de Quitéria nagô, moradora que era do Buriti de Minas, Comarca do Rio das Velhas, em 11 de maio de 1836. Em sua carta de alforria, passada pelo Guarda-Mor Francisco Gonçalves Pereira, ficou acertado que a liberdade era "por haver prestado bons serviços".<sup>405</sup>

Dois anos depois de Quitéria nagô, Manoel mina, cativo de Ana Luíza Gonçalves, e dos filhos do falecido Alferes Sebastião Gonçalves Campos, em Montes Claros, no dia 31 de outubro de 1838, teve a carta de alforria lavrada gratuitamente "cumprindo a determinação do mesmo falecido e a nosso contento [...] pelos bons serviços e fidelidade que sempre prestou a nossa Casa".<sup>406</sup>

---

<sup>400</sup> MRSJ, Livro de notas, 06/06/1754.

<sup>401</sup> MRSJ, Livro de notas, 27/12/1773.

<sup>402</sup> MRSJ, Livro de notas, 27/06/1774.

<sup>403</sup> MRSJ, Livro de notas, 05/05/1792.

<sup>404</sup> MRSJ, Livro de notas, 07/03/1774.

<sup>405</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 11/05/1836.

<sup>406</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 31/10/1838.

Pelo o que percebemos a maioria dos escravos da Costa da Mina tentavam, sempre que possível, pagar por suas alforrias em sua maioria, independente da região e a conseqüente realidade em que estavam inseridos. Aqui, fica uma pergunta: qual seria o interesse desses indivíduos pagarem por suas alforrias? Temos duas hipóteses, ambas relacionadas com as realidades da Costa da Mina.

A primeira tem a ver com a falta de manejo desses indivíduos em buscarem acordos com seus senhores, que os fizessem obter a liberdade gratuita. Acreditamos que este aspecto tenha sido balizado pelas relações que os portugueses e luso-brasileiros, especialmente os da Bahia, fomentaram na região da Costa da Mina. Diferentemente de outras regiões africanas, em que os portugueses tiveram colônias, essa área foi marcada quase que exclusivamente pelas trocas comerciais. As características do comércio dessa zona africana, de independência e controle por parte dos reinos, aliada a concorrência entre os europeus por seus mercados; e as eventuais vicissitudes provocadas pelos conflitos entre os reinos da região, fizeram com que a participação lusitana e luso-brasileira fosse restrita.<sup>407</sup>

Somamos a isso, o problema do islamismo. Desde fins do século VIII, árabes haviam se misturado a população de todo o Norte africano e expandiu o maometismo.<sup>408</sup> Essa característica fez com que, não raro, muitos africanos aportassem nas Américas islamizados ou conhecedores dessa religião.<sup>409</sup>

Essas diferenças culturais, adicionadas aos problemas de ordem conflituosa, talvez tenham ensejado entre os indivíduos provenientes da Costa da Mina dificuldades em negociar suas alforrias de forma gratuita.

A segunda possibilidade que gostaríamos de apresentar tem a ver com as características mercantis das sociedades da Costa da Mina. Em trabalho sobre as alforrias no

---

<sup>407</sup> VERGER. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia*, p.109-148; LAW. *Ouidah*, p.127; LÉPINE. *Os dois reis do Danxome*, p.50; LOVEJOY. *A escravidão na África*, p.101; MANNING. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*, p.9 e 27-29.

<sup>408</sup> LOVEJOY. *A escravidão na África*, p.68.

<sup>409</sup> REIS. *Rebelião escrava no Brasil*, p. 220-230.

Rio de Janeiro oitocentista, Florentino argumenta que a maioria dos minas conseguiram suas liberdades através do pagamento. Como explicação, argumenta o autor: "Afirma-se que essa pouco usual capacidade de inserção no mercado guardava vínculos estreitos com a cultura mais urbanizada e mercantil da África Ocidental, comparativamente a outras regiões africanas".<sup>410</sup>

Assim, acreditamos que a questão histórico-cultural pode ter contribuído para que o perfil das alforrias dos escravos da Costa da Mina fosse a de onerosidade. Situados em um região em que o comércio era comum, muitos deles utilizaram do conhecimento comercial para adquirirem suas liberdades. A etnicidade, neste caso, pode ter feito a diferença. Todavia, deixamos claro que tudo era uma questão de negociação entre escravos e senhores.

Em se tratando das alforrias dos africanos centro-ocidentais, parece ter ocorrido outra tendência, em ordem: gratuitas com ou sem condições expressas, as pagas condicionais e as pagas que não tinham cláusulas. Todas as condicionais, entrarão nas análises que faremos sobre as estratégias senhoriais, pois pensamos que tais aspectos existentes nas cartas de liberdade sejam frutos das deliberações dos senhores. Sendo assim, investigaremos aqui tão-somente as alforrias dos cativos da África Centro-Ocidental que foram gratuitas e pagas sem condições.

No arraial de Boa Vista, comarca de Ouro Preto, em 17 de agosto de 1829, o senhor Bernardo José Pinto, testamenteiro de José Joaquim Damasceno, passou carta de alforria para Joaquina benguela. Em seu conteúdo estava escrito

*Digo eu abaixo asignado como Testamenteiro de Jose Joaquim Damaceno que está livre como se de ventre nascesse a Negra Joaquina de Nasção Banguella segundo deixou em huma verba de seu Testamento e para que possa livremente usar de sua liberdade passo a presente Boa Vista primeiro de Julho de mil oitocentos e vinte e oito.*<sup>411</sup>

---

<sup>410</sup> FLORENTINO. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista, p.30.

<sup>411</sup> APM. CMOP-588, p.58v.-59, Ouro Preto, 17/08/1829.

Em outro documento, Manoel massangano adquiria a liberdade da senhora dona Maria de Jesus e Freitas, em 17 de maio de 1830, na localidade de Ouro Preto, sob a seguinte alegação:

*Por esta por mim somente assignada hey por forro e liberto e livre da escravidão como sendo do ventre livre nascesse a meu Escravo Manoel de Nasção Massangano e podera hir para honde lhe parecer gosar da sua liberdade e o que faço muito de minha livre vontade e sem constrangimento de pessoa alguma atendendo os bons Serviços que me tem feito. Imperial Cidade do Ouro Preto dez de Novembro de mil oitocentos e vinte e nove.*<sup>412</sup>

No arraial da Cachoeira, comarca do Rio das Mortes, o ex-escravo Joaquim benguela recebia a sua carta de liberdade de José Álvares Couto, no dia 11 de agosto de 1791, com a seguinte argumentação: "bons serviços".<sup>413</sup>

Já aos 27 dias do mês de abril de 1774, Antônio Francisco de Andrade e sua esposa Inácia Rutier da Conceição, ambos moradores de Carandaí, comarca do Rio das Mortes, alforriavam o escravo Cosmo, cabra de pernambuco, " pelos bons serviços e pelo amor de Deus".<sup>414</sup>

Em 03 de outubro de 1831, Maria mofumbé, moradora de Bonsucesso, freguesia de São João del Rei, era alforriada por Antônio Rodrigues da Mata pelos "bons serviços".<sup>415</sup> Em 1806, Joaquim José Lobo libertou a sua escrava Ana monjolo, pelo mesmo motivo.<sup>416</sup>

Percebemos que muitas das alforrias dos escravos da África Centro-Occidental eram passadas gratuitamente e sem condições expressas. Entretanto, pensamos serem as condicionais as mais comuns. Por ora, analisaremos as pagas incondicionais.

Em 18 de outubro de 1827, na cidade de Ouro Preto, D. Maria Ignácia da Silveira Lorena, passava carta de coartação para Maria Congo.

---

<sup>412</sup> APM. CMOP-588, p.71v.-72, Ouro Preto, 17/05/1830.

<sup>413</sup> MRSJ, Livro de notas, 11/08/1791.

<sup>414</sup> MRSJ, Livro de notas, 27/04/1774.

<sup>415</sup> MRSJ, Livro de notas, 03/10/1831.

<sup>416</sup> MRSJ, Livro de notas, ??/05/1806.

*Digo eu Dona Maria Ignacia da Silveira que entre os mais bens de que sou Senhora e possuidora he bem asim huma Escrava de nome Maria de Nasção Conga a qual Escrava a hey por quartada pel opeço e quantia de Cento e quinze mil e duzentos reis de que as fazer deste recebi a quantia de quarenta e oito mil reis a conta da quantia dita asim de que fica restando e devendo a quantia de sesenta e sete mil e duzentos reis cuja quantia sera obrigada a satisfação della da data deste em diante hum anno dando a dita quantia a meu Provedor e Thio o Senhor [?] Manoel Alves de Toledo Ribas e satisfeita a dita quantia podera passar sua Carta de Liberdade como se eu presente se fizesse sendo obrigada a dita Escravo no tempo de hum anno fazer o pagamento da quantia de sesenta e sete mil e duzentos reis. E não o fazendo no dito prazo ficara esta de nemum efeito e cazo o dito meu provedor e Thio lhe queira fazer alguma equidade de tempo o podera fazer sem prejuizo meu o qual papel vai por mim tão somente assignado e escrito pelo Alferes Adão Cardoso dos Santos.<sup>417</sup>*

Joaquim angola foi alforriado em 17 de novembro de 1828, na cidade de Ouro Preto, pelos testamenteiros "Manoel Domingues da Silva e sua mulher, e Ponciano Rodrigues Pereira e sua Mulher", na quantia de 120\$000.

*Dizemos nos abaixo assignados eu Manoel Domingues da Silva por cabeça de minha Mulher Francisca Rodrigues Pereira e eu Ponciano Rodrigues Pereira por cabeça de minha Mulher Anna Domingues da Silva que possuímos de meia possa hum Escravo de nome Joaquim de Nasção Angolla que nos coube por herança por falecimento de Manoel Domingues Porto e de sua Mulher Ursula Maria da Silva o qual Escravo de hoje em diante o havemos por forro e liberto como se livre nascesse do Ventre Materno e della podera gozar e desfrutar como bem lhe parecer e por amor e Caridade o libertamos por preço e quantia de cento e vinte mil reis em que foi avaliado e da mã do dito recebemos ao fazer deste parte desta quantia e nos passou Credito do Restante [...].<sup>418</sup>*

Interessante notar que no documento as palavras amor e caridade são seguidas pela sentença "recebemos ao fazer deste parte desta quantia e nos passou Credito do Restante [...]". A ideia aqui parece ser a de a carta de liberdade ser uma concessão dos senhores. Algo que fica latente no documento.

Ainda na cidade de Ouro Preto, o capitão Vieira de Batista Rodrigues coartou o seu mancipio José Rebolo, em 21 de abril de 1830, por 300\$000, que deveriam ser pagos no prazo de quatro anos.

---

<sup>417</sup> APM. CMOP-588, p.7v-8v, Ouro Preto, 18/10/1827.

<sup>418</sup> APM. CMOP-588, p.31-32, Ouro Preto, 17/11/1828.

*Pelo presente meu papel de carta digo eu o Capitão Vicente Baptista Rodrigues que sou senhor e possuidor de hum Escravo de nome Jose de Nasção Rebollo o qual muito de minha livre vontade e sem constrangimento de pessoa alguma o quarto e ley por quartado pela quantida de trezentos mil reis fiados por tempo de quatro annos em quatro pagamentos iguais com quarenta mil e oitocentos reis que recebi a vista ao fazer deste ficando a restar duzentos e cincoenta e nome mil e duzentos reis cuja quantia pagara a pagamentos iguais em cada anno E por isso lhe passo o presente trato para sua Clareza e por não poder escrever pedia Bernardino Rodrigues de Sousa que este por mim fizesse e asignasse em presença destas testemunhas o Tenente João Pereira de Andrade e Antonio Baptista Rodrigues nesta Imperial cidade do Ouro Preto a vinte e hum de Abril de mil oitocentos e trinta.<sup>419</sup>*

Na cidade de Montes Claros a única carta de alforria de indivíduos da África Centro-Ocidental paga foi a de Joaquim Congo, que a época tinha 34 anos de idade. Joaquim era escravo de João Rodrigues Pacheco e Maria Rodrigues da Conceição, que "o forramos (...) pelo preço e quantia de cento e cinquenta mil reis", em 12 de março de 1835.<sup>420</sup>

No arraial de Lagoa Dourada, freguesia de São José, comarca do Rio das Mortes, aos 15 dias do mês de agosto de 1779, Inácia angola era coartada pelo valor de 122\$000 pelo seu senhor João do Couto Paes. De acordo com o seu ex-proprietário, a cativa deveria ser coartada por "que dela fiz por execução que eu fazia a José de Oliveira (Pombal)".<sup>421</sup>

Interessante notar na carta de coartamento de Inácia angola, a clara referência que seu ex-senhor, João do Couto Paes, fez a Pombal. Em 16 de janeiro de 1773, Pombal decretou que os filhos e os netos de escravos seriam libertados em Portugal.<sup>422</sup> Todavia, o decreto não foi extensivo ao Brasil, pois havia a necessidade do trabalho compulsório cativo em "terras brasílicas".<sup>423</sup>

Nessa esteira, Keila Grimberg assume que ocorria

*O problema da definição do status do escravo em países europeus era, portanto, trazido pelo estado da escravidão nas colônias americanas, e, embora não se tenha conhecimento de estudos específicos sobre o tema nos países ibéricos, é muito provável que a mesma situação tenha ocorrido também em Portugal. Afinal, mesmo*

---

<sup>419</sup> APM. CMOP-588, p.70-71, Ouro Preto, 21/04/1830.

<sup>420</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 12/03/1835.

<sup>421</sup> MRSJ, Livro de notas, 15/08/1779.

<sup>422</sup> LARA. *Fragmentos Setecentistas*, p.268.

<sup>423</sup> PRECIOSO. *"Legítimos Vassallos"*, p.68.

*com o tráfico de escravos para o Reino formalmente abolido por Pombal desde 1761, em todo o Império Colonial Português o regime de trabalho escravo continuava sendo permitido, e é de se esperar que, assim como os senhores ingleses e franceses, também os portugueses continuassem a vir das colônias africanas e asiáticas, além da brasileira, com seus escravos, causando os mesmos problemas sociais e jurídicos ocorridos naqueles países.*<sup>424</sup>

Assim, parece que havia problemas e, por extensão, desentendimentos sobre a aplicabilidade das leis entre os súditos da Coroa portuguesa das diversas regiões do globo. O que aparentemente foi o caso de João do Couto Paes. Mesmo que o decreto pombalino não tivesse ressonância nas paragens de cá do Atlântico, parece que João do Couto Paes fez questão de adotá-lo. Precioso ressalta que, não raro, os cativos instalados em Minas Gerais enviavam missivas para Pombal na intenção de que o Decreto de 1773 fosse também adotado no Brasil.<sup>425</sup>

Em 20 de dezembro de 1753, Maria Bernardo Coelho angola foi coartada pelo valor de 130\$000, por Manoel Bernardo Coelho, na vila de São José.<sup>426</sup> Ainda na mesma vila, na data de 03 de janeiro de 1754, o padre Gaspar da Silva libertou o seu cativo, Bernardo da Silva, de nação Bigue, "por ter recebido do escravo seu valor" de 180\$000.<sup>427</sup>

Um último caso. No arraial de Ressaca, freguesia de São José del Rei, Feliz Antunes e Maria benguela chegaram a um acordo, que foi registrado no cartório em forma de carta de alforria, no dia 24 de abril de 1754. Nesta, Maria benguela acordou em pagar 130\$000 à Feliz, pelos "pagamento e bons serviços" prestados ao ex-senhor.<sup>428</sup>

Observando os exemplos sobre os indivíduos da África Centro-Occidental que tiveram cartas de alforrias lavradas nas três regiões estudadas, chegamos a uma conclusão: os africanos da região Centro-Occidental se dividiam entre as liberdades gratuitas e pagas (claro que, como dissemos, excluímos as condicionais, que serão analisadas adiante). Porém, entre as onerosas,

---

<sup>424</sup> GRINBERG. Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos, p.68.

<sup>425</sup> PRECIOSO. "Legítimos Vassalos", p.68-70.

<sup>426</sup> MRSJ, Livro de notas, 20/12/1753.

<sup>427</sup> MRSJ, Livro de notas, 03/01/1754.

<sup>428</sup> MRSJ, Livro de notas, 24/04/1754.

boa parte delas eram de coartadas. Ou seja, era a alforria paga através de prestações e durante períodos relativamente extensos. A nossa hipótese é que o fato da região da África Centro-ocidental não ser tão mercantilizada como a da Costa da Mina pode ter influenciado as formas como esses indivíduos pagavam por suas liberdades.

Portanto, diferentemente dos "homens de cor" provenientes da Costa da Mina, que, geralmente, quitavam o débito da alforria à vista, os da região Central da África conseguiam entrar em acordos com seus senhores e parcelar o valor de suas liberdades. Essa comparação entre os dois grupos, mostra como as "bagagens culturais" dos africanos foram importantes no momento de se adaptarem à sociedade brasileira. A luz dos percalços que poderiam advir nos acordos pela liberdade, uns se favoreciam mais do que outros.

Por outro lado, esse exame demonstra que os indivíduos da Costa da Mina, em Minas Gerais, foram mais eficazes em juntar pecúlio que os demais. Assim, pode ser também que essa característica fez com que muitos senhores, temerosos de não receberem por suas propriedades, coartassem os "homens de cor" dos diversos rincões africanos, ao passo que tentavam receber o valor das alforrias na integralidade e à vista daqueles oriundos da Costa da Mina.

Acrescentamos ainda que, baseando-nos na tese de Linda Heywood, no que se refere a uma possível amálgama entre a cultura luso-brasileira e a africana centro-ocidental ainda na África, é que muitos dos indivíduos oriundos dessa região podem ter tirado proveito disso e conseguido negociar pagamentos parcelados (coartação) por suas liberdades.<sup>429</sup>

Última conclusão é que os dados não demonstram diferenças entre as regiões mineiras, não importando se estavam vivenciando uma "contração" econômica (Norte de Minas Gerais), passando por um período de "assentamento" (Ouro Preto) e em pleno vigor econômico (Rio das Mortes). Todos os alforriados, até aqui, tiveram os mesmos perfis,

---

<sup>429</sup> Sobre a tese de Heywood, ver o Capítulo 1.



segundo suas procedências. Isso nos faz reafirmar que a situação econômica vai dar algumas especificidades nas alforrias, mas sempre dentro do mesmo padrão geral das origens dos escravos.

Reiteramos nossa posição, a partir da comparação entre os nossos exemplos e os dados do Rio de Janeiro, para o mesmo período que nós abordamos. Em estudo sobre a urbe fluminense, entre 1840 e 1859, Florentino demonstra que 59% dos "congo-angolanos" tiveram suas manumissões de graça, 22% condicionadas e apenas 19% foram onerosas.<sup>430</sup> O que pode ser uma característica dos indivíduos provenientes dessa região em termos de estratégias para aquisição de alforria e não apenas uma influência da econômica sobre eles.

Todavia, devemos fazer ciente que em se tratando de cartas de alforrias,

*[...] generalizações não são possíveis, já que não se encontrou um padrão típico, o que certamente não ajuda muito. A variação nos resultados dos dados é bastante evidente em liberdades registradas em cartórios, necessitando de uma análise mais sistemática das conjunturas.*<sup>431</sup>

Assim, as especificidades regionais parecem não ter influenciado as alforrias de maneira cabal e de forma a terem padrões díspares entre as comarcas em tela, forjando perfis distintos na forma como os cativos conseguiam suas alforrias.

Contudo, é preciso esclarecer que a gratuidade das alforrias não necessariamente significou não pagamento. Em artigo muito instigante, Libby e Graça Filho, ao analisarem as alforrias da região de São José do Rio das Mortes, atual cidade de Tiradentes, entre 1750 e 1850, teorizam que

*O fato de não haver menção a qualquer pagamento monetário não necessariamente queria dizer que a concessão fosse inteiramente gratuita. Em primeiro lugar, não estamos convencidos de que a falta da estipulação de um pagamento significasse uma ausência completa de qualquer troca monetária a favor do proprietário. [...]. A possibilidade de tais pagamentos terem sido considerados como de conhecimento*

---

<sup>430</sup> FLORENTINO. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista, p.29.

<sup>431</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.104.

*público faria com que não merecessem menção nos registros cartorários das cartas de alforrias.*<sup>432</sup>

A hipótese é tentadora, mas infelizmente não podemos abraçá-la. As fontes utilizadas neste artigo não nos permitem verificar tal possibilidade, pois não relatam estes acordos “tácitos”. Dessa maneira, entendemos que as alforrias gratuitas e incondicionais representaram a inexistência de qualquer tipo de pagamento, apesar de pensarmos ser plausível o pagamento na estrutura particular das relações senhor-escravo.

Em relação aos "homens de cor" nascidos no Brasil, é provável que estes fossem, em sua maioria, nascidos na própria região mineira. Isso teve como corolário duas possibilidades resultantes: a primeira é que eles se beneficiaram dos possíveis laços de afetividade com seus senhores e, com isso, conseguiram desenvolver as negociações pela liberdade a favor deles; e segunda, esses mesmos laços de afetividades foram utilizados pelos próprios senhores na intenção de aumentar o domínio sobre os cativos. Observaremos, porém, o primeiro caso neste subtítulo e o segundo ficará em análises posteriores, mas ainda neste capítulo.

É preciso ressaltar que a afetividade criada entre senhores e escravos demonstra que tanto homens como mulheres souberam utilizar das relações afetivas com seus senhores para não condicionar suas liberdades.<sup>433</sup> Malgrado, como aludido, as mulheres obtiveram melhores resultados aparentes.

Essa afirmação pode sugerir duas possíveis explicações quando comparamos mulatos e pardos: na primeira, especulamos que os mulatos por estarem mais ligados ao escravismo que os pardos, souberam tirar mais proveito do "jogo" de interesses com seus senhores, galgando alforrias incondicionais através de relações afetivas que não as de parentesco; a segunda, contrária e complementar a primeira, como os pardos representavam os "homens pretos" mais próximos do "mundo dos livres", sendo muitos deles proles de seus donos, é

---

<sup>432</sup> LIBBY e GRAÇA FILHO. *Reconstruindo a liberdade*, p.132.

<sup>433</sup> PAIVA. *Escravidão e Universo Cultural* e HIGGINS. *"Licentious Liberty"*.

possível que muitos pardos tivessem suas liberdades gratuitas e incondicionais. Todavia, muitas das liberdades dos pardos não estavam expressas em cartas de alforrias, mas em pias batismais. Assim, as liberdades gratuitas e incondicionais dos pardos podem estar sub-registradas entre os manumitos aqui estudados.

Além disso, devemos acrescentar que havia influência étnico-cultural dos pais para com seus rebentos, como afirma Mariza de Carvalho Soares.<sup>434</sup> Esse dado, aparentemente, ensejou a possibilidade de muitos escravos, nascidos no Brasil, terem seguido as estratégias "ensinadas" pelos pais para conseguirem suas alforrias. Por outro lado, como veremos no próximo subtítulo, muitos destes foram utilizados como moedas de trocas para as libertações dos próprios pais.

Vejamos alguns casos de alforrias dos "homens de cor" nascidos no Brasil. Em 27 de abril de 1777, na localidade de Carandaí, comarca do Rio das Mortes, o senhor de escravos, Antônio Andrade, registrava as cartas de alforrias dos cativos Cosmo cabra, Margarida mulata e Maria Rosa crioula. Nas três cartas de liberdades foi alegado como justificativa que os alforriavam "pelos bons serviços e pelo amor de Deus".<sup>435</sup>

Na região de passatempo, freguesia de São José, comarca do Rio das Mortes, no dia 26 de outubro de 1808, foi a vez da crioula Eva, cativa de Serafim Pacheco, ter a alforria lavrada em cartório, sob a explicação do "amor que [a] tenho".<sup>436</sup>

Luiza parda, que vivia em São José, teve a sua carta de alforria passada, em 10 de abril de 1793, pelo sargento Domingos Pereira, sob a justificativa de "amor e por ser cria da família".<sup>437</sup>

---

<sup>434</sup> O tópico explorado da tese de Mariza de Carvalho Soares está nos capítulos 2 e o presente.

<sup>435</sup> MRSJ, Livro de notas, 27/04/1777. São três cartas independentes para cada escravo.

<sup>436</sup> MRSJ, Livro de notas, 26/10/1808.

<sup>437</sup> MRSJ, Livro de notas, 10/04/1793.

Morando em Desterro, freguesia de São José, em 14 de janeiro de 1848, Manoel Costa libertava o seu escravo Aleixo pardo, de idade "criança", filho da falecida escrava Júlia, por ter pelo cativo "grande amor, tê-lo como a um filho".<sup>438</sup>

Muito comum o parentesco entre senhores e escravos nascidos no Brasil ser um dos ingredientes para se conceder as cartas de alforrias. Não raro, neste tipo de documentação, nos testamentos ou em pias batismais a relação direta ou indireta de relação parental aparecem.<sup>439</sup>

Exemplo de parentesco indireto pode ser visto na carta de liberdade de Justa crioula, que a época tinha 3 anos de idade. Residindo em "Itatiano [sic]", na Comarca de Ouro Preto, em 15 de junho de 1829, ganhou a liberdade com o seguinte conteúdo:

*Digo eu Antonio Ferreira Pires que entre os bens que tenho possuo hum bem asim huma Crioulinha por nome Justa de idade de tres annos pouco mais ou menos em ha Crioula he minha ultima vontade a dou por forra liberta e com a sua liberdade como se de ventre livre nascera isto lhe faço gratuitamente por ser a minha afilhada e sem constrangimento de pessoa alguma mas sim pelo muito amor que lhe tenho e por que podera hir de hoje para todo o sempre para honde muito quiser como liberta que fica sendo e por esta ser a minha vontade e quero que esta Carta tenha toda a validade [...].<sup>440</sup>*

Morando na vila de Montes Claros das Formigas, em 23 de fevereiro de 1848, Damásio Fernandes de Souza e Narcisa de Bonavio libertaram a escrava Faustina cabra, de 10 anos de idade, "por ser primeira cria das minhas crias".<sup>441</sup> Talvez neste exemplo, o caso seja a de Faustina cabra ser uma "cria" de suas escravas, mas a justificativa utilizada nos leva a pensar em outras possibilidades.

Caso distinto pode ser visto na alforria de Jacinto mulato, que em 05 de abril de 1836, morando no arraial de Formigas, Norte de Minas Gerais, foi alforriado com a seguinte justificativa: "forramos na Pia Batismal de graça por tocar ao parentesco de sanguinidade".<sup>442</sup>

---

<sup>438</sup> MRSJ, Livro de notas, 14/01/1848.

<sup>439</sup> PAIVA. *Escravidão e Universo Cultural*, p.105-110.

<sup>440</sup> APM. CMOP-588, p.51v-52., Ouro Preto, 15/06/1829.

<sup>441</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 23/02/1848.

<sup>442</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 05/04/1836.

Já no Riacho dos Machados, Comarca do Rio das Velhas, Martinha mulata, de 3 anos, foi alforriada "por ser minha cria, e lhe ter amor", aos 28 dias de março de 1840.<sup>443</sup>

Em alguns dos casos explicitados acima, o parentesco direto ou indireto dos mancipios com seus senhores fizeram com que aqueles conseguissem alforrias gratuitas e incondicionais. Teorizamos que a possibilidade de ver os próprios filhos escravizados tivesse um aspecto moral-cristão envolvido. Assim, os senhores alforriavam os próprios filhos por questões de "apaziguamento da alma".

Mas em outros casos os senhores se mostram benevolentes com seus cativos e a alforria era por motivos morais e não de parentesco. Esse parece ter sido o caso de Joana, cuja origem não foi declarada. Apenas sabemos que Joana nasceu na casa de seus senhores e que teve sua carta de alforria lavrada em cartório da cidade de Montes Claros, no dia 10 de janeiro de 1835:

*Declaração que faço eu abaixo assignado que nasceu da minha escrava Theresa de Nassão Benguella huma cria sem que tivesse mostras de viva e sendo eu chamado a Baptisei debaixo de condição pondo lhe o nome de Joanna e declarei ao mesmo tempo que sendo ella vivesse que desde este instante gosaria de sua liberdade para todo o sempre e desta minha desposição participei ao Reverendo Parocho quando lhe pos os Santo Olhos fazer essa mesma declaração no Livro dos assentos dos Baptizados sendo eu Padrinho e Dona Anna Maria da Vitoria e por assim ser verdade pasei este escrito de Carta de Liberdade por mim feito e assignado.*<sup>444</sup>

Contudo, em muitos momentos, os escravos que nasceram no Brasil deveriam pagar por suas alforrias. Ilustrativo disso foi a alforria de Rita parda, que vivia na Paragem das Geraes, freguesia de Ouro Preto, em 27 de julho de 1827.

*Digo eu Francisca Thereza de Jesus que entre os bens que possuo livres e desembargados he bem asim huma Mulata por nome Rita a qual por ter recebido de*

---

<sup>443</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 28/03/1840.

<sup>444</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 10/01/1835. Interessante notar neste caso que ele é um exemplo oposto do que Schwartz e Guttman estabelecem. Para estes autores, os proprietários não eram padrinhos de seus escravos. SCHWARTZ. A manumissão dos escravos no Brasil colonial; e GUTTMAN. *The Black Family*.

*Ignacio de Andrade Menezes a quantia de vinte e nome mil e noventa e nove reis e me ter passado hum credito do resto que he cento e trinta mil novecentos e quarenta e tres reis e assim nem eu nem meus herdeiros teremos na dita Mulata jus poder ou dominio algum antes a dou por forra e liberta como se nascesse do ventre de sua May e peço as Justicas de Sua Alteza Real.*<sup>445</sup>

Mesmo em alforrias onerosas o parentesco dos cativos pode ser analisado indiretamente. Em Itabirito do Campo, região próxima a Ouro Preto, na data de 15 de janeiro de 1828, Antônio Pereira Lima alforriou o seu cativo de 8 anos de idade, de nome Lino crioulo. Na sua libertação, Lino teve o documento de forro descrito da maneira que se segue abaixo:

*Digo eu abaixo assignado que sou senhor e possuidor de hum Escravo digo de hum Crioulo de nome Lino de idade de oito annos o qual me coube em herança por falecimento de minha May o qual de hoje em diante ficara gosando de sua inteira liberdade como se nascido fosse do Ventre de sua May digo do ventre livre; cuja liberdade lhe dou po haver recebido ao fazer desta a quantida de cento e noventa mil rei da mão do Tenente Coronel Rodrigo Pereira Soares de Albergazia a pedido do Padre Manoel Pereira Lima por beneficiar ao dito Escravo para sua Liberdade e por esso deo a dita quanti asima e por ella recebido mandei passar o presente titulo de Liberdade na qual hey por expresado toda e qualquer clausula que em Direito for necessaria para a sua liberdade.*<sup>446</sup>

Neste caso, a vontade de libertar Lino crioulo era do Tenente Coronel Rodrigo Pereira Soares de Albergazia, que pediu ajuda ao pároco local, Manoel Pereira Lima (provável parente do dono do escravo). Não sabemos se o tenente coronel foi motivado por algum parentesco com Lino, mas apenas que intermediou sua liberdade. Assim, parece que o exemplo acima ilustra o caso de formação de redes entre os escravos e demais pessoas da sociedade, muitas com certo status social, para conseguir suas liberdades, como também o de parentesco indireto.

Desse modo, gostaríamos de enfatizar que em se tratando de alforrias conquistadas pelos cativos, muitos utilizaram de suas "heranças e bagagens culturais" para consegui-las. Enquanto os indivíduos da Costa da Mina pagavam por elas, os da África Centro-Occidental se

---

<sup>445</sup> APM. CMOP-588, p.1v-2v., Ouro Preto, 27/07/1827.

<sup>446</sup> APM. CMOP-588, p.13-13v., Ouro Preto, 15/01/1828.

imprensavam entre os pagamentos, geralmente parcelados, e a gratuidade. Os nascidos no Brasil, por outro lado, aproveitavam-se dos laços afetivos e, não raro, sangüíneos para saírem do cativeiro. Quando não conseguiam as alforrias por esses métodos, buscavam pessoas na sociedade que pudessem ajudá-los. Essa parece ter sido a tônica das alforrias, segundo as origens dos mancípios, demonstrando, assim, que o processo de criouliização teve ritmos próprios, de acordo com as especificidades culturais de cada grupo.

Muitos dos cativos adaptaram suas estratégias de liberdade ao que a sociedade mineira oferecia. Assim, enquanto os indivíduos provenientes da Costa da Mina tentavam utilizar do pagamento integral para alcançar suas liberdades, os da África Centro-Occidental se ajustaram à coartação ou a gratuidade. Com isso as reestruturações étnicas dos africanos, sobretudo, podem ser percebidas nas formas como eram adquiridas alforrias. Ao utilizarem desses artifícios podemos perceber os distintos processos de criouliizações que havia em Minas Gerais.

Todavia, deve-se fazer ciente que nem sempre as alforrias pagas, gratuitas ou as coartadas tiveram êxito para os cativos. Em 07 de novembro de 1778, João cabra teve sua alforria revogada, pelo fato de não ter conseguido dinheiro suficiente para pagá-la.

*Vistas as informações não tem lugar o Requerim.<sup>10</sup> o Sup.<sup>1e</sup> por não ter dado de bem da sua alforria mais do que oitenta e oito oitavas e tres quartos a conta de duzentos e doze mil reis conforme ajuste feito com a D.<sup>a</sup> Sua Senr<sup>a</sup> no fim de tres anos como a d<sup>a</sup> sua snr<sup>a</sup> o puza [?] a cativeiro.<sup>447</sup>*

A alforria de João cabra, na citação acima, foi revogada pelos seus senhores, D. Maria Pereira de Crasto e o filho dela, Caetano Pedro, pela não quitação da coartação. Isso mostra que nem sempre as alforrias estavam garantidas pelos escravos. Estes deveriam cumprir com as cláusulas previamente acordadas.

---

<sup>447</sup> APM. SG. CX. 009, Doc. 025 – 09/02/1778.

### 3.3.3 - “para depois de minha morte”: Paternalismo nas alforrias.

As relações entre senhores e escravos foram carregadas de estratégias entre os dois pólos na intenção de aumentar a submissão de seus dependentes, por parte dos proprietários, ou a de se livrar do julgo do senhor, concernente aos cativos. A partir desse ponto exploraremos os estratagemas criados pelos senhores de escravos. Teorizamos que muitas das condições vislumbradas nas alforrias, na verdade, foram artifícios senhoriais para aumentar ou prolongar os seus domínios sobre os pseudo-manumitos.

Nesta esteira, a nossa investigação recairá nas formas como os senhores utilizaram de seus estratagemas. Cremos que os escravocratas mineiros dos séculos XVIII e o seguinte não levaram em consideração as nuances culturais dos africanos e, tampouco, a importância destes sobre as leituras que os seus descendentes fizeram da relação senhor-escravo. Ao contrário, inferimos que os donos de cativos estavam preocupados em manter as suas "peças" sobre os seus domínios, utilizando, para tanto, de condições impostas que, certamente, não davam relevância as minúcias de cada procedência e na transmissão cultural dos africanos para os crioulos, mulatos, cabras, mestiços e pardos.

Por esse prisma, a imposição senhorial acabou por incluir novos obstáculos que os escravos tinham que ultrapassar. Esses empecilhos, obviamente, não determinaram as formas de alforrias, mas as influenciavam.

Ao estudar a família negra nos Estados Unidos, Gutman alerta para as "influências externas" aos escravos que não provocavam uma aculturação ou anomia social, mas, em certos momentos, impingiam determinadas ações dos mancípios.

*As crenças e os comportamentos dos escravos na emancipação eram a consequência de uma recorrente interação entre acumulação das experiências históricas escravas (cultura) como transmitidas sobre o tempo através de uma*



*família escrava e sistema de parentesco e a mudança da sociedade escrava na qual os escravos viviam. As mudanças externas raciais regularmente testavam as capacidades adaptativas de várias gerações escravas diferentes.*<sup>448</sup>

As palavras de Gutman ganham ressonâncias nas alforrias analisadas neste capítulo, pois nos permitem pensar na influência externa às estratégias mancipiais para a emancipação, mas também, incluem a ideia de uma "cultura escrava" adaptada às vicissitudes locais. De acordo com esse autor, muitos dos "afro-americanos" foram removidos do contato direto com as culturas tribais da África Ocidental, mas se adaptaram àquele meio, resgatando princípios basilares dessa procedência e, não raro, utilizavam isso para se diferenciarem de seus senhores.<sup>449</sup>

Em suma, é mister pensar, baseando-nos no estudo de Gutman, que os senhores de escravos nem sempre perceberam as especificidades comportamentais, segundo as procedências e nações dos indivíduos escravizados. Com certa frequência, os escravocratas os apreenderam como simples "peças".

Em função disso, o título utilizado para esta parte do trabalho "para depois de minha morte"<sup>450</sup>, ganha sentido. Os exemplos compulsados aqui nos permitem inferir que a preocupação primária dos senhores de escravos de Minas Gerais era a de assegurar, contratualmente, os serviços de suas "peças" enquanto estes fossem vivos. O que parece estar sincronizado com as peculiaridades dos plantéis escravos de Minas Gerais, que eram, sobretudo, pequenos de 3 a 5 escravos.<sup>451</sup> Ademais, com frequência, os senhores utilizavam de seus escravos para aumentar suas rendas.<sup>452</sup>

---

<sup>448</sup> GUTMAN. *The Black Family*, p.34.

<sup>449</sup> GUTMAN. *The Black Family*, p.243-244.

<sup>450</sup> Sintetizamos as condições nessa frase, mas elas aparecem em sentenças diferentes com o mesmo sentido ("obrigado a me acompanhar até a minha morte"; "servir a minha mulher enquanto ella viva for"; "acompanhando sempre a mim, e a sua senhora que foi em té o fim de nossas vidas"; etc.). Além disso, não raro foi possível detectar a idéia de servir os senhores até as suas mortes, seguido de outros requisitos: pagamento, serviço para terceiro, criar os próprios filhos, entre outros.

<sup>451</sup> LUNA e COSTA. *Minas Colonial*, p.40.

<sup>452</sup> PAIVA. Bateias, carumbés, tabuleiros, p.190-191.

Enfim, seja por motivações de ordem econômica ou não, os escravocratas mineiros impuseram essa condição aos cativos, independente de suas procedências e nações.

Isso quer dizer que havia negociação entre senhores e escravos, e, muito dessa negociação passava por essas condições. Nesta esteira, Faria explica que

*a exigência, em qualquer dos séculos, era basicamente a mesma: acompanhar o outorgante enquanto fosse vivo, quando não seu cônjuge, filho, neto, sobrinho ou outra pessoa estipulada. Era, efetivamente, um sistema extremamente perverso.*<sup>453</sup>

Ilustrando o tema. Aos seis dias do mês de março de 1835, a escrava Josefa crioula tinha sua carta de alforria lavrada no Cartório de Primeiro Ofício da cidade de Montes Claros. Moradora do Riacho Fundo, local onde vivia com a sua senhora Tereza Pereira da Fonseca, Josefa teve a seguinte condição escrita em no documento emancipatório: “pelos bons serviços que me tem prestado”, a alforrio “com a obrigação de me servir enquanto eu for viva e por minha morte está forra”.<sup>454</sup>

Um ano após a crioula Josefa ter sua carta de liberdade registrada, foi a vez da mulata Luiza. Propriedade de Guilherme de Medeiros Lima, residente na própria cidade de Montes Claros, que a alforriou “pelos bons serviços que me tem prestado e eu a ter criado, querendo beneficiar-lhe confiro liberdade”. Contudo a liberdade de Luiza foi condicionada a “[...] servir com prontidão, obediência, e fidelidade em quanto eu vivo for”.<sup>455</sup>

Interessante foi a estratégia de D. Izabel Maria da Silva, que em 26 de abril de 1844 passava carta de liberdade para Luiza parda, alegando que a mesma foi apreciada “[...] em preço de quinhentos mil reis, e perdoando a metade forro pelo preço de duzentos e Cincoenta mil reis que recebi ao fazer desta”. Porém, sob a condição de

---

<sup>453</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.124.

<sup>454</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 06/03/1835.

<sup>455</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 09/09/1836.

*me acompanhar a metade do tempo de cada um ano enquanto vivermos, devendo estar comigo uma semana, e outra semana em sua Casa, e havendo alguma falta nesta repartição de tempo será substituída logo, e podera a mesma Luisa Casar-se como forra, pois só lhe fica a obrigação asima prescripta que não emdús captiveiro.<sup>456</sup>*

Em outra manumissão muito parecida com a anterior, Ana Lourença de Jesus registrava a carta de alforria da africana Joaquina, de 55 anos de idade. Moradoras que eram da vila de Bonfim, Joaquina pagou a Ana Lourença a importância de

*[...] tresentos e cincoenta mil reis dedusidos deste sessenta e cinco mil reis já recebidos, fica a dever a quantia de Dusentos e oitenta e cinco mil reis abatida a quantia de des mil reis que lha dou de esmolla fica restando a quantia de Dusentos e setenta e cinco mil reis que ira pagando ate preencher esta quantia.<sup>457</sup>*

Entretanto, Joaquina ainda tinha que “estar na minha casa prestando os serviços do costume sem que possa exigir jornal ou salario e só gosará de plena liberdade depois de paga a quantia acima referida”.

Thereza Gonçalves de Jesus Vieira, na cidade de Ouro Preto, em 22 de agosto de 1827, libertou seu escravo Manoel crioulo, sem oneração alguma, mas com a condição de

*Digo eu Thereza Gonçalves de Jesus Vieira que ficou de jeronimo Pimenta da Silva que entre os mais bens que possuo livres e desembarcados he bem asim hum Crioullo por nome Manoel Filho natural de Sebastiana Crioula cativa da defunta minha May Joana Gonçalves cujo Crioullo Manoel ser forro lhe passe esta Carta de Liberdade e por esta fica liberto como se nascesse forro do ventre de sua May so sim **com obrigação de me servir enquanto eu viver e em eu falecendo fica no todo liberto livre e desembarcado** para poder andar por toda a parte e quero que esta minha Carta de alforria valha em todo o tempo por ser esta feita de minha livre vontade e sem constrangimento de pessoa alguma e pesso as Justiças de Sua Magestade.<sup>458</sup>*

---

<sup>456</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 06/04/1844.

<sup>457</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 21/01/1847.

<sup>458</sup> APM. CMOP-588, p.4-4v., Ouro Preto, 22/08/1827. (Grifo Nosso).

Outro crioulo que teve a condição semelhante foi Vicente, que, também residindo na Aplicação da Senhora do Desterro, freguesia de Guarapiranga, comarca de Ouro Preto, em 1827, recebeu sua carta de alforria com o seguinte texto:

*Digo eu Maria Gomes do Nascimento moradora na Applicação da Senhora do Desterro do Mello Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Guarapiranga que entre os mais bens que possuo he bem asim hum Crioullo denominado Vicente que intera de idade cinco annos o qual forro como se do ventre da May nascesse e podera gosar da sua liberdade a qual dou sem constrangimento de pessoa alguma com a condição de me servir enquanto for viva e depois podera seguir para honde lhe parecer a qual liberdade dou pelo meu amor que lhe tenho e não ter herdeiros forçados.<sup>459</sup>*

Em alguns casos, parece que os senhores premeditavam qualquer atitude dos escravos em se libertarem e, por isso, os alforriavam ainda quando eram crianças. Em 10 de julho de 1828, Manoel Ignácio Xavier e a esposa dele, Anna Joaquina de Paiva registravam a carta de alforria do cativo, Eugênio cabra, de idade de 1 ano e 5 meses.

*Dizemos nos abaixo assignados Manoel Ignacio Xavier e Anna Joaquina de Paiva que entre os bens que possuimos livres e desembargados he bem asim hum Escravo por nome Eugenio Cabra de idade de hum anno e cinco mezes filho de hum negra Escrava por nome Maria de Nasção Rebolla o qual Escravo supra declarado Eugenio o forramos por nossas livres vontades sem constrangimento algum pelo muito amor que lhe temos como se nascesse de ventre livre de sua May com a condição porem de nos servir e acompanhar athe o nosso falecimento sem o que não terá effeito esta Alforria Sendo puxado ao Cativeiro e cumprindo com a dita declarado ficara isento do cativeiro gozando dessa liberdade na forma que a Ley favoreça um semelhante ato e se faltar alguma clausula ou clausulas [...].<sup>460</sup>*

Com o mesmo teor, Adão crioulo foi "alforriado", em 10 de fevereiro de 1829, por Luis Coelho de Albuquerque.

*Digo eu Luis Coelho de Albuquerque que entre os bens que possuo tenho hum Escravo por nome Adão Crioullo pelos bons serviços que delle tenho recebido lhe passo esta Carta de alforria pela qual ficara forro como se nascera forro com obrigação de me servir enquanto for vivo e com a minha morte ficara livre do cativeiro e para isso pesso as Justiças de sua Magestade lhe de todo o rigor deste meu papel.<sup>461</sup>*

---

<sup>459</sup> APM. CMOP-588, p.10-11, Ouro Preto, ??/??/1827.

<sup>460</sup> APM. CMOP-588, p.19-19v., Ouro Preto, 10/07/1828.

<sup>461</sup> APM. : CMOP-588, p.34v.-35v., Ouro Preto, 10/02/1829.

Ainda na cidade de Ouro Preto, Francisca crioula teve carta de alforria registrada em cartório, em 28 de setembro de 1829, por sua senhora Joana Maria da Conceição.

*Digo eu Joanna Maria da Conceição moradora nesta Imperial Cidade que entre os mais bens que possuo he bem asim huma Crioulla de nome Francisca que tera de idade vinte para vinte e hum annos por ser mais ou menos o qual forro como se de ventre da May nascesse e podera gosar de sua liberdade a qual dou sem constrangimento de pessoa alguma e na condição porem de me servir enquanto eu for viva e depois podera seguir para honde lhe parecer a qual liberdade dou pelo muito anor que lhe tenho pelos bons serviços que me tem prestado E por ser esta a minha vontade e não saber ler nem escrever pedi a Luis Moreira da Silveira que esta por mim fizesse e asigna asim rogo a mais testemunhas abaixo asignadas Imperial Cidade do Ouro Preto sete de Agosto de mil oitocentos e vinte e nove.<sup>462</sup>*

Em 30 de julho de 1828, Manoel João Pereira lavrava a pseudo-liberdade de Ana angola na cidade de Ouro Preto.

*[...] depois do meu falecimento gozara da liberdade a minha Escrava Anna Angola como se nascesse de ventre livre e não irá revogar a liberdade aque asim confiro [?] Escrava pelo testamenteiro e herdeiros por eu [?] aos bons Serviços que me fez a liberto e desta liberdade gozara depois do meu falecimento sem onus algum [...].<sup>463</sup>*

Pela carta de liberdade acima parece que não houve diferenciação entre os senhores quando da impingência desse tipo de condição segundo as nações e procedências dos cativos. Minas, angolas, cabras, crioulos, mestiços, pardos e mulatos, indiscriminadamente, tiveram que aceitar essa cláusula em suas alforrias.

Neste sentido, se as estratégias dos mancípios na conquista das alforrias não foram limitadas pelas nuances econômicas de determinadas regiões, as dos senhores tampouco. O que nos permite reafirmar que, muitas vezes, os senhores negociavam com os cativos sem darem a relevância necessária a esse aspecto.

Assim foi, provavelmente, o que aconteceu com Antônio angola, em 27 de setembro de 1779. O seu senhor, Antônio da Silva de Andrade, o libertou após o pagamento de 40\$000

---

<sup>462</sup> APM. CMOP – 588, p.61.-62, Ouro Preto, 28/09/1829.

<sup>463</sup> APM. CMOP-588, p.22-24, Ouro Preto, 30/07/1828.

e de "seus bons serviços", mas sob a "obrigação de me servir e acompanhar até Deus dispor de mim".<sup>464</sup>

Em 2 de julho de 1781, Domingos Teixeira de Carvalho lavrava a carta de alforria de Ana Mestiça, depois de ter recebido o "devido valor", inseriu a cláusula de a mesma ter que lhe servir enquanto este fosse vivo.<sup>465</sup>

O mesmo aconteceu com Pulquéria crioula, em 17 de março de 1835. Em sua carta de alforria, registrada por seus proprietários, João Nepomuceno Ferreira de Couto e Clara Maria de Barbosa, houve a condição de "servi-los enquanto vivos".<sup>466</sup>

Foi assim, por exemplo, que aos onze dias do mês de agosto de 1806, Teresa Marinha de Jesus, moradora em São João, alforriou sua cativa, Mônica cabra, utilizando da condição de servir à outorgante enquanto esta for demente e incapaz de tratar-se.<sup>467</sup> Um ano depois, no dia 23 de janeiro, residindo em São José, Maria da Silva lavrava a carta de alforria de Adão crioulo, pelos seus "bons serviços", sob a condição de "me servir enquanto viva for".<sup>468</sup>

Caso interessante foi o de Antônio Moreira de Carvalho, que em 17 de janeiro de 1774 alforriou as escravas Antônia e Ana crioulas em troca de "um preto novo de nação Angola" e "um preto novo, bossal, de nação Nagô, ainda por batizar".<sup>469</sup> Esse exemplo pode demonstrar uma estratégia senhorial de trocar a liberdade de seus escravos por cativos novos, na possível intenção de rejuvenescer sua escravaria.

Para finalizarmos a presente discussão gostaríamos de ressaltar que a relação dialética entre senhor e escravo em muito contribuiu na fomentação de processos antagônicos e complementares inerentes à própria sociedade mineira do oitocentos. No presente estudo, percebemos a vicissitude de tecer diagnósticos simplificados desta dialética. Estratégias

---

<sup>464</sup> MRSJ. Avulsos 1779-1781, 27/09/1779.

<sup>465</sup> MRSJ. Avulsos 1779-1781, 02/07/1781.

<sup>466</sup> MRSJ. Livros de Notas, 1834-1847, 17/03/1835.

<sup>467</sup> MRSJ, Livros de Notas, 1806-1809, 11/08/1806.

<sup>468</sup> MRSJ, Livros de Notas, 1806-1809, 23/01/1807.

<sup>469</sup> MRSJ, Livros de Notas, 1773-1775, 17/01/1774.

senhoriais e mancípias estavam incrustadas de múltiplas questões de ordem social, política e cultural, dificultando as representações que poderíamos obter. Assim, o processo de criouliização é pluralizado quando se pensa nas questões étnicas que eram obliteradas pelos senhores. Os cativos, especialmente os africanos, tinham que se adaptar às imposições dos senhores, construindo um cenário, nem sempre propício as manifestações culturais de suas terras, mas a adequação destas a sociedade em voga.

Com isso em mente, neste ensaio percebemos que os cativos recebiam suas cartas de liberdade através de acordos que garantissem a gratuidade de suas alforrias. Como em uma casa de espelhos, que o corpo aparece com imagens diversas, conforme a concavidade e convexidade deles, as condições poderiam favorecer aos senhores, aos escravos ou a ambos. Não obstante esta tenha sido uma realidade palpável aos atores sociais em tela, deve-se explicar que os acordos não se refletiam em “lucros” iguais. Liberdade e subordinação não ficavam equidistantes para escravos e senhores em boa parte dos acordos.

Nesse sentido, as cartas de liberdades representaram acordos que ora beneficiava o cativo ora o senhor. Assim, parece que as alforrias condicionais serviram com estratégias senhoriais. Em outras palavras, podemos interpretar melhor pelas "cláusulas" das alforrias as estratégias, os temores e os anseios dos patriarcas. Por outro lado, as incondicionais representaram as conquistas mancípias. Nelas, não havia requisitos a serem seguidos. Claro que em termos expressos, pois no cotidiano poderia haver.

Segundo Botelho,

*[...], dentro deste universo [das alforrias gratuitas] encontra-se um predomínio daquelas que condicionavam sua efetivação à prestação de serviços por parte do cativo. Assim, em verdade a grande maioria dos cativos alcançou sua liberdade em troca de remuneração, em dinheiro ou em serviços aos seus ex-senhores.<sup>470</sup>*

---

<sup>470</sup> BOTELHO. As alforrias em Minas Gerais no século XIX, p.67.

É notório que há uma semelhança entre os modos em que senhores aumentavam a dependência de seus escravos e como estes últimos conseguiam suas liberdades, ou então, melhores condições de trabalho. Embora houvesse semelhança entre os modos, é óbvio que os sentidos eram outros. Nesta perspectiva, senhores e escravos, não raro, utilizavam-se das mesmas estratégias, que, na essência, eram lidas distintamente pelos dois grupos.

Neste sentido, Sheila de Castro Faria assume a posição de que

*As condições para obtê-la [a carta de alforria], mesmo gratuita, muitas vezes vinculavam a alforria à morte de seu senhor ou senhora, algumas vezes acompanhada da cláusula de esperar também a morte do cônjuge, o que a tornava muito incerta. Realmente, numa época em que a família era a responsável pela assistência a velhos ou incapacitados fisicamente, garantir o cuidado em momentos especiais, de doença ou velhice, foi prática comum entre testadores. Quando donos de escravos, tentaram garantir um acompanhamento especial até a hora derradeira. O interesse era de serem bem-servidos, o que nem sempre acontecia, principalmente quando demorava muito.*<sup>471</sup>

Neste raciocínio, o caso de D. Joana Maria de Abreu é emblemático. Em 30 de novembro de 1836, prevendo que não teria muito tempo de vida, libertou o pardo Luis, de 40 anos, auferindo a carta ao fato de “o dito escravo assim me tem merecido pelos bons serviços que me tem feito”. Contudo, Luis deveria seguir a condição de “ficando sujeito servir me enquanto viva for, e depois do meu falecimento no prazo de dous anos dará cinquenta mil réis para o meu funeral”.<sup>472</sup>

Esse foi o estratagema senhorial mais interessante que encontramos. Como a morte se aproximava e D. Joana teria que pagar pelos seus gastos fúnebres, arquitetou a estratégia de fazer com que o escravo Luis pagasse por estes. Desse modo, ela alcançava uma melhor relação com Luis, já que sua liberdade estava assegurada após a morte de sua senhora e, ao mesmo tempo, não teria que arcar com tais custos. Vendo pelo lado do escravo, havia vantagens. Luis conseguiria sua liberdade com a morte de sua senhora e, ainda, teria dois anos

---

<sup>471</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.107.

<sup>472</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 30/11/1836.



para pagar 50 mil-réis referentes ao enterro, missas e gastos outros com sua ex-senhora. Ao cabo, senhora e escravo saíram ganhando.

Outra condição que aparece é a de o escravo se tornar livre através da permuta das “crias” fornecidas aos seus ex-senhores. É possível que os senhores estimulassem seus escravos a terem filhos. O incentivo poderia advir da melhora do trabalho, posições de maior status entre os cativos, como, por exemplo, o trabalho doméstico, o batizado de algum dos filhos ou mesmo permitir o casamento, além, é claro, da própria liberdade.<sup>473</sup>

Muito provavelmente estimulado pelas vicissitudes de adquirir através da compra os cativos de que necessitasse, o senhor Jerônimo Xavier de Souza, em 14 de setembro de 1836, passava carta de alforria para a africana Joaquina, de 50 anos, tendo o seguinte conteúdo como motivo:

*a tem servido a desoito a vinte annos com prestesa e obediencia como tão bem tem dado do seu ventre seus filhos sadios, e intelligentes, portanto tem merecido haja ou com ella de alguma contemplação a seo beneficio, portanto deliberei que continue ella a servir mais quatro annos contados da datta desta, que findo o referido prazo dos quatro annos fica gosando de sua inteira liberdade, como tão bem ficará gosando da mesma graça (...) desde do dia em que eu finir (antes do prazo de 4 anos).<sup>474</sup>*

A motivação é clara: Joaquina “tem dado do seu ventre seus filhos sadios, e intelligentes, portanto tem merecido” a liberdade. O acordo firmado deduz que houve a troca da liberdade de Joaquina pelas “crias” deixadas com seu senhor. Também aqui há estratégias idênticas, mas com motivações diferentes. O senhor pretendia aumentar seu plantel, sua cativa buscava a liberdade.

Alguns meses antes, Ana Gonçalves de Jesus firmava o seguinte acordo com a mestiça Catarina: “pelos bons serviços e lealdade que da dita tenho experimentado e por me já ter dado cinco crias e lhe ter um amor afetuoso”, passava a carta de alforria para Catarina,

---

<sup>473</sup> Para ver a questão dos incentivos, sugiro a leitura de: SLENES. Senhores e Subalternos no Oeste paulista.

<sup>474</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 14/09/1836.

acrescentando que “concedo licença (...) por tempo de dois anos para pedir suas esmolas e tratar de sua vida pelos meios lícitos e me dar 60\$000.”<sup>475</sup> Ou seja, a liberdade fora motivada pelo fato dos bons serviços e lealdade de Catarina, acrescido de que suas cinco “crias” estarem com a senhora e mais a licença de conseguir 60\$000 por meios lícitos.

Na cidade de Ouro Preto, a escrava Izabel crioula ganhava sua alforria, em 1828, de Lareira Teixeira Souto.

*Digo eu Lareira Teixeira Souto abaixo assignada que entre os bens de que sou Senhora e possuidora he bem asim huma minha Escrava de nome Isabel Crioulla a qual pelos bons serviços que me tem feito e pelo muito que me deo de sete filhos a doo por forra de hoje para todo o sempre como que forra nascesse do ventre de sua May ficando desde ja liberta e por ser esta a minha vontade e sem constrangimento de pessoa alguma lhe mandei passar esta Carta de liberdade da qual gosara a dita Isabel sem que eu ou meus herdeiros ou [?] a possão reclamar para o que pesso as Justiças de sua Magestade Imperial.<sup>476</sup>*

Outra que permutou a própria liberdade pelas "crias" foi Maria das Brotas, mulata, que à época tinha 32 anos de idade e residia em Mariana. Segundo o seu senhor Urbano José Baracho de Moura, a motivação para alforriar Maria das Brotas foi

*[...] pelos bons serviços que me tem feito e me ter dado tres crias lhe dou plena e irrevogavel liberdade para della gozar como se nascesse de ventre livre e podera viver em minha companhia se quiser e lhe fico conta sem que em tempo algum eu possa perder jornais e pesso as justiças de Sua Magestade de em todo o vigor desta Carta de liberdade e nenhumm de meus herdeiros e suas proles poderão contraiar por esta feita de minha livre vontade e em dar a referiad liberdade gratuitamente [...].<sup>477</sup>*

É óbvio que um acordo desses, a princípio, não é benéfico à escrava. Todavia, o que estava em jogo era a liberdade. Os convênios não eram feitos de forma a beneficiar os dois lados equitativamente, em uma espécie de parceria. Parece que uma parte sempre saía ganhando mais que a outra. Como as negociações eram feitas no âmbito do “mundo

---

<sup>475</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 08/03/1836.

<sup>476</sup> APM. CMOP-588, p.24v.-25v., Ouro Preto, 22/??/1828.

<sup>477</sup> APM. CMOP – 588, p.48v-49v. Ouro Preto, 06/10/1828.

senhorial”, é possível que as condições fossem aquelas determinadas pelo patriarca e, só esporadicamente o cativo interviria.

Neste sentido, Botelho informa a importância da reprodução natural no norte de Minas Gerais, para o oitocentos:

*A reprodução natural, neste caso, desempenhou um papel importantíssimo, tendo em vista a realidade econômica e social que cercava o norte de Minas Gerais ao longo do século XIX. A precariedade econômica e a pressão exercida pelo avanço da cafeicultura na Zona da Mata Mineira não impediram a região de manter-se escravista até os últimos momentos deste regime no país. Isto seguramente deveu-se aos processos de reprodução natural de sua população cativa.*<sup>478</sup>

Todavia, as nuances da possibilidade dos senhores estarem incentivando a reprodução natural é que merece destaque. A contingência de essa reprodução ser baseada nos anseios dos escravos pela liberdade parece ter sido um dos motivos que fizeram parte da escravaria trocar as próprias "crias" por uma carta de alforria.

Esse foi o caso de Luiza africana, de 50 anos, que obteve sua carta de alforria aos 25 dias do mês de outubro de 1843, do Tenente Coronel Francisco Barbosa da Cunha e de seus filhos. A motivação alegada pelo Tenente Coronel foi a de que lavrava a carta “em remuneração das crias dadas”.<sup>479</sup>

Além disso, cabe aqui uma ressalva com relação as estratégias de obtenção de alforrias dos cativos de Minas Gerais está conectada, igualmente, a fatores culturais. Soares, analisando a Irmandade de Santo Elesbão, no Rio de Janeiro, em 1740, ressalta que muitas das minas optavam por não procriarem em função de suas fidelidades étnicas.<sup>480</sup> Sabemos que as associações comerciais entre a região mineira e a Capitania e, depois, Província da Bahia

---

<sup>478</sup> BOTELHO. As alforrias em Minas Gerais no século XIX, p.72.

<sup>479</sup> Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas - COJN – Montes Claros/MG. Carta de Obtenção de Liberdade, 25/10/1843.

<sup>480</sup> SOARES. "O Império de Santo Elesbão...", p.64-65. Oliveira, do mesmo modo, esclarece que as tradições africanas foram utilizadas pelos próprios indivíduos oriundos dos vários rincões africanos ou mesmo pelos seus descendentes como armas capazes de enfrentar as vicissitudes do sistema escravista, mas também como ferramentas para galgar melhores posições sociais. OLIVEIRA. *O liberto*, p.73-75.

serem antigas e fortes.<sup>481</sup> Provavelmente, por isso, a maioria dos africanos da região da África Ocidental ter escolhido essa forma de liberdade e, também, influenciarem o estilo de vida de muitos cativos em Minas. Assim, gostaríamos de propor a hipótese de que muitas das mulheres cativas deixassem suas proles em função do pagamento, não apenas motivadas pela liberdade em si, mas pelo fato de não reconhecerem suas "crias" como uma extensão de suas etnias.

Acrescentamos ainda, que, não raro, havia fortes ligações de ex-cativos minas, residentes em Minas Gerais, com instituições religiosas do Rio de Janeiro, podendo fortalecer a nossa hipótese, pois ressalta o contato dos minas em Minas, com os do Rio de Janeiro, especialmente, as minas da urbe carioca, que Soares relata.

Nesta esteira, Maria Lopes dos Santos declarou em seu testamento, feito em 29 de janeiro de 1750, no Arraial de Congonhas, termo da Vila Real de Sabará (a mesma Comarca de Montes Claros), ser

*[...] natural da costa da Mina Sou forra [...]//Deixo a nossa Senhora do Itambe do Carmo da Cidade do Rio de Janeyro cujo de quem sou Irmaã vinte mil reis.[...] Deixo a Santa Casa da misericórdia da Cidade do Rio de Janeyro de esmolla tres mil Reys. [...] Deixo que na cidade do Rio de Janeyro se digão sete missas pellas almas de esmolla de Pataca//Deixo mais em ordem diser na cidade do Rio de Janeyro se digão quinze missas pela alma de meu marido [?] Pereyra de esmolla de pataca//Deixo em ordem diser vinte missas na cidade do Rio de Janeyro pellas almas de meu Senhor que foi Pedro Lopes e Sua mulher com esmolla cada um de Pataca//Deixo mais em ordem diser tres missas de Benção na dita cidade do Rio de Janeyro ”.*<sup>482</sup>

Em outro momento, no arraial de Santa Bárbara, também na Comarca do Rio das Velhas, em 10 de maio de 1753, José Alves dos Santos declarou ser "Natural da costa da

---

<sup>481</sup> CHAVES. *Perfeitos Negociantes*; CARRARA. *Minas e Currais*; BOTELHO. *Demografia e Família escrava em Montes Claros no Século XIX*; e JESUS. *No Sertão das Minas*.

<sup>482</sup> MO/CPO-TEST – cód.10.p.130-134. Testamento de Maria Lopes dos Santos – Arraial de Congonhas, 29/jan/1750.

Mina Bautizado na Cidade da Bahia [...] I teve dexo se me digão por minha alma na Cidade do Rio de Janeyro [?] missas de esmolla [?] Reis cada huma”.<sup>483</sup>

Em suma, queremos dizer que as minas de Minas Gerais diferentemente das do Rio de Janeiro optaram pela procriação. Porém, utilizando seus rebentos na comutação para a liberdade. Do mesmo modo que os cabindas em Minas Gerais apresentaram particularidades em relação aos do Rio de Janeiro,<sup>484</sup> acreditamos que as minas também se adaptaram, em Minas, a uma realidade distinta daquela da urbe fluminense.

Assim, os processos de crioulizações nas Gerais aparecem nas cartas de liberdade no momento das negociações entre senhores e escravos. Em determinados casos, houve a prevalência das vontades dos cativos, que muito utilizaram de suas "bagagens culturais": o mina comprava sua alforria ou "doava" suas "crias" pela liberdade; os angolas, outrossim, pagavam suas cartas, mas por prestações e os "homens de cor", nascidos em Minas, geralmente, submetiam-se as condições impostas pelos senhores ou usavam de laços afetivos ou sanguíneos para conseguirem suas alforrias de forma gratuita.

As adaptações que os escravos tiveram que fazer em Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX determinaram os diversos processos de crioulizações. Os cativos souberam utilizar de suas tradições nas lacunas deixadas pela sociedade mineira, ou quando coincidiam com as vontades senhoriais.

Independente disso, ressaltamos que podemos ver os distintos processos de crioulizações em Minas Gerais justamente nas reestruturações étnicas dos africanos. Além disso, muitos dos indivíduos de cor originários da própria Capitania e, depois, Província se articularam com alguma "herança cultural" de seus ancestrais africanos para conseguirem suas alforrias.

---

<sup>483</sup> MO/CPO-TEST-cód.10, fl.151-154. Testamento de José Alves dos Santos – Arraial de Santa Bárbara, 05/maio/1753.

<sup>484</sup> Ver essa discussão no capítulo 2.

## Capítulo 4 – Vida material e herança imaterial: aspectos cotidianos na análise da crioulização em Minas Gerais.

### 4.1 – Objetivos e Fontes

*Sabina era mucama da fazenda;  
Vinte anos tinha; e na província toda  
Não havia mestiça mais à moda,  
Com suas roupas de cambraia e renda.*

*[...] Dizem que à noite, a suspirar na cama,  
Pensa nela o feitor; dizem que, um dia,  
Um hóspede que ali passado havia,  
Pôs um cordão no colo da mucama.*

*Mas que vale uma joia no pescoço?*<sup>485</sup>

As análises dos objetos cotidianos (indumentária, joias, talheres, móveis etc) e das atitudes dos atores históricos, baseadas em suas "heranças culturais", são métodos de investigação importantes para o estudo do processo de crioulização. As maneiras pelas quais os homens se apropriam de seus objetos, dando a estes múltiplos significados, são, sem dúvida, excelentes formas de inquirição dos diversos processos de crioulizações que ocorreram nas Minas Gerais do século XVIII. Do mesmo modo, as escolhas que os seres humanos tomam dentro de uma sociedade fazem parte dessa temática.

Em suma, acreditamos que a vida material e a herança imaterial podem vir a ser tributários nas inquirições acerca dos processos de crioulizações. Para tal estudo, no capítulo em tela, utilizaremos de testamentos *post-mortem* e de Devassas eclesiásticas em uma metodologia que analisará as narrativas dos atores históricos, sem priorizarmos, necessariamente, os dados quantitativos que porventura poderão advir de tais fontes.

---

<sup>485</sup> MACHADO DE ASSIS. *Sabina*. In: DUARTE. *Machado de Assis afro-descendente*, p.15.

Além disso, devemos acrescentar que estudaremos apenas a região de Sabará, entre 1719 e 1758. Dos 53 testamentos compulsados, 14 pertencem ao Arquivo Público Mineiro e os 39 restantes ao Museu do Ouro de Sabará.<sup>486</sup> Ressaltamos com relação a essa fonte, que escolhemos apenas os testamentos que eram declaradamente de forros ou de seus filhos de "homens cor" livres.

Isso se deve ao fato de estar no escopo de nossa tese a análise da cultura material e da herança imaterial dos indivíduos envolvidos no processo de crioulização nas Minas Gerais setecentista. Retomando o estudo de Knörr, estamos nos debruçando sobre as análises das relações interétnicas na constituição de um dado processo de crioulização.<sup>487</sup>

Neste sentido, a análise dos testamentos *post-mortem* nos permitirá vislumbrar algumas nuances do cotidiano mineiro setecentista, pois trazem aspectos importantes, como: religiosidade, práticas comerciais, arquitetura, alforrias, etnicidade – no caso de africanos e de seus descendentes -, entre outros.

Como escrito por Eduardo França Paiva,

*Estudados, os testamentos reafirmaram uma série de características peculiares à formação histórica de Minas, que a distinguiram das outras capitanias. Talvez a mais importante delas e a que constituiu o ambiente propício às demais tenha sido a urbanização ocorrida durante boa parte do setecentos, resultando na formação de uma extensa rede de centros urbanos. Junte-se a isto, a diversificação da economia (mineração, comércio, agricultura, pecuária, artesanato, prestação de serviços), o grande contingente escravo e a significativa população fora nas vilas e arraiais, a complexa estrutura administrativa implantada e a formação de um mercado interno, todos capazes de absorver e incentivar um movimento intenso de manumissões, sem precedentes na Colônia.*<sup>488</sup>

Oliveira nos esclarece que o testamento se dividia em cinco tipos: o primeiro era o testamento público que, "[...] era lavrado por tabelião, em livro próprio, na presença de cinco

---

<sup>486</sup>Os testamentos referentes ao Arquivo Público Mineiro pertencem à Câmara Municipal de Sabará, locados no livro de número 20. Os do Museu do Ouro de Sabará estão divididos entre os códices 08, 10, 49, 50, 55, 61 e 62.

<sup>487</sup>Sobre essa discussão, ver as páginas 64 à 66 do capítulo 1.

<sup>488</sup>PAIVA. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p.19. Apesar da observação de Paiva sobre a peculiaridade de Minas Gerais, diversos autores nos chamam atenção para o fato de ter existido as mesmas características ditas específicas de Minas em outras regiões da América portuguesa. Para mais detalhes, ver: LARA. *Fragmentos Setecentistas*; FARIA. *Sinhás Pretas*, entre outros.

testemunhas". Já o de segundo tipo era denominado de cerrado ou místico, que, por sua vez, "[...] era redigido em carta sigilosa, pelo testador ou alguém de sua confiança, autenticado e lacrado pelo tabelião perante cinco testemunhas e registrada nota de aprovação em livro notarial"; o de terceiro tipo era conhecido como testamento ológrafo ou particular "que podia ser escrito pelo testador ou a seu pedido, diante de cinco testemunhas que deviam tomar conhecimento de seu conteúdo e assiná-lo"; o quarto tipo de testamento era o oral ou nuncupativo, "realizado perante seis testemunhas"; e o último tipo era o testamento de mão-comum, "feito por marido e mulher, com instituição recíproca, [porém,] era reconhecido só pelo costume".<sup>489</sup>

Seja como for o tipo de testamento estudado, essa fonte serve como aspecto balizador do conhecimento do cotidiano. Alcântara Machado, ao estudar os testamentos dos bandeirantes paulistas, entre 1601 e 1675, nos informou como tais documentos podem nos auxiliar na melhor análise de uma dada sociedade. Tidos como ricos donos de terras e escravos, os bandeirantes foram submetidos ao estudo de Machado que declarou:

*Não tem a colônia um escol de letrados e intelectuais, nem uma classe industrial ou comercial poderosa e educada. Fora das grandes famílias radicadas no chão, o que se encontra é meia dúzia de funcionários, é uma rédua de aventureiros e pandilhas, é a arraia miúda dos mestiços, é o rebanho dos escravos. Num ambiente assim, a figura central e dominante há de ser pela vontade irresistível das coisas o senhor do engenho, o fazendeiro, o dono da terra. Por esse tempo (demos a palavra ao insigne escritor das Populações Meridionais) os que não possuem sesmarias ou não conseguem adquirir terras se acham como que deslocados no meio da sociedade em que vivem. O lucro não é o único incentivo às explorações agrícolas. O que se procura antes de tudo é a situação social que decorre da posse de um latifúndio, as regalias que dele provêm, a força, o prestígio, a respeitabilidade.<sup>490</sup>*

Além disso, o aspecto religioso nos testamentos deve ser ressaltado. Marcílio nos orienta a pensar que os testamentos mineiros feitos até meados do setecentos não podem ser entendidos como documentos voltados para os legados dos bens materiais, mas sim como

---

<sup>489</sup> OLIVEIRA. *O Liberto*, p.6.

<sup>490</sup> MACHADO. *Vida e Morte do Bandeirante*, p.48.



suposta ferramenta que possibilitaria a salvação da alma, através da demonstração pública de fé e dos arrependimentos dos pecados cometidos.<sup>491</sup>

Por outro lado, mas também reforçando o que foi dito até agora sobre os testamentos, Paiva nos esclarece que esse tipo de documento, malgrado fosse público, requer análises individualizadas.

*Geralmente elaboradas em momentos de pouca nitidez entre os limites da vida, da morte e do além, as disposições de cada testador expressavam, explícita e implicitamente, o seu passado e o que nele ficou bem ou mal resolvido. Neste contexto a omissão costuma fazer-se freqüente, emprestando maior valor aos silêncios e às entrelinhas do texto.*<sup>492</sup>

Podemos retirar dos testamentos as seguintes informações: origem do testamenteiro; localidade de residência; onde foi batizado e, em alguns casos, os rincões em que esteve no decorrer da vida; as irmandades, as quais participava; o santo protetor; o nome e a origem dos cônjuges; a quantidade de filhos; as redes sociais em que estava inserido; o número, os nomes, as nações e qualidades dos escravos que possuía; os bens (casas, animais, roupas, joias, entre outros); no caso dos forros é possível extrair dos testamentos os nomes dos ex-senhores, as formas como o testamenteiro conseguiu a alforria e o valor pago; os créditos e os débitos que contraiu, os filhos ilegítimos etc.

Um caso ilustrativo de época pode ser vislumbrado no testamento de Antonia Fernandes Henriques, preta forra, que aos 15 dias do mês de julho de 1749 declarou ser "natural da Costa da Mina [e que] foy bautizada na freguezia de Santo Antonio de Santa Barbara, [Comarca do Rio das Velhas]".<sup>493</sup>

Com relação aos seus bens e à sua religiosidade, Antonia Fernandes Henriques, escreveu

---

<sup>491</sup>MARCÍLIO. A morte de nossos ancestrais, p.68.

<sup>492</sup> PAIVA. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p.36.

<sup>493</sup>MO/CPO-TEST – cód.50, p.2. Testamento de Antônia Fernandes Henriques – Arraial de Santa Bárbara, 15/jul/1749.

*Rogo e peço aos senhores Antonio Alves Passos o Sargento Mor Antonio Ferreyra “Rony” e Antonio Ferreyra (moradores da freguesia de Santa Barbara) ao Capitao Domingos Rodrigues Fontes e a Manoel Pereyra Machado a Luis Pereyra de Sá e na falta de todos estes ao donde for o meu falecimento que por serviço de Deos noso Senhor e por me fazerem merce queirão aceitar serem meus testamenteiros”.*

*“Declaro que os bens que deferente possuo que Deos me tem feito merce são os seguintes hum escravo de nação Angolla por nome “Effônio” huã escrava de nação mina por nome Anna humas Casas no Arraial de Santo Antonio de Santa Barbara a donde a sito junto a Antonio Alves Passos, ouro lavrado tres cordoens huma Imagem de Nossa Senhora da Conceição com sua “trancesim” cinco pares de botoens grandes e pequenos, huma cruz de ouro de fina “grossa” duas memórias dos dedos dous fios de contas do pescoco hum cayxilho de ouro com seu “trancesim” que tudo para oitenta e duas oitavas de ouro tres pares de brincos de alxofres tres boltas de cordões dous garfos e huã colher de pratta dous tachos hum grande e hum pequeno huma bacia de cobre de fazer pamdello huma dita de cobre huma de curinha e todos os mais moveis de meu no que se acharem ao tempo de meu falecimento // Declaro que devo trinta e seis oitavas de ouro resto do credito das casas em que vivo em Santa Barbara como delle consta e duas mais outras dividas miudas a varias pessoas a cujas se pagará de minha fazenda sem contenda de juiz faça tudo quanto justo as pessoas a quem eu ficar devendo por meu falecimento para arrecadação do que lhes ficar devendo seja a custa da minha fazenda // I tem declaro deixo des oitavas de ouro por minha alma e pello amor de Deos para se darem a huma [...] freguesia donde for [...] falecimento [...] do meu testamenteiro = deixo que meu testamenteiro cada roupa de meu uso que se ao tempo de meu falecimento o reparta [...] // Deixo ao convento novo dos Rec[-] na cidade do Rio de Janeyro vinte oitavas de ouro // Deixo a meu testamenteiro de ao Reverendo Padre que constar me assiste com a minha morte seis oitavas de ouro para seis missas por minha alma // Deixo por minha alma na cidade do Rio de Janeyro quatro missas ao Anjo da minha goarda // Quatro ao Divino Espirito Santo // Cinco pellas almas // quatro ao Bom Jesus // tres a Santa Anna // quatro a Senhora da Gloria // cinco a Senhora da Conceição // quatro a Senhora da Piedade todas no Rio de Janeyro // Deixo a Santa Casa de Jerusalem por minha alma e pello amor de Deos des oitavas de ouro // E porque eu sou preta forra e não tenho erdeiros como neste meu testamento acima digo nomeyo e instituo a minha alma por minha única e universsal herdeira de tudo o que me restar de minha fazenda depois de pagas todas as minhas dividas e satisfeitos meus legados ou causas pias o quis neste meu testamento declarados e tudo quanto remanecer de minha fazenda meus testamenteyros mandarão dizer huma capella de missas no Rio de Janeyro por minha alma de trentos digo alma de tresentos e vinte reis cada huma e tudo o mais que restar dos ditos remanecentes mandarão dizer em missas por minha alma na freguezia donde for o meu falecimento de esmolla costumada // E para dar expediente a tudo quanto neste meu testamento fica dito e declarado torno a pedir aos senhores (...) com os meus testamenteiros deixo cincoenta oitavas de ouro do mais bem parado de meus bens pello trabalho que poderia ter.*

Por último declara Antônia Fernandes Henriques, “não tenho herdeiros forçados (sic)”.<sup>494</sup> Como vimos no capítulo 3, era comum mulheres da Costa da Mina permutarem suas alforrias por suas "crias", o que nos testamentos poderiam ser omitidos. Desse modo, o testamento de Antônia Fernandes Henriques é um bom exemplo de omissão. Claro que, em última instância, estamos apenas especulando...

---

<sup>494</sup> MO/CPO-TEST – cód.50, p.3-5. Testamento de Antônia Fernandes Henriques – Arraial de Santa Bárbara, 15/jul/1749.

Contudo, não podemos deixar de notar os aspectos explícitos que o testamento exposto acima nos oferece. Segundo o que lemos, podemos vislumbrar que Antônia Fernandes Henriques tinha pessoas de prestígio entre os seus testamenteiros, assim como demais herdeiros; bens; dívidas e créditos; sua religiosidade; e seus balangandãs e como os símbolos religiosos católicos foram apropriados e resignificados por ela, pois além das "esmolas" costumeiras, Antônia Henriques disse possuir "[...] duas memórias dos dedos dous fios de contas do pescoco hum cayxilho de ouro com seu “trancesim” que tudo para oitenta e duas oitavas de ouro tres pares de brincos de alxofres tres boltas de cordões".

Acreditamos que a partir de relatos como o de Antônia Fernandes Henriques poderemos analisar tanto a cultura material dos africanos e de seus descendentes nas Minas Gerais setecentistas, como também a herança imaterial. Esta, tanto transportada com os africanos dos vários rincões do continente negro, como também adquiridas na América portuguesa, que, como se verá, serão fulcrais para o estudo do processo de criouliização em Minas Gerais. Os testamentos, desse modo, permite-nos desdobrar e compreender melhor a criouliização mineira.

Com relação às Devassas eclesiásticas ou Visitas Pastorais, foram compulsados 238 documentos, todos referentes à paróquia de Sabará, em 1734. Estas fontes se encontram no Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte. Os 238 autos de Devassas analisados pertenciam a 215 pessoas, o que registra a concomitância de alguns atores históricos em "crimes" religiosos.

As Devassas nos fornecem esclarecimentos quanto ao período em que aconteceu; localidade; nome do devasso e, em alguns casos, do(s) cúmplice(s); as origens dos envolvidos; o nome do escrivão e do visitador; os crimes cometidos; as penas (religiosas e/ou pecuniárias, e, em alguns momentos, físicas); e se o crime era de primeiro, de segundo, de terceiro ou, até mesmo, de quarto lapso.

Os "lapsos" indicavam o grau de reincidência do devasso em determinado delito moral, como também determinava a pena que seria aplicada. Ilustrativo disso é o crime de concubinato. Segundo Cerceau Netto,

*As visitas eclesiásticas em Minas Gerais puniam os concubinos denunciados pela primeira vez com multa de três mil reis cada um; se reincidissem, em outra visita, a multa dobrava, e, em terceiro lapso, passava para nove mil reis. A partir da quarta vez, a pena prevista podia ser de excomunhão ou prisão. Em relação a essas taxas, elas poderiam ser pagas em réis ou com ouro corrente por meio de oitava de ouro, que correspondiam, ao primeiro lapso, com duas, e quatro ou seis, respectivamente. Elas também costumavam variar de região para região.<sup>495</sup>*

Ainda em relação às Devassas eclesiásticas, estas tinham o papel de vigiar ou demarcar o papel da Igreja Católica nas Minas Gerais. Como nos alertam Figueiredo e Souza

*O elemento diferenciador entre visitas e Visitas parece ser, não sua função repressiva e disciplinadora, mas o caráter de sua ação. Nas Minas, elas cumpriam uma prática mais superficial, imediatista, em que a Mesa não se ocupava tanto de uma ação propriamente doutrinária ou 'pedagógica' junto à população, como fazia a Inquisição nos outros pontos da Colônia. Visitações pastorais, em verdade, constituíam uma espécie de retaguarda onde apenas se vigiava e se controlava, tendo suas punições menos uma função de educar do que marcar a presença de uma instituição vigilante. Qualquer comparação, contudo, deve respeitar a complementariedade existente entre elas: são faces de uma mesma moeda.<sup>496</sup>*

Obviamente, em casos mais específicos, as punições eram mais severas e ganhavam dimensões coloniais, mas, no geral, os autos trazem castigos e observações que refletiram a ideia posta acima e não a da coerção inquisitorial.

Além disso, como os próprios autores mencionam

*A grande maioria das visitações na capitania de Minas Gerais encontravam-se reguladas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, concluídas em 1707. Cuidavam de conferir a situação das igrejas, o comportamento dos clérigos locais e até de problemas que estes não pudessem resolver, como celebrar casamentos. Além dessas atribuições, organizavam um pequeno tribunal, onde denúncias contra criminosos eram recebidas, compiladas e punidas. Procedia-se desta forma a uma devassa. Em seu livro 5º, título 39, as Constituições Primeiras definiam assim esta prática: "As devassas a que o direito chamou inquirições são*

---

<sup>495</sup> CERCEAU NETTO. *Um em casa de outro*, p.27; Nota 3.

<sup>496</sup> FIGUEIREDO e SOUZA. *Segredos de Mariana*, p.3.

*uma informação do delito, feita por autoridade do juiz ex-officio. Foram ordenadas para que, não havendo acusador, não ficassem os delitos impunidos". Elas são, por assim dizer, uma derivação das visitas diocesanas. Ainda neste título são estabelecidas as linhas gerais que deveriam nortear as inquirições. Tais instruções constituem uma pequena bula dirigida aos visitantes diocesanos, com normas amplas e genéricas o suficiente para abarcar qualquer diversidade. Sendo cumpridas, a devassa caminharia de acordo com os padrões eclesiásticos e a verdade poderia ser alcançada -pelo menos assim esperavam os legisladores canônicos.<sup>497</sup>*

Assim, as Devassas eclesiásticas nas Minas Gerais do século XVIII tinham a intenção de preservar a ordem moral cristã da população, mas não pela coerção propriamente dita. Apesar de as multas serem comuns entre os devassos. De acordo ainda com Figueiredo e Souza, a década de 1730 foi a que concentrou a maior quantidade de Visitas Pastorais, sobretudo, para "[...] impor uma ordenação moral nos núcleos urbanos em consolidação".<sup>498</sup>

Inferimos que as Visitas pastorais eram de conhecimento público, i.e., a população, alvo demarcado pelo bispado, sabia da chegada do "visitador-geral" em período anterior, pois sua equipe era formada por diversas pessoas (o próprio visitador, um meirinho, o escrivão e das testemunhas). Acreditamos que estas últimas ratificavam o que os párocos relatavam aos bispos, antes que determinada localidade se tornasse o objeto da Visita.

Acrescentamos assim, que uma localidade, geralmente, não era visitada a ermo e, tampouco, por uma vez apenas, pois a partir da Visita inicial, novos depoimentos e denúncias eram colhidos, fomentando Visitas posteriores para averiguações, repreensões e/ou para simples manifestações do poder eclesiástico.

As denúncias promovidas pela população mineira eram de várias naturezas. Distinguiam-se entre os delitos, os de concubinagens; de alcovitagem; de jogos de azar ou tavolagem; de não assistir missas; de não dar uma vida melhor para as esposas; de consentidor; de usura; de práticas supersticiosas; galanteador; curandeiro; de viver sem

---

<sup>497</sup> FIGUEIREDO e SOUZA. *Segredos de Mariana*, p.2.

<sup>498</sup> FIGUEIREDO e SOUZA. *Segredos de Mariana*, p.3.

licença da mulher; de mau costume, bebedeira, rueiro, linguagem vil; de meretriz; só para citar alguns.

Na Tabela 15, observamos os delitos mais comuns na população da Paróquia de Sabará, em 1734.<sup>499</sup>

**Tabela 15 - Devassas Eclesiásticas na Paróquia de Sabará, 1734.**

<b>Delitos</b>	<b>(N)</b>	<b>(%)</b>
Alcovitagem	5	2.1
Concubinato	<b>179</b>	<b>75.1</b>
Consentidor	5	2.1
Dar má condição de vida à mulher/marido	5	2.1
Galanteador	3	1.3
Jogos de azar / Tivolagem	5	2.1
Mau costume, bebedeira, rueiro, linguagem vil	5	2.1
Meretriz	5	2.1
Não ouvir missa ou não observar preceitos católicos	10	4.2
Práticas supersticiosas	3	1.3
Usura	3	1.3
Viver sem licença da mulher	10	4.2
<b>Total</b>	<b>238</b>	<b>100</b>

**Fonte:** AABH - Visitas Pastorais – Visitador Dr. Lourenço J. de Q. Coimbra – Paróquia de Sabará - 1734

Os números apresentados acima nos surpreendem pela grande quantidade de delitos de concubinação, que tiveram os percentuais de 75.1%. Acreditamos que isso se deva ao fato de haver em Minas Gerais, no período em tela, uma grande dificuldade na contração de casamentos oficiais,<sup>500</sup> mas também, pelo fato de existir uma grande quantidade de africanos e de seus descendentes em Minas Gerais que optavam, de acordo com suas "bagagens e heranças culturais" por uma vida conjugal que não a prevista nos preceitos católicos.

<sup>499</sup> Adotamos a divisão de tipos de delitos feita por CERCEAU NETTO. *Um em casa de outro*, p.75, Tabela 2. Porém, inserimos os delitos em ordem alfabética. Além disso, em relação aos dados demonstrados acima na Tabela 14, ressaltamos que os percentuais apresentados são parecidos com os encontrados por Cerceau Netto, apesar de que a quantidade absoluta compulsada pelo autor seja de quase 5 vezes maior do que a nossa. Por isso, acreditamos que os autos de Devassas que serão analisados não podem ser subestimados, pois seguem a tendência de outros estudos.

<sup>500</sup> Essa discussão já foi realizada no decorrer do trabalho. Ver: Capítulo 2, p. 150-154.

Nesta esteira, João António Cavazzi de Montecúcolo, que viveu em Muxima, Massangano, Cambambe, Maupungo, Ambaca, Haco, Libolo, Matamba, Ganguela, Sonho e Luanda, entre 1645 e 1670, descreveu alguns dos costumes dos habitantes dessas regiões. Em uma passagem interessante, diz Cavazzi que

*A importância de ser filho legítimo, tão apreciada na Europa e noutras partes, parece ser ainda completamente desconhecida de muitos etíopes. Eles têm em igual consideração tanto o filho legítimo como o ilegítimo. Antes parece, às vezes, que apreciam mais os filhos que procriaram na efervescência de ardores ilegais do que aqueles que são fruto suave de um matrimónio cristão  
Manter grande número de concubinas, conforme a ideia de muitos, não é contrário à inviolabilidade do sacramento, nem desacredita a nobreza e a boa fama do homem, e dizem que as mantêm, não impelidos pela luxúria, mas pelo decoro da própria grandeza.  
Entendem que a pudicícia de uma mulher não é ofuscada pela variedade dos seus amores, nem pelo número dos seus amantes, desde que reconheça como principal amante o seu marido.<sup>501</sup>*

Antes de Cavazzi, Jácome Dias, padre jesuíta que vivia na região do Congo, escreveu em 20 de maio de 1548,

*[...] que a gente da corte [congolesa] era muito boa, de conversão muito simples, mas que poucos entendiam as coisas de Deus, nem compreendiam a "verdade". Com excepção do rei [D. Diogo, 1546-1561] e de alguns senhores, nenhum fizera casamento a sério; mantinham muitas mulheres em suas casas, em número que dependia das posses de cada um.<sup>502</sup>*

Em outro testemunho de época, Mendes nos esclarece como era comum em algumas regiões da África a adoção da poligamia.

*Estes povos no seu clima natalício têm toda a liberdade no seu viver, e têm como uma regra inalterável, e sem limites tão somente a sua vontade. Não obstante esta fraqueza do seu viver, têm certas leis, ainda que muito poucas, a que vivem sujeitos. Adoptam entre seus costumes a Poligamia, e são severos em fazer guardas, e cumprir (para me explicar assim) no seio da sua incultura a fidelidade conjugal.<sup>503</sup>*

---

<sup>501</sup> CAVAZZI. *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola...*, p.85.

<sup>502</sup> AMARAL. *O Reino do Congo*, p.141.

<sup>503</sup> MENDES. *Memória a respeito dos escravos*, p.28.

As descrições acima deixam-nos perceber que a ilegitimidade dos filhos, o adultério e o concubinato eram costumes comuns e difundidos entre os habitantes de algumas regiões da África, sobretudo nos da Centro-Occidental. Especulamos que, com frequência, tais "bagagens culturais" dos africanos tenham influenciado em suas escolhas matrimoniais e que foram objetos de investigações promovidas pelos visitantes. Assim, as Devassas podem demonstrar as heranças imateriais dos africanos e de seus respectivos descendentes nas Minas Gerais do século XVIII.

Devemos acrescentar que as Devassas eram de duas ordens: especiais e gerais.

*As inquirições ou devassas especiais são quando se inquire especialmente assim quanto às pessoas, como quanto ao delito, especificando pessoas certas, e certo crime. As gerais se podem fazer, ainda que não haja infâmia, ou indício quanto a pessoa alguma, porquanto se fazem para se saber se há culpas, ou pecados, que se devam emendar, ou castigar ou outras coisas, que se devam reformar.*<sup>504</sup>

Outro aspecto interessante com relação as Devassas é que elas eram instrumento da disputa pelo poder entre a Igreja e o Estado. Cerceau Netto explica que, não raro, a população mineira pedia auxílio as autoridades mineiras por causa dos excessos cometidos pelos visitantes. Essas denúncias só cessaram com início da administração pombalina.<sup>505</sup>

Concluindo, podemos dizer que as Devassas eclesiásticas, a partir do estudo dos delitos cometidos, são ótimas fontes para a análise do cotidiano. Através dos pecados arrolados pelo visitante, podemos inquirir mais sobre como, em determinados momentos, as etnicidades dos atores mineiros setecentistas se sobrepuseram ao temor das punições provocadas pelas visitas. Além disso, gostaríamos de acrescentar como a reconstrução étnica dos africanos ganham um lugar privilegiado nas análises das Devassas. Essa documentação mostra a transgressão face à coerção eminente. Muitos africanos, crioulos,

---

<sup>504</sup> CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA, Livro 5, título XXXIV, p.1059-1060.

<sup>505</sup> CERCEAU NETTO. *Um em casa de outro*, p.30.



pardos, mulatos, cabras e mestiços pareciam seguir tendências diferentes das regimentadas pela Igreja católica.

Do mesmo modo e completando as nossas investigações sobre essa documentação, acreditamos que estamos diante de um pequeno número de pessoas que foi admoestado pelos visitantes. Aceitamos como provável hipótese, que uma parcela nada insignificante da população mineira não sofreu com os limites e punições da Igreja. Portanto, especulamos que os ditos "crimes de pecado" eram mais comuns e em maior quantidade dos que aparecem nessa documentação.

## 4.2 Cultura Material: Conceitos em tela e análise dos testamentos.

### 4.2.1 Cultura Material: De Capistrano de Abreu aos estudos atuais.

O estudo da cultura material é um ótimo instrumento de análise do processo de crioulização. Através do estudo dos objetos pertencentes aos atores históricos, podemos captar os significados auferidos a estes, como, do mesmo modo, estes tiveram suas estruturas materiais modificadas no intuito de serem resignificados e, sendo assim, lidos de formas distintas das originais.

Com isso em mente, temos que considerar que "[...] não é apenas instituir uma classificação [aos objetos em tela], mas também introduzir valores, modelando os comportamentos individuais e coletivos e indicando as possibilidades de êxito dos seus empreendimentos".<sup>506</sup>

A simbologia criada e auferida a determinados objetos traduzem as atitudes dos atores históricos diante dos mesmos. Complementando o que queremos dizer, em um objeto está arraigado não apenas o seu valor monetário, mas o uso, em um sentido cultural, está, outrossim, inserido. "Enfim, os artefatos são discutidos, no tempo e no espaço, como invenções e criações de grupos sociais nos quais homens e mulheres de diferentes etnias estão inseridos".<sup>507</sup> Portanto, o mesmo artefato pode ser lido de diferentes maneiras, conforme a simbologia aplicada a ele, mas também em consonância com os interesses em jogo.

Como nos revela Scott,

---

<sup>506</sup>BERGER and LUCKMANN *apud* PAIVA. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p.32.

<sup>507</sup>MARTINEZ. *Legados de um passado escravista*, p.418.

*O laço entre dominação e apropriação significa que é impossível de separar as ideias e o simbolismo de subordinação de um processo de exploração material. Exatamente do mesmo modo, é impossível separar resistência simbólica velada das ideias de dominação da luta prática para impedir ou mitigar a exploração.*<sup>508</sup>

Neste sentido, várias resignificações que eram atribuídas aos objetos pelos africanos, crioulos, mulatos, pardos, cabras e outros, sejam eles escravos ou forros ou livres, poderiam fazer parte dessa resistência simbólica tácita, ou, nas palavras de Scott, velada.

Os objetos, por esta ótica, ganham valores para além do monetário ou do de uso da sociedade dominante. Acreditamos que tais simbologias faziam parte da resistência, que também poderia ser à escravidão, mas que era, antes de mais nada, cultural.

Com isso, a análise que propomos aqui da cultura material será um substrato do foco maior de nossa tese: o processo de crioulistização. Ao ganhar símbolos distintos daqueles estruturados pelos membros que compunham o grupo dominante, os artefatos carregavam consigo uma lógica de reestruturação étnica, parafraseando Mariza de Carvalho Soares.

Os bens materiais existentes nos testamentos, se postos de acordo com as lucubrações acima, servem de estudo do processo de crioulistização que existiu nas Minas Gerais do século XVIII.

O estudo sobre a cultura material teve em Fernand Braudel o seu maior expoente. O autor francês se debruçou na investigação de como a vida material era o grande baluarte da infra-estrutura de uma dada sociedade. A ideia braudeliana se pautou na premissa que a vida material era um espelho dos valores capitalistas de determinada época e lugar. As trocas, os valores, os usos, os interesses de consumo entre outros aspectos estavam inseridos em uma lógica, acima de tudo, capitalista.<sup>509</sup>

---

<sup>508</sup> SCOTT. *Domination and the Arts of Resistance*, p.188.

<sup>509</sup> BRADUDEL. *Civilização Material*, V.1, p.12-15; e BRADUDEL. *Civilização Material*, V.2, p.215-230. Embora citamos apenas os dois primeiros volumes da obra, *Civilização Material*, de Fernand Braudel, a ideia de produção-consumo do autor pode ser percebida tácita ou explicitamente em vários outros estudos do autor e/ou mesmo em outras páginas da obra supracitada.

Assim, os artefatos relatados como pertencentes aos atores históricos ganharam uma lógica de mercado. Os objetos estão, portanto, inseridos em uma relação de produção-consumo.

Adeline Daumard em, *Hierarquia e riqueza na sociedade burguesa*, pesquisou a burguesia francesa do final do século XVIII e início da centúria seguinte, procurando investigar, utilizando de fontes cartorárias, as mudanças e permanências do consumo dessa "classe social". Baseando-se nos estudos de Braudel, Daumard inquiriu sobre as mudanças nos padrões de consumo e de comportamento burgueses de acordo com as variações temporais.

Analisando as atitudes dos burgueses franceses, a autora descreve como o termo "burguês" ganha conotações distintas, conforme os interesses em jogo. Do significado pejorativo ao de status social, o adjetivo burguês tende a ser designativo de um grupo a parte.

*Portanto, ao lado de seu significado pejorativo, que aliás nem sempre está presente, não raro o adjetivo burguês evoca também uma impressão de equilíbrio, de comedimento, uma posição mediana afastada de qualquer excesso num ou noutro sentido. As "virtudes burguesas" estariam mais próximas das de Marta que das de Maria. Embora qualquer referência ao Evangelho esteja muito longe de seu pensamento, [...].*<sup>510</sup>

Em suma, segundo Daumard, o consumo e as atitudes sociais estavam atreladas à situação financeira. Portanto, essa autora utilizou das ideias braudelianas para sustentar tal posição. Importante notarmos que a relação produção-consumo se manteve intacta na obra de Daumard.

Daniel Roche, por sua vez, ultrapassa a barreira feita por Braudel da relação de produção-consumo, ratificada por Daumard, e mostra como a moda foi e é impactante, em um sentido ideológico, para que os objetos ganhem representações diferentes. Nas palavras de Roche

---

<sup>510</sup> DAUMARD. *Hierarquia e riqueza na sociedade burguesa*, p.33.

*Se admitirmos que o mundo exterior dos objetos não é o local da nossa total alienação, e sim o meio de um processo criativo, e que a relação do indivíduo com o social passa pela objetificação, a história do consumo permite compreender melhor a continuidade do material e do simbólico, o esforço de inteligência e de trabalho cristalizado que se conserva no menor objeto, a união entre as representações e as realidades. O mundo não pode ser isolado sem risco para suas contingências nem as ideias em sua pureza. Trata-se de compreender os limites do possível, isto é, como nascem as possibilidades de transformação, como coexistem ao mesmo tempo as diferentes temporalidades, como os efeitos negativos e positivos se entrelaçam quando as rupturas se produzem.*<sup>511</sup>

Adiante completa o autor,

*Os bens naturais, como vemos todos os dias, são todos suscetíveis de uma história em que poderíamos ler a da apropriação humana que os transformou em riqueza. [...]. [Assim, os] bens podem ter um alto valor simbólico nas relações sociais, mas, em caso de necessidade, o proprietário ou a família herdeira não hesita em mobilizá-los como reserva financeira.*<sup>512</sup>

A crítica contida em Roche, que pensamos ser pertinente em nosso trabalho, está na ideia do consumo. Para o autor francês, o consumo é anterior as revoluções industrial e comercial do século XVIII, estando atrelado aos fatores de socialização, da cultura e, por isso, é antropológico, e não apenas econômico.

*O consumo das famílias não era apenas o produto dessas condições, era também uma maneira de se definir e de se comportar, segundo um conjunto de normas de identidades e de conhecimentos, segundo as regras que eram primeiro de responsabilidade das mães de família.*<sup>513</sup>

Portanto, o consumo e as representações atribuídas aos artefatos ou aos bens estão além da lógica da produção-consumo, malgrado esta não desapareça totalmente. Os objetos ganham um aspecto identitário, podendo ser simbolizados, não apenas dentro do mundo simbólico dos grupos dominantes, mas internamente, em grupos menores.

Reforçando a ideia de representação de Roche, temos que as representações, segundo Chartier, “[...] embora, aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são

---

<sup>511</sup> ROCHE. *História das Coisas Banais*, p.18.

<sup>512</sup> ROCHE. *História das Coisas Banais*, p.26-27.

<sup>513</sup> ROCHE. *História das Coisas Banais*, p.31.

sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de que os utiliza”.<sup>514</sup>

Nesta esteira, afirmamos que uma das grandes contribuições do estudo de Roche está na simbolização dos artefatos como um aspecto constitutivo das análises da vida material. O atribuir valores ilustrativos aos objetos expõe características interessantes no consumo. Para além do seu valor financeiro, os objetos são, agora, passíveis de ganhar um valor afetivo, religioso e, doravante, um uso na identidade, em que os grupos, como tentaremos demonstrar, podem ressaltar suas etnicidades.

Com relação aos estudos da cultura material no Brasil, temos uma série de autores que, indiretamente, acabaram por se debruçarem no tema. Além de Alcântara Machado, mencionado anteriormente, Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda podem ser considerados os precursores desse tipo de estudos no país.<sup>515</sup>

Estudos recentes fomentaram análises mais detidas sobre os artefatos existentes na documentação colonial e imperial. Apesar das investigações, outrossim, não se ocuparem do exame direto da cultura material, acabaram por contribuir de maneira profícua para o tema em apreço. Entre os pesquisadores que merecem destaque ressaltamos Eduardo França Paiva, Sheila de Castro Faria e Sílvia Hunold Lara.

Paiva explorou os significados dos objetos encontrados nos testamentos e inventários dos ex-escravos da região de Sabará, ao longo do século XVIII. Nesta esteira, os símbolos acabaram por ganhar relevância nas investigações desse autor:

*Os símbolos compõem os hábitos e costumes do dia-a-dia e as atitudes diante de festas, cultos, cerimônias, visitas e viagens, diante, também, do nascimento e da morte. E é esta última expressão da vida que dá sentido ao tipo de documento aqui estudado. Muitos testadores registraram suas últimas vontades quando*

---

<sup>514</sup> CHARTIER. *A História Cultural*, p.17.

<sup>515</sup> MACHADO. *Vida e Morte do Bandeirante*; ABREU. *Capítulos de história colonial*; FREYRE. *Casa grande & Senzala*; e HOLANDA. *Caminhos e fronteiras*.

*pressentiram o fim, num momento em que a agonia do corpo e do espírito provocou alterações em seus sentimentos e em seu modo de viver.*<sup>516</sup>

Em suma, para Paiva, o momento da morte era regado de símbolos, que davam conotações das mais diversas as últimas vontades dos testantes. Ainda, em trabalho posterior, o autor acaba por penetrar ainda mais nos artefatos de época. Estudando as penças de balangandãs, Paiva relata que

*Vários dos badulaques inventariados representavam e celebram seu triunfo pessoal, isto é, a alforria e a ascensão econômica, não obstante a ostentação deles ser prática coletiva e recorrente entre as forras. Em muitos casos, objetos como esses [cordões, anéis, tecidos e imagens] acompanhavam suas (seus) proprietárias (os) desde o período de cativoiro.*<sup>517</sup>

Em outro momento, o autor descreve como esses objetos chegavam as Minas Gerais:

*Aljôfares (pérolas pequenas) corais, âmbar e certos tecidos, por exemplo, chegavam na Capitania em quantidade ainda não mensurável, depois de atravessarem o mundo. Navegadores e comerciantes portugueses e brasileiros tratavam de trazê-los da África, do Oriente Médio, da Índia e da China, e os primeiros foram mesmo pioneiros desta empresa.*<sup>518</sup>

Sheila de Castro Faria também admitiu encontrar uma grande quantidade de objetos, sobretudo, joias e indumentárias, entre as "pretas minas" testamentárias do Rio de Janeiro e de São João del Rei, no período entre 1700 e 1850. A autora acabou por enfatizar que esses artigos, não raro, fizeram parte dos testamentos por três motivos: "bagagem cultural", aproximação com o "mundo dos livres" e valor financeiro. Considera a autora:

*Talvez esta estranheza dos observadores se tenha originado por ver signos e materiais ocidentais (sedas, cruzeiros, sapatos, chapéus, etc.) misturados a outros signos e materiais africanos (cabelos ornamentados, búzios, contas e colares numerosos, peitos à mostra, etc.). É hipótese bastante provável que os tipos dos trajes e adereços de escravas e forras nascidas na África eram em grande parte ditados pelos costumes de suas culturas de origem e visavam um reconhecimento ou*

---

<sup>516</sup> PAIVA. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, p.33.

<sup>517</sup> PAIVA. *Escravidão e Universo Cultural*, p.222.

<sup>518</sup> PAIVA. *Escravidão e Universo Cultural*, p.223.

*estabelecer um lugar social entre os seus pares. Para os que não conheciam seus costumes, a interpretação parece ter sido a de que eles tentavam distinguir-se do mundo dos escravos e aproximar-se do comportamento da população livre e branca. Não o conseguiram, posto que o resultado era sempre risível ou grotesco.*<sup>519</sup>

Silvia Hunold Lara se debruçou mais pelo aspecto distintivo dos objetos utilizados e de como os governadores e bispos tentavam coibir a utilização de determinados artigos entre as escravas. Além disso, a autora enfatizou que tais artefatos poderiam significar uma reprodução dos trajes e joias que muitas escravas e forras utilizavam na África. Assim, estes "badulaques" nada mais eram que uma simbologia da reconstrução étnica de muitas dessas mulheres.

*Miniaturas em prata ou ouro (figas, moedas, frutas, sementes, animais, instrumentos de trabalho ou musicais) podiam particularizar a devoção por um determinado santo ou culto, ou representar o pagamento de alguma promessa, serem usados para atrair "bons fados" ou prevenir desgraças, ou ainda simplesmente para evocar uma situação, uma pessoa amada ou fato decorrido. Assim, os balangandãs associam-se a outros berloques, amuletos e patuás, cujos significados nem sempre eram facilmente desvendados pelos senhores. Certamente alguns destes adornos podiam ser confundidos pelos pelo olhar branco dos senhores, decodificados segundo a simbologia européia do poder e ou de seus valores morais. Do ponto de vista daquelas mulheres que os levavam à cinta, falavam da vida religiosa, dos amores, desejos e esperanças forjadas do lado de cá do Atlântico e na escravidão.*<sup>520</sup>

Embora os pesquisadores citados anteriormente incorporem o estudo dos objetos em suas investigações, não há uma referência ao estudo da cultura material propriamente dita. Em tese de doutoramento defendida em 2006, Cláudia Martinez acabou por se ocupar do tema.

Apesar de suas pesquisas privilegiarem o estudo da arquitetura como aspecto norteador da cultura material, sua tese dá um passo adiante sobre a temática em apreço. Segundo essa autora, os artefatos devem ser analisados para além de seus valores monetários ou de suas funcionalidades, tentando assim escapar de uma pesquisa que os reifiquem. Tais materiais, malgrado tenham desempenhado funções e de possuírem valores embutidos, são

---

<sup>519</sup> FARIA. *Sinhás Pretas*, p.213.

<sup>520</sup> LARA. *Fragmentsos Setecentistas*, p.134.



excelentes ferramentas para demonstrar o comportamento de determinados agentes históricos frente à materialidade. Por tais utensílios, podemos atentar para as escolhas que os sujeitos históricos fizeram para se obter, assegurar e transmitir mais do que simples bens materiais, mas sim valores culturais. Neste sentido, os objetos desempenham papéis sociais, como também, funções econômicas e culturais.

*Por isso, entende-se que o historiador voltado para a temática da cultura material deve estudar o objeto em simbiose com a sociedade e a cultura que o criou, com o mercado que o distribuiu e com a economia que permitiu sua existência funcional. Enfim, os artefatos devem ser argüidos, no tempo e no espaço, enquanto criação de grupos sociais nos quais homens e mulheres de diferentes etnias estão inseridos.*<sup>521</sup>

Em outro trabalho, autora parece esclarecer o assunto:

*A cultura material das sociedades do passado configurava-se de forma vagarosa, permeada de detalhes, muitas vezes discretos aos olhos contemporâneos acostumado às rápidas mudanças tecnológicas e novos padrões de conduta. Naquele momento, o “novo” convivia harmoniosamente com o “velho”[...].*<sup>522</sup>

Lembremos que um crucifixo, por exemplo, é mais do que um objeto produzido a partir de certos materiais brutos. Este, enceta religiosidade e crença, tendo valores sentimentais, que podem ser superiores à mera monetarização. Por isso, os objetos que analisaremos nos testamentos *post-mortem* revelam características culturais da sociedade mineira do século XVIII. Na verdade, acreditamos que muitos dos forros utilizavam destes para informarem suas convicções políticas, situação econômica e, mais atenuante nos testamentos, "heranças e bagagens culturais".

Desse modo, ao estudar a vida material estamos demonstrando os aspectos dos processos de crioulizações que existiram nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. São as utilizações de artefatos europeus resignificados com códigos e valores culturais dos africanos

---

<sup>521</sup> MARTINEZ. *Cinzas do passado*, p.47.

<sup>522</sup> MARTINEZ. *Cultura material e patrimônio no Vale do Paraopeba/MG*, p.2.

e de seus descendentes que fundamentam a pesquisa do processo de crioulização aqui, até então, esboçado.

#### 4.2.2 A Cultura Material mineira: um estudo sobre os testamentos de Sabará setecentista

Aos 25 dias do mês de janeiro de 1734, Biadoza de Crastos, angolana, descrevia em seu testamento suas últimas vontades. Dizendo ter sido casada com Bonifácio de Crasto, preto forro, e de não possuir filhos, Biadoza relatava os seus bens. Além dos escravos, de suas dívidas e de seus créditos, declarou a testamenteira que possuía:

*dois cavalos – hum Tacho grande de cobre ja uzado que pasara corenta libras pouco mais ou menos – hum forno de cobre ja uzado que pesara vinte e coatro libras pouco mais ou menos – dois machados – tres enxadas – coatro fouses – com seu uso – e assim mais hum cordao de ouro que pezarâ catorze oitavas hum coarto – mais dois pares de brincos de “aljofra” pequenos – dois pares de botoenz de ouro – hua cruz de ouro e nao estou certa do pezo destas pessas [...].<sup>523</sup>*

Além de dar destaque aos animais e aos seus utensílios domésticos, Biadoza de Crastos fez questão de enfatizar suas joias: "dois pares de brincos de “aljofra” pequenos – dois pares de botoenz de ouro – hua cruz de ouro e nao estou certa do pezo destas pessas". Teria sido a preocupação de Biadoza apenas relatar seus bens para preservar seus herdeiros? Antes de responder, vejamos outro testemunho de época.

Em 13 de abril de 1745, Bárbara Gomes de Abreu, natural "[...] de Sergipe Del Rey filha septima de Antonio Benguella e de sua molher Maria Gomis de Abreu Mina escravos do Capitam Francysco de Gomes de Abreu e Lima", declarou que não era casada “[...] e que por

---

<sup>523</sup> APM/CMS-TEST – cód.20, p.21v-23v. Testamento de Biadozia de Crastos – Sabará, 25/jan/1734.

direito não tenho Erdeiro forssado (...) e hum filho que tive esta [???" . Com relação aos seus bens, constava:

*I tem declaro que os bens que possuo Sam os seguintes a saber tres cordoins de ouro que todos pezam cento e huma oytava de ouro hum se acha empenhado na mao de Thereza de Jezus molher de Antonio Alves por vinte oytavas de ouro e tres na mao de Jose Ferreira Brazao donde se achao dous cordoins em que fazem – hum em corenta oytavas de ouro, [???] fes e hum cordão com huma águia, hum pente, hua estrella hua argolla solta, e hum coração tudo de ouro esta empenhado na mao do dito Jose Ferreira Brazao // I tem possuo mais hum cordão de ouro com o pezo que se achar e hum feitio de hum menino Jezus de ouro que peza sinco oytavas de ouro, possuo huas argollinhas de ouro que pezam coatro oytavas, huma Senhora ou feitio de Nossa Senhora da Conceipção que peza tres oytavas e meya de ouro, huns brincos de aljofar e huns botoins de ouro, com o pezo que se achar huas argollinhas de ouro, pequenas com o pezo que se achar, hua bolta de âmbar e hua bolta de corais em “granzados” em ouro hum coral grande “emesteado” em ouro com hua figa de // I tem possuo coatro colheres de prata em [???] e duas muito [???] as coatro peza a oyto oytavas cada huã e não as outras o que pezarem e asim mais possuo coatro garfos de prata e huma faca com seu cabo de prata // I tem possuo duas memórias de [???] assadeiras e dous pares de botoins de [???] tudo empenhado na mao de Manuel de Magalhaens por sete oytavas de ouro a que meos testamenteiros desempenharão // I tem tenho empenhado mais hum cordam de ouro com o pezo que se achar na mao de Jose Rodrigues de Souza por vinte oytavas de ouro que meus testamenteiros desempenharam.<sup>524</sup>*

A princípio nos chama atenção a quantidade de adornos possuídos por Bárbara Gomes de Abreu. Diversos cordões, brincos, botões e bolsas ou botas [bolta???] foram relatados pela testamenteira. Além disso, a maioria deles estava em posse de seus credores, ilustrando de forma satisfatória o que foi afirmado por Faria:

*Os investimentos destas mulheres [da Costa da Mina], além dos escravos, incluíam joias, prédios e roupas. Várias declararam a posse de dinheiro em moeda, fato raro para qualquer grupo social. Somente duas tinham lavouras, bem de acordo com uma economia urbana, rentista, usurária e comercial. Em termos de dívidas, eram, algumas vezes, devedoras a variadas pessoas, a maioria com penhor de joias.<sup>525</sup>*

Malgrado Faria esteja se referindo as pretas minas, gostaríamos de levantar a hipótese de que o ato de Bárbara Gomes de Abreu ter utilizado de suas joias como forma de garantia de suas dívidas poder ser um exemplo de "herança cultural" e, por extensão, de processo de

---

<sup>524</sup> MO/CPO-TEST – cód.49, p.2-6. Testamento de Bárbara Gomes de Abreu – Vila de Sabará, 13/abril/1745. Voltaremos a este testamento quando formos tratar da indumentária.

<sup>525</sup> FARIA. *Sinhás pretas*, p.206.

crioulização. Ela era natural de "Sergipe Del Rey", portanto, a testamenteira era ou crioula ou mulata ou parda ou cabra, e ser a "filha septima de Antonio Benguella e de sua molher Maria Gomis de Abreu Mina". Acreditamos que a testamenteira tenha se apropriado dos costumes maternos. Ou seja, é possível que Bárbara Gomes de Abreu tenha aprendido os costumes da Costa da Mina, de sua mãe, Maria Gomis de Abreu, como afirma Faria, e utilizou suas joias como garantia de empréstimos contraídos. Assim, este testamento seria o exemplo da transmissão cultural ocorrida de africanos para seus descendentes e de adequação aos costumes locais.

Em outro relato de época, Joana da Costa Cabral, residente em Sabará, declarou no dia 07 de maio de 1736, que "sempre fui solteyra" [...] e não tenho filhos nem outro algum erdeyro necessario assendente, ou descendente". Sobre os seus bens, Joana da Costa Cabral os descreveu assim: "e tenho ouro lavrado um cordãozinho fino pequeno, huns corais redondos grandes de braco engranzados em ouro; [...]".<sup>526</sup>

Novamente, houve o cuidado por parte da testamenteira em citar as joias como bens a serem transmitidos. Além disso, do mesmo modo que Bárbara Gomes de Abreu, Joana da Costa Cabral havia nascido no Brasil: "Declaro que sou natural e batizada na cidade do Rio de Janeiro".

Reexaminemos o testamento que reproduzimos no início do capítulo de Antônia Fernandes Henriques. Os bens citados por Antônia Fernandes Henriques merecem ser citados mais uma vez:

*ouro lavrado tres cordoens huma Imagem de Nossa Senhora da Conceyção com sua "trancesim" cinco pares de botoens grandes e pequenos, huma cruz de ouro de fina "grossa" duas memórias dos dedos dous fios de contas do pescoco hum cayxillo de ouro com seu "trancesim" que tudo para oitenta e duas oitavas de ouro tres pares de brincos de alxofres tres boltas de cordões dous garfos e huã colher de pratta dous tachos hum grande e hum pequeno huma bacia de cobre de fazer pamdello*

---

<sup>526</sup> APM/CMS-TEST – cód.20, p.83-84v. Testamento de Joana da Costa Cabral – Sabará, 07/maio/1736.

*huma dita de cobre huma de curinha e todos os mais moveis de meu no que se acharem ao tempo de meu falecimento.*<sup>527</sup>

Novamente, persiste o ato de declarar as joias e outros objetos. Imagens, cruzeiros, brincos, "boltas de cordões", "cayxilho de ouro", artigos de cobre, todos se misturam no inventário, porém, ao mesmo tempo, eram distintos. Artefatos com símbolos católicos fazem parte de um mosaico que é composto por materiais dessemelhantes. Brincos de aljôfares e outros são alguns desses.

Seriam essas propriedades apenas uma forma de reter um valor monetário em forma de objetos? Aceitamos a hipótese que tal qual aparecem descritos nos testamentos, sim. Todavia, a mesma documentação nos permite inferir que tinham outros usos para seus respectivos donos.

Em 23 de outubro de 1754, Maria Xavier Villas Boas declarou ser moradora da vila de Sabará e de ser "crioula preta forra", não possuir filhos e ter sido casada com o já, na época, defunto Jose Nunes digo Jose Manoel. Em suas últimas obsequias, Maria Xavier Villas Boas declarou possuir:

*[...] hum crucifício de ouro dois cordoes hum grande e outro pequeno duas memorias de dedo – dois pares de botoins grandes dois pares de brincos hum grande e outro pequeno – hua volta de contas hum coração grande e outro pequeno. Sinco pares de botoins pequenos – hua figa de aticorne encstoadado em ouro que tudo peza sento e trinta e tres oitavas de ouro possuo mais colher de prata que tem de pezo onze oitavas de prata coatro pares de botoins grandes de anagua que pezão oitenta e coatro oitavas de prata coatro pares de botoins pequenos que pezão des oitavas e meya de prata que tudo junto peza sento sento sinco oitavas de prata possuo mais coatro jarhos de cobre a saber hum grande de [averba] outro mais pequeno de doze ou catorze libras – outro mais pequeno de oito para des libras – outro do mesmo tamanho já furado no fundo duas Casias de fazer Bamheue hua de cobre outra de arame hua caldeirinha de cobre hum coguo de cobre hum almofaris com sua mão tudo de bronze – hua balança grande de folha de flandres com hu pezo de ferro de libra – hua frasqueira com seis frasco hú copo grande de vidro e outro pequeno hua caixa pequena duas canastras hum caixão grande com sua fechadura cem que tenho a minha [?].*<sup>528</sup>

---

<sup>527</sup> MO/CPO-TEST – cód.50, p.2. Testamento de Antônia Fernandes Henriques – Arraial de Santa Bárbara, 15/jul/1749.

<sup>528</sup> APM/CMS-TEST – cód.20, p.15-17. Testamento de Maria Xavier Villas Boas – Sabará, 23/out/1754.

Seguindo a mesma tendência até agora, Maria Xavier Villas Boas declarou uma quantidade expressiva de objetos. Botões, figa, cordões, talheres de prata e crucifixo foram alguns dos artefatos que a testamenteira possuía. Todos formando um cenário interessante de aprendizado.

Esses instrumentos eram exemplos de sincretismo e, também, de crioulização? Joias em aljôfar; cordões com pingentes de águia e de estrelas; argolas soltas, e corações de ouro e de prata, boltas de âmbar e aljôfares e vários objetos embotados por corais. Uns “granzados” e outros "emesteado". Há, outrossim, relatos de figas como adereço dos cordões, mas também, havia "hua figa de aticorne encstoado".

Segundo Paiva, alguns desses artefatos citados acima faziam parte da religião africana e, por isso, eram mágicos. Utilizando dos corais como objeto norteador de seu estudo, o autor descreve o uso desse objeto em vários locais do mundo (Costa da Mina, Europa, Oriente Médio e Ásia):

*O uso de corais na Colônia era, então, comportamento que sumariava longos e antigos trajetos. Material orgânico marinho, não era explorado nas costas brasileiras, mas no Mediterrâneo e no Oceano Índico. Os mercadores venezianos, por exemplo, traficavam-nos entre o Ocidente e o Oriente e os incluíam nos negócios com o norte da África desde o século XV. O coral era mercadoria apreciada e cara em toda essa região e deu origem a variada sorte de adornos corporais, de objetos decorativos e amuletos, usados no cotidiano e até integrados aos acervos dos gabinetes de curiosidades da renascença européia. Os pintores renascentistas italianos, com frequência, colocaram colares e pulseiras de corais vermelhos em forma de contas polidas nas inúmeras representações da "Virgem com o menino Jesus" que eles produziram. Em vários desses casos, uma rama de corais apareceu pendendo no colar em torno do pescoço do menino, como amuleto contra mau-olhado e contra os males.<sup>529</sup>*

---

<sup>529</sup> PAIVA. *Escravidão e Universos Cultural*, p.224.

**Figura 12** - Correntão de crioula. Bahia, século XVIII



**Figura 13** - Escapulário em ouro. Bahia, século XVIII



**Figura 14** - Pulseira de crioula. Bahia, século XVIII



**Figura 15** - Colar tipo grilhão. Bahia, séculos XVIII-XIX



Silvia Lara demonstra alguns dos amuletos, muitos denominados de crioulos, que agregavam traços das culturas portuguesa e africanas. De acordo com a autora, "Estas são as chamadas joias "de crioula". Confeccionadas em ouro, possuem formas características e eram usadas pelas negras e mulatas na Bahia".<sup>530</sup>

Aceitamos a hipótese de muitos desses objetos também existirem nas Minas Gerais setecentista e, não raro, "decorarem" a paisagem dos moradores. "Homens e mulheres negros" utilizavam desses adereços cotidianamente.

Na mesma linha de raciocínio, Almeida acredita que no

---

<sup>530</sup> LARA. *Fragmentsos Setecentistas*, p.133.

*cotidiano das Minas do Ouro, como ocorria na Europa no mesmo período, coexistiram várias práticas curativas, fossem elas de ordem religiosa, mágicas ou supersticiosas, lícitas ou ilícitas, utilizadas tanto por europeus, africanos ou nativos na América Portuguesa, independente de sua condição: se livres, forros ou cativos.*<sup>531</sup>

Mais adiante explica a autora que os corais, aljôfares, pedra bezoar e outros artefatos eram utilizados "somente [pelos] físicos árabes e turcos que curam por Avicena".<sup>532</sup> As duas citações de Almeida nos remetem a algumas inquições: quem foram os herdeiros dessas testamenteiras relatadas acima? Havia outros objetos em seus testamentos que nos permitem inferir que os usos deles eram mágicos?

Com relação a primeira questão, todos os herdeiros eram pessoas livres que tinham certo status social: capitães, sargentos, padres e ex-senhores. Levando em consideração que os objetos mágicos também eram uma tônica de uso comum na Europa e alhures, como descrito por Paiva e Almeida, estamos diante de uma possível resignificação dos instrumentos ou, então, de uma transmissão de conhecimento. Neste último caso, gostaríamos de lembrar que algumas dessas mulheres haviam nascido nas Américas, o que nos levar a supor que a primeira forma de transmissão foi a de africanos para seus descendentes e só depois ou, concomitante a isto, a de negros para as pessoas de outras qualidades.

Mas há indícios de que os artefatos tinham valor para além do financeiro e do de status social?<sup>533</sup> No testamento de Maria Xavier Villas Boas consta "[...] hua frasqueira com seis frasco hú copo grande de vidro e outro pequeno hua caixa pequena duas canastras hum caixão grande com sua fechadura cem que tenho a minha [?]"<sup>534</sup> Parece que a testamenteira tinha como prática o curandeirismo.

---

<sup>531</sup> ALMEIDA. *Medicina Mestiça*, p.25.

<sup>532</sup> ORTA *apud* ALMEIDA. *Medicina Mestiça*, p.21.

<sup>533</sup> Paiva esclarece que "[...] além de terem propriedades mágicas e místicas esses objetos eram parcela importante da riqueza acumulada na Colônia". PAIVA. *Escravidão e Universo Cultural*, p.232.

<sup>534</sup> APM/CMS-TEST – cód.20, p.15-17. Testamento de Maria Xavier Villas Boas – Sabará, 23/out/1754.



Sobre o curandeirismo, enquanto ciência, Lévi-Strauss esclarece que a Bricolage é a ciência primeira e o seu *modus operandi* é a reflexão mitopoética. Se a bricolage tem em seu bojo uma reflexão mitopoética, o pensamento mágico é científico ou têm aspectos científicos.

Desse modo, a magia, de modo crasso, estaria num estágio anterior da ciência: “a explicação científica correspondendo sempre à descoberta de uma ‘ordenação’ – toda tentativa desse tipo, mesmo inspirada em princípios não-científicos, pode encontrar ordenações verdadeiras”.<sup>535</sup> Para Lévi-Strauss, a magia, da mesma maneira que a ciência, possui observação e método. Contudo, não seriam a mesma coisa:

*Desse ponto de vista, a primeira diferença entre magia e ciência seria, portanto, que uma postula um determinismo global e integral enquanto a outra opera distinguindo níveis dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidos como inaplicáveis a outros níveis.*<sup>536</sup>

Maria Xavier Villas Boas não foi a única a declarar artefatos que podem ser entendidos como de uso mágico. Bárbara Gomes de Abreu relatou objetos que poderíamos entender como sendo amuletos mágicos. No testamento dela havia

*hum cordão com huma águia, hum pente, hua estrella hua argolla solta, e hum coração tudo de ouro esta empenhado na mao do dito Jose Ferreira Brazao. Item pessuo mais hum cordao de ouro com pezo que se achar e hum feitio de hum menino Jezus de ouro que peza sinco oytavas de ouro, possuo huás Argollinhas de ouro que pezam Coatro oytavas, huma Senhora ou teitio de nossa senhora da Conceipção que peza tres oytavas emeya de ouro huns bincos de aljofar e huns botoens de ouro, com o pezo que se achar huás argolinhas de ouro, piquenaz com pezo que se achar, hua bolla de ambar e hua bolta de corais em granzados em ouro hum coral grande encastoadado em ouro com huá figa deprendurada.*<sup>537</sup>

De imediato, o relato de um cordão com uma águia, uma estrela e uma figa nos remete ao universo religioso africano, que, por exemplo, Arthur Ramos denominou de *animista*.

---

<sup>535</sup> LÉVI-STRAUSS. *O Pensamento Selvagem*, p.26-27.

<sup>536</sup> LÉVI-STRAUSS. *O Pensamento Selvagem*, p.26.

<sup>537</sup> MO/CPO-TEST – cód.02, p.86v-91v. Testamento de Bárbara Gomes de Abreu – Vila de Sabará, 12/jul/1735.

*É uma consequência do pensamento mágico e pré-lógico, independente da questão antropológico-racial, porque podem surgir em outras condições e em qualquer grupo étnico. [...]. Esses conceitos de 'primitivo' e 'arcaico', são puramente psicológicos e não têm que ver com a questão da inferioridade racial.<sup>538</sup>*

Ramos nos esclarece que o pensamento mágico estava presente entre os africanos no Brasil e, por extensão, foi difundido entre os negros brasileiros. Assim, pode ser que a águia e a estrela se referenciassem ao *modos operandi* da cosmogonia desses negros, permitindo-nos inferir ser isso uma ilustração do processo de criouliização em Minas Gerais.

Sobre a estrela que aparece no testamento de Bárbara Gomes de Abreu, Mott relata que, não raro,

*Branços, pardos, negros livres e escravos sucedem-se nessa denúncia, usando a oração da estrela para sujeitar vontades, benzendo para abrandar o coração dos brancos, rezando a santo Antônio para achar coisas perdidas, e, para tal, medindo com um cordão a porta por onde um escravo fugira; ou ainda orando para estancar sangue; havia os que recitavam mandinga para ser valente, e as que curavam a "madio" ou o sapinho da boca com benzeduras.<sup>539</sup>*

Pelo que Mott ressalta o inofensivo cordão com uma estrela, que pertencia a Bárbara Gomes de Abreu, tinha significados dos mais importantes dentro da simbologia religiosa dos africanos e demais "homens de cor". A "oração da estrela" parece ter sido comum em muitos lugares do Brasil e, não raro, utilizada com finalidades de "sujeitar vontades".

Em outro estudo, Diouf investiga os sinônimos da palavra mandinga em algumas partes das Américas. Com relação à América portuguesa do século XVIII, o termo mandinga era sinônimo de talismã. Além disso, em muitos países católicos tais talismãs eram usados como pretexto de perseguição da Igreja aos seus donos.<sup>540</sup>

Raul Lody, na mesma vertente que Diouf, descreve tais artefatos como sendo

---

<sup>538</sup> RAMOS. *O Negro Brasileiro*, p.27.

<sup>539</sup> MOTT. *Cotidiano e vivência religiosa*, p.195.

<sup>540</sup> DIOUF. *Devils or Sorcerers*, p.143-148.

*'objetos mágicos', uns de cunho propiciatório, outros invocativos e próprios das atividades desempenhadas nas ruas, buscando proteção, lucro material entre outras benesses. Estes objetos, invariavelmente dispostos na cintura por argolas individuais, tiras de couro entre outros materiais, formavam conjuntos intencionalmente organizados, recebendo leitura simbólica por cada peça, suas combinações, cores, texturas, quantidades, materiais [...]'*<sup>541</sup>

Isso pode explicar o fato de que os mesmos não estejam freqüentemente relatados nos testamentos compulsados aqui. Ou que, até mesmo, apareçam disfarçados em símbolos católicos.

Do mesmo modo, quando aparecem, explicam a atitude de africanos e demais negros continuarem a utilizá-los, mesmo mediante a perseguição do Estado. Lara, como já demonstramos, observou essa tendência.

Mas o que levou os africanos a, não raro, arriscarem a própria segurança para utilizarem tais objetos mágicos? Mauss esclarece que

*A magia é, por definição, objeto de crença. Mas os elementos da magia, não sendo separáveis uns dos outros e mesmo confundindo-se uns com os outros, não podem ser o objeto de crenças distintas. [...]. A magia, como a religião, é um bloco, nela se crê ou não se crê.*<sup>542</sup>

O que Mauss está descrevendo é que a magia é uma crença e cumpre o mesmo papel desempenhado pela religião. Se os africanos e seus descendentes estavam utilizando desses artefatos em um cenário em que os grupos dominantes tentavam impedir, é porque tais objetos estavam amalgamados às suas culturas. Sendo assim, ao receberem valores distintos e se misturarem aos artigos católicos, acabaram por sincretizar, i.e., crioulizar. Pais africanos e filhos não africanos, todos faziam uso desses adereços e, portanto, transmitiam seus significados, mesmo que, muitas vezes, fossem resignificados.

Outro objeto comumente declarado nos testamentos é a indumentária. Algumas testamenteiras relatam esses artefatos de forma generalizada, mas outras trazem detalhes

---

<sup>541</sup> LODY. *Pencas de balangandãs*, p. 22

<sup>542</sup> MAUSS. *Esboço de uma teoria geral da magia*, p.126.

sobre suas vestimentas. Independente da questão das especificações sobre as roupas, aceitamos que estas também serem ótimos artigos para a investigação da criouliização, pois eram passíveis de se tornarem artigos de heranças e, portanto, transmitirem sentimentos, memória e "códigos e valores culturais".

*Os corpos vêm e vão: as roupas que receberam esses corpos sobrevivem. Elas circulam através de lojas de roupas usadas, de brechós e de bazares de caridade. Ou são passadas de pai para filho, de irmã para irmã, de irmão para irmão, de amante para amante, de amigo para amigo. As roupas recebem a marca humana. As joias duram mais que as roupas e também podem nos comover. Mas embora elas tenham uma história, elas resistem à história de nossos corpos. Duradouras, elas ridicularizam nossa mortalidade, imitando-a apenas no arranhão ocasional.<sup>543</sup>*

Assim, as roupas são uma forma sólida da memória; uma conexão com um passado; e fazem com que sentimentos antigos sejam aflorados, como o amor e a dor da perda, mas também, podem ser apenas uma simples lembrança de alguém ou de algum lugar. A indumentária é por excelência a transmissão de algo invisível. Os "retalhos" que aparecem nos testamentos, desse modo, ganham um novo olhar: o etnográfico. Muitas das vestimentas herdadas traziam à baila nas lembranças dos herdeiros mais do que simplesmente o valor embutido, mas, sobretudo, a memória sobre aquele que partiu, as técnicas de tecelagem e, porque não, as explicações dos lugares onde os testamenteiros viveram.

Paiva ressalta que era comum a utilização de determinados tecidos nas vestimentas dos "homens de cor" nas Minas setecentistas:

*A incidência de corais era marcante, mas a ocorrência de tecidos coloridos de enorme variedade de tipos era, também, notável nos testamentos e inventários post-mortem dos habitantes das Minas. E, ressalte-se, tanto nos documentos referentes a homens, quanto a mulheres e tanto a livres, quanto a forros.<sup>544</sup>*

---

<sup>543</sup> STALLYBRASS. *O casaco de Marx*, p.11.

<sup>544</sup> PAIVA. *Escravidão e Universo Cultural*, p.228.

Neste sentido, os "retalhos" ganham vigor, força e tomam forma maior do que as descritas. Bourdieu, por este prisma, fala do poder simbólico e explícito como ponto fulcral do poder das vestimentas o fato do simbolismo destas exceder o seu valor em espécie. As roupas, antes de tudo, são descritores do status social daqueles que a possuem.<sup>545</sup>

Consoante a isso, Stallybrass explica que em

*[...] uma economia da roupa, entretanto, as coisas adquirem uma vida própria, isto é, somos pagos não na moeda neutra do dinheiro, mas em material que é ricamente absorvente de significado simbólico e no qual as memórias e as relações sociais são literalmente corporificadas. [...], a vida dos têxteis adquire uma existência fantasma, adquirindo importância ou subindo à consciência apenas em momentos de crise.<sup>546</sup>*

Além dos aspectos de memória, poder e transmissão, citados acima, acrescentaríamos que a roupa era uma forma de agradecimento. Um prêmio pelos bons serviços que as proprietárias de escravas utilizavam para com suas cativas. Uma retribuição.

Pode ter sido este o caso de Antônia Nunes dos Anjos "[...] natural da cidade da Bahia [e] filha de Antonio e de Maria ambos naturais da Costa da Minna". Moradora da vila de Sabará, em 11 de março de 1733, declarou não possuir filhos e de nunca ter se casado. Na distribuição de seus bens, deixou

*toda a roupa de meu uso assim nova como uzada o qual reapartirão meus testamenteyros com huma crioulinha por nome Antonya irmã da dita molata a qual crioulinha deixo forra e sabendo esta verba lhe sirva de carta de alforria e pedindo a meus testamenteyros lhe passarão logo.<sup>547</sup>*

Em outro documento de época, Francisca Leite, preta forra, natural da Costa da Mina, escreveu o seu testamento e utilizou sua indumentária como bem de herança.

---

<sup>545</sup> BOURDIEU. *O Poder Simbólico*, p.205-215. Do mesmo autor, ver: BOURDIEU. *La Distinction*.

<sup>546</sup> STALLYBRASS. *O casaco de Marx*, p.16.

<sup>547</sup> MO/CPO-TEST – cód.49, p.3-6. Testamento de Antônia Nunes dos Anjos – Vila de Sabará, 11/mar/1733.

*Declaro que possuo mais huma Imagem de Nossa Senhora do Rozario estofado do tamanho de mais de hum palmo maior quatro com seus vidros e molduras onze registros grandes ainda em bom uso [???] Imagens // Duas caixas de goardar roupa huma grande e outra mais pequena, hum temonio [???] com suas portas dous catres e dous bancos com hum estrado e algumas mais miudezas que se achar // Declaro que a roupa de meu uso não tenho nenhuma, senão huma muito velha com que ando vestida e assim mais declaro que tenho huma saya de veludo preto a qual esta empenhada por oyto outavas na mao de Tereza de Sam Gonçalo moradora no Carmo a quual he preta mina forra deixo com a dita.<sup>548</sup>*

O relato acima não foi o de uma transmissão de uma pessoa oriunda do "Continente negro" para uma descendente de africanos, mas entre pretas mina. Neste caso, levantamos a hipótese que havia uma ideia de etnicidade. Ao deixar como herança roupas para indivíduos da mesma nação, as testamenteiras poderiam estar preocupadas em fortalecer o grupo e, assim, reiteravam as suas posições identitárias. Basta lembrar a simbologia do sapato entre os alforriados do Rio de Janeiro oitocentista, que, com freqüência, era utilizado como artigo que demarcava os limites de status social do livre ou do forro para com o escravo.<sup>549</sup>

Em 1748, Josefa de Bastos, residindo em Sabará, também fez questão de transferir suas indumentárias a uma pessoa próxima. Natural da Costa da Mina, Josefa deixou "[...] a Joanna de Almeida filha de minha comadre Joseja de Almeida dês oytavas de ouro de esmolla = I tem declaro que deixo mais a dita Joanna de Almeida huã saya de Lamistre huã de baeta huã cinta de seda lavrada".<sup>550</sup>

Apesar de especularmos que o uso das roupas como meio de transmissão de memória e etnicidade, uma questão ainda permanece: seria o expediente de passar roupas para os herdeiros uma maneira de ajudar às pessoas próximas que viviam na pobreza, sobretudo, quando se tratava de escravos ou daqueles que estavam se alforriando no momento em que o testamento era escrito?

---

<sup>548</sup> MO/CPO-TEST – cód.50, p.2-7. Testamento de Francisca Leite – Vila de Sabará, 17/jun/1744.

<sup>549</sup> CHALHOUB. *Visões da Liberdade*, p.216.

<sup>550</sup> APM/CMS-TEST – cód.20, p.1-2. Testamento de Josefa de Bastos – Sabará, ??/??/1748.

Acreditamos que sim. Em um meio em que as pessoas viviam em condições paupérrimas,<sup>551</sup> "trastes" e "retalhos" poderiam ajudar. Todavia, auxílio financeiro e etnicidade não são necessariamente auto-excludentes. As roupas poderiam ser transmitidas nas duas intenções.

Vejamos outro testemunho de época. Em 10 de março de 1758, Genobeba, preta forra, de nação "ceberê (sic)", residindo em Sabará, fez a seguinte observação sobre sua indumentária:

*Declaro que os bens que possuo são os seguintes: hua murada de cazas em que vivo terrias citas no Arraial do Pompeo e a sim mais trinta e sete oitavas de ouro lavrado já uzado e todos os trastes de minha venda, o que nella se achar, Dous tachos hum mayor, e outro mais pequeno de cobre, e outro si toda roupa de meu uzo tanto branca como de cor [...].<sup>552</sup>*

O primeiro ponto que nos chama atenção no testamento de Gonobeba Lourença é por qual motivo a testamenteira separou suas indumentárias entre as brancas e as de cor? Seria isso aleatório? Inferimos uma resposta pelo viés negativo.

Segato explica que os exús são caracterizados pela cor branca e, por isso, a necessidade daqueles que os incorporam em utilizar vestes brancas.<sup>553</sup> Na mesma esteira, Prandi assinala pela obrigatoriedade da indumentária ser da cor branca em determinadas ocasiões como as de cerimônia do renascimento dos voduns.<sup>554</sup> Com relação ao ritual dos voduns, Ferretti explica que

*Quando em transe a vodunsi usa sempre uma toalha amarrada no cintura ou sobre os seios, conforme a categoria da entidade. Diferente da Casa de Nagô e dos outros terreiros, na Casa das Minas só os voduns dançam e nunca as vodunsis. A vestimenta dos voduns costuma ser semelhante em cada festa, não havendo destaques de paramentos para cada um, como para os orixás no candomblé.<sup>555</sup>*

---

<sup>551</sup> SOUZA. *Desclassificados do ouro*.

<sup>552</sup> APM/CMS-TEST – cód.20, p.109v-110. Testamento de Genobeba Lourença – Sabará, 10/mar/1758.

<sup>553</sup> SEGATO. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba, p.24.

<sup>554</sup> PRANDI. Nas pegadas dos voduns, p.122.

<sup>555</sup> FERRETTI. Voduns das Casas das Minas, p.7.

Malgrado não tenhamos dados suficientes para mostrar que as roupas de Genobeba pertencessem a determinada religião, apontamos para tal direção e oportunizamos disso também ser um sinal de processo de criouliização. Parés, em excelente artigo, argumenta que o candomblé poder ser um

*[...] um fenômeno emblemático do processo de criouliização, enquanto síntese interafricana (e até africana e européia, se consideramos a influência do Catolicismo) e, ao mesmo tempo, como uma expressão de resistência à aculturação européia e, portanto, como uma forma de africanização da sociedade colonial.*<sup>556</sup>

Em algumas pranchas, Carlos Julião desenhou pessoas com suas vestes para simbolizar os costumes de determinados lugares, no século XVIII. Entre os locais em parecer estado, destacam-se Minas Gerais (Serro Frio, mais detidamente), Salvador, Rio de Janeiro, Goa, Diu e Moçambique.

Julião, em suas ilustrações, oferece-nos algumas ferramentas que nos permitem inferir sobre as roupas de época. Na Figura 16, abaixo, aparecem pessoas de diversas localidades do Império português, especialmente os negros.

**Figura 16** - Prospectos de Goa, Diu, Rio de Janeiro e Moçambique, último quartel do século XVIII



**Fonte:** CUNHA (Ed.). *Riscos Iluminados de Figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*.

<sup>556</sup> PARÉS. O Processo de Crioulização no Recôncavo Baiano (1750-1800), p.94.



Importante notarmos a relevância dada por Julião nas indumentárias e nos badulaques carregados pelos negros na parte superior da prancheta. Entre os homens de cor, situados na parte superior, da esquerda para direita foram representados uma "preta com tabuleiro de doce e gorgoleta de água", "as pretas do Rosário", "rede em que se transportam os americanos para suas chácaras ou fazendas", uma "preta que leva o jantar na cuia" e uma "mulata recebendo carta por sua senhora". Acrescentamos, ainda, que quase na totalidade estes aparecem descalços, informando-nos a condição de escravos.

Além disso, destaca-se a figura da mulata recebendo a correspondência. Esta foi retratada em vestes de estilo e cores distintas das dos negros, mas, outrossim, diferentes das dos brancos ilustrados, podendo nos informar que este grupo estivesse entre os brancos e os negros, mas na condição de escravo, pois recebia uma carta "por sua senhora". Esse dado reforça a nossa hipótese, aparentemente.<sup>557</sup>

Outro ponto interessante a ser discutido é que

*[...], ao mesmo tempo em que registrava diferenças, retratando diversidades coloniais, Julião efetuou uma interessante operação homogeneizadora. [...]. Nada diferencia especialmente as "pretas" que ilustram os perfis das cidades de Goa, Diu, Rio de Janeiro e Moçambique [...]: usam o mesmo tipo de saia, o xale é colocado do mesmo modo, os turbantes são amarrados de maneira semelhante.<sup>558</sup>*

Embora não tenha, aparentemente, percebido isso, Julião representou iconograficamente as formas como as roupas deram sentidos diversos as etnicidades dos africanos. Estes conseguiam se adaptar aos costumes das vestimentas locais, mas nunca obliteraram suas tradições. Por isso, aparecem em Goa, Diu, Rio de Janeiro e em Moçambique, praticamente, com indumentárias iguais.

---

<sup>557</sup> Para mais detalhes, ver: Capítulo 2, p.133 em diante.

<sup>558</sup> LARA. *Fragmentos Setecentistas*, p.304.

Outro dado que pode ser retirado é que os negros foram registrados com roupas com cores fortes (preto, vermelho, verde e azul), enquanto a mulato com uma cor intermediária (marrom) e os brancos em cores mais claras (branco e um azul claro).

O que foi aventado acima é relevante, pois pode demonstrar a relação entre estilos e cores das vestimentas, com a pigmentação da pele e, por extensão, da condição social. Assim, a nossa hipótese é que o livre era representado por uma cor clara; o "quase livre", com uma cor mais branda; e o escravo com a cor mais escura e forte. Isso, teorizamos, teria alguma relação com a condição social e, quiçá, com a pureza da alma, malgrado a postura do "ermitão pedindo esmola" (primeira imagem na parte superior à esquerda) seja questionável neste sentido.

Em outras duas imagens, Julião demonstra os costumes entre os negros de Salvador e do Rio de Janeiro e Serro Frio. Ambas as negras aparecem com os mesmos estilos de indumentárias: lenços às cabeças, saias longas, crianças amarradas às costas, carregavam frutas, tinham amuletos etc.

**Figura 17** – Detalhe da Elevação e prospecto da cidade do Salvador, 1779



**Figura 18** – Figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio, ca. 1776-79



**Fonte:** CUNHA (Ed.). *Riscos Iluminados de Figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*.

Todavia pareçam iguais, havia diferenças entre as representações acima. Os tipos e a quantidade de amuletos que ambas as negras foram representadas são distintos. Enquanto a negra de Salvador aparece com a tez mais escura que a do Rio de Janeiro e do Serro Frio, esta possui inscrições ou escarificações espalhadas pelos braços, além da estrela na mão esquerda. Os cachimbos e o tom das roupas também são diferentes.

Teorizamos que a diferença de pigmentação é em função da possibilidade da negra de Salvador ser uma africana, ao passo que a do Rio de Janeiro e do Serro Frio ser uma crioula. Ou trata-se de uma representação de etnias distintas. Provavelmente, a de Salvador represente

uma mina e a outra uma mulher da África Centro-Occidental. Ou, por último, são crioulas, cujos "códigos e valores" culturais eram distintos em função das ancestralidades africanas diferenciadas.

Indiferente destas dessemelhanças, ambas utilizam roupas brancas, seguidas de amuletos, possivelmente, mágicos. Os cachimbos, as indumentárias brancas, os colares, as pulseiras e as "escarificações" são representações que reforçam o que analisamos nos testamentos *post-mortem*. Em outras palavras, as roupas e os "badulaques" são símbolos dos diversos processos de crioulizações. Em Minas Gerais, estes eram múltiplos, mas também o eram na comparação com as demais capitânias e províncias.

Assim, pelo que mostramos e tentamos argumentar nas linhas acima, parece que a transmissão de bens, através dos testamentos, foi um dos meios pelos quais os africanos, crioulos, mulatos, pardos, cabras e mestiços utilizaram para propagar suas "bagagens e heranças culturais", tendo como foco-mor, em nosso caso, auxiliar no processo de criouliização mineira.

Argolas, brincos, pingentes, indumentárias, pentes, entre outros artigos, produzidos a partir de materiais diversos, serviram como balizadores da transferência e da reestruturação das etnicidades africanas em Minas Gerais. Crioulos e demais negros nascidos na América portuguesa se apropriaram desses artefatos, que, muitas vezes, foram resignificados. Todos esses objetos foram incorporados em um mosaico, o qual cabia também símbolos católicos, tornando assim algo "criouliizado".

*As representações incorporadas a objetos de culto e de uso mágico nunca foram facilmente apreendidas por observadores leigos. E isso atinge tanto o cronista antigo, quanto o historiador moderno. Os amuletos, sejam de coral, de âmbar ou de qualquer outra matéria, são, contudo, pequenos fragmentos que podem esclarecer práticas culturais e relacionamentos sociais no passado e no presente. Eles ajudam a desvelar teias do imaginário e do comportamento de grupos. Demonstrem, também, como certos grupos e certos indivíduos construíram alternativas de*

*sociabilidade e de distinção social, como atribuíram poderes aos símbolos e como escolheram símbolos para os poderes.*<sup>559</sup>

Neste sentido, os artigos contidos nos testamentos analisados aqui ganham um caráter cultural que ultrapassa o seu valor embutido. Claro que não o excluía. Estes não são, em hipótese alguma, auto-excludentes. Todavia, especulamos que os atores sociais, de acordo com os interesses ensejados, davam maior ênfase ora na questão financeira, ora na mágica e mística e ora, até mesmo, na sentimental. Como vimos, a indumentária carrega em seu bojo uma memória, que pode remeter ao ex-dono através dos rituais praticados por este ou, simplesmente, pela lembrança simples do seu uso, ou, até mesmo, de ambos.

Independente da maneira como ocorria, as peças, contidas nos testamentos *post-mortem*, são excelente instrumentos de análise da preservação de algumas das tradições africanas e, também, das resignificações, adaptações e do processo de crioulização em Minas Gerais.

Se os artefatos estudados nos testamentos servem para investigar o processo de crioulização, os atos dos atores históricos outrossim são ferramentas não menos importantes. Nas escolhas, mesmo que nos momentos de adversidades impostos pelo clero e pelo Estado, africanos e os demais "homens de cor" mostravam como a etnicidade estava presente na sociedade mineira setecentista. Por este prisma, a maneira de agir serve para compreendermos melhor os processos de crioulizações em Minas Gerais. Isso é o que faremos a partir de agora.

---

<sup>559</sup> PAIVA. *Escravidão e Universo Cultural*, p.236.

### 4.3 Herança Imaterial: conceituação e estudo das fontes.

#### 4.3.1 Conceituação sobre Herança Imaterial

A herança imaterial é um tema pouco estudado pela historiografia. Os trabalhos que se debruçaram sobre o tema, o fizeram de maneira indireta e muitos dos quais já os analisamos anteriormente. Cabe aqui apenas discutir um pouco do conceito que será tratado adiante.

Ao se debruçar sobre o tema, Giovanni Levi acabou por nos mostrar a atuação de certa comunidade piemontesa, na cidade de Santena, frente as interferências da Igreja Católica, através de Visitas inquisitoriais. Todavia, práticas antigas entre os camponeses, muitas delas, contrárias aos preceitos católicos continuavam a ser comumente relatado em Santena. Sobre o assunto, descreveu Levi:

*A hipótese da qual partimos é, portanto, a da assunção de uma racionalidade específica do mundo camponês, porém não em termos de uma realidade cultural inconsciente da existência de uma sociedade complexa destinada a sufocá-la progressivamente. Esta racionalidade pode ser mais bem descrita se admitirmos que ela se expressava não só através de uma resistência à nova sociedade que se expandia, mas fosse também empregada na obra de transformação e utilização do mundo social e natural. É nesse sentido que usei a palavra estratégia.<sup>560</sup>*

O autor italiano usa o termo herança imaterial como sinônimo de estratégia de resistência. Mas também, como um instrumento de modificação do "mundo social e natural". Porém, como isso acontecia? De que modo algo que é resistência pode, outrossim, ser um fator para moldar? Giovanni Levi nos responde a essas questões construindo o conceito de "racionalidade seletiva".

---

<sup>560</sup> LEVI. *Herança Imaterial*, p.45.

*Uma racionalidade seletiva e limitada explica os comportamentos individuais como fruto do compromisso entre um comportamento subjetivamente desejado e aquele socialmente exigido, entre liberdade e constrição. Na verdade, a incoerência entre as normas, a ambigüidade das linguagens, a incompreensão entre grupos sociais ou simples indivíduos, a ampla inércia ditada pela preferência por um estado habitual ou pelos custos que derivam de escolhas feitas em condições de extrema incerteza não são obstáculos que nos impeçam de considerar esta sociedade como sendo ativa e consciente em cada uma de suas partes, nem de vermos seu sistema social como o resultada da interação entre os comportamentos e decisões assumidos no âmbito de uma racionalidade plena embora limitada.<sup>561</sup>*

Se os atores sociais selecionam seus comportamentos e escolhem estratégias para dar continuidade aos seus costumes, então, estamos diante de uma resistência inicialmente sigilosa, mas que pode se tornar pública, dependendo do cenário investigado.

Exemplo disso pode estar nas manifestações culturais dos africanos, que quando debeladas se pareceram com afrontas a ordem social imposta. Reis, em artigo interessante, esclarece que as festas dos negros na Bahia da primeira metade do século XVIII, com freqüência, eram expressões dos "[...] rituais de identidade étnica, reunião solidária de escravos e libertos, competição e conflito entre os festeiros, ensaios para levantes contra brancos".<sup>562</sup>

Assim, as heranças imateriais funcionam, normalmente, de forma sigilosa de modo a criar uma barreira invisível em torno dos não participantes. Acrescentamos ainda, que poderiam ser lidas de formas distintas.

Sobre as festas de negros de Salvador, Reis especula que

*É possível que aqueles escravos de Santo Amaro fossem haussás e iorubás imperfeitamente islamizados, e, se o eram, pertenciam a um tipo de Islã semelhante àquele que Dan Fodio pretendia reformar na África. Suas danças e seu atabaque apontam neste sentido.  
[Desse modo,] as festas africanas dividiam quem tinha poder para reprimi-las, que muitas vezes não sabia o que fazer delas, uma vez que desconhecia como interpretá-las.<sup>563</sup>*

---

<sup>561</sup> LEVI. *Herança Imaterial*, p.46.

<sup>562</sup> REIS. *Tambores e Temores*, p.101.

<sup>563</sup> REIS. *Tambores e Temores*, p.109.

Neste caso, houve uma adaptação vedada das rivalidades e uniões étnicas nas festas católicas da cidade de Salvador. Os negros utilizavam disso como uma forma de manifestação cultural, mesmo que, a princípio, se tratasse de um cortejo católico.

O mesmo acontecia nas Minas Gerais do século XVIII. Em 30 de agosto de 1734, o conde das Galvêas enviava uma carta ao capitão-mor das ordenanças, Antônio de Oliveira Paes. Nesta constava a inquietude do conde sobre os batuques dos escravos na capitania.

*Por me constar que no morro da Passage e no Arrayal de bayxo, como nas estradas que conduzem ao Ribeyrão do Carmo vem sucedido algúas desordens por causa do ajuntam.<sup>10</sup> de negros de hum e de outro Arrayal e da Villa do Carmo que com o motivo de fazerem os seus baylles que degenerão ordinariamente vagando de húa para outra parte com bastoens grossos; porretez, e paos compridos, e outras armas, principalmente nos Domingos e dias Santos [...] [e] Revoltandose contra os homens brancos que procurão aquietallos, antes insultando-os não sò com palavras, mas com armas [...] [ordeno que os prenda, usando] Soldados da Sua Comp.<sup>a</sup> e Cappitães do matto, que achando negros ou mullatos com algúas das sobretidaz armas assim de dia, como de noute fazendo bulhas, ou danças inquietando os Arrayaes e os moradores delles.<sup>564</sup>*

Se os batuques e os festejos eram manifestações culturais disfarçadas de catolicismo para os africanos e seus descendentes, há estudos que, por sua vez, detectaram a formação de identidades escravas inexistentes no contexto africano ou que existiam de maneira mais imperceptível do que no Brasil. Esse foi o caso da "proto-nação bantu", estudada por Slenes.

*Em suma, apesar do empenho dos senhores em dividir e conquistar sua força de trabalho, e a despeito das oportunidades reais de mobilidade social e alforria para crioulos e africanos ladinos, parecia-me que uma "identidade escrava" significativa teria existido nas fazendas paulistas e fluminenses. Havia, enfim, vivências semelhantes, razões compartilhadas para opor-se aos senhores, e heranças culturais em comum, que teriam mantido os elos entre os africanos e seus filhos crioulos – mesmo que estes tenham cultivado outras identidades simultaneamente, [...].<sup>565</sup>*

---

<sup>564</sup> APM, SC. 37, CARTA DO CONDE DAS GALVÊAS AO CAPITÃO-MOR DAS ORDENANÇAS ANTÔNIO DE OLIVEIRA PAES DE 30 DE AGOSTO DE 1734, fl. 59v.

<sup>565</sup> SLENES. A *Árvore de Nsanda* Transplantada, p.280. Do mesmo autor, ver: SLENES. “‘Malungu, Ngoma Vem!’”; SLENES. *Na Senzala Uma Flor*; SLENES. The Great Porpoise-Skull Strike, entre outros. Merece destaque também o estudo de Matory sobre os Jejês na Bahia. MATORY. Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo; e o de Mariza de Carvalho Soares sobre os mahi no Rio de Janeiro. SOARES. *Devotos da Cor*.



Em suma, a quantidade de estudos que utilizou da herança imaterial indiretamente é enorme e recobre várias regiões do Brasil. Estas pesquisas de modo tácito se depararam *vis-à-vis* com questões de herança imaterial. Tais investigações, mesmo que não se referenciando ao processo de crioulização, podem ser exemplares desse fenômeno.

Em se tratando da herança imaterial, acreditamos que este conceito seja o substrato do estudo do processo de crioulização, pois enfatiza as formas pelas quais os atores históricos buscaram permanecer com seus "códigos e valores culturais", adaptando-os a meios que, geralmente, tentavam situá-los como ilícitos.

#### 4.3.2 Herança Imaterial nas Devassas eclesiásticas

Em 15 de janeiro de 1734, Ana parda, de condição cativa, foi incriminada no delito de primeiro lapso de concubinato com o seu senhor Jacinto Pacheco Ribeiro, ambos moradores da vila de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, comarca do Rio das Velhas.

*Termo em que fez Anna parda escrava de Jacinto Pacheco Ribeiro homem solteiro com o ditto seu senhor*

*Aos quinze dias do mes de Janeiro de mil settecentos e trinta e quatro annos nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, onde estava pousado o Reverendo senhor doutor Lourenço José de Queirós Coimbra visitador desta comarca de Sabará appareceu Anna parda escrava de Jacinto Pacheco Ribeiro moradora na mesma notificada à sua ordem para satisfação da culpa que lhe resultou da devassa da visita desta freguesia à qual o ditto senhor admoestou em primeiro lapso de concubinato na forma do sagrado concilio Tridentino que de todo se a parte da illicita communição que tem com o ditto seu senhor, e não converse, ou trate mais com elle em publico, ou secreto, nem entre em casa delle, nem o consinta na sua, nem lhe mande dadas, presentes ou recados e faça de todo cessar o escandolo do seu pecado, considerando as gravissimas offensas na continuação deste fas a Deos nosso senhor com manifesto perigo a que expõem a sua salvação perseverando em tão miseravel estado; e na comunicação de fes com maior rigor castigada e por ella foy ditto que confessava a culpa e a fazia judicial acceitava admoestação e promettia a emenda; foy condenada em tres mil reis para a Bulla, Meirinho, Sé, ou despesas da justiça, que por ella pagou seu senhor de que todo se fes termo. Eu Antonio da Cunha Rebello escrivão da visita que a escreves.*

*De*

À primeira vista fica latente que, provavelmente, senhor e escrava já se encontravam havia alguns anos. Além disso, interessante notarmos que apenas Ana parda foi admoestada, ficando o seu "cúmplice" livre de ser identificado como co-autor. Esse dado pode mostrar que as Devassas recaíam, geralmente, nas pessoas de status social menor. Vejamos outro exemplo de concubinato.

No mesmo dia, mês e ano, Caetana, preta mina, escrava de Antonio Alvares Pereira de Alcinha O. Capeva, igualmente residentes na vila de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, foi

*notificada à sua ordem para satisfação da culpa, que lhe resultou da devassa da visita desta freguesia, a qual o ditto sernhor admoestou em primeiro lapso de concubinato na forma do sgrado concilio Tridentino, que de todo se aparte da illicita comunicação que tem com o ditto seu senhor.*<sup>567</sup>

Caetana mina "foy condemnada em tres mil reis para a Bulla, Meirinho, Sé, ou despesas da justiça, que por ella pagou o ditto seu senhor de que tudo se fes termo". Novamente, o senhor não foi condenado pelo crime de concubinato, reafirmando a nossa hipótese.

É importante salientar que, muitas vezes, os três primeiros lapsos de concubinato serviam como aviso, antes que alguma atitude mais severa fosse tomada. Neste sentido, pode ser também que muitos dos "cúmplices" não fossem incriminados nos crimes religiosos.

Ainda na mesma data e localidade, Ignácia mina foi condenada a pagar "seis mil reis para a Bulla, Meirinho, Sé, ou despesas da justiça que por ella pagou seu senhor de que todo

---

<sup>566</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Ana Parda, p.4.

<sup>567</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Caetana mina, p.6

se fez termo [...]”, pelo crime de estar no segundo lapso de concubinato. Vejamos a descrição do delito:

*Aos quinze dias do mes de Janeiro de mil settecentos e trinta e quatro annos nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, onde o Reverendo senhor doutor Lourenço José de Queirós Coimbra visitador desta comarca de Sabará appareceu Ignacia preta Mina escrava de Antonio Cardoso Vieira official de ferreiro moradora na mesma notificada a sua ordem para satisfação da culpa que lhe Resultou da devassa da visita desta freguesia à qual o ditto senhor admoestou em segundo lapso de concubinato na forma do Sagrado Concilio Tridentino, que de todo se a parte da illicita comunicação que tem como o ditto seu senhor, e não conserve, ou tratte mais com este e no publico, ou secreto nem entre em casa delle, nem o consinta na sua, nem lhe mande dadivas, presentes, ou Recados e faça de todo cessar o escandalo do seu pecado considerando as gravissimas offensas que na continuação delle fas a Deos nosso senhor e o manifesto perigo a que expoem a sua salvação perseverando em tão miseravel estado; em cominação de ser em maior Rigor castigada, e por ella foy ditto que confessava a culpa e a fazia inedial, aceitava a admoestação e promettia a emenda [...].<sup>568</sup>*

O exemplo acima mostra que apesar das admoestações das Visitas, muitos moradores da região das Minas optavam por continuar na prática do delito, enfrentando as penas impostas pela lei. Há três argumentos possíveis aqui: o primeiro, era a dificuldade de se constituir um casamento legal, seja pelo fato da demora ou dos impedimentos; a decisão de várias escravas em utilizar do concubinato para alcançar a liberdade;<sup>569</sup> e, por último, os concubinatos poderiam ocorrer através de uma escolha cultural das escravas.

Sem saber ao certo o porquê da motivação de parte da população mineira oitocentista viver em concubinato, Burton notou esse aspecto:

*Os homens não gostavam de casar para sempre, [...], que facilita o reconhecimento dos filhos ilegítimos, priva o matrimônio de um atrativo especial. Os moralistas brasileiros de há muito vem combatendo o mal e chegaram a propor que os empregos públicos sejam recusados aos que vivem abertamente em estado de concubinato.<sup>570</sup>*

---

<sup>568</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Caetana mina, p.3.

<sup>569</sup> Esse dado pode ser mais bem vislumbrado em PAIVA. *Escravidão e Universo Cultural*, e HIGGINS. “*Licentious Liberty*”.

<sup>570</sup> BURTON. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*, p.319-320.

Com relação a escolha cultural que citamos acima, diversos autores relatam que não era incomum na região da Costa da Mina as mulheres serem concubinas de seus senhores.<sup>571</sup> Shilds demonstra que entre os iorubás, da região de Oió, o uso de concubinas escravizadas era plenamente permissivo, chegando as esposas principais a incentivarem os seus respectivos maridos a adquirirem escravas.<sup>572</sup> "A posse de esposas escravas, concubinas e escravas não era apenas um sinal exterior de riqueza, mas também um investimento em suas produções e força reprodutiva".<sup>573</sup>

Assim, o contexto mineiro de concubinato atrelado as etnicidades das mulheres da Costa da Mina pode ter facilitado as denúncias desse tipo de crime entre a população mineira. Acrescentamos ainda, que apesar da coincidência dos fatos, esse foi um claro sinal de etnicidade e de crioulização das negras mina em Minas Gerais. Na Costa da Mina, o concubinato era legal; em Minas, se constituía em delito moral. Isso fez com que as minas se adaptassem ao novo meio, tentando reproduzir seus "códigos e valores culturais" sem terem que enfrentar as conseqüências previstas em lei.

Aliado a isso, Figueiredo descreve o concubinato como uma forma de resistência da população mineira.

*Na identificação dos desviantes perante a visitação, a parcela denunciante da comunidade irá construir por meio de uma troca entre a cultura dominante (expressa nos quesitos das inquirições que são anunciados) e alguns ritos típicos do cotidiano das comunidades, uma representação daquilo que consideram relações ilícitas. Demarcam, assim, a vivência mais ou menos fluída das organizações familiares locais.*<sup>574</sup>

Embora o concubinato seja facilmente compreendido como uma irregularidade moral, havia nuances em sua tipologia. Cerceau Netto citou sete tipos diferentes de concubinato: o

---

<sup>571</sup> SILVA. *A Enxada e a Lança*; SILVA. *A Manilha e o Libambo*; BARRY. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*; LÉPINE. *Os dois reis do Danxome*; LOVEJOY. *A escravidão na África*; MANNING. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey*; entre outros.

<sup>572</sup> SHILDS. *Those who remained behind*, p.188.

<sup>573</sup> SHILDS. *Those who remained behind*, p.188.

<sup>574</sup> FIGUEIREDO. *Barrocas Famílias*, p.147.

primeiro, denominado de simples, era "[...] praticado por pessoas solteiras ou viúvas, podendo configurar uniões fortuitas, usuais ou duradouras"; o segundo, o duplo, caracterizado pela união de um indivíduo com uma quantidade de parceiros igual ou superior a dois; o clerical, em que um ou ambos amasios pertenciam ao clero, infligindo a norma do celibato clerical; o adúlterino, situação a qual um ou todos os concubinas são casados com pessoas diferentes; o incestuoso; "refere-se às relações estabelecidas entre parentes naturais e espirituais por consangüinidade de descendência direta ou colateral, por afinidade e apadrinhamento"; misto, configurando pelo menos dois dos seguintes impedimentos: adultério, incesto e quebra do celibato clerical; e, o sétimo, a promessa de casamento, em que há um interesse ou uma proposta de casamento, mas os nubentes começam a ter encontros libidinosos antes da concretização do casamento.<sup>575</sup>

Analisemos um concubinato que acreditamos ser do tipo duplo.

*Termo em forma que fez Josefa preta Minna forra com João Dias Rosa em casa de quem assiste e com Antonio de Siqueira ambos moradores nesta freguesia do Rio das Pedras.*

*Aos quinze dias do mes de Janeiro de mil settecentos e trinta e quatro annos nesta freguesia de Nossa Senhora Conceição do Rio das Pedras, onde estava pousado o Reverendo senhor doutor Lourenço José de Queirós Coimbra visitador desta comarca de Sabará appareceu Josepha preta Mina forra moradora na mesma, notificada à sua ordem para satisfação da culpa, que lhe resultou da devassa da visita desta freguesia, à qual o ditto senhor admoestou em primeiro lapso de concubinato na forma do sagrado concilio Tridentino, que de todo se a parte da illicita comunicação, que tem com João Dias Rosa, em cuja casa vive, em com Antônio de Sequeira, e não conserve, ou trate mais com elles em publico, ou secreto, nem entre em casa delles, nem o consinta na sua, nem lhes mande dadas, presentes, ou recados; e faça de todo cessar o escandalo do seu pecado considerando as gravissimas offensas que na continuação della fas a Deos nosso senhor; e o manifesto perigo a que expoem a sua salvação perserevando em tão miseravel estado; e na comminação de ser em maior Rigor castigada e censurada; lhe mandou que em termo de dous dias sairá da casa de João Dias Rosa; com pena de excomulhão maior; e por ella foy [-] confessava a culpa e a fazia judicial acceitava admoestação e promettia a emenda; foy condemnada em tres mil reis para Bulla, Meirinho, Sé, ou despesas da justiça que pagou; de que tudo se fes termo; Eu Antonio da Cunha Rebello escrivão da visita, que se escreves.*

De

+

Queiroz Coimbra

Josepha preta Mina.<sup>576</sup>

<sup>575</sup> CERCEAU NETTO. *Um em casa de outro*, p.104-114; para outra explicação, ver: FIGUEIREDO. *Barrocas Famílias*, p.147-150.

<sup>576</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Josepha mina, p.4v.

No caso acima, Josepha, preta mina, era forra. Esse dado é importante, pois parece que a condição de alforriada fez com que a admoestada tivesse a liberdade de fomentar concubinato com mais de um homem, algo ausente nos exemplos anteriores, em que se tratavam de escravas. Assim, pensamos que determinados tipos de concubinatos e alguns crimes poderiam estar ligados a condição social, pela maior liberdade de escolha que as emancípias tinham em relação as cativas.

Além disso, chamou-nos atenção o fato dos senhores não aparecem como culpados, mas assumirem o pagamento dos delitos de suas escravas e concubinas. Esse dado pode demonstrar que, malgrado fossem concubinos, viviam de forma semelhantes aos oficialmente casados.

Mas por qual motivo a Igreja Católica parecia excluir aos concubinos do sexo masculino nas Devassas? Temos uma hipótese de resposta para esta questão: com frequência eles estavam enquadrados em outros delitos e o visitador, tentando amenizar as condenações, os inseria apenas em outros crimes.

Apesar de nossa hipótese, não foi isso que aconteceu com Jacinto Pacheco Ribeiro, cúmplice de concubinato na Devassa que admoestou Ana parda.

*Aos quinze dias do mes de Janeiro de mil settecentos e trinta e quatro annos nesta freguesia de Nossa Senhora sendo o senhor doutor Lourenço José de Queirós Coimbra visitador desta comarca de Sabará appareceu Jacinto Pacheco homem solteiro morador na mesma, notificado à sua ordem para satisfação da culpa que lhe Resultou da devassa da visita desta freguesia ao qual o ditto senhor [?] está em primeiro lapso de concubinato na forma do sagrado concilio Tridentino que de todo se a parte da ilícita comminação, que tem como Anna parda sua escrava e não comvesse ou trato mais e no ellas em publico ou segredo nem entra em casa della, nem a consinta na sua, nem lhe mande dadas presentes ou Recados e faça de todo [?] e escandalo do seu pecado condenando as gravissimas offenças, que na continuação delle fas a Deos nosso senhor e o manifesto perigo a que expoem a sua salvação perseverando em tão miseravel estado, com comminação se fes com o maior Rigor castigado e em jurado e lhe mandou que em termo de dous dias a lance fora de casa com pena de excommunhão maior; e por este foy ditto que confessava a culpa e a fazia [?] aceitação a admoestação e promessa a emenda; foy condenado em tres mil reis para a Bulla, Meirinho, Sé, ou despeças da Justiça que pagou de que tudo se fez termo Eu Antonio da Cunha Rebello escrivão da visita que se escreveu*

Queiroz Coimbra

De  
Jacinto Pacheco Ribeiro.<sup>577</sup>

Jacinto Ribeiro, do mesmo modo que Ana parda, teve que pagar pelo delito de concubinato. Qual seria a motivação do visitante em também admoestar Jacinto, já que não parecer ter sido a tônica deste em fazer isso com os casais, mas apenas com um dos amasiados? Especulamos que Jacinto foi condenado, não por ter sido pego em concubinato, mas por outros crimes. Assim, o conjunto de todos os delitos fizeram com que Jacinto fosse condenado por cada crime específico. Jacinto Pacheco Ribeiro aparece em outro auto de Devassa condenado pelos crimes de alcouvitagem, casa de jogos e tavolagem.

*Termo em que fez Jacinto Pacheco Ribeiro [-] em sua casa jogos, e na [-].  
Aos quinze dias do mes de Janeiro de mil settecentos e trinta e quatro annos nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, onde estava pousado o Reverendo senhor doutor Lourenço José de Queirós Coimbra visitador desta comarca de Sabará appareceu Jacinto Pacheco Ribeiro homem solteiro morador na mesma, notificado à sua ordem para satisfação da culpa que lhe Resultou a devassa da visita desta freguesia ao qual o ditto senhor admoestou na forma do sagrado concilio Tridentino por a que não torne maisalconviu, jogos, e tabolagem em sua casa, principalmente nos Domingos e dias santos pelo exemplo que causão o agravo [?] ordem espirital do proximo que como digo trazem semelhantes divertimentos, com comminação desses com maior Rigor castigos continuando nos ditos jogos, e por elle foy ditto que confessava a culpa, e a fazia e judicial aceitava admoestação e promettia emenda; foy condemnado em dez tostois, que pagou de que todo se fez como; Eu Antonio da Cunha Rebello escrivão da visita que escreves.*

Queiroz Coimbra

De  
Jacinto Pacheco Ribeiro.<sup>578</sup>

A julgar pelas páginas do livro de Visitas pastorais, parece que Jacinto Pacheco Ribeiro foi condenado primeiro do que Ana parda. Como se o visitante já soubesse quais residências deveria investigar. Neste caso, o crime de concubinato recaiu sobre Ana parda e Jacinto Pacheco Ribeiro. Todavia, devemos especular, novamente, que a condição social de escrava das concubinas direcionava as penas para as mesmas e não para os seus senhores, apesar de que, estes quitavam as dívidas.

---

<sup>577</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Jacinto Pacheco Ribeiro, p.1v.

<sup>578</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Jacinto Pacheco Ribeiro, p.2.

Dos 179 casos de concubinatos que encontramos no livro das Visitas pastorais (ver Tabela 14), apenas em 30 os dois concubinos foram admoestados. Ou seja, apenas em 16.8% dos delitos de concubinato, o casal foi incriminado. Nos demais, apenas as mulheres ou os homens aparecem.

Em outros momentos, as Devassas são exemplos claros de respeitar a condição e o status social da população mineira. Incriminando aqueles que não fossem se atrever a desacatar a autoridade dos visitantes. Ilustrativo disso pode ser visto na Devassa de Luciano Vieira, pardo forro,<sup>579</sup> e da escrava Quitéria, preta mina.<sup>580</sup> A diferença entre os dois exemplos está no fato de, diferentemente, de Jacinto Pacheco Ribeiro, Luciano Vieira aparece apenas em um momento na documentação. O que nos faz levantar a hipótese de que em seu caso a condição social de forro não tenha favorecido Luciano Vieira.

Outro personagem de época que aparece em mais de um auto de Devassa é Paulo de Oliveira, preto forro. Analisemos os autos dele.

*Aos quinze dias do mes de Janeiro de mil settecentos e trinta e quatro annos nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, onde estava pousado o Reverendo senhor doutor Lourenço José de Queirós Coimbra visitador desta comarca de Sabará appareceu Paulo de Oliveira preto forro casado morrador no Morro de São Vicente da mesma freguesia, notificado à sua ordem para satisfação da culpa, que lhe resultou da devassa da visita desta freguesia, ao qual ordem o senhor admoestou na forma do sagrado concilio Tridentino para que não torne mais a mandar trabalhar os seus escravos nos Domingos e dias santos de preceito, e também não ir com elles assistir ao serviço nos dittos dias, e nelles cumprir como Catholico ao preceito de ouvir Missa, que de contrario fas gravissimas offensas que na comminação de ser com o maior Rigor castigado e censurado; e por elle foy ditto, que confessava a culpa, e a faria judicial, acceitava admoestação e promettia a emenda; e foy condemnado em tres mil reis que se lhe perdoarão por ser pobre; de que tudo se fes termoEu Antonio da Cunha Rebello escrivão da visita, que se escreves.<sup>581</sup>*

*Aos quinze dias do mes de Janeiro de mil settecentos e trinta e quatro annos nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, onde estava pousado o Reverendo senhor doutor Lourenço José de Queirós Coimbra visitador desta comarca de Sabará appareceu Paulo de Oliveira preto forro casado morrador no Morro de São Vicente da mesma, notificado à sua ordem para satisfação da culpa,*

---

<sup>579</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Luciano Vieira, pardo, p.3v.

<sup>580</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Quitéria, mina, p.5v.

<sup>581</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Paulo de Oliveira, preto, p.8.



*que lhe resultouda devassa da visita desta freguesia, ao qual ordem o senhor admoestou na forma do sagrado concilio Tridentino que de todo se aparte da illicita comunicação, que tem com Antonia preta sua escrava, e não conserve com ella em publico, ou secreto, e não a consinta na sua casa, e faça de todo cessar o escandolo do seu peccado considerando as gravissimas offensas que na continuação delle fas a Deos nosso senhor, e o manifesto perigo a que expoem a sua salvação perseverando em tão miseravel estado com comminação destes com o maior digo com comminação de se lhe haver crime por provado, e [?]; foy admoestado para que desse melhor vida à sua mulher fazendo caso della; e por elle foy ditto, que acceitava admoestação, e prometia a emenda; de que tendo se fes termo; Eu Antonio da Cunha Rebello escrivão da visita, que se escreves.*<sup>582</sup>

No primeiro delito, Paulo de Oliveira foi admoestado "para que não torne mais a mandar trabalhar os seus escravos nos Domingos e dias santos de preceito, e também não ir com elles assistir ao serviço nos dittos dias, e nelles cumprir como Catholico ao preceito de ouvir Missa", sendo condenado "[...] em tres mil reis que se lhe perdoarão por ser pobre".

No segundo crime, Paulo de Oliveira "foy admoestado para que desse melhor vida à sua mulher fazendo caso della". Interessante notarmos que em ambas as condenações Paulo de Oliveira não foi obrigado a pagar pelos delitos em ouro. Sobre o crime de não assistir as missas foi perdoado o valor sentenciado, e com relação aos maus-tratos dados a sua esposa, Paulo foi apenas submetido a juramento.

Infelizmente, não sabemos a origem de Paulo, mas tão-somente que era denominado de preto. Como vimos no capítulo 2, o termo preto poderia se referir tanto a africanos, quanto as pessoas nascidas na própria colônia. Isso torna a nossa pesquisa para tentar traçar os aspectos culturais que levaram Paulo a tomar essas atitudes apenas especulativas.

Caso Paulo fosse oriundo da Costa da Mina, sua origem explicaria os dois delitos. O primeiro por ser essa região africana influenciada pelo islamismo.<sup>583</sup> Na hipótese de Paulo ser ou ter absorvido alguns dos preceitos da religião muçulmana, isso explicaria sua escolha de

---

<sup>582</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Paulo de Oliveira, preto, p.7v.

<sup>583</sup> São inúmeros os trabalhos que relatam a influência do islamismo na Costa da Mina e do sincretismo deste com as crenças locais. Destacamos aqui algumas obras: VERGER. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*; TURNER. *Identidade étnica na África Ocidental*; THORNTON. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*; REIS. *Rebelião Escrava no Brasil*; PAIVA. *Milícias Negras e Culturas Afro-Brasileiras*; LAW. *Ouidah*; e GREENE. *Cultural Zones in the Era of the Slave Trade*.

não ir às missas nos dias santos e nos domingos e, tampouco, a de não autorizar seus cativos a fazer o mesmo. Do mesmo modo, no caso da segunda admoestação, acreditamos que estivesse ligada aos fatores culturais dessa própria região africana. Como discutimos anteriormente, o concubinato era comum na região. Não afirmamos que os maus-tratos eram comuns, mas não seria de espantar que nem sempre as mulheres eram tratadas como entre os cristãos, ou que aceitassem tal as concubinas dos maridos.

Na possibilidade de Paulo ser da África Centro-Occidental, teríamos que o catolicismo na região era *sui generis*, ficando determinadas facções, no Congo, por exemplo, contrárias a sua implantação. O catolicismo na região é sincrético ao animismo.<sup>584</sup> Sendo motivo para guerras civis no Congo.

Na cosmogonia dos bakongos, povo de origem congoleza, o universo recebia uma divisão bipartite: a da vida e o da morte. Estes dois "mundos" se separam pela água. Os mortos eram representados pela cor branca, ao passo que os vivos teria a tez escura. Com a chegada dos portugueses no Congo, os bakongos acreditavam que ao se batizarem no catolicismo teriam acesso aos poderes dos mortos.<sup>585</sup>

Acrescentamos a isso o fato da monarquia do Congo ser eletiva e não hereditária, como acontecia na maioria das nações européias. Com o falecimento do rei congolês os sobas, ou chefes tribais, se juntavam em uma espécie de conselho e elegiam o novo rei.<sup>586</sup>

A monarquia do Congo, ciente do que acreditavam os bakongos, aceitaram o batismo católico, almejando usufruir da imagem de intermediários entre os "vivos" e os "mortos" e mostrando ao restante da população que os poderes do "mundo dos mortos" estariam sob seu controle através do batismo. Com isso, também, tentaram para dar cabo às eleições dos régulos, apegando-se na hereditariedade como aspecto de sucessão ao trono.<sup>587</sup>

---

<sup>584</sup> AS CARTAS DO "REI" DO CONGO D. AFONSO, p.23.

<sup>585</sup> MACGAFFEY. Dialogues of the deaf, Cap.8, p.253-258.

<sup>586</sup> ALENCASTRO. *O Trato dos Viventes*, p.71; e THORNTON. *Africa and Africans*, p.82-83.

<sup>587</sup> RAMINELLI. Império da fé, Cap.7, p.231-232.

Nessa conjuntura, o enlace entre portugueses e congolezes teve por corolário o aumento das disputas entre as facções no Congo, sobretudo, entre a animista e a cristã. A primeira, buscava a permanência da eleição para a escolha do monarca, já a cristã, tentou permanecer no poder, pelo poder divino dos reis, que pregava a hereditariedade como forma de sucessão ao trono. Assim, as duas facções mergulharam em guerras civis na região, durante quase um século – de 1641 a 1718.<sup>588</sup>

Porém, devemos ressaltar que o catolicismo congolês não era igual ou era como o almejado pelos portugueses e pela Igreja Católica. Cavazzi afirma que havia inúmeras igrejas no Congo, principalmente nas províncias pertencentes às facções cristãs. Mesmo assim, este catolicismo era de aparências, pois “[...] os feiticeiros descobertos e expulsos de uma região fogem para outra, e não falta quem os abrigue”.<sup>589</sup>

Além disso, supondo que Paulo fosse da própria colônia, pode ser que ele tenha sofrido da influência dos africanos. Fosse através do parentesco natural ou espiritual, ou mesmo da convivência, Paulo pode ter entrado em contato com os "códigos e valores culturais" dos povos das duas regiões descritas acima.

Assim, independente da origem de Paulo de Oliveira, acreditamos que uma das hipóteses pode estar correta. Paulo, na verdade, manifestou suas escolhas, a partir do seu próprio mundo simbólico, advindo de fatores de sua etnicidade. Paulo, porém, teve que se submeter aos rígidos valores católicos que imperavam nas Minas Gerais, adaptando-se a estes. O que nos leva a pensar na possibilidade do caso de Paulo está dentro do que entendemos como processo de criouliização.

---

<sup>588</sup> THORNTON. *The Kingdom of Kongo*, 72-76. Sobre o tema, Cadornega relata que alguns “[...] Portuguezes que forão por via do porto de Pinda e Condado do Sonho [Nsoyo] do Reino de Congo ajudarão aquelles Reys em suas Conquistas e a defendelos de alguns exercitos de Jagas [...]”. CADORNEGA. *História Geral das Guerras Angolanas*, V.1, p.11-15. Com relação ao sincretismo congolês, ver: THORNTON. *Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu areas, 1500-1700*.

<sup>589</sup> CAVAZZI. *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola*, V1, p.87.

Por ora, voltemos as Devassas e analisemos outros casos. Escrevemos anteriormente que os delitos de concubinação podem estar, em boa medida, enlaçados aos fatores étnicos da população de cor que vivia em Minas Gerais.

Especulamos que alcouvitação é, outrossim, um exemplo de crioulização em Minas Gerais. Shilds, como vimos, afirma que as mulheres iorubás, muitas vezes, incentivavam os seus maridos a possuírem concubinas escravas. A intenção das esposas era que as cativas trabalhassem para elas e, assim, aumentassem suas rendas e prestígios.

Não raro, alcoviteiras são relatadas nos autos de Devassas. Utilizando do trabalho de prostituição de suas cativas, essas mulheres garantiam os seus sustentos e aumentavam em muito suas riquezas. Exemplo disso é o caso Gracia da Fonseca, preta forra, residente em Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, comarca do Rio das Velhas.

*Termo em que fez Gracia da Fonseca preta forra moradora desse arrayal da freguesia do Rio das Pedras por consentidora de suas escravas.*

*Aos quinze dias do mes de Janeiro de mil e settecentos e trinta e quatro annos nesta freguesia de nossa senhora da conceição do Rio das Pedras, onde estava pousado o Reverendo Senhor Doutor Lourenço José de Queirós Coimbra visitador desta comarca do Sabará appareceu Gracia da Fonseca preta forra moradora neste arrayal, notificada à sua ordem para satisfação da culpa que lhe resultou da devassa da visita desta freguesia o qual o ditto senhor admoestou na forma do sagrado concilio Tridentino que não convinha que as suas escravas se deshonestem com negros que vem a sua casa e considerando as gravissimas offensas, que a Deos fes concorrendo para o peccado, expondo a sua salvação a tão manifesto perigo; como cominação de ser com maior Rigor castigada e censurada; e por ella foy ditto que fasia a culpa judicial acceitava a admoestação, e promettia emenda; foy condemnada em seis mil reis para a Bulla, Meirinho, Sé, outras despesas da justiça; que pagou de que todo se fes termo; Eu Antonio da Cunha Rebello escrivão da visista, que se escrever.*

*Queiroz Coimbra*

*De  
Gracia da Fonseca.<sup>590</sup>*

Encontramos no exemplo acima uma clara alusão de como os "códigos e valores culturais" dos africanos tinham que se adequar ao meio cultural no qual estavam inseridos. Entre as mulheres iorubás, a utilização das escravas, concubinas de seus maridos, era na

---

<sup>590</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Gracia da Fonseca, preta, p.10.

produção e venda do óleo de palma. Nas Minas Gerais, a utilização das cativas era na prostituição, na venda de doces e entre outras atividades, é claro.

Como escreve Knörr, crioulização é um processo em que povos etnicamente diversos se tornam "indianizados", mas nunca perdendo suas referências étnicas originais.<sup>591</sup> Portanto, estamos investigando processos de crioulizações em que os atores históricos participantes estão em graus diferentes de "indienização". Gracia da Fonseca parecia ter se adaptado muito bem ao meio sócio-cultural mineiro, mas, ainda assim, trazia à baila sua etnicidade.

Outro aspecto que também devemos considerar no processo de crioulização é a possibilidade de influências entre africanos de diversas origens. Muitos deles acabavam por aprender técnicas, hábitos e incorporavam os "códigos e valores" culturais uns dos outros.

Esse parece ter sido o caso de Manoel angola, que mesmo tendo sido listado em um auto de Devassa como suspeito, teve que responder pelo crime de alcovitagem:

*Termo em que fes Manoel preto Angola, escravo de Manoel Andre Pinto morador nessa freguesia do Rio das Pedras po concentir em sua casa cita no Morro de S. Vicente varios ajuntamentos de negras com negros e ser suspeito de que de alcouva Aos quinze dias do mes de Janeiro de mil settecentos e trinta e quatro annos nesta freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, onde estava pousado o Reverendo senhor doutor Lourenço José de Queirós Coimbra visitador desta comarca de Sabará appareceu Manoel preto Angola escravo de Manoel Andre Pinto, morador no arrayal do morro de São Vicente desta mesma freguesia [-] a sua ordem para satisfação da culpa que lhe Resultou da devassa da visita desta freguesia, ao qual o ditto senhor admoestou na forma do Sagrado Concilio Tridentino que não consinta em sua casa ajuntamentos de negros com negras pela suspeita que ha de que sedes em estão dando para o ditto escandaloso fim casa de alcouce com comminação de que temendo admittir os referidos ajuntamentos em sua casa, se lhe haver por provado o crime de alcouceiro; e por elle foy ditto que acceitava admoestação, e promettia e emenda; de que tudo se fes termo; Eu Antonio da Cunha Rebello escrivão da visita que a escrevo*

*De*  
+  
*Manoel preto Angola.*<sup>592</sup>

*Queiroz Coimbra*

Desafortunadamente, não sabemos os motivos que colocaram Manoel angola apenas como suspeito de alcovitagem. Teria sido um caso de denúncia sem provas concretas? É

---

<sup>591</sup> KNÖRR. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness, p.5-7.

<sup>592</sup> AABH, Visitas Pastorais, 15/jan/1734, Manoel Angola, p.7.

possível. Mais do que isso. Acreditamos que a população mineira manipulava os visitantes em falsas denúncias para desmoralizar outros moradores ou, até mesmo, averiguar se algo estranho estava acontecendo nas casas de determinadas pessoas, caso suspeitassem delas.

Aos oito dias do mês de abril de 1734, residindo no arraial de Nossa Senhora do Rio das Pedras, Graça Pimentel [?], foi admoestada pelo crime de

*não consinta de nenhum modo em sua casa os seus escravos ou escravas façam as superticiosas danças dos [???] não por serem gentis, por como precaução nas ditas danças se afeiçoens os demónios no que se fazem grandes [???] offensas a Deos nosso Senhor. [...] que [Graça] aceitava a admoestação e prometia a emenda com que tudo se fez termo.<sup>593</sup>*

O caso de Graça Pimentel é emblemático das distintas leituras que se fazia dos "códigos e valores culturais" africanos em Minas Gerais. As danças e, provavelmente, as canções eram conectadas aos demônios do mundo cristão. Além disso, podemos observar que havia a tentativa de controle das crenças de origens africanas em Minas. De qualquer maneira, o fato é que os negros conseguiam construir espaços para manifestações de suas "heranças culturais", mesmo que essas fossem motivos de perseguição.

Mott ressalta que apesar das proibições eclesiásticas e do Estado português das práticas de feitiçaria e de superstições dos africanos no "mundo colonial", corriqueiramente, os colonos buscavam nos calunzeiros respostas ou soluções para os problemas espirituais e do corpo.<sup>594</sup>

Acrescentamos ainda, que de maneira direta ou indireta (não temos como mensurar isso), Graça Pimentel participava das sessões de dança. Explicando de outro modo, a proprietária dos escravos acabava por introjectar a cultura dos africanos que estavam dançando e fazendo batuques em sua morada.

---

<sup>593</sup> AABH, Visitas Pastorais, 08/abril1734, Graça Pimentel [?], p.72.

<sup>594</sup> MOTT. Cotidiano e vivência religiosa, p.194.

Os casos que compulsamos tanto nos testamentos quanto nas Devassas servem de fundamento para que vejamos indícios do processo de crioulização em Minas Gerais durante o setecentos. Com frequência, africanos, crioulos, pardos, mulatos, cabras e mestiços conseguiram propagar suas "bagagens e heranças culturais". A cultura material e a herança imaterial, neste sentido, são excelentes formas de estudo para analisarmos tais processos de crioulizações.

Os artefatos descritos nos testamentos, não raro, ganhavam símbolos distintos daqueles do "mundo moralizador" da Igreja Católica. Do mesmo modo, as atitudes dos "homens de cor" denotavam as tradições culturais advindas da África, que no meio sócio-cultural mineiro sofriam alterações, ou melhor, eram crioulizadas.

Estes aspectos balizaram o cotidiano dos moradores mineiros que se percebiam, via de regra, cercados pelas várias culturas africanas. Estas eram perceptíveis em todos os estratos sociais. Todavia, eram perseguidas e tinham que tomar novas feições. Estes "disfarces culturais" eram regados a introjecções dos "valores e códigos culturais" existentes, acabando, ao cabo, se reestruturando etnicamente ou se crioulizando.

## Capítulo 5 – Processo de Crioulização entre os Confrades: análise sobre a etnicidade em algumas irmandades mineiras, séculos XVIII e XIX.

5.1 – A utilização de um conceito polissêmico: Crioulização nas irmandades, objetivos de pesquisa e análise das fontes.

### 5.1.1 – Etnicidades, crioulizações e objetivos.

A história das irmandades em Minas Gerais confunde-se com a própria história mineira. As confrarias foram trazidas para o Brasil com as grandes navegações do século XVI. Na província mineira, há notícias de irmandades que datam de 1707.<sup>595</sup>

Sabe-se que, de modo geral,

*[...] essas associações eram meios do grupo instituir formas de solidariedade, principalmente frente à morte e à doença, algumas vezes facilitando a obtenção da liberdade dos que eram escravos. Ao ingressar numa irmandade leiga, os africanos e seus descendentes também alcançariam maiores níveis de integração e aceitação na sociedade que os subjugava, podendo mesmo essas corporações serem caminho para alguma mobilidade social. Desta perspectiva, as confrarias funcionavam como sociedades de ajuda mútua, mas também serviam como canais por meio dos quais era possível controlar a vida dos africanos e com eles negociar.<sup>596</sup>*

As irmandades eram formadas a partir dos interesses de pessoas em integrar determinados grupos. Estes poderiam ter como elemento catalisador as ocupações

---

<sup>595</sup> BOSCHI. *Os Leigos e o Poder*, p.1-5.

<sup>596</sup> SOUZA. *Reis Negros no Brasil escravista*, p.163.



profissionais, sobretudo no reino e em outras partes das "conquistas", os status sociais e as etnicidades.<sup>597</sup>

A questão das etnicidades é o ponto balizador de nosso trabalho, tendo em Soares o embrião do nosso marco teórico-metodológico. Segundo esta autora, ao analisar os estatutos da devoção das almas, do Rio de Janeiro setecentista, "a análise dos dois estatutos redigidos pelo grupo mostra que, apesar de sua determinação, a devoção das almas está fundamentalmente voltada para o interior do grupo étnico e visa atender fundamentalmente os makis".<sup>598</sup>

Maki e angola eram os grupos a predominarem na devoção das almas, significando não serem as únicas etnias. As disputas pelos cargos existiam, mas parece que os makis conseguiram mais privilégios que os demais.

O exemplo que tomamos de empréstimo de Soares é importante para analisarmos o processo de crioulização. Neste, dois grupos étnicos africanos disputam os cargos em uma confraria, que em geral, tem suas raízes na Europa. Por ora, analisemos o estudo de Mintz e Price.

De acordo com os dois autores estadunidenses, os escravos criaram novas culturas nas Américas, pois participavam de novas instituições. Além disso, os africanos misturavam os diversos traços culturais advindos de inúmeras regiões do continente negro. Novas instituições e a multiplicidade cultural destes poderiam ter proporcionado o surgimento de uma cultura crioula.<sup>599</sup>

Aqui encontramos um problema. Enquanto Soares ressalta a reestruturação étnica, Mintz e Price enfatizam o quase desaparecimento dos "códigos e valores culturais" dos africanos e a criação de algo novo, algo crioulo. Aceitamos a ideia de que as reestruturações étnicas deram o tom para o processo de crioulização. Por outro lado, Mintz e Price estão

---

<sup>597</sup> SCARANO. *Devoção e escravidão*, p.99-127; BOSCHI. *Os Leigos e o Poder*, p.151; entre outros.

<sup>598</sup> SOARES. *Devotos da cor*, p. 210.

<sup>599</sup> MINTZ and PRICE. *The birth of african-american culture*, p.44-45.

corretos com relação às misturas entre os africanos e as imposições do novo meio, mas isso não significou os desaparecimentos de suas culturas ou identidades, mas sim adaptações e adequações.

Neste sentido, Barth explica que

*É claro que diferentes circunstâncias favorecem diferentes performances. Uma vez que a identidade étnica está associada a um conjunto culturalmente específico de padrões valorativos, segue-se que há circunstâncias em que tal identidade pode ser realizada com relativo sucesso, e limites para além dos quais esse sucesso é impossível. Meu argumento é que as identidades étnicas não são mantidas quando esses limites são ultrapassados, pois o compromisso com determinados padrões valorativos não será sustentado em circunstâncias que tornam a performance comparativamente muito inadequada em termos desses padrões. Os dois componentes dessa medida relativa de sucessão são, em primeiro lugar, a performance dos outros e, em segundo lugar, as alternativas abertas para cada um.*<sup>600</sup>

Assim, as identidades étnicas podem desaparecer quando os limites são ultrapassados e não há como sustentar os padrões valorativos dos grupos. O que não é o caso do estudo em apreço. Como vimos, nas alforrias, nos testamentos e mesmo nas devassas eclesiásticas os africanos tiveram (construíram) espaços para utilizarem os comportamentos tradicionais de seus grupos étnicos.

Lovejoy e Trotman também visualizaram essa questão. Porém, enfatizaram o fato de, não raro, estarmos investigando indivíduos na condição de escravos.

*A criação consciente da identidade étnica (tão distinta da gradual e inevitável emergência de um senso de comunidade) através da promoção de significados, tais como práticas religiosas, os rituais das irmandades etc. tomam lugar dentro do contexto de duas situações que eram perigosas para ignorar no tempo e se não examinadas agora poderá dificultar qualquer análise. Em primeiro lugar, nosso foco de investigação é principalmente a comunidade escravizada, muito embora nossas lentes possam englobar o homem negro livre e os de cor livres como parte da diáspora. Ambos grupos sofreram de uma relativa ausência de autonomia, assim como importantes graus de diferenças. Suas habilidades para envolver na consciência e deliberar programas de construção de comunidade sobre a base da ênfase da distinção étnica foi feita dentro do contexto de restrições de sistemas escravistas de base racial com seus próprios interesses, entre outras coisas;*

---

<sup>600</sup> BARTH. “Grupos étnicos e suas fronteiras”, p.48-49.

*segundo, poderia também ser perigosos ignorar o fato que uma dinâmica em todos sistemas escravistas foi a contínua expressão da resistência.*<sup>601</sup>

Obviamente que a condição de cativo teve um papel importante na demonstração dos "valores e códigos culturais" dos africanos, crioulos, pardos, mulatos, cabras e mestiços. Todavia, a escravidão não significou a impossibilidade de manifestação de suas tradições. Os "homens de cor" souberam se adequar a essa e a outras situações.

Por este prisma, reestruturação étnica tal qual empregado por Soares é um dos aspectos próprios do processo de criouliização. A criouliização, enquanto sistema, não é algo terminado ou, mesmo, finito. Está em constante transformação, havendo espaços para que os indivíduos façam uso de velhos valores e, ao mesmo tempo, incorporem novos.

Se na sociedade mineira, as buscas pela "interiorização" da Metrópole<sup>602</sup> e a moralização dos moradores eram freqüentemente motivos de preocupações do Estado e da Igreja, as irmandades serviam como frestas.<sup>603</sup> Na verdade, havia a "[...] possibilidade de essas irmandades terem servido de fachada para práticas religiosas africanas, que, se existiram no seio das irmandades, foram já como fruto de uma mistura entre elementos das diferentes culturas em contato".<sup>604</sup>

Desse modo, os "padrões valorativos" parecem ter sido conservados e, não raro, os espaços para suas manifestações tiveram como lugares privilegiados as instituições ocidentais, que, como tentaremos tecer argumentações, as irmandades foram os locais típicos.

Muitas vezes, os indivíduos utilizavam dos símbolos cristãos e de outras religiões para poderem alcançar seus objetivos, dando assim, um aspecto diferente. Ilustrativo disso está na "Representação da corporação da Irmandade de São Gonçalo Garcia, ereta pelos pretos pardos

---

<sup>601</sup> LOVEJOY and TROTMAN. Introductions, p.3.

<sup>602</sup> Sobre este tema, ver: PRADO JÚNIOR. *Formação do Brasil contemporâneo*; FAORO. *Os donos do poder*; RUSSELL-WOOD. *Centro e periferia no mundo luso-brasileiro*; IGLÉSIAS. *Minas e a imposição do Estado no Brasil*; entre outros.

<sup>603</sup> SCARANO. *Devoção e escravidão*; BOSCHI. *Os Leigos e o Poder*; SOARES. *Devotos da Cor*; REIS. *Irmandade e Diversidade étnica*; entre outros.

<sup>604</sup> SOUZA. *Reis Negros no Brasil escravista*, p.163.

da Vila de São João Del Rei, solicitando a D. Maria-I a mercê de conceder a referida Irmandade o poder de libertar os seus irmão e irmãs que fossem escravos, pagando uma indenização aos seus donos".

*A Vossa Magestade, com [...] e devido respeito representa a Corporação da Irmandade de S. Gonçalo Garcia, erecta pelos homens pardos nesta Villa de São João de El Rey Comarca do Rio das Mortes o seguinte:*

*Querendo os individuos, de que se compoem a dita Irmandade, mulheres, e homens pardos e destes hua grande parte Escravos e sendo a Liberdade de Direito Natural, não parece conforme á razão, que muitos dos ditos Irmãos tendo, podendo ter, e querendo dar o seu justo valor, esteja em perpetuo cativo, pela [...] de não quererem os respectivos senhores receber o preço para lhes dar, ou antes vender a liberdade, com o pretexto de que ninguem pode ser obrigado a vender couza sua, sendo certo que esta regra geral de Direito adimite a limitação de que, quando pede a publica utilidade, pode qualquer ser obrigado a vender e que he sua, e que neste cazo pede a Republica. Que sua [...] a liberdade pela grande utilidade que se lhe segue: porque alquin novos Vassallos aceitam herrado, novos Agricultores para as terras, novos predadores para os sertoes, novos [...] para as Minas de ouro, novos officiaes em [...] o generos de manufacturas para o cemeio e em fim e [...] publico para tanto infelices que podendo viver em liberdade, sem prejuizo de seus Senhores, estão em hum cativo tanto mais [...], quanto mais injusto.*

*Que não he de conforme á justiça que seja o Escravo Meus de melhor condição do que o Escravo [...] no meio da Christandade; e assim como o Senhor do Mouro he obrigado a vendello para resgate pela Ordenação livro quarto titulo onze paragrafo quarto: tambem o Senhor do Christão deve ser obrigado a receber o justo valor do seu Escravo, e dar-lhe liberdade, para não acontecer o que todos os dias se vê neste paizes, pois tendo, e querendo dar muitos Escravos o Seu valor, tirão sem redemção em duro cativo, ao mesmo tempo que grande parte destes [...] ser comprehendidos na Ley de deseseis de Janeiro de 1773, por serem escravos ia desde o terceiro, quarto, e quinto [...] não lha valendo o indutro da mesma Ley, por ser raros infelizissimas Capitanias interpretada por homens cheios de ambição, ricos vendedores, com [...] cargos públicos, e da justiça, os quais [...], e decidem [...] para os [...] utilizar a referida Ley como se a razão nesta não favo. identica nas e Provincias de Portugal e nas Capitanias da America.*

*Que entre os Mouros, com toda a sua barbaridade, se não modificação os fatos, que são os motivos desta representação; porque entre elles tanto que o Escravo Christão tem o preço de seu resgate, he logo livre; e razão identica da America Portugueza o [...] hum haver, espiritualmente vender Pardo, que tem, e quer dar o seu valor; e poder, e resar que se lhe conceda desta sorte a liberdade. He, alem de trabalhar sem [...], e vingança destes. E tenho acentuando repetição [...] serem [...]. Que muitos Senhores não permitem que se liberem as Escravas pardas, ainda que algum [...] para esse fim offereça o seu valor; porque as querem ter em caza obrigando-as a viver em concubinato involuntario, a que ellas se sujeitam por não exprerimentar o cattivo mais severo; servindo-lhes de exemplo outras, que ver não aventurem naquelles abominaveis, e vexaminosos tractos tem sido objecto de extraordinarios castigos, principiando por hua nudez vergonhoza a aquelle Sexo [...] de outras e outras mais tratamentos protextados em suspeitos delitos oppondo assim hum obstaculo quasi invencivel á modestia e a continua.<sup>605</sup>*

<sup>605</sup> AHU, Cx. 125; doc.20; cd 35 – 22/08/1786 – s/1

Analisemos os argumentos utilizados. Primeiro, o objetivo primo dessa confraria era a de "resgatar" seus irmãos pardos do cativeiro através do pagamento justo. Como alegação, os confrades se valeram do fato de que os portugueses ao tratarem com os muçulmanos, na África, utilizavam desse mesmo expediente e que tal deveria ser aplicado entre os cristãos das Minas Gerais.<sup>606</sup>

Ao observarmos a representação dos confrades de São Gonçalo Garcia, ficam algumas perguntas: os pardos estariam dispostos a também tentar a liberdade de pessoas de outras qualidades ou apenas de seus párias? O conhecimento que tinham sobre os muçulmanos na África (os mouros) era baseado apenas nas Ordenações Filipinas, ou eles tiveram contato com povos islamizados em Minas, ou, até mesmo, poderiam ser seguidores de Alá?

Boschi descreve que um dos critérios para a entrada de novos membros nas irmandades era baseado nos grupos étnicos: “[...] tudo indica que a base tribal tenha se constituído em pré-requisito para a admissão em certas irmandades de negros, nas quais se evitou intencional e propositalmente a mistura entre tribos e nações diferentes nas mesmas irmandades, [...]”.<sup>607</sup>

Aparentemente, se os argumentos de Boschi estiverem corretos, a preocupação da irmandade dos "pretos pardos" era a de apenas libertar os indivíduos de suas mesmas qualidades, não sendo o pedido estendido a outras, como os mulatos, cabras, crioulos e mestiços.

Com relação a segunda questão, achamos ser possível haver muçulmanos em Minas Gerais desde o início do século XVIII. Eduardo França Paiva, estudando esta região

---

<sup>606</sup> O argumento dos pardos estava baseado nas *Ordenações Filipinas*, mais precisamente no livro quarto, título onze, parágrafo quarto, que tem o seguinte conteúdo: "E porque em favor da liberdade são muitas cousas outorgadas contra as regras geraes: se alguma pessoa algum Mouro captivo, o qual seja pedido para na verdade se haver de dar e resgatar algum Christão captivo em terra de Mouros, que por tal Mouro se haja de cobrar e remir: mandamos que a pessoa, que tal Mouro tiver, seja obrigado de o vender, e seja para isso pela Justiça constrangido".

<sup>607</sup> BOSCHI. *Os Leigos e o Poder*, p.160.

brasileira, para o período em apreço, mostrou vários indícios de que havia povos islamizados nessa capitania.<sup>608</sup>

Desse modo, nossa argumentação é que apesar de haver um processo de crioulização entre os "homens de cor" na região de Minas Gerais, eles também expressavam suas "bagagens e heranças culturais". Crioulização, na verdade, não excluía etnicidades antigas, ou mesmo era um empecilho. Muitas vezes, eram reestruturadas pela própria dinâmica social em voga.

Todavia, reestruturação étnica e crioulização não são necessariamente sinônimos. Enquanto aquela se ocupa da reorganização identitária, em um sentido social, esta se debruça no estudo das influências culturais recíprocas entre os grupos, podendo ou não se encarregar de investigações identitárias. Assim, ao estudarmos os processos de crioulizações em Minas Gerais, com frequência, encontraremos ocasiões em que se poderão analisar as duas vertentes, separadamente ou em conjunto. Porém, devemos ressaltar que os dois casos são complementares: etnicidade e crioulização se suplementam.

As irmandades se formaram na Europa a partir da baixa idade média, no intuito de auxiliar o papel doutrinador da Igreja. Contudo, diferentemente das Igrejas, eram laicas, formadas não por clérigos, mas pela população comum. Uma constante preocupação entre os membros das irmandades era fomentar a propagação da fé e a filantropia social, através da caridade, nas Santas Casas de Misericórdias.<sup>609</sup>

*As guildas de artesãos, as irmandades e as confrarias floresceram na Europa ocidental nos séculos XII e XIII. É verdade que o espírito associativo fazia parte do próprio ethos europeu, como se demonstrou pela existência de sociedades fúnebres entre os primeiros cristãos de Roma. Sua importância aumentou muito no final da Idade Média, como produtos de uma era que reagia às doutrinas estoicas de São Francisco e São Domingos, junto com um fenômeno inteiramente secular – o surgimento da cidade.<sup>610</sup>*

---

<sup>608</sup> PAIVA. Allah e o Novo Mundo.

<sup>609</sup> RUSSELL-WOOD. *Fidalgos e filantropos*, p.154.

<sup>610</sup> RUSSELL-WOOD. *Escravos e libertos no Brasil colonial*, p.191.

No Brasil, como o trabalho livre era uma exceção, as Misericórdias acabaram por ganhar novas cores e tons, pois, antes de representar algo aberto a todos, passou a ser

*[...] das mais restritivas que se poderia esperar, pois exigiam de seus membros um sem-número de requisitos, como limpeza de sangue e a obrigatoriedade de não ser assalariado. Só quem pertencesse às classes privilegiadas estaria em condições de praticar obras de assistência no âmbito das Misericórdias.*<sup>611</sup>

Além disso, muitos indivíduos buscavam ter acesso às irmandades na intenção de alcançar certo status social: "o que contava era a aquisição de maior prestígio e *status* social, pois esses grupos superiores se mantinham fechados e imunes ao assédio dos demais, como se sente pelo estudo de suas irmandades".<sup>612</sup>

Neste sentido, no Brasil, as irmandades alcançaram suas funções iniciais, pois se manifestavam entre a população como um todo, independente da condição social. Mas claro, ainda que cada grupo estivesse em agremiações diferentes.<sup>613</sup>

Boxer ressalta que as grandes instituições no Brasil eram as Câmaras municipais e as Misericórdias. Esses dois pólos de poder, além do controle dos moradores, serviam como prestígio e, até mesmo, como forma de ascensão social. Contudo, como forma de divisão étnica e social.

Soares explica que, no setecentos, as confrarias eram uma das raras associações que o Estado português permitia a participação dos negros. Porém, para a Igreja

*[...], longe de serem apenas um resquício da religiosidade medieval, elas são o espaço possível para a doutrinação coletiva e o incentivo às obrigações sacramentais prescritas pelo Concílio de Trento e tão penosamente implementadas. A leitura dos compromissos das irmandades de pretos mostra que, de uma forma ou de outra, todas elas se reportam à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Mosteiro de São Domingos da cidade de Lisboa, cujo compromisso data de 1565.*<sup>614</sup>

---

<sup>611</sup> SCARANO. *Devoção e escravidão*, p.28.

<sup>612</sup> BOSCHI. *Os Leigos e o Poder*, p.162.

<sup>613</sup> SCARANO. *Devoção e escravidão*, p.28-30.

<sup>614</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.166.

"'Quem não está na Câmara está na Misericórdia', dizia o provérbio alentejano, e isso também valia para as duas instituições no ultramar".<sup>615</sup> Obviamente, as formas de tentativa de controle passavam pelas agremiações, mas nem sempre foi assim. Boxer nos lembra que não era permitido o ingresso de negros ou "impuros de sangue" nas Misericórdias, o que pode explicar o surgimento de outras instituições laicas, como foi o caso das irmandades.<sup>616</sup>

As irmandades, então, eram segregadoras. As pessoas tinham que cumprir ou ter requisitos básicos para o ingresso. Nem sempre essas agremiações abrigavam pessoas de condições sociais díspares ou de nações/qualidades distintas.<sup>617</sup> Outras vezes, as mulheres cumpriam papéis de relevâncias menores no interior das próprias confrarias, havendo uma hierarquia de gênero.<sup>618</sup>

Então qual era o propósito dessas agremiações para as pessoas de cor? Segundo Russell-Wood,

*As irmandades de pessoas de cor do Brasil representaram uma proteção contra uma sociedade competitiva e dominada pelos brancos, não só para o negro trazido da África como escravo como também para os negros e mulatos nascidos no Brasil, fossem escravos ou libertos. As irmandades constituíam uma resposta associativa a uma necessidade coletiva e individual sentida pelos negros e mulatos da colônia. Esta necessidade pode ser discutida em três categorias: educação religiosa ou socorro espiritual, assistência médica e a busca da identidade.*<sup>619</sup>

De fato, acreditamos que as confrarias tenham servido de apoio aos membros negros. Tirar os "irmãos" ou pessoas da mesma nação ou qualidade da condição de cativo e dar assistência médica e fúnebres deveriam ser os princípios básicos das irmandades. Ainda assim, como explicar a "busca da identidade" realçada por Russell-Wood na citação acima?

Deixemos o próprio autor se explicar:

---

<sup>615</sup> BOXER. *O Império marítimo português*, p.299.

<sup>616</sup> BOXER. *O Império marítimo português*, p.301.

<sup>617</sup> Sobre esse assunto, ver: SCARANO. *Devoção e escravidão*, p.34; BOSCHI. *Os Leigos e o Poder*, p.165; RUSSELL-WOOD. *Fidalgos e filantropos*, p.157; BOXER. *O Império marítimo português*, p.304, entre outros.

<sup>618</sup> Aqui merece destaque, SOARES. *Devotos da Cor*, p.195.

<sup>619</sup> RUSSELL-WOOD. *Escravos e libertos no Brasil colonial*, p.193.



*Na esfera cultural, é instigante especular que algumas irmandades negras podem ter sido sólidas guardiãs das línguas e religiões africanas. Isso desafiava abertamente a rigorosa proibição do uso de música e dança africanas. É possível que, apesar de externamente praticarem o catolicismo, as irmandades mais exclusivas de fala iorubá tenham preservado essas tradições. Na verdade, dada a história de sincretismo religioso no Brasil seria de surpreender se não fosse assim.*<sup>620</sup>

Aceitamos a especulação de Russell-Wood como verdadeira. Como vimos nas linhas anteriores, havia possibilidades das irmandades serem apenas uma fachada para que os grupos étnicos africanos em seu interior "ousassem" manifestar seus "valores e códigos culturais", como, por exemplo, os ritos advindos das várias tradições africanas.<sup>621</sup>

Entretanto, o contrário, outrossim, era verdadeiro. Ao analisar os estatutos da devoção das almas, Soares se depara com o fato do Regente, Francisco de Souza, fomentar uma verdadeira "propagação da doutrina" católica entre os membros dessa confraria. No capítulo quarto de seus estatutos, por exemplo,

*[...] determina que todos devem ser devotos de Deus, de Maria Santíssima e dos santos, especialmente os de seus nomes, dos seus anjos da guarda e das almas do purgatório, aos quais devem dar especial atenção, ouvindo missas todos os dias e em especial às segundas-feiras, dia a elas dedicado.*<sup>622</sup>

Além disso, tentam mostrar a diferença entre os makis do Rio de Janeiro setecentista e as pessoas de etnia homônima da Costa da Mina. Os membros da irmandade eram cristãos e, portanto, tementes à Deus, ao passo que os que ainda residiam naquela região africana eram *gentis* – pagãos. Interessante notar que a origem não foi descartada, renunciada ou escondida, mas sim, reconstruída.

Sobre isso, explica Soares,

---

<sup>620</sup> RUSSELL-WOOD. *Escravos e libertos no Brasil colonial*, p.228.

<sup>621</sup> Reis fala dessa possibilidade em algumas irmandades de Salvador, no oitocentos. REIS. *Irmandade e diversidade étnica*, p.15-17; e Souza escreveu o seguinte: "[...] [há a] possibilidade de essas irmandades terem servido de fachada para práticas religiosas africanas, que, se existiram no seio das irmandades, foram já como fruto de uma mistura entre os elementos das diferentes culturas em contato". SOUZA. *Reis Negros no Brasil escravista*, p.163.

<sup>622</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.218.

*É nesse esforço de reconstrução da identidade do grupo a partir de novos valores que o regente Souza e seu secretário, o alferes Cordeiro, entabulam o segundo diálogo que constitui a parte final da ata de congregação. [...].*

*Esse segundo diálogo fornece a chave para a compreensão do plano do regente Souza: a reconstrução da identidade maki no universo cristão, tanto no presente quanto no passado. No presente, busca afastar os gentilismos e no passado destaca a presença cristã na África, combatendo, também lá, as práticas gentílicas. A recusa de certas práticas culturais africanas poderia fazer crer que o grupo estaria renegando sua identidade étnica, mas, como mostram os registros isso não acontece.<sup>623</sup>*

Com esses aspectos analisados, retornamos a Knörr para mostrarmos o que estamos entendendo por crioulização. Para esta autora, "crioulização enquanto tal é um processo finito que está completo quanto o novo grupo identitário foi constituído, que faz referência à herança e à etnicidade".<sup>624</sup>

Nesta esteira, os processos de crioulizações dão brechas para que ora as tradições culturais sejam lembradas ora renunciadas, mas sempre num movimento de reformulação de algo novo. O uso ou a negação deste depende dos interesses em tela. Em alguns momentos, torna-se propício para os atores históricos utilizarem suas tradições culturais, em outros não. Isso é próprio do processo de crioulização, que, não raro, não é idêntico para todos os grupos e, por isso, pode se apresentar em diferentes níveis, dependendo do contexto e das circunstâncias investigadas. Daí advém os conflitos resultantes que podemos observar nas próprias agremiações laicas.

Tendo isso em mente, o nosso objetivo neste capítulo será o de investigar os compromissos de algumas irmandades mineiras, nos séculos XVIII e XIX. Em alguns momentos, nos depararemos com momentos em que os membros das congregações serão exclusivistas, na intenção da manutenção das suas próprias tradições. Em outras ocasiões, a exclusão será para a manutenção e ordem cristã. Ou seja, invariavelmente as irmandades analisadas no presente capítulo serão sempre segregadoras.

---

<sup>623</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.227-229.

<sup>624</sup> KNÖRR. *Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness*, p.6.

Independente da forma que for, perceberemos as adaptações e adequações que os confrades sofreram nas irmandades mineiras. Neste sentido, os termos de aberturas das agremiações são notáveis fontes de pesquisa, pois nos permite vislumbrar os casos teorizados até agora.

### 5.1.2 Os compromissos estudados: metodologia em tela.

Os compromissos são fontes privilegiadas para o estudo do cotidiano. Estes, além de refletir algumas das segregações sociais, são ilustrativos de disputas que ocorriam no interior das próprias irmandades e, ainda, são importantes no que tange as investigações sobre as "fissuras" existentes na sociedade, pois, não raro, comprovam os espaços deixados para que determinados grupos manifestassem suas tradições culturais. Outrossim, podemos perceber os processos de crioulizações em Minas, pois, a princípio, estaríamos analisando diferentes agremiações em contextos distintos.

Neste capítulo, estudaremos os compromissos da irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, da vila de São José, comarca do Rio das Mortes, em 1796; da irmandade da Virgem Senhora do Rosário dos pretos, do arraial do Morro Vermelho, freguesia da Senhora do Bom Sucesso do Caeté, comarca do Rio das Velhas, no ano de 1790; da confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da freguesia de São José da Barra Longa, comarca do Rio das Mortes, para 1760; o estatuto da Nossa Senhora do Rosário, de Mariana, comarca de Ouro Preto, cuja data é indeterminada; e o compromisso da irmandade

de Nossa Senhora do Rosário, de Carrancas, comarca do Rio das Mortes, para o ano de 1816.<sup>625</sup>

Analisaremos nesses compromissos, sobretudo, os termos de aberturas; os critérios para a escolha de ingresso de novos membros; e os de elegibilidades dos membros das mesas. Queremos descobrir se havia uma distinção entre os sistemas de escolhas e quais foram as estratégias de cada irmandade na votação dos mesários.

Devemos ressaltar que os nossos exames recairão sobre cinco irmandades distintas, cujo período se inicia em 1760 e termina em 1816, portanto, o recorte temporal é longo e com várias mudanças políticas, sobretudo, no período pombalino e no pós.<sup>626</sup>

Agregamos a isso, o fato de que estamos trabalhando com um conjunto de fontes que está concentrada em diferentes irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Das cinco agremiações mencionadas, quatro são do Rosário. Isso terá como corolário a certeza de que nossas averiguações serão mais o reflexo dessas irmandades. Por outro lado, também será possível comparar os comportamentos dos "irmãos" das irmandades com o mesmo santo de devoção em locais e em épocas distintas.

Vejam as estruturas de cada um dos compromissos. O da irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos Pretos Crioulos, da vila de São José, possui 20 capítulos, divididos em termo de abertura; termo e critérios de entradas para novos membros; cargos de mesa; processo de eleição dos oficiais; obrigações dos juizes, do escrivão, do tesoureiro, do procurador, do andador; funções dos demais irmãos; determinações com relação aos procedimentos com os irmãos falecidos; fomento de festa; os procedimentos da mesma; obrigatoriedade de procissões, em dias festivos; as missas dos domingos; cuidados com as famílias dos irmãos falecidos; os cuidados com a esquife; inventários dos bens; da posse dos oficiais; e o termo de encerramento, com observações com relação ao sinete.

---

<sup>625</sup> Esses compromissos foram transcritos na íntegra e se encontram em: MARTINS FILHO (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*.

<sup>626</sup> MAXWELL. *A Devassa da devassa*, p.84-107.

O compromisso da irmandade da Virgem Senhora do Rosário dos pretos, do arraial do Morro Vermelho, contém 19 capítulos, em que são visualizados o termo de abertura; os critérios de ingresso de novos irmãos; os oficiais existentes na confraria; os discernimentos sobre as eleições e os dias de festas; a quantia paga por cada um dos oficiais; as funções e obrigações dos juízes, escrivão, tesoureiro, procurador e capelão; o inventário dos bens da irmandade; a existência de um cofre com três chaves e a quem recaía a responsabilidade da posse das chaves; a possibilidade de reeleição; os bens indispensáveis que devem existir na irmandade; ajuda aos mortos que não eram irmãos, mas que ingressaram quando estavam enfermos; a quantia paga pelos membros ingressantes; as obrigações da irmandade para com seus irmãos falecidos e suas famílias; a descrição sumária da capela; e o termo de encerramento.

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos, da freguesia de São José da Barra Longa, teve, também, 19 capítulos, os quais descrevem o termo de abertura; forma de eleição dos oficiais; a administração das festas da Virgem Maria e as obrigações dos irmãos; data de eleição e os critérios de desempate; caso não aja desempate, a escolha ficará a cargo do Reverendo Vigário; os emolumentos das festas; da necessidade de reuniões; critérios para eleição dos juízes; as obrigações e os critérios de escolha do tesoureiro; formas de ingresso e quem poderia ser irmão; cuidados fúnebres com os irmãos e com suas respectivas famílias; as esmolas que os oficiais e demais irmãos deveriam dar; função do procurador, com especial observação quando da morte dos irmãos; a existência de rei e/ou rainha; a necessidade de ter livros de receita e despesa, e de entrada dos irmãos; haver um sacerdote do hábito de São Pedro; as obrigações do capelão; e termo de encerramento.

No compromisso da Nossa Senhora do Rosário, de Mariana, comarca de Ouro Preto, cuja data é indeterminada,<sup>627</sup> há tão-somente 13 capítulos, além dos termos de abertura e

---

<sup>627</sup> Sobre o tema, descreve Pinheiro: "[...], o Estatuto da Irmandade de N.S. do Rosário de Mariana não está depositado no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese desta cidade e em nenhum outro arquivo nacional.

enceramento.<sup>628</sup> As matérias existentes nesse compromisso são: os oficiais existentes; os critérios de eleição; as obrigações do juiz, do tesoureiro e do procurador a quantidade de pessoas que compõe a mesa; o cofre, com três chaves distribuídas entre determinados oficiais; os valores das mensalidades, das anuidades e das entradas; as funções dos capelão, sacristão e andador; das festividades; e das sepulturas e sufrágios.<sup>629</sup>

O compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, de Carrancas, foi dividido em 17 capítulos, além dos termos de abertura e encerramento. Nos capítulos foram descritos quais oficiais teriam; as formas de eleição e as funções dos oficiais; em separado temos as obrigações e funções dos escrivão, tesoureiro, procurador e demais irmãos; os critérios de admissão de novos irmãos; os cuidados fúnebres; a eleição do capelão; critérios para o uso da eskuife; as observações sobre os enfermos; sobre o não pagamento das esmolas mensais e anuais; os procedimentos nas missas; a existência de um ermitão; as festas e as eleições dos juízes neste período; e a conduta para com os confrades que estivessem se portando nos maus-costumes.<sup>630</sup>

Pelo que podemos apreender sobre as estruturas das confrarias que serão analisadas, há uma variação em números de capítulos e dos assuntos abordados. Deduzimos que a multiplicidade dos objetos que foram tratados nos capítulos se deve às necessidades próprias de cada uma das agremiações em momentos específicos. Assim, ao darem relevância a determinadas matérias e as transformarem em texto que compuseram os compromissos, os

---

Encontramos somente indícios da sua existência: Patrícia Mulvey afirma ter sido o Compromisso encaminhado para Portugal, sendo aprovado em 1715. [...], acreditamos que um segundo Compromisso fora remetido para a Mesa de Consciência e Ordens em meados do século XVIII, por ser esta uma informação registrada no Livro de Termos e Atas da Irmandade do Rosário". PINHEIRO. *Confrades do Rosário*, p.56.

<sup>628</sup> COMPROMISSOS DAS IRMANDADES DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SÃO BENEDITO E SANTA EFIGÊNIA. AN, Cód. 814, Livro nº 31, s/d.

<sup>629</sup> Para uma descrição mais detalhada dos estatutos dessa irmandade, ver: PINHEIRO. *Confrades do Rosário*, p.57-58. Agradecemos a professora Mariza de Carvalho Soares que, gentilmente, cedeu-nos a transcrição dessa documentação.

<sup>630</sup> COMPROMISSO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE CARRANCAS, BISPADO DE MARIANA, 1816. AN, Cód. 826. Agradecemos a professora Mariza de Carvalho Soares que, gentilmente, cedeu-nos a transcrição dessa documentação.

membros das irmandades estão nos informando os vetores próprios que cada uma delas tomaram. Com isso, caracterizam as irmandades, diferenciando-as entre si.

Do mesmo modo, em se tratando dos capítulos que se repetem,<sup>631</sup> poderemos perceber as nuances de cada um, comparando-os simultaneamente. As exclusividades denotadas em capítulos que têm o mesmo teor, nos permitirão pesquisar, outrossim, os diferentes modos de processos de crioulizações, pois estão ali os traços das reestruturações étnicas. Em suma, essas diferenças são profícuas e balizarão nossas análises.

Por este prisma, os compromissos dessas associações nos permitem investigar como os "homens de cor" as usaram para dar força aos seus intuitos. Sejam eles no sentido de resistência à escravidão ou na reconstrução de suas etnicidades. Além disso, as fontes são ricas em termos de possibilidade de processos de crioulizações, pois, diferentemente das fontes compulsadas por nós nos capítulos anteriores, as irmandades são formas de expressões coletivas. Por este motivo, teremos uma visão de comportamentos dos agrupamentos que se fizeram nos "porões" das confrarias.

Por outro lado,

*[...] a consulta dos compromissos como fonte histórica, sem embargo do potencial informativo que eles proporcionam, pode não espelhar a real estrutura e o efetivo funcionamento das irmandades. Logo, a análise desses importantes documentos deve ser acompanhada daquela que se opera nos demais livros de registros dessas agremiações. Mais do que isso: a análise dos compromissos como de resto a de todos os documentos, requer perscrutar as omissões, captar a expressão comunicativa das entrelinhas.*<sup>632</sup>

Com relação aos estatutos das irmandades, devemos destacar que estes eram definidos pelos membros das mesas, que, por sua vez, eram eleitos anualmente por todos os confrades.

---

<sup>631</sup> Segundo Russell-Wood, de maneira geral, as irmandades tinham as características de "[...] primeiro, a ênfase na prática das virtudes cristãs em palavras e atos; segundo, um espírito de responsabilidade coletiva pelo bem estar físico daqueles irmãos ( e seus dependentes que precisassem de esmolas, assistência médica, alimentos, roupas e sepultamento); terceiro, quando os fundos permitiam, um compromisso com a ajuda caritativa aos pobres e doentes da paróquia. RUSSELL-WOOD. *Escravos e libertos no Brasil Colonial*, p. 192.

<sup>632</sup> BOSCHI. Em Minas, os negros e os seus compromissos, p.283.

Estes deveriam cumprir alguns requisitos para serem elegíveis: status social e econômico; condição social; etnia; qualidade; entre outros. Ficava a cargo deste pequeno grupo todas as questões relativas a devoção, negócios, festas ao santo, procissões, cortejos fúnebres e assistências aos familiares dos membros falecidos e dos irmãos enfermos.<sup>633</sup>

Nas palavras de Boschi, para

*[...] as Minas Gerais coloniais, as associações implicavam organicidade, exigiam laços mais estreitos entre seus membros. A inscrição numa irmandade, como se tentará demonstrar, não era mera formalidade; era compromisso, envolvimento, participação ativa.*<sup>634</sup>

Além disso, os estatutos deveriam ser aprovados tanto pelo Estado quanto pela Igreja.<sup>635</sup> Depois do deferimento dessas duas instâncias de poder, todas as reuniões, receitas, despesas e entradas de novos irmãos seriam registrados em livros. Por estes motivos, os compromissos se configuraram nas regras que regiam as irmandades.<sup>636</sup>

Os critérios de ingresso de novos membros variava enormemente.<sup>637</sup> Em muitos momentos, eram modificados conforme os interesses em tela. Aliado a isto, tem-se que, com frequência, esse tema era um reflexo da vontade da mesa diretora. Em se tratando das confrarias de homens pretos, muitas das disputas étnicas internas nas próprias agremiações poderiam alterar os fatores utilizados para o ingresso de um membro.

Soares nos esclarece que na Península Ibérica a proibição de entradas de pretos e pardos nas irmandades de brancos, fez surgir no outro lado do mundo, como nas Américas, irmandades voltadas para estes grupos minoritários. Neste viés, destacou-se as confrarias do Rosário, que eram tidas para os pretos, de modo geral.

---

<sup>633</sup> SCARANO. *Devoção e escravidão*, p.29-32. SOARES. *Devotos da Cor*, p.172.

<sup>634</sup> BOSCHI. *Os Leigos e o Poder*, p.15.

<sup>635</sup> BOSCHI. Em Minas, os negros e os seus compromissos, p.282.

<sup>636</sup> MATTOSO. *Bahia século XIX*, p.27.

<sup>637</sup> BOSCHI. *Os Leigos e o Poder*, p.12-29.



Todavia, o "afunilamento" dentro das irmandade do Rosário continuou e muitos africanos e seus descendentes tiveram que fomentar confrarias próprias. Como produto final, "nas agremiações de menor porte as identidades étnicas acabaram aflorando com mais facilidade do que nas irmandades do Rosário, onde elas ficam encobertas pela predominância da identidade contrastiva em relação aos brancos".<sup>638</sup>

As festas dos santos das confrarias também eram importantes e identificavam sinais de prestígio e riqueza. Com frequência, as irmandades disputavam abertamente o prestígio social e a exibição de riqueza através de pomposas festas, procissões e ritos fúnebres. Estes deveriam espelhar a capacidade das agremiações em angariar fundos para suas festividades e compromissos com seus confrades.<sup>639</sup>

Assim, participar de irmandades que promoviam espetáculos festivos era particularmente motivo de orgulho para seus membros, pois os gastos em festas mostrava a riqueza das agremiações e de seus irmãos.<sup>640</sup>

Do mesmo modo, os cortejos fúnebres tinham especial valor entre os irmãos de qualquer irmandade. Furtado ressalta que o luxo e a pomposidade dos cortejos eram sinais de prestígio social locais. Tudo era observado: caixões, panos, opas, quantidade de velas e de confrades no cortejo etc.<sup>641</sup>

Todo tipo de pompa era indispensável para que o confrade tivesse uma "boa morte". Assim, essa cerimônia deveria ser pública e organizada pelo próprio defunto e por seus familiares, com ajuda das irmandades de que era irmão. A confraria se incumbia da "boa morte" do confrade.<sup>642</sup>

---

<sup>638</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.188. Para uma perspectiva contrária a essa e muito próxima da de Boschi, ver: AGUIAR. *Negras Minas Gerais*, p.260-266.

<sup>639</sup> SANT'ANNA. *A boa morte e o bem viver*, p.72.

<sup>640</sup> AGUIAR. Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial, p.374-376.

<sup>641</sup> FURTADO. Transitoriedade da vida, Eternidade da Morte, p.411.

<sup>642</sup> AGUIAR. *Vila Rica dos Confrades*, p. 225

Reis escreve que a "boa morte" "significava que o fim não chegaria de surpresa para o indivíduo, sem que ele prestasse contas aos que ficavam e também os instruisse sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos".<sup>643</sup>

Campos, do mesmo modo, descreve a aproximação da morte como o momento de saldar dívidas por parte do moribundo. Neste sentido, o macabro faz com que a vida do além reflita a vida na terra, fazendo com que as últimas vontades dessas pessoas estivessem atreladas não ao seu poder aquisitivo ou nas "formas de viver", mas na maneira pela qual gostaria de gozar a eternidade.<sup>644</sup>

Resumindo,

*Além dos sacramentos era preciso tratar também do cortejo, da mortalha, da sepultura, além das missas. A pompa podia faltar durante a vida, mas era essencial no último momento da existência. A cerimônia do morto contava com certas convenções que deviam ser expressas solenemente. Eram as irmandades as detentoras dos aparatos e do saber necessário a uma cerimônia devidamente pomposa. Elas zelavam para que, na morte de um associado, os irmãos saíssem "em pompa", ou "em corpo de comunidade" e, ainda com muita compostura.<sup>645</sup>*

Nesta esteira, toda a simbologia que estava nas irmandades tinha relevância na vida social daqueles envolvidos. Os membros dessas agremiações estavam preocupados não apenas com as manifestações de suas tradições culturais ou com a resistência cotidiana ao cativeiro, mas outrossim, com o além. Este sempre imaginado. Com relação ao imaginário social, descreve Baczko, que este "[...] traz consigo uma certa definição do homem, simultaneamente descritiva e normativa, ao mesmo tempo [em] que se dota, a partir dela, de uma determinada ideia de imaginação, daquilo que ela é ou daquilo que deveria ser".<sup>646</sup>

O imaginário presente entre as pessoas que vivenciaram tais acontecimentos estava dividido entre o sagrado e o terreno, na vida profana e na ida para o paraíso, ou, mesmo para o

---

<sup>643</sup> REIS. *A morte é uma festa*, p.92.

<sup>644</sup> CAMPOS. *A presença do macabro na cultura barroca*, p.84- 91.

<sup>645</sup> LACET. *Os rituais de morte nas irmandades de escravos e libertos*, p.30.

<sup>646</sup> BACZKO. *Imaginação Social*, V.5, p.309.

inferno. Todos os esforços, por isso, eram válidos para garantir um lugar no Céu. Em suma, era condicionado pela religião católica.

Durkheim descreve, ao analisar a religião e suas representações, que:

*As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.*<sup>647</sup>

A religião, quando percebida pelo prisma social, tem importância para a vida daqueles atores históricos que estavam centrados em suas normas. Assim, os ritos fúnebres são ferramentas úteis para entendermos os processos de crioulizações em Minas, pois condicionam os atos dos sujeitos, mesmo que estes fossem os últimos em vida.

Concluindo essa parte do capítulo, temos que os critérios étnicos para as escolhas dos membros, as organizações, as disputas internas, os cortejos fúnebres são alguns dos aspectos das irmandades que nos permitem estudá-las pelo viés do processo de crioulização. Em todos esses momentos, os confrades estavam expressando as formas e os níveis em que estavam em suas adequações e adaptações ao meio em que estavam inseridos. Portanto, nos fornecem ferramentas para analisar tal processo.

As confrarias, por serem coletivas, dão-nos a impressão de estarem centradas nas reestruturações étnicas dos grupos. De fato isso é verídico. Entretanto, devemos salientar que por vários motivos os estatutos das agremiações são reflexos dos interesses dos grupos que compuseram as mesas. Este pequeno contingente no interior das irmandades que fomentavam e forneciam as regras inscritas nos estatutos. Em outras palavras, estamos diante de um manancial de informações centrado em um pequeno grupo.

---

<sup>647</sup> DURKHEIM. *Formas Elementares de Vida Religiosa*, p.38.

Não importando a reflexão adotada, as irmandades, através dos estatutos, são excelentes fontes para os estudos dos múltiplos processos de crioulizações, pois nos informam adaptações e renúncias, assim como manutenção das velhas tradições africanas.

## 5.2 O processo de Crioulização em algumas irmandades mineiras dos séculos XVIII e XIX.

### 5.2.1 Irmandades das Mercês e do Rosário: breves históricos.

Como podemos vislumbrar nas linhas anteriores, as nossas análises estarão concentradas em duas irmandades específicas: a de Nossa Senhora das Mercês e a de Nossa Senhora do Rosário. Ambas foram criadas ainda em Portugal e, com a expansão ultramarina, "transportadas" para o Brasil. Em terras americanas, a confraria das Mercês foi palco de atuação de indivíduos da qualidade crioula, ao passo que a do Rosário teve uma composição mais eclética, sendo, geralmente, procurada por escravos de origens africanas.

Para Souza, a procura de crioulos pelas irmandades das Mercês, se deve ao fato de que esta santa ser

*[...] padroeira da Ordem Real e Militar de Nossa Senhora das Mercês para a Redenção dos Cativos. Segundo a narrativa que descreve a história da santa, nos princípios do século XIII, muitos cristãos estavam prisioneiros dos mouros na Espanha. Desesperados para saírem das escuras masmorras, recorreram à Santíssima Mãe para que lhes valesse. Como atendimento aos clamores dos cativos, a Mãe de Deus apareceu a Pedro Nolasco, homem bastante rico, que muito se dedicava a empregar seus bens no resgate de cativos. A Virgem declarou ao homem que era vontade do seu amado Filho que ele divulgasse pelo mundo o seu trabalho, instituindo uma nova ordem religiosa que tivesse, além dos fins gerais a todas as ordens, o intuito de remir cativos. A mesma visão tiveram mais dois outros homens, Thiago I, Rei de Aragão na época, e São Raimundo Penaforte, sacerdote de notáveis virtudes na região. Os três homens se uniram e fundaram, em 1218, no reino de Aragão, a primeira ordem que, além dos votos comuns a todas essas instituições, tinha um a mais, de especial feição de caridade: se não tivessem o dinheiro necessário para libertar os cativos, que necessitassem do imediato resgate, deveriam os filhos da dita ordem se dar como reféns aos mouros, pela liberdade dos seus irmãos cristãos.<sup>648</sup>*

---

<sup>648</sup> SOUZA. *Devoção e Identidade*, p.131.

O nascimento da irmandade das Mercês remonta a Espanha do século XIII. Sua primeira invocação era a de resgatar indivíduos escravizados por mouros. No caso, os próprios devotos deveriam fazer uma auto-troca entre eles e os reféns dos mouros. Não tardou e a devoção teve como porto seguro as igrejas portuguesas e, mais tarde, alcançou os vários rincões do Brasil.<sup>649</sup>

Na América portuguesa, sobretudo no século XVIII, as dissensões entre africanos e crioulos fizeram com que os últimos se identificassem com as Mercês, *primus inter pares*, pelo fato da conexão da padroeira com a salvação da escravidão dos mouros.<sup>650</sup> Souza assevera que o fato dos crioulos escolherem as Mercês se deva a uma questão de diferenciação dos africanos, que, geralmente, estavam comprometidos nas do Rosário.<sup>651</sup>

É provável que a autora esteja correta, mas uma questão de diferenciação entre dois grupos não explica os motivos que levaram os mesmos a escolherem essa ou aquela irmandade. Por isso, gostaríamos de inserir um adendo.

A irmandade do Rosário, como veremos, era local seguro para os pretos, que buscavam uma identidade "contrastiva" em relação aos brancos, parafraseando Soares. Assim, havia em seu bojo indivíduos da Costa da Mina, África Centro-Occidental, África Oriental e os seus descendentes (crioulos, mulatos, pardos etc).

Com o advento da extração aurífera em Minas Gerais, finais do século XVII, a mão de obra escrava utilizada era, sobremaneira, oriunda dos sítios da Costa da Mina (Ver a Tabela 2 do capítulo 2). Como ressaltado acima, as Mercês estava relacionada em uma "guerra santa" contra os mouros, portanto, pessoas advindas do Norte da África e islamizadas.<sup>652</sup> Assim, os próprios pretos da Costa da Mina que estavam em Minas Gerais e em outras paragens da América portuguesa, poderiam ter excluído a devoção pela Nossa Senhora das Mercês não

---

<sup>649</sup> BORGES. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário*, p. 59.

<sup>650</sup> AGUIAR. *Negras Minas Gerais*, p.300-302.

<sup>651</sup> SOUZA. *Devoção e Identidade*, p.51.

<sup>652</sup> SILVA. *A Enxada e a Lança*; SILVA. *A Manilha e o Libambo*; LOVEJOY. *A escravidão na África*; entre outros.

pelo fato dos crioulos a terem escolhido primeiro, mas pela aproximação cultural que tinham com os mouros. Se os denominados minas não eram islamizados, tiveram algum tipo de contato com essa religião.

Entretanto, isso não impediu que em casos específicos, indivíduos fossem signatários das duas ou mais agremiações. Souza cita o inventário da crioula forra Margarida Maria de Jesus, de 1802, que era confrade das irmandades do Rosário, das Mercês e de Nossa Senhora do Pilar.<sup>653</sup>

Além disso, cabe salientar que nem sempre as clivagens se deram entre crioulos e africanos. Precioso cita o caso da separação entre crioulos e pardos no interior da irmandade das Mercês:

*As tensões que permearam o convívio entre crioulos e pardos congregados na capela estiveram, provavelmente, na raiz do empenho dos crioulos na construção da capela das Mercês de Cima, a partir de 1771. Assim, os devotos da "Senhora redentora dos cativos" abandonaram a capela de São José "por não mais sustentar as agressões dos mulatos".<sup>654</sup>*

No tocante a irmandade do Rosário, parece que sua ereção se deu no século XV, com o dominicano Alano de Rupe.<sup>655</sup> Ainda na mesma centúria, o culto a Nossa Senhora do Rosário alcançou os portugueses, espalhando-se e se popularizando, tornando-se a padroeira de vários segmentos profissionais. Em pouco tempo, os africanos e seus descendentes, excluídos das Misericórdias, acabaram por optar pela devoção desta santa e se tornou comum nos diversos recantos do Reino as confrarias do Rosário dos pretos.<sup>656</sup>

As explicações das identificações dos pretos, sobretudo dos africanos, pela devoção a Nossa Senhora do Rosário são diversas. Simão fez um pequeno resumo sobre esse debate que gostaríamos de apresentar abaixo.

---

<sup>653</sup> SOUZA. *Devoção e Identidade*, p.40.

<sup>654</sup> PRECIOSO. "Legítimos Vassalos", p.137

<sup>655</sup> VAINFAS e SOUZA. *Brasil de Todos os Santos*, p. 46.

<sup>656</sup> SIMÃO. *As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII*, p.29. Ver também: SOUZA. *Reis Negros no Brasil escravista*, p.162.

*Explicações sobre essa associação tão profunda e duradouro vêm sendo elaboradas por muitos autores. Saunders defende que “a natureza semi mágica, quase talismânica do rosário pode ter constituído um apelo aos africanos acostumados a feitiços”. Esse uso mágico do Rosário, bem como de outros símbolos cristãos, não pode ser classificado como exclusividade dessas populações de origem africana, conforme demonstram estudos sobre a religiosidade da Península Ibérica e da América Portuguesa.*

*Uma outra compreensão é proposta por José Ramos Tinhorão, tentando apreender os motivos que levaram à primazia da devoção ao Rosário entre as populações – cativas, livres ou libertas – de origem africana em Portugal e em seus territórios ultramarinos. Para o autor, “os negros se fixaram em Nossa Senhora do Rosário pela ligação estabelecida com seu orixá Ifá, através do qual era possível consultar o destino atirando soltas ou unidas em rosário as nozes de uma palmeira chamada okpê-lifá”. E ainda decorre, na sua compreensão, da possibilidade de africanos usarem o que ele define como o “Rosário de Ifá”, feitos das cascas e nozes dessa árvore. “Às vezes usado por disfarce pelos sacerdotes da religião negro-africana à volta do pescoço, como se fosse um colar (no Brasil, aliás, conhecida até o século XIX como quelê e opelê, todos muito próximos do original okpê-lifá.)”.*

*Essa tese é bastante criticada por um suposto anacronismo e pela não adequação a um estudo mais aprofundado da formação das populações de origem africana na América, pois a importância e o alcance do culto ao Rosário nas Américas são anteriores à presença vigorosa de jejes e iorubás, grupos onde o culto a Ifá era praticado, entre a população cativa americana. Para Reginaldo, “a hipótese de Tinhorão, no fundo, está sustentada na velha tese da integração do negro ao catolicismo por meio de “justaposição de exterioridades”. Nesse caso, o que conta, é o efeito sedutor da aparência do rosário não a experiência histórica de elaboração da identificação.”<sup>657</sup>*

A crítica da autora é válida, pois parece haver certo anacronismo nas análises de Tinhorão. Neste caso, trata-se de um sistema simbólico e, por extensão, as identidades que estão amalgamadas a ele, que, como frisamos com Mann, devem ser contextualizadas.

Woodward explica que "esses sistemas produzem significados sobre o tipo de pessoa que utiliza tal artefato, isto é, produzem identidades que lhe são associadas".<sup>658</sup> Se há símbolos que remetem a determinadas identidades, em um cenário em que vigora a reconstrução étnica, como disse Soares, pode ser que parte do conjunto simbólico católico tenha sido utilizada pelos africanos sob a égide de novos signos. Remetemos ao capítulo 4, o qual analisamos alguns testamentos em que as pessoas germinavam artefatos católicos e outros de origens africanas. Nesta lógica, faz todo sentido o que foi afirmado por Tinhorão.

A partir dessas discussões sobre as irmandades de Nossa Senhora das Mercês e do Rosário, percebemos que as escolhas de crioulos e africanos, pareciam estar atreladas a

---

<sup>657</sup> SIMÃO. *As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII*, p.30-31.

<sup>658</sup> WOODWARD. *Identidade e Diferença*, p.68; Nota1.



questões de distinções identitárias. Aliado a isto, os africanos tentavam conservar determinadas tradições através da escolha do Rosário, ao passo que os crioulos tinham como padroeira as Mercês.

Indiferente do que as confrarias das Mercês e dos Rosário possam ter simbolizado para, respectivamente, crioulos e africanos, ambas foram centros férteis para o estudo dos processos de crioulizações. Enquanto os crioulos recebiam novos "códigos e valores culturais" africanos ou, até mesmo, procuram negar estas "heranças culturais", os indivíduos do continente negro estavam se adaptando aos novos valores existentes em uma sociedade tipicamente católica. Para tanto, fomentaram o uso desses artigos (crucifixos, rosários, esquifes etc) sob outros valores simbólicos. Ao amalgamarem antigas simbologias, com instrumentos de outras religiões, os africanos acabavam por se crioulizarem.

### 5.2.2 Termos de aberturas e de entradas.

Apesar da variação entre as estruturas dos compromissos das irmandades, os termos de aberturas e de entradas são excepcionais partes dos estatutos para analisarmos alguns aspectos próprios das confrarias. Neles constam, via de regra, o ano, a localidade, o santo devoto e os critérios para o ingresso de novos membros.

No ano de 1796, na vila de São José, Comarca do Rio das Mortes, a irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos pretos crioulos redigiam o seu compromisso. Em seus termos de abertura e de entrada constavam o seguinte texto:

*Cap. I*  
*NÓS O JUIZ, E mais Oficiais, e Irmãos de Mesa, que servimos na Irmandade de*  
*Nossa Senhora das Mercês, este presente ano de mil setecentos e noventa e seis,*

*desejando o aumento temporal, e espiritual de mesma, e que tenha estatutos, pelos quais se governem, e não suceda haverem dúvidas, e controvérsias sobre o governo, e bom regime, que se deva observar, e saiba cada um dos Irmãos Mesários, e não Mesários, a sua obrigação, e ao que se sujeitam, logo que assinam termo de Irmãos, e para sua inteligência, ordenamos este Compromisso na forma dos capítulos que se seguem.*<sup>659</sup>

No texto acima consta a participação de alguns dos oficiais da confraria, o ano, as intenções, as distinções entre os "irmãos mesários, e não mesários", suas obrigações e que estavam desejosos do "aumento temporal, e espiritual de mesma". Em outras palavras, era uma apresentação resumida das finalidades da agremiação.

Vejamos o termo de entrada da irmandade de Nossa Senhora das Mercês, que está logo no capítulo 2.

*Cap.2.*

*A CONSERVAÇÃO, E o bem desta irmandade, está, em que ela tenha grande número de Irmãos para o serviço de Deus, e de nossa Santíssima Mãe, e bem espiritual, para o que a Mesa aceitará todas as pessoas de qualquer estado, e condição, assim homens, como mulheres, que por sua devoção o quiserem ser, os quais darão de entrada meia oitava de ouro, e outro tanto em cada ano de anual: E aqueles que estiverem enfermos em perigo de morte, e os que forem maior de cinqüenta anos, dos quais não se espera utilidade, nem fruto, darão de entrada oito oitavas de ouro, e uns, e outros, não se lhe fará assento, nem termo de entrada, sem ordem do Juiz, como também sem que o Tesoureiro faça certo pelo Procurador ao Escrivão, em que fica embolsado da quantia acima referida, tanto de uma, como de outra qualidade, para este termo ao Irmão, que aceitarem, no qual também se assinará sujeitando-se às leis deste Compromisso, e só não aceitarão pessoas de perversos costumes, que venham servir de desdouro à Irmandade, e inquietá-la enleando-a com enredos.*<sup>660</sup>

No termo de entrada, encontra-se os critérios que a irmandade utilizou para o ingresso de novos membros. Fica latente que, além do pagamento anual, o primeiro critério era a questão da devoção ou dos bons-costumes. A irmandade da Nossa Senhora das Mercês dos

---

<sup>659</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DAS MERCÊS DOS PRETOS CRIoulos. INCORPORADA NA SUA IGREJA, QUE ELES EDIFICARAM, ORNARAM, E PARAMENTARAM, NA VILA DE SÃO JOSÉ. COMARCA DO RIO DAS MORTES BISPADO DE MARIANA CAPITANIA DE MINAS GERAIS ESTADO DO BRASIL INSTITUÍDO NO ANO DE 1796. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.229.

<sup>660</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DAS MERCÊS DOS PRETOS CRIoulos. INCORPORADA NA SUA IGREJA, QUE ELES EDIFICARAM, ORNARAM, E PARAMENTARAM, NA VILA DE SÃO JOSÉ. COMARCA DO RIO DAS MORTES BISPADO DE MARIANA CAPITANIA DE MINAS GERAIS ESTADO DO BRASIL INSTITUÍDO NO ANO DE 1796. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.230. (Grifo nosso).

"pretos crioulos", aceitavam "[...] todas as pessoas de qualquer estado, e condição, assim homens, como mulheres, que por sua devoção o quiserem ser, [...] [mas] não aceitarão pessoas de perversos costumes, [...]".

Neste ponto cabe duas reflexões sobre o que escreveram os "pretos crioulos" da confraria. Primeiro, o fato de admitirem pessoas de qualquer estado e condição, pode estar conectado ao fato de que se tratava de uma agremiação de crioulos. No capítulo 2, da presente tese, analisamos que, geralmente, os crioulos estavam mais ligados ao "mundo dos escravos" do que ao "dos livres".

Acreditamos, portanto, que o ato da irmandade era a de não inserir algum dispositivo que impedisse a entrada de crioulos. Em outras palavras, se a confraria utilizasse do fundamento de admitirem apenas os forros ou livres, poderia estar atravancando o ingresso de indivíduos da qualidade crioula.

No outro extremo e, independente de ser de crioulos ou não, a confraria desautorizava a entrada de pessoas que vivessem em "maus-costumes". Isso se deve, talvez, a possibilidade dos crioulos da agremiação das Mercês terem introjectado os valores católicos luso-brasileiros. Como também é exequível, soubessem da existência de crioulos que estavam mais atrelados aos "códigos e valores culturais" dos africanos. Ou, outra possibilidade de resposta, estavam impedindo que os africanos fizessem parte da agremiação, pois os "costumes perversos" poderiam ser as tradições africanas.

Especulamos que o exemplo acima, caso nossas lucubrações estejam corretas, ilustra bem o que dissemos sobre existirem diferentes processos de crioulizações nas Minas Gerais sete e oitocentistas. Níveis ou graus diversos de adaptações e adequações podem ser percebidos nas entrelinhas dos documentos históricos. Porventura, os crioulos da irmandade das Mercês tinham consciência disso e mostraram as autoridades que não era permitido pessoas com tais costumes.

Claro que, os mesmos poderiam estar preocupados apenas na aprovação do compromisso e redigiram o texto com essa finalidade e/ou também para escapar das possíveis perseguições vindouras.

Eugênio fala da possibilidade dos Visitadores eclesiásticos controlarem as ações das irmandades e de seus membros. Por isso, da determinação de se registrar tudo o que acontecia nas confrarias em livros.

*Quando os visitadores eclesiásticos entendiam que as associações religiosas estavam enfatizando as festas e cuidando mal das outras atividades, para as quais fizeram um “compromisso” com seus associados e com a própria Igreja, eles chamavam a atenção de suas mesas diretoras e as orientavam no sentido de distribuírem melhor os seus gastos.*

*Este procedimento dos agentes episcopais poderia recair sobre as irmandades de um modo geral, desde que elas não cumprissem a contento, no entender de tais agentes, o seu “compromisso” para o qual foram confirmadas perante a legislação da Igreja e do Estado. Porém, até onde pudemos consultar, as confrarias negras foram as que mais sofreram advertências, pois (segundo os relatórios produzidos pelos visitadores eclesiásticos, após consultarem os registros de suas receitas e despesas) elas faltavam com o cumprimento obrigatório da celebração de missas em intenção das almas de seus irmãos falecidos. O visitador Caetano Furtado de Mendonça, em visita à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Casa Branca, curato pertencente à freguesia do Pilar de Ouro Preto, durante o ano de 1741, por exemplo, lembrou aos seus associados que “o quinto capítulo do compromisso desta Irmandade ordena que em cada Domingo se diga uma missa pelos irmãos vivos e defuntos”, e constando-lhe que eles não cumpriram tal preceito, por falta de registro dos mesmos, determinou “que se apresente termo de certidão de como se despenderam as ditas missas e as do ofício do dia oito de novembro (cuja) conta da despesa não consta alguma feita”.<sup>661</sup>*

O autor é enfático sobre a relação de desconfianças da cúria nas festas promovidas pelas irmandades dos negros, todavia, aceitamos a hipótese de que todas as ações seriam objetos de investigações. Assim, aqueles compromissos que não deixassem claro a finalidade religiosa poderiam ser motivo de perseguições futuras, ou, no mínimo, fizessem com que os padres e membros das igrejas os observassem mais de perto.

Cinquenta e seis anos antes da irmandade das Mercês dos "pretos crioulos", da vila de São José, a confraria da Virgem Senhora do Rosário dos pretos, do arraial do Morro Velho,

---

<sup>661</sup> EUGÊNIO. Tensões entre os visitadores eclesiásticos e as irmandades negras no século. XVIII mineiro, p.34-35.

termo da freguesia da Senhora do Bom Sucesso do Caeté, Comarca de Sabará, desenvolveu o seu compromisso.

O texto do termo de entrada, tinha o seguinte teor:

*QUERENDO NÓS os Irmãos devotos da Senhora do Rosário por nossa devoção para maior honra, e gloria da mesma Senhora, e para aumento do serviço de Deus, que a nossa santa Irmandade haja de ter toda a subsistência, e regulamento, o que se não pode conseguir sem que tenha seus estatutos, e regras por que se governe, determinamos fazer o presente Compromisso, no qual se compreendem as obrigações assim de cada um dos Oficiais, como dos Irmãos, e tudo o mais que respeite ao bem espiritual, e temporal desta mesma Irmandade, o que tudo prometemos cumprir quanto for da nossa parte com ajuda, e proteção da Virgem Maria do Rosário.<sup>662</sup>*

No primeiro momento, parece que os dois termos de aberturas seguem o mesmo fim: o de propagar a fé católica. Porém, enquanto no da irmandade das Mercês, os "pretos crioulos" estavam preocupados em apenas fazer uma apresentação sucinta, a dos pretos do Rosário, do arraial do Morro Velho estava mais interessada em deixar clara a obrigação espiritual da confraria.

No termo de entrada do compromisso da irmandade do Rosário, está escrito.

*Capítulo I.*

***TODA A PESSOA DE qualquer qualidade, condição, ou estado que quiser ser Irmão desta Irmandade pedirá à Mesa, para que a haja de admitir, e depois que ela assim o determinar o Escrivão fará termo em um livro, que deve haver para se assentarem os Irmãos todos, o qual termo será assinado pelo Juiz, Escrivão, e Tesoureiro, para assim constar de que foi admitida por beneplácito da Mesa e dará o novo Irmão, ou Irmã de sua entrada meia oitava de ouro, e de anual em cada um ano outra meia oitava; porém se passar de cinqüenta anos dará de entrada cinco oitavas de ouro.<sup>663</sup>***

---

<sup>662</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DA VIRGEM SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DO ARRAIAL DO MORRO VERMELHO DA FREGUESIA DA SENHORA DO BOM SUCESSO DO CAETÉ COMARCA DO SABARÁ – ANO M.DCC.XC. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.243.

<sup>663</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DA VIRGEM SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DO ARRAIAL DO MORRO VERMELHO DA FREGUESIA DA SENHORA DO BOM SUCESSO DO CAETÉ COMARCA DO SABARÁ – ANO M.DCC.XC. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.243. (Grifo Nosso).

Em relação aos dois termos de entradas, os fatores que convergem são a aprovação da mesa para o ingresso do novo membro, os custos que devem ser arcados no momento do assentamento e os pagamentos anuais, e a preocupação das pessoas com mais de cinquenta anos de idade.

A preocupação com o assentamento de irmãos com mais de cinquenta anos está atrelado à alta mortalidade dos escravos e, por extensão, dos "homens de cor" forros.<sup>664</sup> Assim, na tentativa de se precaverem com os gastos fúnebres dos novos confrades com idade avançada, as irmandades pediam um valor diferenciado para este grupo de pessoas.

As distinções entre os dois termos de entradas estão no fato do da Mercês se preocupar com o fato da conservação dos "bons-costumes", algo ausente na do Rosário. Façamos algumas perguntas sobre o tema: seria isso algo subentendido e a irmandade do Rosário não escreveu por esse motivo? Poderia, no tempo em que o compromisso da Mercês foi feito ser isso uma obrigatoriedade e, em 1740, quando o do Rosário foi redigido, não ser? Difícil responder nossas perguntas com uma análise comparativa apenas com essas duas agremiações. Passamos para outro compromisso.

Em 1760, portanto em período intermediário entre as confrarias anteriores, foi redigido o compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da freguesia de São José da Barra Longa, Comarca do Rio das Mortes. No termo de abertura da confraria do Rosário da Barra Longa, consta o seguinte texto:

*SAIBAM NOSSOS IRMÃOS MUITO amados em Cristo, que agora nomeados vão, e o forem apra ao diante nessa Irmandade da gloriosa, e sempre Virgem Maria do Rosária sita em a nossa capela, que está em a fazenda da Barra defronte da barra do Gualaço, e freguesia do glorioso patriarca de São José, que achando-nos com fervorosa devoção de louvarmos à Virgem Mãe de Deus, e Senhora do Rosário temos entre nós erigido Irmandade: e para com melhor acerto poderemos louvar à*

---

<sup>664</sup> Para este tipo de estudo destacamos: FLORENTINO. *Em Costas Negras*, p.95-111; PIMENTEL. *Viagem ao fundo das consciências*, p.73-82; ASSIS. A influência do tráfico de africanos sobre a taxa de mortalidade escrava: os registros de óbitos de Saquarema – RJ, 1774-1819; entre outros.

*mesma Senhora necessitamos de Compromisso para estatutos, e bom regime desta os quais pedimos a S. Exa. Revma. Nos faça mercê, e esmola conceder.*<sup>665</sup>

O termo de abertura acima é parecido com os demais, a não ser pela última frase: "Nos faça mercê, e esmola conceder". Como discutimos anteriormente, os estatutos das irmandades deveriam passar pelos crivos de aprovações da Igreja e do Estado. O que essa última sentença faz referência é ao momento em que o compromisso foi redigido, pois havia acabado de ser aprovado. Voltaremos a esse assunto mais adiante, por ora nos ocupemos de analisar o termo de abertura.

***NESTA IRMANDADE HAVERÁ aquele número de Irmãos, que por sua vontade quiserem servir a Nossa Senhora do Rosário assim pretos, como brancos, homens e mulheres, sem determinar número certo de Irmãos, senão os mais que puderem haver: os quais pagarão sendo pretos, e pretas três quatos de entrada, e meio oitava de anual, e sendo brancos, e brancas pagarão uma oitava de entrada, e meia de anual: e não poderão ser os brancos Oficiais de Mesa, somente o Tesoureiro, e o Protetor, que será pela Mesa eleito, para melhor nos encaminhar, querendo ele fazer-nos esta mercê, e serviço à mesma Senhora.***<sup>666</sup>

Interessante notarmos dois pontos do termo de abertura da Irmandade do Rosário dos pretos da freguesia de São José da Barra Longa. Primeiro, era permitida a entrada de homens e mulheres brancos; segundo, estes não poderiam ocupar cargos oficiais de mesa, excetuando os de tesoureiro e de protetor.

A princípio, parece um contra-senso impedir as pessoas brancas de participarem do grupo de oficiais, mas os permitirem a ocupar cargos importantes, como o de tesoureiro. Os tesoueiros, além de outras funções, via de regra, eram aquelas pessoas que cuidavam das finanças das irmandades. Os gastos com festas e cortejos fúnebres, os débitos, os créditos,

---

<sup>665</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DA FREGUESIA DE SÃO JOSÉ DA BARRA LONGA. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.256.

<sup>666</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DA FREGUESIA DE SÃO JOSÉ DA BARRA LONGA. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.261. (Grifo Nosso).

entre outras rendas e despesas das confrarias passava pelas mãos dos tesoureiros. Então, por que deixar os brancos ocuparem tal cargo? Há duas possibilidades de resposta:

A primeira está relacionada com a situação de analfabetismo dos próprios "homens de cor" e que, assim, um homem branco, alfabetizado, seria necessário nesses casos, como também nos de escrivão e de procurador.

*Na medida em que a sua própria rotina administrativa impunha a necessidade de escrituração permanente de seus livros internos, elas não podiam prescindir de pessoas alfabetizadas para redigir os termos de Mesa e as petições, bem como fazer os lançamentos contábeis nos livros de receitas e despesas.*<sup>667</sup>

Por este prisma, os brancos acabavam por se inserirem nas irmandades dos pretos, como uma necessidade e não como determinação. Tornou-se quase que uma obrigatoriedade a existência de brancos nas confrarias de negros.

Por outro lado, há uma hipótese que ressalta o ingresso de indivíduos brancos nas irmandades dos negros pelo viés da tentativa de controle pela sociedade dominante.<sup>668</sup> Por este viés, haveria a imposição de membros de pigmentação branca por parte do Estado e da Igreja.

Interessante notarmos como as duas argumentações são complementares, pois a necessidade e a tentativa de controle não eram auto-excludentes. A inserção de um branco, em uma função tão importante, poderia advir da falta de letrados nas irmandades de pretos, como também, a partir dessa necessidade, os brancos começariam a observar e a denunciar o que ocorria nas confrarias, utilizando os livros de registros de gastos.

Como aludido páginas acima, os Visitadores observavam se os gastos das agremiações com festas e cortejos não condiziam com as verdadeiras necessidades e que, por isso, subtraíam as despesas com as missas, capelães e outros.

---

<sup>667</sup> BOSCHI. *Os Leigos e o Poder*, p.138.

<sup>668</sup> REIS. *Irmandade e Diversidade étnica*, p.12.



Antes de apontarmos uma direção, investiguemos outro exemplo. No capítulo 9º do compromisso da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, do Rio de Janeiro, no ano de 1740, consta o seguinte teor:

*É o officio de thesoureiro de muita consideração na Irmandade e assim queremos/ sirva sempre esta occupação em homem/ branco qual a mesa eleger na eleição que/ se fizer e havendo algum que seja irmão/ d'esta Santa Irmandade sendo pessoa/ capas este preferira em primeiro lugar/ a outro alguém d'este tal o officio depende/ conservação dos bns d'elle em razão de/ que hão de ter em seu poder toda a/ fábrica da dita Irmandade e tratar de cobrar asesmolos e despesas de tudo o que for necessário/ e assim é conveniente que seja pessoa de que se possa fazer fiança de tudo zeloso para aumento/ da Irmandade e serviço de Deus Nosso/ Senhor.<sup>669</sup>*

Esse capítulo foi ratificado em 1764:

*É o officio de tesoureiro de muita consideração na Irmandade, e assim queremos que sirva sempre esta occupação um homem branco, o qual a Mesa elegerá na eleição que se fizer e havendo algum que seja irmão desta Santa Irmandade, sendo pessoa capaz, esta preferirá em primeiro lugar.<sup>670</sup>*

As duas citações acima são emblemáticas na escolha de um homem branco para a ocupação do cargo de tesoureiro. Mas não admitimos que fosse pela questão de não haver alfabetizados entre os confrades, que poderiam exercer essa função, ou, simplesmente, no intuito de controle da parcela branca da população.

Utilizando da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, Soares discute como se deu o conflito, que envolveu toda a confraria, em torno da posse do cofre. O objeto em questão era um cofre próprio destinado as rendas dos reis dessa agremiação e não o da irmandade propriamente dito. Assim, havia dois cofres. Com a morte do rei, a viúva se torna a detentora do objeto, recusando-se a entregar a chave e os documentos, e, possivelmente, as

---

<sup>669</sup> MN – AISESE – COMPROMISSO DA IRMANDADE DE SANTO ELESBÃO E SANTA EFIGÊNIA – 1740. Agradecemos a professora Mariza de Carvalho Soares que, gentilmente, cedeu-nos a transcrição dessa documentação.

<sup>670</sup> CEZERILO. Irmandades Negras, p.3.

rendas ali guardadas. A disputa por esse artigo acaba por se transformar em uma contenda étnica e na cisão da irmandade, sendo criada a da Devoção das Almas.<sup>671</sup>

O caso acima é ilustrativo da hipótese que queremos formular. Embora houvesse brancos na função de tesoureiros nas irmandades, estes, com freqüência, ficavam excluídos dos assuntos mais importantes, sobretudo os com relação à etnicidade. Assim, acreditamos que analfabetismo e o controle não eram as razões pelas quais existissem brancos nas irmandades negras, mas sim a escolha de brancos como tesoureiros era uma questão de conceder legitimidade a essas agremiações.

Lembramos que as decisões de deferir ou indeferir os estatutos das irmandades cabiam à Igreja e ao Estado. Portanto, quanto maior a demonstração de "boa-fé objetiva" dos confrades, maior seriam as chances de aprovação das mesmas e menor eram as das incursões dos Visitadores eclesiásticos. Assim, havia a utilização de brancos como tesoureiros, para simbolizar o comprometimento das irmandades com os preceitos católicos.

Tanto é que os oficiais da irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos, da freguesia de São José da Barra Longa, tiveram problemas na aprovação de seus estatutos pelo excesso de credibilidade que queria obter das autoridades eclesiásticas. No capítulo 8, que trata das escolha e função dos tesoureiros, escreveram os membros da mesa dessa confraria:

*Capítulo 8.*

*O TESOUREIRO, QUE HOUVER nesta Irmandade será, como se disse no capítulo primeiro, homem branco, e de boa consciência; a cujo cargo estará toda a fábrica da dita Irmandade, e terá tudo em seu poder: e não poderá emprestar cousa alguma pertencente à mesma fábrica, e Irmandade sem consentimento da mesma, pena de pagar todo o prejuízo, que houver causado do mesmo empréstimo, ou avalia de cousa emprestada tendo esta algum descaminho: aplicará ao Irmão Procurador, que arrecade as esmolas, e delas lhe faça entrega, das quais fará logo receita: e fará também despesa de tudo, o que for necessário para aumento da dita Irmandade: e será obrigado a dar contas todos os anos no dia da celebração da festa da Senhora, e se lhe levará em conta tudo, o que licitamente tiver despendido; e se tiver acréscimo, o entregará ao Tesoureiro que entrar a servir, que logo lhe lançará em receita: e se a Irmandade lhe ficar devendo, o Tesoureiro que entrar lhe satisfará pelos rendimentos da mesma. **E caso que o Tesoureiro, que estiver servindo seja a gosto da Mesa, e achem ser zeloso, poderá ficar servindo mais***

---

<sup>671</sup> SOARES. *Devotos da Cor*, p.204-213.

*anos, querendo o dito fazer este serviço a Nossa Senhora e mercê a esta Irmandade, e esperamos da paternal benignidade de S. Exa. Revma. Haja por bem, e consinta nesta reeleição.*<sup>672</sup>

A ideia dos "irmãos" desta agremiação era a de nomear um homem branco de posses para a função de tesoureiro e que este pudesse se reeleger sem proibições. O pedido da irmandade foi negado prontamente pelo procurador da Mitra, Jozeph Lopes Ferreira da Rocha:

*Exmo. e Revmo. Sr.*

*Li o compromisso de que fala a petição retro e conhecendo-se nele o amor dos Suplicantes à Mãe Imaculada do Rosário se não acham disposições que ofendam o direito e regalia da Mitra marianense. Só o capítulo 8 enquanto quer que V.Exa. Revma. lhes autorize a eleição perpétua de um Tesoureiro se faz inatendível por ser prejudicial aos bens de uma Irmandade um administrador por muito tempo. Cada vez que o quiserem reconduzir devem de implorar por nova súplica a graça de V.Exa.Revma. que bem entende que uma ditadura perpétua foi imagem da escravidão aos romanos. [...]. Mariana 4 de agosto de 1760.*

*O procurador da Mitra*

*Jozeph Lopes Ferreira da Rocha.*<sup>673</sup>

Encontra-se nas transcrições acima uma incoerência. Os poderes laico e religioso queriam brancos inseridos nas irmandades, o que foi redigido no capítulo 8, pela própria junta de oficiais. Porém, quando a função poderia se tornar "perpétua" à alguém, a Igreja não autorizou. Cabe aqui apenas indagar. Seria pelo temor da Igreja que o tesoureiro se enriquecesse indevidamente aos custos da irmandade? Quiçá, pouco a pouco, caso o cargo fosse exercido por uma única pessoa durante anos, o tesoureiro acabaria por ceder aos oficiais da irmandade e não mais delatar o que ocorria às autoridades? Difícil obter uma resposta aqui.

No entanto, pela "boa-fé" demonstrada lentamente os oficiais da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São José da Barra Longa galgavam o controle na região, através da confiabilidade ganha com as autoridades do bispado de Mariana.

---

<sup>672</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DA FREGUESIA DE SÃO JOSÉ DA BARRA LONGA. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.260. (Grifo Nosso).

<sup>673</sup> MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.266-267. (Grifo Nosso).

Em requerimento, sem data, pedem os confrades do Rosário para que diminua a porção da receita reservada ao Rev. Capelão e que seja incorporada o santo Benedito, pois

*[...] da pobreza da freguesia e esterilidade dela não permitir hajam duas Irmandades de pretos separadas, por serem a maior parte cativos: e não terem a proteção, e benefício, com que os ampara o Ilmo. e Exmo. D. Francisco Inocência de Souza Coutinho em lhe concorrer com a capela ornamentos, e mais aparatos necessários como Protetor, e Administrador, da capela, sustento, e casas para o Rev. Capelão se fazia mui difícil aos Suplicantes a conservação da Irmandade, e atento o que fica expressado, requerem na forma que acima fica declarado; e outrossim como naquela freguesia tem havido pessoas, que esquecidos do temor a Deus incitam discórdias a fim de iniquilarem [sic] a Irmandade dos Suplicantes sugerindo alguns pretos a que se erija outra Irmandade com título das Mercês, sendo certo que mal se pode sustentar uma quanto mais duas, motivos todos que põem na presença de V.S. para que haja por bem na dita Provisão de reforma decretar que daqui em diante se denomina a Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos, e S. Benedito festejando a estes na forma que já fica declarado com a exclusão de que na sobredita freguesia se possa erigir outra nova Irmandade de pretos com a invocação de qualquer título de Senhora, ou Santo que seja, porque só assim poderá permanecer, a que existe e do contrário todas desfalecerão. do zelo com que se empregam intimando-se pelo Rev. Capelão ao Rev. Párco para que não admita festividade alguma. de pretos, que queiram. fazer qualquer Senhora, ou Santo por serem em fraude da Irmandade dos Suplicantes com pena de suspensão ipso facto, e de excomunhão. maior.<sup>674</sup>*

É difícil precisar se havia alguma dissensão no interior da própria confraria de Nossa Senhora do Rosário ou se os mesmos obtiveram informações de "homens de cor" de fora da agremiação, que queriam erigir uma nova irmandade, ou, ainda, se tratava de uma disputa étnica entre os dois grupos: os pretos da irmandade e os crioulos da região. O importante é que ao tomarem consciência da possibilidade de haver outra agremiação, os oficiais do Rosário procuraram de imediato apoio no bispado, ressaltando a desnecessidade de erigir nova irmandade e que, na verdade, o motivo maior dos crioulos era "[...] que esquecidos do temor a Deus incitam discórdias a fim de iniquilarem [sic] a Irmandade dos Suplicantes".

Com isso, a mesa diretora, não apenas resguarda o controle dos possíveis irmãos pretos da região, por ser a única irmandade em vigor, como também assegurou o poder deles próprios, pois os indivíduos que quisessem erigir uma nova irmandade deveriam se dirigir a já pré-existente, sob a tutela e regras da mesa diretora.

---

<sup>674</sup> MARTINS FILHO. (Org.). Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII, p.271. (Grifo Nosso).

Para nós, o compromisso e as cartas trocadas entre a irmandade e as autoridades do bispado marianense podem ser interpretados como um exemplo de processo de criouliização entre os oficiais da mesa diretora. Se isso for verdade, os oficiais da irmandade do Rosário utilizaram das "artimanhas" produzidas pelo próprio sistema escravista.

Estes souberam, primeiro, construir uma auto-imagem de serem súditos do rei e crentes fervorosos da fé católica, e, segundo, utilizaram dos meios públicos para conseguirem obter proveitos próprios, ao demonstrarem que não era necessário a existência de uma nova confraria na localidade.

A esse respeito, explica Scott

*Por definição, nós temos que fazer a transcrição pública de dominação ontologicamente antes da transcrição escondida nos bastidores. O resultado de procedimento, dessa forma, é enfatizar a qualidade reflexiva da transcrição escondida como um trabalho de neutralização e negação.<sup>675</sup>*

Assim, estamos diante de um exemplo de adequação e adaptação dos atores sociais a um meio estranho. Diferentemente do que dizem Mintz e Price, não há uma subordinação. Gostaríamos de lembrar que, apesar de todo o cenário montado, os confrades da irmandade do Rosário não fazem menção à não aceitação de pessoas de "maus-costumes", como está no estatuto das Mercês, redigido pelos pretos crioulos, da mesma São José.

Aqui reside a parte irônica da situação. Enquanto os membros da Mercês davam claros sinais de fé fervorosa, os do Rosário eram questionáveis neste sentido. Parece que, os estatutos da confraria das Mercês foram deferidos apenas em 1796, possivelmente, por outro grupo de crioulos. Acreditamos que se trate da mesma irmandade das Mercês que teve o pedido negado em 1740. Seria o caso da retórica dos membros do Rosário ganharem maior ressonância nos bastidores do bispado de Mariana do que a dos pretos crioulos, que queriam instituir uma nova agremiação? Infelizmente, a resposta nos escapa....

---

<sup>675</sup> SCOTT. *Domination and the arts of Resistance*, p.111.

Porém, aceitamos que estamos diante de uma rivalidade étnica. A irmandade de Nossa Senhora das Mercês era comandada por crioulos, ao passo que a do Rosário por pretos, sem distinção étnica aparente. Como vimos com Soares, a identidade "pretos", que aparece nas irmandades dedicadas a devoção de Nossa Senhora do Rosário, é, normalmente, "contrastiva" em relação a dos "brancos". Por isso, suspeitamos que estavam ali indivíduos da Costa da Mina, como também da África Centro-Occidental. Por outro lado, a das Mercês pertencia aos crioulos. Ou seja, havia uma identidade determinada.

Reis discute que no levante de Salvador, de 1835, que os rebelados eram da Costa da Mina e se a revolta tivesse tido êxito iriam matar ou escravizar os crioulos. Além disso, o grande problema para que os malês tivessem sucesso foi justamente a falta de apoio entre os crioulos e demais "homens de cor", nascidos em terras americanas.<sup>676</sup>

Acreditamos, com isso, que os oficiais na mesa diretora da Irmandade do Rosário eram oriundos da Costa da Mina e, por esse motivo, tentaram sufocar os desejos dos crioulos em erigir uma nova irmandade e se organizarem em torno dela. Ao cabo estavam com receio de perder o "poder" sobre os "homens de cor" da região.

Por ora, voltemos a analisar os outros dois termos de aberturas e de entradas das irmandades restantes: a de Nossa Senhora do Rosário, de Mariana, para o ano de 1745; e a de Carrancas, em 1816.

Na Cidade de Mariana, os "homens pretos" redigiam os estatutos das irmandades de Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Benedito.<sup>677</sup> Neste consta:

---

<sup>676</sup> REIS. *Rebelião Escrava no Brasil*, p.265-272. Em outra oportunidade, discutimos as diferenças entre os povos da Costa da Mina e os crioulos, ver: Capítulo 3 da presente tese. Soares ressalta que as mulheres mina não tinham interesse de ter filhos nascidos nas possessões portuguesas das Américas e quando os tinham, os deixavam de fora de suas tradições. SOARES. "O Império de Santo Elesbão...", p.64-65.

<sup>677</sup> Magrado este não seja um assunto tratado no presente capítulo, é bom frisar que as irmandades de pretos, sobretudo as do Rosário, conseguiam reunir considerável riqueza: "As irmandades negras, escravizadas ou livres, reuniam, às vezes, considerável riqueza, como vemos no exemplo dos Irmãos Pretos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, de Ouro Preto. Patrocinaram eles a publicação do *Triunfo Eucarístico*, em Lisboa, no ano de 1734, e tomaram parte saliente na organização das custosas festividades que o livro descreve.". BOXER. *A idade de ouro do Brasil*, p.201.

*Temos estabelecido os presentes Compromissos para regimem, e regular observância dos actos das ditas Irmandades, e obrigações inherentes aos Cargos dos empregados, por ser mui conveniente e necessário, que todas as Corporações se rejão e governem por Leis fundamentais; attendendo cada hum dos Irmãos ao que propriamente lhe ordena sua Irmandade; havendo sober tudo grande fervor e pontualidade nos exercícios espirituaes, para cujo fim se estabelecem estes nossos Compromissos.*<sup>678</sup>

No termo de abertura do Rosário, havia a referência do governo a partir das "leis fundamentais", que julgamos serem as católicas. Entretanto, não há restrições aos "maus-costumes" propriamente ditos. Sobre os estatutos dessa irmandade, diz Pinheiro:

*De toda esta circunstância interessa-nos, sobretudo, a comprovação de que no período auge da Irmandade de N. S. do Rosário (a segunda metade do século XVIII), esta não parecia ter Compromisso aprovado pela Mesa de Consciência e Ordens (o que não impediu a construção de sua Capela Nova, a estruturação de sua administração e a promoção de suas práticas religiosas e sociais).*<sup>679</sup>

Aceitamos que indiferente do compromisso ter sido autorizado ou não, este continuava a expressar as ideias de determinado grupo. Até mesmo, a irmandade, pelas palavras de Pinheiro, persistiu em atuar, como se deliberados fossem os seus estatutos pelo bispado.

O termo de abertura dessa irmandade não é claro sobre as nações ou qualidades daqueles que poderiam ingressar, havendo apenas os valores anuais que os membros das mesas deveriam pagar e dos novos membros:

*Capítulo 9º*

*Das Meçadas, Entradas e Annuaes.*

*O Irmão Juíz Mor e Juíza Mor pagarão cada hum de Mezada doze oitavas. Os outros Irmãos Juízes pagarão cada hum dez oitavas. O Sr. Secretario oito oitavas. O Sr. Thesoureiro seis oitavas. O Irmão Procurador quatro oitavas. Os doze Irmãos de Meza duas oitavas cada hum. Bem entendido que no anno em que servir cada hum dos Mezarios não pagara a annual. Qualquer pessoa, homem ou mulher, que for admitido e quizer ser Irmão desta Irmandde de Nossa Senhora do Rozario pagará de sua entrada hu'a oitava, e de annual meia oitava; disto se fará termo, que assignará com o Sr. Secretario no Livro delles.*<sup>680</sup>

---

<sup>678</sup> COMPROMISSOS DAS IRMANDADES DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SÃO BENEDITO E SANTA EFIGÊNIA. AN, Cód. 814, Livro nº31, s/d, , fl.3.

<sup>679</sup> PINHEIRO. *Confrades do Rosário*, p.58.

<sup>680</sup> COMPROMISSOS DAS IRMANDADES DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SÃO BENEDITO E SANTA EFIGÊNIA. AN, Cód. 814, Livro nº31, s/d, , fl.12.

Apesar do Capítulo 9º ser pouco alusivo sobre as nações e qualidades daqueles que entravam na irmandade do Rosário, o estudo de Pinheiro joga luz na questão. Quantificando as entradas que ocorreram entre 1750 e 1819, a autora chega a conclusão que das 901 entradas encontradas, os minas eram a maioria com 20.3%, ou 183 indivíduos, seguidos pelos angolas, 13.1%, crioulos, 9.3% e couranos, com 8.3%.<sup>681</sup>

Os dados dessa autora são importantes, pois vão a contramão dos apresentados por nós no capítulo 2.<sup>682</sup> Enquanto que entre 1795 e 1821, período que está *pari passu* com o de Pinheiro, os indivíduos oriundos da África Centro-Occidental e os crioulos ultrapassaram em termos quantitativos os da Costa da Mina, a presença significativa de pessoas dessa região na confraria é extraordinária.

Seria essa uma opção daqueles que perceberam a diminuição demográfica de seus párias e se aglomeraram em algumas irmandades para poderem manter o poder ou seria isso um exemplo de crioulição que caminhava nessa direção deste o tempo em que os minas eram a maioria da população negra em termos absolutos? Antes de levantarmos nossa hipótese de resposta, vejamos outro dado que a própria autora nos disponibilizou.

Entre as 1866 pessoas que compuseram o quadro de mesários da irmandade do Rosário, entre 1748 e 1819, 74.6% eram provenientes da Costa da Mina.<sup>683</sup> Esse dado é importante, pois além de perfazerem a maior parte dos confrades do Rosário, ainda conseguiram deter os cargos de maior expressão.

Todavia, entre os minas, qual foi a nação a predominar como mesários do Rosário? Ou, será que estas etnias da Costa da Mina teriam revezado nos altos cargos da agremiação? Como vimos com Soares, mina era um grupo de procedência e não uma etnia propriamente dita. Havia vários grupos inseridos sob uma mesma nomenclatura de procedência.<sup>684</sup>

---

<sup>681</sup> PINHEIRO. *Confrades do Rosário*, p.71.

<sup>682</sup> Para comparação, ver: Capítulo 2, Tabela 2, p. 120.

<sup>683</sup> PINHEIRO. *Confrades do Rosário*, p.129-130.

<sup>684</sup> SOARES. "A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem", p.303-330; entre outros.



Novamente recorremos ao trabalho de Pinheiro. A autora, ao cruzar os nomes em algumas fontes compulsadas, encontrou que, com frequência, indivíduos sob a identidade étnica "coura" ou "courano" foram arrolados exercendo cargos oficiais e/ou rituais na irmandade do Rosário.<sup>685</sup>

Lembramos que os couranos não eram os mais numerosos entre os membros da irmandade. Antes deles, além dos minas, haviam os angolas e os crioulos. Então, como os couranos acabaram por conseguir notoriedade e poder dentro do Rosário marianense?

Pinheiro acredita, e faz sentido para nós, que foi a capacidade dos indivíduos desse grupo em fomentarem elos entre eles, a partir de suas etnicidades. Assim, os membros desta etnia souberam melhorar sua influência e supremacia dentro da confraria, concomitante, ao fato de que individualmente cresciam suas posses, ascendendo em termos de status social.<sup>686</sup>

Creemos que a conclusão da autora esteja correta, mas gostaríamos de inserir mais uma possibilidade de análise, dentro do nosso objeto de pesquisa (crioulização), que se articula com a hipótese de Pinheiro.

Oliveira explica que só existe identidade étnica em uma relação interétnica. As etnias, quando alocadas em um meio social em que não há uma convivência desse tipo podem vir a ser transformadas em minoria social, como é o caso dos ciganos no seio de uma dada sociedade complexa.<sup>687</sup>

Assim, voltando ao exemplo dos couranos, no momento em que estavam fora das reuniões da confraria e em suas vidas cotidianas como trabalhadores comuns, não raro, eram denominados de forros ou escravos, pretos ou negros, termos que aludem a essa ideia de minoria. Por outro lado, no interior das agremiações estavam em um meio propício para estabelecerem relações de ordem interétnica e, por isso, eram declaradamente couranos, fugindo dos termos pejorativos.

---

<sup>685</sup> PINHEIRO. *Confrades do Rosário*, p.135.

<sup>686</sup> PINHEIRO. *Confrades do Rosário*, p.175.

<sup>687</sup> OLIVEIRA. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, p.104-105.

A nossa hipótese é que os couranos do Rosário haviam se crioualizado a ponto de saberem como articular as duas possibilidades. Adaptaram-se ao meio social existente; souberam cambiar entre confrades couranos, e escravos e forros, pretos e negros. Eram verdadeiros homens do "mundo Atlântico", parafraseando Thornton, ou como quer Berlin, eram "crioulos atlânticos". Eles tinham descoberto que para manterem suas etnicidades e tradições, deveriam se crioualizar. Aprender a língua e os costumes; ganhar dinheiro; e se ajudarem mutuamente, afim de, ao cabo, tomarem o controle da irmandade em tela.

Por este prisma, a explicação de Pinheiro é válida tanto pelo próprio ponto de vista dela, como pelo que inserimos. Crioulização também é etnicidade. Além disso, o processo, como já frisamos, não é o mesmo para todos os atores históricos, há níveis de crioualização e, por isso, no caso de Minas Gerais, deve ser usado no plural - crioualizações.

Sobre a irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Carrancas, comarca do Rio das Mortes, em 1816, analisaremos o termo de abertura e o capítulo 8, que se refere as entradas.

O termo de abertura foi escrito assim:

*Capítulo 1º*

*Nos o juis Offeciaes e irmaons de meza, que servimos o prezente anno nesta irmandade de Nossa Senhora do Rozario dos Pretos, fita no seu altar na matriz de Nossa Senhora da Conceição, de Carrancas Bispado de Mariana, dezejando o augmento da mesma não só no Espiritual, como no temporal, e que haja estatutos para o bom governo da Irmandade, e saiba cada hum dos irmãos mezarios as suas obrigaçoens, e ao que se sugeitão logo que entrão por Irmãos desta irmandade, ordenamos este compromisso na forma seguinte.<sup>688</sup>*

Novamente, em outra irmandade do Rosário, não há alusão alguma aos "bons-costumes" como premissas para aqueles que queriam se tornar novos confrades. Aliás, em nenhum dos termos de aberturas das confrarias do Rosário aventados até aqui, não houve esse tipo de critério. Tão-somente, na irmandade das mercês, dos pretos crioulos.

---

<sup>688</sup> COMPROMISSO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE CARRANCAS, BISPADO DE MARIANA, 1816. AN, Cód. 826, fl.3.

Todavia, a irmandade do Rosário de Carrancas dedicou, em seus estatutos, um capítulo exclusivo para o caso.

*Capítulo 7º*

*No caso aconteça nesta Irmandade, haver algum Irmão, que por algum pernicioso vicio sirva de desdouro a Irmandade, ou sirva d'escandalo, a Meza o admoestara para que se abstenha no seo máo procedimento, e depois de ser amoestado segunda ou terceira vez: e não se emendando a Meza o fará riscar do numero de seus Irmãos pondo cota nos eu Termo de Entrada para que conste os motivos, que houve para ser expulço da Irmandade.*<sup>689</sup>

Neste caso, a preocupação da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, de Carrancas, foi tamanha que eles redigiram um capítulo específico sobre o tema. Contudo, o que os levou a redigir um capítulo exclusivo para o tema?

A nossa postulação tem a ver com o contexto vivenciado em algumas regiões do Brasil neste momento. Entre o final do século XVIII e as três primeiras décadas do oitocentos, eclodiram várias rebeliões escravas no Recôncavo baiano, sempre sufocadas ou negociadas e finalizadas.<sup>690</sup> Aceitamos que esse mesmo sentimento já tomasse conta de algumas autoridades em Minas Gerais, que, por sua vez, poderiam não deferir os estatutos das irmandades que não tivessem alguma especificação sobre o tema, ou, então, conscientes do momento em que estavam vivendo, os próprios "irmãos" da irmandade fizeram questão de inserir tal capítulo, para se diferenciarem ou se disfarçarem frente as possíveis revoltas vindouras.

Diga-se de passagem, em se tratando de Carrancas, não tardou a acontecer. Em 1833, um grupo de escravos, crioulos e africanos, atacaram os seus proprietários, a família Junqueira. O objetivo desses revoltosos era única e exclusivamente a liberdade.<sup>691</sup>

---

<sup>689</sup> COMPROMISSO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE CARRANCAS, BISPADO DE MARIANA, 1816. AN, Cód. 826, fl.19.

<sup>690</sup> Sobre esse tema, ver: OLIVEIRA. *Retrouver une identité* e REIS. *Rebelião escrava no Brasil*.

<sup>691</sup> ANDRADE. *Elites Regionais e a Formação do Estado Imperial brasileiro*, p. 298-314.

Assim, crioulos, minas, angolas e outro variado número de nações e qualidades se uniram, fomentando uma verdadeira rebelião escrava e não étnico-religiosa, como aconteceu em Salvador dois anos após Carrancas.

Sobre o conhecimento ou não que os cativos de Carrancas tinham sobre as revoltas existentes na Bahia, escreve Andrade: "[...], acredita-se que a ação dos escravos estivesse relacionada à leitura que eles fizeram do contexto de disputa e dissensão entre brancos, quadro característico da década de 1830, não só em Minas Gerais, mas em todo o Império".<sup>692</sup>

Na verdade, não era incomum em Minas Gerais haver escravos rebelados, datando das primeiras décadas do setecentos alguns momentos de medo e temor pelas autoridades. Em carta de D. Pedro de Almeida, o Conde de Assumar, ao rei português, D. João V, datada de 1720, foram descritos tais eventos:

*Nas noites seguintes até 16 de julho [, de 1720,] parecia aquella villa [, de Ouro Preto,] um inferno com as desordens, motins, e disturbios causados por uns mascarados, que desciam do morro do Ouro Preto, os quaes de manhã se aquartelavam, vindo abaixo acompanhados de negros e mulatos, arrombando casas, ferindo, espancando, e matando aos que lhe resistiam.*<sup>693</sup>

É possível que a relação que tentamos traçar seja complicada ou se trate de um puro equívoco. Todavia, não acreditamos que os confrades do Rosário de Carrancas escreveram esse capítulo sem nenhuma pretensão. Acrescentamos ainda, que é a única irmandade do Rosário que se preocupou em deixar o assunto explícito. Nas demais, não há uma única menção sobre o tema.

Pensamos que os "irmãos" do Rosário de Carrancas já soubessem que poderia eclodir algum levante na região ou que as relações entre senhores e escravos, desde a época da aprovação do compromisso, estavam fragilizadas. Além desses motivos, pode ser que o

---

<sup>692</sup> ANDRADE. *Elites Regionais e a Formação do Estado Imperial brasileiro*, p.304.

<sup>693</sup> RIHGB. Relação do Levantamento que houve nas Minas Gerais no Anno de 1720, Governando o Conde de Assumar, p.276.

"haitianismo" já fizesse parte das preocupações da Igreja e do Estado.<sup>694</sup> Assim, havia a necessidade de expressar esse tipo de cuidado nos estatutos das confrarias em tela.

Ademais, é preciso enfatizar aqui que estamos diante de uma análise em que estas agremiações fomentaram seus compromissos em momentos históricos distintos, porém, cinco pertenciam ao Rosário e uma era das Mercês. A das Mercês, dos "pretos crioulos", tinha a temática de enfatizar a fé católica e os impedimentos de ingresso de pessoas de "costumes perversos" entre os seus estatutos. Entre as do Rosário, que não haviam menções sobre as distinções étnicas dos membros, tão-somente a de 1816, em Carrancas, palco de uma rebelião prestes a eclodir, preocupou-se com esse tipo de impedimento.

Isso pode mostrar distintos processos de crioulições nas Minas Gerais sete e oitocentistas. Caso estejamos corretos, enquanto as agremiações do Rosário, pertencentes aos africanos, estavam ocupadas na manutenção de suas tradições ritualísticas advindas do continente negro, os crioulos das Mercês se detinham mais na propagação do catolicismo.

Obviamente, podemos fazer outra leitura do tema: é possível que todas as irmandades estivessem se empenhando na propagação da fé católica, porém, havia a disputa entre crioulos e africanos, que, por sua vez, envolvia as duas confrarias. De outro modo e contrário ao que foi discutido no parágrafo anterior, mas com menos indícios, a própria irmandade das Mercês poderia estar ocupada da manutenção das tradições africanas, enquanto que as do Rosário, com a fé católica.

---

<sup>694</sup> Sobre o tema do temor que a Revolta de Saint Domingues causou entre os escravocratas brasileiros, ver: FARIA. *Sinhás Pretas*, p.74; ANDRADE. *Elites regionais e a formação do Estado imperial brasileiro*, p.109; BERGAD. *Slavery and the demographic and economic history of Minas Gerais*, p.143; FLORENTINO. *Em Costas Negras*, p.152; entre outros.

### 5.2.3 "Irmãos" de Mesa e Elegibilidade.

A composição da mesa diretora e sua respectiva eleição são ótimos elementos para analisarmos as estratégias criadas pelos grupos no interior das agremiações. Assim, poderemos apontar quais grupos estavam ocupando os altos cargos e quais eram aqueles que se opunham.

Do mesmo modo, acreditamos ser possível vislumbrar se as táticas utilizadas estavam centradas em aspectos das tradições africanas, dos elementos sociais existentes nas Minas Gerais ou, ainda, se na junção de ambos.

Nos capítulos 3 e 4, dos estatutos da irmandade de Nossa Senhora das Mercês dos "pretos crioulos", localizada na vila de São José, comarca do Rio das Mortes, em 1796, estão as funções e os critérios eletivos.

#### *Cap. 3*

##### *PARA QUE TODOS OS*

*Irmãos, com a esperança de servir os cargos da Mesa, sejam mais zelosos no serviço, e culta da Mãe de Deus, se fará eleição dos que hão de servir de Juiz, Juíza, e mais Oficiais, em cada um ano para cujo fim a Mesa oito dias antes da festividade de Nossa Senhora examinará pelos livros, quais são os mais zelosos, e beneméritos, que não tenham servido na extensão de três anos, e os tirarão em uma lista para serem propostos, havendo cuidado, que o Escrivão, e Procurador saibam ler, escrever, e contar, tendo feito este exame farão aviso ao Reverendo Capelão, e aos mais Irmãos, para se acharem nesta Igreja na tarde do dia antecedente à festa, para se proceder a eleição, que se fará na forma do capítulo seguinte.*

#### *Cap. 4*

##### *NA TARDE REFERI-*

*da se acharão nesta igreja o Juiz, e mais Oficiais de Mesa, e o maior número de Irmãos, que pode ser, reconhecendo-se os Mesários ao consistório, aí na presença do Reverendo Capelão proporá cada Oficial três Irmãos dos escolhidos no exame para o suceder no cargo, propondo cada um uma Irmã para Juíza, pondo seus nomes em uma pauta, na qual tomará o Escrivão os votos dos Irmãos, dando cada um de per si o seu: Acabada a pluralidade se tire da pauta os que tiverem mais votos para servirem no ano seguinte, havendo empate desempatará o Juiz, em cuja eleição nomearão doze Irmãos, e seis Irmãs de Mesa, para ajudarem a fazer a festa de Nossa Senhora, e assim também farão Juiz, Juíza e os Mordomos, que forem precisos para festejarem os santos, que se acham colocados nesta igreja, e no ano em que servirem os cargos de Mesa pagarão somente as mesadas como adiante se dirá, e não serão obrigados a servir de Oficiais sem que passem três anos, e se algum for de conhecido zelo, e útil à Irmandade, e quiser ficar o aceitarão, e o*

*Reverendo Capelão assinará a eleição para se publicar no dia da festa, como é costume.*<sup>695</sup>

Os critérios eletivos eram os mais interessantes, como pode ser vislumbrado nos capítulos 3 e 4. Primeiramente, a eleição acontecia anualmente e era no dia anterior à festa de Nossa Senhora das Mercês; segundo, os candidatos eram escolhidos a partir de uma consulta prévia aos livros da irmandade, sendo apontados "os mais zelosos, e beneméritos, que não tenham servido na extensão de três anos", com excepcional observação para que o Escrivão e o Procurador soubessem ler e escrever; terceiro, no dia anterior ao festejo, os oficiais da mesa e o capelão se juntavam, "reconhendo-se os Mesários ao consistório", onde cada um apontaria três concorrentes para suceder o seu próprio cargo; ao cabo dessa fase, os mais votados serviriam no ano seguinte; quinto, em caso de empate, ficava na incumbência do juiz, eleito por doze irmãos e seis irmãs, a escolha do candidato vencedor; por último, nenhum oficial poderia se reeleger no prazo de três anos, porém, "se algum for de conhecido zelo, e útil à irmandade, e quiser ficar o aceitarão, e o Reverendo Capelão assinará a eleição para se publicar no dia da festa, como é costume".

Sumariado os discernimentos para elegibilidade dos membros da mesa diretora da irmandade, assim como os de votos e de desempates, notamos que a tendência era que a mesa ficasse entre os membros de um dado grupo. Isso em função da escolha dos pré-candidatos ser no mínimo discutível: "os mais zelosos, e beneméritos, que não tenham servido na extensão de três anos". Esses seriam os mais assíduos? Os que mais deram esmolas? Os que tinham mais poder econômico? Os que mais participaram da organização dos eventos da confraria? As perguntas são inúmeras, mas nenhuma com uma resposta....

---

<sup>695</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DAS MERCÊS DOS PRETOS CRIoulos. INCORPORADA NA SUA IGREJA, QUE ELES EDIFICARAM, ORNARAM, E PARAMENTARAM, NA VILA DE SÃO JOSÉ. COMARCA DO RIO DAS MORTES BISPADO DE MARIANA CAPITANIA DE MINAS GERAIS ESTADO DO BRASIL INSTITUÍDO NO ANO DE 1796. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.230.

Outro ponto era que entre aqueles que ficassem entre "os mais zelosos, e beneméritos" seriam votados em uma espécie de pré-eleição pelos oficiais. Imaginamos os "bastidores" desse sufrágio: alianças sendo feitas; mercês sendo entregues; promessas de todo tipo e assim por diante. Se levarmos em conta que esse era um "jogo" muito comum à época, teremos que os candidatos mais "habilitados" seriam indicados para os cargos.<sup>696</sup>

Por último, em caso de empate, caberia ao juiz a escolha do candidato eleito. Esse critério, juntamente com os demais, acreditamos, era o que mantinha a cúpula da irmandade quase que inalterada. O juiz, escolhido por doze membros, possivelmente da própria mesa, estabelecia o candidato vencedor. As chances de alguém fora do "grupo" não ser eleito eram mínimas, se não inexistentes. Desse modo, mesmo com trocas de pessoas, a mesa diretora era formada pelos membros de um determinado grupo no interior das irmandades. Em outras palavras, mudava-se os membros, mas mantinha-se uma determinada cúpula no poder por longos períodos, pois os critérios facilitavam esse tipo de manutenção.

Na irmandade do Rosário dos pretos, do arraial do Morro Vermelho, comarca do Rio das Velhas, no ano de 1790, está escrito no capítulo 3 que

*Capítulo III.*

*PARA A ELEIÇÃO DOS*

*referidos Oficiais serão convocados os Irmãos no dia que pela mesa se julgar mais conveniente, e com a intervenção, e assistência do Reverendo Pároco, ou de Sacerdote de sua licença, serão eleitos todos os que houverem de servir para o ano seguinte, e logo aí se escreverá a eleição que será assinada pelo Reverendo Pároco, ou por quem fizer a festa da Senhora, que sempre há de ser no dia 2 de fevereiro, salvo se houver necessidade urgente para ser transferida; porque nesse caso será feita quanto a Mesa julgar mais cômodo.<sup>697</sup>*

---

<sup>696</sup> Sobre as concessões de mercês no mundo português como algo comum nas disputas pelo poder e pela manutenção da ordem, ver: HESPANHA. *História de Portugal moderno*; FRAGOSO, GOUVEIA e BICALHO. *Uma leitura do Brasil Colonial.*; entre outros.

<sup>697</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DA VIRGEM SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DO ARRAIAL DO MORRO VERMELHO DA FREGUESIA DA SENHORA DO BOM SUCESSO DO CAETÉ COMARCA DO SABARÁ – ANO M.DCC.XC. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.244.



Neste capítulo, repetindo os da irmandade de Nossa Senhora das Mercês, os critérios para a escolha dos sucessores da mesa não são claramente identificáveis. A princípio, subentende-se que todos votariam nos candidatos que quisessem. Contudo, a frase "Para a eleição dos referidos Oficiais serão convocados os Irmãos no dia que pela mesa se julgar mais conveniente, [...]", joga a nossa teoria por terra. Se a mesa podia escolher o dia do sufrágio conforme os seus desejos, isso implica que não necessariamente os membros poderiam ficar cientes em tempo hábil para comparecer, ou, explicando de outro modo, a mesa poderia usar da data mais propícia, a qual os adversários políticos não pudessem comparecer em número para se oporem ou ganharem as eleições. Novamente, há ingredientes políticos para que os mesmos membros da mesa continuassem a comandar a irmandade, diretamente ou não.

Com relação a reeleição, o Capítulo 12 tem o seguinte conteúdo:

*Cap.º XII.*

*NENHUM OFICI-*

*al desta Irmandade poderá ser reeleito, ou ficar reconduzido no cargo que servir sem expressa licença do Ex.<sup>mo</sup> Bispo, como Juiz das Ordens Militares neste continente, ou de quem direito for, nem poderá qualquer Irmão de Mesa ser obrigado a aceitar algum cargo da Irmandade, se não passados três anos depois de findo o que serviu, e todos os Oficiais no ano que servirem serão isentos de pagar o anual de meia oitava.<sup>698</sup>*

Neste trecho é oportuno notarmos que aqueles membros eleitos eram obrigados a servir por um ano e que no ano em que a função fosse ocupada, estes irmãos estariam isentos de pagar a anuidade. Porém, não as mensalidades. Especulamos que a obrigatoriedade de servir os cargos era para evitar que concorrentes de fora da cúpula que controlava as irmandades pudessem vencer as eleições. Assim, todos os eleitos quisessem ou não, teriam que ocupar os cargos por, no mínimo, um ano.

---

<sup>698</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DA VIRGEM SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DO ARRAIAL DO MORRO VERMELHO DA FREGUESIA DA SENHORA DO BOM SUCESSO DO CAETÉ COMARCA DO SABARÁ – ANO M.DCC.XC. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.247.

Caso mais drástico pode ser visto no Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos, da freguesia de São José da Barra Longa, no ano de 1760.

Cap.3.

*NO MESMO DIA, PRIMEIRA DO-*

*míngua de outubro, dedicado pela Igreja à soleníssima festa do Santíssimo Rosário, ou em outro qualquer, em que por parecer, e acórdão de toda a alteza se assentar o fazer-se a festa da Senhora, será convocada toda a Irmandade, que estiver servindo, e se fará antes de missa Mesa, em que assistirá também o nosso amado Irmão Tesoureiro branco, o nosso Protetor se o tivermos, e nosso Rev. Pe. Capelão, se quiser, para melhor nos dirigir, e encaminhar. E nela se fará eleição dos novos Irmãos, e Oficiais, que houverem de entrar a servir, observando-se nesta eleição a pluralidade dos votos, como de costume, e o que assim sair novo eleito será obrigado, depois de avisado pela Mesa, a servir o dito ano no cargo, em que for eleito; e não querendo aceitar será logo riscado desta Irmandade, salvo, se para isso tiver legítima, e urgente cause, que o escuse, a qual fará presente à Mesa, que então elegerá em seu lugar outro.*<sup>699</sup>

Malgrado no capítulo 3 dos estatutos da Irmandade de São José da Barra Longa, todos os membros pudessem votar, os eleitos que se recusassem a ocupar os cargos eram "[...] riscado[s] desta Irmandade", significando dizer que cada membro deveria se comprometer com os afazeres dessa agremiação. Neste capítulo, fica claro que a preocupação dos mesários era tamanha com a manutenção do grupo, que aqueles que não acatassem o que foi estabelecido nas eleições seriam expulsos da confraria. Para nós, esse foi um artifício utilizado para que determinadas pessoas não saíssem do controle da agremiação. Outrossim, pode demonstrar que havia uma disputa interna, ou que essa, já era pensada para momentos vindouros.

Se o último exemplo, aparentemente, parece ter sido o de uma eleição em que todos os membros participavam, o do Rosário de Mariana, com certeza, estava diametralmente oposto.

No capítulo segundo dessa irmandade, estava descrito os critério de elegibilidade:

---

<sup>699</sup> COMPROMISSO DA IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DA FREGUESIA DE SÃO JOSÉ DA BARRA LONGA. In: MARTINS FILHO. (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*, p.258.

*Capitulo 2º*

*Da Eleição.*

*No dia anterior à Festividade de Nossa Senhora do Rozario se congregarão no Consistório da Irmandade os mesários, e o Reverendo Cappelão, e ahí procederão a Eleição do Juiz e mais Irmãos que houverem de servir, estando escritos os nomes dos que forem propostos para cada hum dos Cargos, sendo propostos três Irmãos e delles se escolher a votos dos Mezarios que for mais digno.<sup>700</sup>*

Neste capítulo, visivelmente, a decisão de quem seriam os novos mesários estava nas mãos dos oficiais da confraria. Cabia somente a eles tal deliberação, estando os demais "irmãos" apartados do assunto em apreço.

Pinheiro afirma que assegurar uma

*[...] cadeira da mesa de direção era um privilégio, porém, sua posse estava sujeita ao pagamento de encargos. Visando assegurar maiores rendimentos para o cofre da Irmandade, os eleitos eram obrigados a despenderem mesadas que variavam conforme as responsabilidades que lhes eram atribuídas.<sup>701</sup>*

Assumimos que o critério econômico deve ter pesado nas decisões dos mesários, como pode ser visto no capítulo 7º, do compromisso, que relata a obrigatoriedade de serem livres os "Irmãos da Meza":

*Capitulo 7º*

*Dos Irmãos de Meza.*

*Os Irmãos de Meza que devem ser doze e pessoas livres/ podendo ser/ tem indispensavelmente obrigação de se acharem presentes no Consistório da Irmandade sempre que forem avisados de haver adjunto para se tratar qualquer matéria pertencente a economia da Corporação, e a todos os mais actos de Comunidade como Festas, Procissões e Enterros.<sup>702</sup>*

Entretanto, este critério era secundário. O intento primo deve ter sido a da manutenção de um grupo no poder. Afinal, aquele que estava deixando o cargo não gostaria de ver outro grupo ascender e o retirar da cúpula que governava, ou ver outro grupo étnico assumir a mesa

---

<sup>700</sup> COMPROMISSOS DAS IRMANDADES DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SÃO BENEDITO E SANTA EFIGÊNIA. AN, Cód. 814, Livro nº 31, s/d, fl.5.

<sup>701</sup> PINHEIRO. *Confrades do Rosário*, p.97.

<sup>702</sup> COMPROMISSOS DAS IRMANDADES DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO, SÃO BENEDITO E SANTA EFIGÊNIA. AN, Cód. 814, Livro nº 31, s/d, fl.10.

diretora. Então, parece que, primeiro, os oficiais escolhiam aqueles sucessores entre os seus párias e, dentre esses, os que possuíssem maiores cabedais.

Por último e igualmente a todos os exemplos expostos acima, no compromisso da Irmandade de Nossa Senhora de Carrancas, em 1816, figura a seguinte redação:

*Capitulo 2º*

*Para que todos os Irmaons com a esperança de servirem os Cargos de Meza sejam mais zelosos no culto da May de Deos se fará elleição dos que honde servir de Officiaes de Meza em cada hum anno, para o que se ajuntarão os que estiverem servindo com os mais Irmaons na tarde de Domingo do Espirito Santo em Consistório com a assistência do R.<sup>do</sup> Parocho, e juntos o Juiz, Escrivão, Thezoureiro, e Procurador, a hi proporão três irmaons dos mais zeloozos e beneméritos para juiz, e da mesma forma proporão outros três para cada um dos officiaes, da Meza e Juíza, e os votos dos irmaons que se acharem dando cada hum o seu de persi sendo tomados pelo escrivão da irmandade em huã pauta: se fará a elleição daquelles, que tiverem o maior numero de votos, e havendo empate entre alguns dos propostos o desempatará o R.<sup>do</sup> Parocho como Presidente, cuja eleição sendo assim feita serão também nela nomeados doze Irmãos e doze Irmãs de Meza, para se publicar em dia seguinte que se festeja a Nossa Senhora; cujos officiaes e Irmãos de Meza não pagarão annuaes no anno em que servirem, nem serão obrigados a tornar a servir sem que primeiro se palsem três annos, salvo se por sua devoção assim o quizerem, e for útil a Irmandade.<sup>703</sup>*

Novamente, a escolha dos novos membros da mesa cabia exclusivamente à mesa diretora. Porém, nessa irmandade o pretexto utilizado foi o de escolher os "mais zelosos no culto da May de Deos". Possivelmente, a justificativa foi aceita e, assim, se deveria fazer no Rosário de Carrancas. Mas como mensurar os "mais zelosos no culto da May de Deos"? Mais uma vez, o critério é discutível. Contudo, era merecedor de uma análise voltada para a proteção do poder de determinado contingente interno nas confrarias.

Supondo que africanos e crioulos estivessem ocupados em manter seus párias no poder das irmandades, há aqui os indícios de uma associação entre etnicidade e o ingresso de novos "valores e códigos" culturais, i.e., crioulição. Grupos étnicos apoiando os seus membros, de acordo com as "regras" locais é um claro exemplo desse processo no interior das confrarias.

---

<sup>703</sup> COMPROMISSO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE CARRANCAS, BISPADO DE MARIANA, 1816. AN, Cód. 826, fl.4.

As irmandades são ilustrativas dos vários tipos de crioulizações. Cada qual em seu próprio ritmo, segundo os grupos dominantes. O processo em si pode ser vislumbrado nas disputas ocorridas em seus interiores, ou melhor, nas tentativas de manutenção das cúpulas dos mesários. Reestruturações étnicas e tradições africanas estavam amalgamadas aos preceitos católicos e a uma ordem moralizante, que buscava acabar com todos os resquícios de "africanismo", porém, com efeito, foram manipulados pelos atores históricos, que adaptaram suas "bagagens e heranças" culturais à ordem pretendida.

Com todos os exemplos acima, chegamos a algumas conclusões sobre o presente capítulo. Inicialmente para o processo de reestruturação étnica das personagens em tela, não raro, foi preciso utilizar de subterfúgios, sejam eles na intenção de preservar as tradições africanas, ou de assegurar o poder nas irmandades. Segundo, mesmo nos casos em que os confrades optavam por conservar suas "bagagens culturais" africanas, eles tiveram que utilizar de uma simbologia da sociedade luso-brasileira, sobretudo católica.

Resignificando esses símbolos, os africanos e mesmo seus descendentes, ao mesmo tempo, sustentavam esses valores e aglutinavam outros. Por último, em se tratando dos conflitos étnicos ou de grupos, com frequência, o campo de batalha escolhido foi pautado pelas regras da sociedade dominante vigente. De modo que, independente da peleja ser no interior das confrarias ou entre irmandades, como no caso da querela envolvendo as do Rosário e da Mercês, normas foram as existentes e pautadas pelas autoridades das Minas Gerais.

Para finalizar o capítulo, todos os aspectos que levantamos no parágrafo acima estão em consonância com a criouliização. Percebemos que as diferentes mesas diretoras das irmandades estavam em estágios distintos desse processo. Enquanto alguns se preocupavam em se criouliizar para reestruturarem suas etnias africanas (em função de serem oriundos daquele continente), outros optaram apenas por fortalecerem seus grupos e propagar a fé e

preceitos católicos, mas, obviamente, não aceitando que muitos africanos utilizassem das irmandades católicas para outros fins.

## Conclusão.

Na presente tese tivemos dois objetivos: analisar os diversos processos de crioulizações que existiram nas Minas Gerais no decorrer dos séculos XVIII e XIX, e investigar os sentidos auferidos as nações e as qualidades dos "homens de cor", com ênfase nos crioulos.

Para tanto, no capítulo 1 teorizamos os conceitos crioulo e *crioulização*. O primeiro, referia-se a uma gama de indivíduos, que, normalmente, nasceram em Minas Gerais e que se concentraram na condição escrava. Crioulo, assim como os demais termos dos domínios portugueses, funcionavam como as nações africanas. Porém, conectavam-se, quase que necessariamente, ao aspecto de condição e status sociais. Além disso, as "nações de cor", parafraseando Karasch, identificavam os "elementos nacionais", ao passo que as "nações africanas", os estrangeiros.

Com relação aos processos de crioulizações, notamos que, na verdade, a ideia é estudá-los de acordo com os contextos. Assim, acreditamos que em Minas Gerais havia processos de crioulizações, pois as variáveis taxas de africanidade, procedências dos escravos e situação regional foram alguns dos aspectos a influenciarem tais processos. Além disso, devemos entender que crioulização é um processo sempre em mutação em sua formação, mas, que ao término, está acabado. Os atores históricos vivenciaram esses de maneiras distintas, pois o aspecto da etnicidade estava presente e, não raro, era o balizador na fomentação do processo de crioulização.

No capítulo 2, examinamos as relações entre nações/qualidades e condições sociais, entre os anos de 1718 e 1832, através de um *corpus* documental relativamente extenso e de natureza distinta: Listas dos Quintos Reais, Capitações, róis de confessados, mapas

populacionais. Com essas fontes, buscamos abarcar a maior parte da população escrava, em momentos diferentes. Todavia, como se percebeu, os próprios documentos nos limitaram a análise de regiões centrais.

Mesmo com essa vicissitude, percebemos que determinadas nações se alinharam a certas condições sociais. Os crioulos, os cabras e os mulatos eram, em suas maiorias, escravos, ao passo que os pardos estavam mais conectados ao "mundo dos livres". Esses dados não só demonstram os estereótipos criados para as qualidades dos domínios portugueses, como também reafirmam parte dos estudos historiográficos. Neste sentido, essas nomenclaturas se referiam não apenas a pigmentação da pele, mas, comumente, às condições e o status sociais.

Esse capítulo teve como resultado a variação de significados atribuídos a determinadas nações e qualidades no decorrer do contexto em apreço. Ilustrativo disso foram os escravos da nação mina, que aparecem no início do século XVIII como trabalhadores especializados na extração aurífera, mas que no decorrer da mesma centúria esta nação africana acaba sendo representada como rebeldes, indomáveis e desordeiros, sobretudo, após as revoltas de Carrancas, em Minas Gerais, e a dos malês, na Bahia.

Outra designação que aparentemente sofreu mudanças foi a de preto. O termo no início do setecentos aparece como sinônimo de africano. Porém, no século seguinte, tal nomenclatura identificava os "homens de cor", independente de suas origens.

Do mesmo modo, o mulato variou de acordo com o tempo. No início do século XVIII, mulato parece ter identificado a pessoa cuja ancestralidade era a mistura entre brancos e negros, independente da condição social, mas, preferencialmente, a escrava. Contudo, ainda no mesmo século, o termo que parece ter continuado a aludir as pessoas miscigenadas da fusão entre brancos e negros, mas quase que totalmente na condição escrava. Aos demais,



provenientes da mesma miscigenação, mas, que na maioria era de forros ou livres, foram denominados de pardos.

Assim, os pardos estavam situados entre os "homens de cor" com ligações mais próximas ao mundo dos livres, do que as demais qualidades. Porém, no decorrer do século XVIII, mas principalmente na centúria seguinte, o termo pardo ganha o sinônimo de "homem de cor" livre e/ou forro, não apenas para os que tinham uma ancestralidade ligada aos brancos, mas quase que para todo e qualquer negro forro ou livre.

Caso oposto foi o dos crioulos, que aparecem na documentação, independente do século, atrelados à condição de cativos. Porém, diferentemente do que é relatado por alguns historiadores, crioulo não era apenas o filho de pais africanos nascidos em Minas Gerais, este termo também identificava os homens de cor, proles de diferentes misturas, que se encontravam em cativo.

O caso dos cabras foi uma exceção. Este grupo parece ter sido designativo daquelas pessoas descendentes dos crioulos, mas que teriam algum ancestral diferente de crioulo. Assim, cabra era o resultado da mistura do crioulo com alguma outra qualidade, mas que ainda estava em cativo, como, exemplo, a mistura entre crioulo e mulato.

Os mestiços foram o grupo que teve as maiores variações. Em termos gerais, esse termo identificou os sujeitos que não se encontravam nos demais grupos. Todavia, ganhou uma conotação pejorativa. Muitas vezes era sinônimo de escravo.

Nas análises das nações segundo o sexo, observamos que houve mudanças de acordo com os períodos. Assim, no princípio do setecentos, quando o tráfico de escravos atlântico estava em pleno vigor em Minas Gerais, as razões de sexo foram altas, mesmo entre os indivíduos dos domínios portugueses. Por outro lado, da segunda metade do século XVIII em diante, quando a população de cor nascida em Minas Gerais aumenta sua participação, as razões de masculinidade diminuíram, sobretudo entre os não africanos.

Posteriormente, vislumbramos os matrimônios da população de cor, segundo suas procedências e nações. Vimos nessas análises que os "homens de cor" preferiam entre os grupos compulsados contrair enlaces endogâmicos, mas que pela lógica do tráfico de escravos, crescimento demográfico dos indivíduos dos domínios portugueses e aspectos particulares, que nem sempre pudemos explorar, a maior parte dos casamentos foi exogâmicos.

No terceiro momento deste capítulo, investigamos os descendentes dos "homens de cor". Nesta parte, concluímos que a tendência era a de as proles seguirem as nações dos pais, sempre que outras variáveis não determinavam o processo. Neste caso, por exemplo, pais africanos, geralmente, tinham filhos de "nações de cor", embora os cabindas do século XIX fossem um caso a parte. Além disso, exploramos as relações de pardos e brancos, que se casavam mais entre si do que as demais pessoas de cor com brancos. Vimos, outrossim, que os cabras eram, possivelmente, um "subproduto" das relações exogâmicas dos crioulos.

Como desfecho do capítulo 2, estudamos alguns casos de famílias que se opuseram aos esquemas gerais de classificação analisados nas partes anteriores do capítulo em tela. Por esses exemplos, notamos que, não raro, outras variáveis eram utilizadas nas terminologias da "população de cor". Assim, constatamos que no plano microscópico da descendência da família de cor, parentes (irmãos, filhos e netos) tinham nações dessemelhantes entre si. Isso poderia resumir que o "jogo das taxonomias", muitas vezes, tinha aspectos que nos fugiram à própria análise. Relação com juizes de paz, estereótipos, pigmentação da pele, não determinaram as nações de cor, mas as influenciaram.

No terceiro capítulo, analisamos as cartas de liberdades para as regiões de Ouro Preto, São João del Rei e Montes Claros, entre os anos de 1753 e 1850. Analisamos as formas que os cativos tentavam negociar suas liberdades, a partir de suas etnicidades. Concluímos que, no geral, não houve diferenças entre elas, apesar das realidades econômicas serem

diametralmente distintas. Todavia, as estratégias dos cativos estavam amalgamadas com suas "bagagens e heranças culturais". Enquanto os minas tentavam galgar suas alforrias, através da compra direta e a vista, os Centro-africanos e os nascidos em Minas Gerais, normalmente, eram submetidos a tratos condicionais, que, não raro, os impossibilitavam de serem livres em vida.

Assim, cartas de liberdades não foram, aparentemente, diferentes, conforme a economia local, mas sim de acordo com as etnicidades daqueles que as conquistavam, pois os métodos utilizados pelos escravos se alteravam. Assim, nas conquistas das alforrias, muitas vezes, a situação econômica do lugar não era levada em consideração pelos cativos, mas pelos senhores. Os mancípios, na verdade, ajustaram seus "códigos e valores culturais" ao meio em que estavam inseridos, dando claros sinais de crioulização. As distinções ocorreram quando contextos e etnicidades eram coincidentes. Este foi o caso, acreditamos, das mulheres que trocaram suas "crias" pela liberdade.

Em outro momento, procuramos identificar se mancípios e escravocratas tiveram comportamentos distintos de acordo com as regiões analisadas. Percebemos que os escravos sim. Mas em função das influências populacionais engendradas e não por causa das irregularidades econômicas. Desse modo, a preponderância de outra procedência africana em uma determinada localização, fez com que os cativos formassem maneiras de galgar suas liberdades de modos distintos.

Por outro lado, com relação ao paternalismo, os senhores utilizaram das mesmas estratégias, indiferente da região que habitavam e das nações africanas ou das qualidades dos indivíduos com quem estavam negociando. Assim, o paternalismo não é condicionado pelas nuances das estratégias senhoriais, mas as negociações que os escravos tentavam eram ditadas por suas etnicidades.

No quarto capítulo, investigamos a cultura material e herança imaterial dos escravos, a partir da análise de testamentos e das devassas eclesiásticas da região de Sabará, no século XVIII. Demonstramos como esses conceitos são ferramentas importantes para o estudo do processo de criouliização. As escolhas que os homens e as mulheres de época fizeram estavam amalgamadas as suas próprias etnias e, por isso, simbolizavam o conceito em voga de maneiras distintas.

Com relação à cultura material, contida nos testamentos *post-mortem*, analisamos como os símbolos das tradições africanas existentes nos condicípios de indivíduos provenientes do "Continente negro", como também entre os nascidos nas "margens de cá" do Atlântico, misturavam-se à simbologia católica. Com isso, não raro, artefatos como, por exemplo, águias, estrelas, corais, aljofres, entre outros, eram misturados a crucifixos, dando a estes significados distintos.

Do mesmo modo, a roupa ou, como comumente apareceu na documentação, os "trastes" de roupas, outrossim, tinham símbolos que parte da população branca, não conseguia apreender. As roupas, do mesmo modo, foram capazes de transferir uma memória que, muitas vezes, remetia a rituais advindos das tradições africanas.

Em se tratando das heranças imateriais, investigadas nas devassas eclesiásticas, analisamos como as ações desses "homens de cor", com frequência, destoavam do discurso moralizador implantado pela Igreja católica. A população negra de Sabará não se importava com os perigos das Visitações e com as admoestações que poderiam vir com elas. Enfrentavam esses obstáculos sociais e religiosos, a favor de viverem conforme os costumes de suas terras, ou melhor, de adaptá-los aos preceitos religiosos em vigor nas Minas Gerais. Desse modo, percebemos que estes aspectos foram importantes e, comumente, vislumbrados no cotidiano mineiro.

No derradeiro capítulo, pesquisamos cinco irmandades de cor de Minas Gerais, entre a segunda metade do setecentos e as primeira década da centúria seguinte. Foram analisadas quatro irmandades do Rosário e uma das Mercês, para as regiões das comarcas de Ouro Preto, Rio das Velhas e Rio das Mortes.

Neste capítulo, concluíamos que algumas das características étnicas das "cúpulas" que controlavam as irmandades podem ser apreendidas nas entrelinhas dos estatutos dessas confrarias. Legitimidade do poder; segregação étnica; disputas internas são alguns dos aspectos investigados.

As agremiações, outrossim, fomentavam disputas interirmandades, sobretudo, quando eram controladas por crioulos e/ou por africanos. Na reconstrução étnica de muitos povos africanos, os crioulos eram excluídos, como se fossem um resultado ruim dessa etnicidade, ou como se não pudessem participar. Por outro lado, os crioulos percebiam nos africanos, principalmente, os adventícios da Costa da Mina, os males para religião católica. Investigamos as querelas em tela, entre as confrarias da Mercês, controlada por crioulos, e a do Rosário, sob a égide de "homens de cor", aparentemente, oriundos daqueles sítios africanos.

Neste caso, a reconstrução das etnicidades, no plano coletivo, foi abordada como um dos fatores na fomentação do processo de criouliização. As adequações que esses africanos tiveram que se submeterem, foram captadas por nós e examinadas, deram o tom do próprio processo.

Em suma, tentamos demonstrar como processo de criouliização e contexto estão intimamente ligados. Estes dois aspectos são complementares e se influenciam mutuamente. O contexto é um dos aspectos que deve ser explorado nos estudos sobre criouliização. De igual modo, a investigação sobre as etnicidades dos "homens de cor" são importantes para analisar esse processo, pois elas se referem às distintas simbologias e resignificados que são

operacionalizados no interior da crioulização. Com isso em mente, reafirmamos que nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX havia processos de crioulizações e não um unívoco e monolítico. Distintas regiões, com atores de etnias diferentes, apresentam processos distintos.

## Fontes

### Fontes Manuscritas

#### *Arquivo Arquidiocesano de Belo Horizonte.*

Visitas Pastorais – Visitador Dr. Lourenço J. de Q. Coimbra – Paróquia de Sabará – 1734.

#### *Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.*

Róis de Confessados da Paróquia de Mariana (1802, 1813, 1814 e 1821).

#### *Arquivo Nacional, Seção Colonial, Coleção Casa dos Contos, Século XIX.*

Distritos de 1804: Vila Rica.

Compromissos das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Cód. 814, Livro nº31, s/d.

Compromisso de Nossa Senhora Do Rosário de Carrancas, Bispado de Mariana, 1816. Cód. 826,

#### *Arquivo Público Mineiro, Seção Colonial, Série 1, Coleção Casa dos Contos, século XVIII.*

Listas dos Quintos Reais:

Ribeirão da Onça (Códice 1019), Guarapiranga (Códice 1022), São João del Rei (Códice 1023), São Bartolomeu (Códice 1025), Itaverava (Códice 1026), Vila do Carmo (Códice 1027), Vila Rica (Códice 1028), Itatiaia (Códice 1030), Baependi (Códice 1031), Bento Rodrigues e Gama (Códice 1033), Brumado (Códice 1034), Nossa Senhora da Conceição da Vila do Carmo (Códice 1036), Congonhas e Ouro Branco (Códice 1037), Pitangui (Códice 1038), Antônio Dias (Códice 1039) e Serro Frio (Códice 1068).

Seção Colonial:

Códices SC 02, 04, 65, 82, 93, 218.

Câmara Municipal de Sabará

Códice 20

Câmara Municipal de Ouro Preto

Códice 588, Livro de Notas, 1827-1830.

Secretaria do Governo

Caixa 009, Documento 025, Data: 09/02/1778.

***Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas de Montes Claros***

Cartas de alforria, Montes Claros (Cartório do 1º Ofício Judicial e de Notas – COJN. Montes Claros/MG. Cartas de obtenção de liberdade registradas no século XIX – 1830 a 1888).

***Casa Setecentista, Mariana***

Cartório do Segundo Ofício – Testamentos: Códices, 132.

***Instituto Histórico Geográfico de Tiradentes.***

Rol de Confessados da Paróquia de São José del Rei (1795).

***Museu do Ouro – Sabará***

Cartório do Primeiro Ofício – Testamentos: Códices 08, 10, 49, 50, 55, 61 e 62.

***Museu do Negro – Arquivo da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia.***

Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia.

***Museu Regional de São João del Rei***

Cartas de Alforrias, (Livros de Notas: 1753-1754; 1773-1775; 1791-1794; 1806-1809; 1834-1847; Avulsos 1779-1781, Manusc.).

**Fontes Impressas**

ANTONIL (ANDREONI, André João). *Cultura e Opulência do Brasil: por suas Drogas e Minas*. Lisboa: Officina Real DESLANDESIANA, 1711. (Traduction française et commentaire critique par MANSUY, Andrée. Paris: Institut des hautes etudes de L'Amérique Latine, 1965).

*AS CARTAS DO “REI” DO CONGO D. AFONSO*. Introdução, notas, comentários e modernização do texto feitos por FERRONHA, António Luís Alves. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as comemorações dos Descobrimientos portugueses, s/d.



BURTON, Richard. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.

CADORNEGA, António de Oliveira de. *História Geral das Guerras Angolanas*, 1680. Anotado e corrigido por DELGADO, José Matias. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar, 1972. 3V.

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, João António. *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola situados na Etiópia Inferior Ocidental e das Missões Apostólicas aí estabelecidas por Religiosos Capuchinhos*. Tradução, notas e índices feitos por FARIA, Francisco Leite de. Reduzida por ALAMANDINI, Fortunato. Lisboa: Junta de investigações do Ultramar, 1965. 2V. (Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga – Secção de Lisboa).

*CÓDICE COSTA MATOSO*. Coleção das notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América que fez o doutor Caetano da Costa Matoso sendo ouvidor-geral das do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749, & vários papéis. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999. 2v. (Coleção Mineriana, Série Obras de Referência). Coordenação geral: FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida e CAMPOS, Maria Verônica. Estudo Crítico: FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida.

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. Feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide em 12 de junho de 1707. São Paulo, 1853.

JULIÃO, Carlos. *Figurinhos de Brancos e Negros dos Uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. In: CUNHA, Lygia da Fonseca Fernandes da (Ed.). *Riscos Iluminados de Figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1960. (original: BNRJ-Ico).

MARTINS FILHO, Amilcar Vianna (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*. Belo Horizonte, ICAM, 2007.

MATIAS, Herculano Gomes. *Um recenseamento na Capitania de Minas Gerais; Vila Rica — 1804*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1969.

MATOS, Raimundo José da Cunha. *Corografia histórica da província de Minas Gerais (1837)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1981. 2 v.

MAWE, Jonh. *Viagens ao interior do Brasil*. Tradução de Solena Benevides Viana. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944.

MENDES, Luiz António de Oliveira. *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d'África e o Brasil*: apresentada à Real Academia das Ciências de Lisboa, 1793. Prefácio de CAPELA, José. Porto: Publicações Escorpião, 1977. (Cadernos “O Homem e a Sociedade”, 26).

*REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO*. JÚNIOR, Augusto de Lima (Dir. e Red.). Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Geraes, Jan./Jun. 1903. Nº 1-2.

*REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO*. VEIGA, José Pedro Xavier da (Dir. e Red.). Ouro Preto: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1898. Nº 3.

*REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO*. ANDRADE, Francisco de Assis (Dir. e Red.). Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, 1980. Nº 31.

*REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO*. Rio de Janeiro: Typographia de D.L. dos Santos, 1841. Nº3, Cap. 38, p.275-281.

RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem Pitoresca através do Brasil*. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Martins, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972. (Col. Biblioteca Histórica Brasileira).

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem às nascentes do rio São Francisco e pela Província de Goyas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937 (Brasiliana).

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e Litoral do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941 (Brasiliana).

### **Fontes Digitalizadas**

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e Latino*. Rio de Janeiro: UERJ, 2000. (CD ROM).

BOSCHI, Caio C (Coord.). *Inventário dos manuscritos avulsos relativos a Minas Gerais existentes no Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa)*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1998. (CD ROM).

MARTINS, Roberto Borges, GODOY, Marcelo Magalhães, PAIVA, Clotilde de Andrade e MARTINS, Maria do Carmo Salazar. *Listas Nominativas de Minas Gerais, 1831-1832*. Brasília: IPEA, 2001.

### **Fontes Online**

Arquivo Público Mineiro. Coleção Casa dos Contos. ([http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/fundos\\_colectoes](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/fundos_colectoes)).

Slave Voyages Database (<http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>).

## Referências Bibliográficas

- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. In: [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=2074](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2074).
- AGUIAR, Marcos Magalhães de. Festas e rituais de inversão hierárquica nas irmandades negras de Minas colonial. In: JANCSÓ, Stan; KANTOR, Iris. (Org). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001, p.361-396.
- AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Negras Minas Gerais: uma história da diáspora africana no Brasil Colonial*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999. Tese de Doutorado.
- AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Vila Rica dos Confrades: a sociedade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. São Paulo: FFLCH/USP, 1993. (Dissertação de Mestrado em História).
- ALADRÉN, Gabriel. Alforria, Paternalismo e etnicidade em Porto Alegre, 1800-1835. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 15, n. 27, p.125-160, dez. 2007.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. *Medicina Mestiça: saberes e práticas curativas nas minas setecentistas*. São Paulo: Annablume, 2010. (Col. Olhares).
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Comunidades indígenas e Estado Nacional: história, memórias e identidades em construção. In: ABREU, Martha, SOIHET, Rachel e GONTIJO, Rebeca (Orgs.). *Culturas Políticas e Leituras do Passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/FAPERJ, 2007.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: A.N., 2003.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. From Miscegenation to Creole Identity. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: history, ethnography, theory*. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc, 2007. p.26-45.
- AMARAL, Ilídio do. *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o Reino dos "Ngola" (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*. Lisboa: Ministério da Ciência e da Tecnologia; Instituto de Investigação Científica Tropical, 1996.
- ANASTACIA, Carla Maria Junho. *Vassalos e Rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII*. Belo Horizonte: C/ARTE, 1998.

ANDRADE, Cristiana Viegas de. Domicílios mineiros oitocentistas: uma caracterização segundo o sexo da chefia. In: BOTELHO, Tarcísio Rodrigues et all. *História quantitativa e serial no Brasil: um balanço*. Goiânia: ANPUH-MG, 2001. p.65-90.

ANDRADE, Marcos Ferreira de. *Elites regionais e a formação do Estado imperial brasileiro: Minas Gerais, Campanha da Princesa (1799-1850)*.

ASSIS, Machado de. Sabina. In: DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). *Machado de Assis afro-descendente: escritos de caramujo*. Belo Horizonte: Crisálida, 2007.

ASSIS, Marcelo Ferreira de. A influência do tráfico de africanos sobre a taxa de mortalidade escrava: os registros de óbitos de Saquarema – RJ, 1774-1819. In: BOTELHO, Tarcísio Rodrigues et alli (org). *História Quantitativa e serial no Brasil: um balanço*. Goiânia: Anpuh-MG, 2001. Cap 5. p.91-114.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: *Enciclopédia Einaudi*. (Trad. Port.). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985. p.296-332. V.5.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: o autor, 1971.

BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras.” In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne (Org.). *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997. p.185-227.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra capa livraria, 2000.

BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (African Studies Series; 92).

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: constituição de uma sociologia das interpretações de civilizações*. Trad. CAPELLATO, Maria Eloísa e KRÄHENBÜHL, Olívia. São Paulo: USP, 1971.

BECKLES, Hilary McD. Female Enslavement in the Caribbean and Gender Ideologies. In: LOVEJOY, Paul E. (Ed). *Identity in the Shadow of Slavery*. Londres: Continuum, 2000. (The Black Atlantic). Cap.10. p.163-182.

BELLINI, Ligia Por Amor e por Interesse: as Relações Senhor-Escravo em Cartas de Alforria. In: REIS, João José. *Escravidão & Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BERGAD, Laird W. *Slavery and the demographic and economic history of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *La Distinction*. Critique Sociale du Judgement. Paris: Minit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz, 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BERLIN, Ira. From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North American. *The William and Mary Quarterly*, 3<sup>rd</sup> Ser., Vol. 53. Nº.2 (Apr., 1996), 251-288.

BERLIN, Ira. *Gerações do Cativo: Uma História da Escravidão nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

BERNARD, Camen. El color de los criollos: de las naciones a las castas, de las castas al pueblo. Santiago Del Chile: Universidad Nacional de Chile, s/d.

BERNARD, Carmen. *Negros Esclavos y Libres en las Ciudades Hispanoamericanas*. Fundación Histórica Tavera, s/d.

BESSA, Antônio Luiz de. *História financeira de Minas Gerais em 70 de República*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Fazenda, 1981.

BESSON, Jean. The Creolization of African-American Slave Kinship in Jamaican Free Village and Maroon Communities. In: PALMIÉ, Stephan (Ed.). *Slave Cultures and the cultures of slavery*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1995. p.187-209.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Mosaicos da Escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840)*. Niterói: UFF, 2010. (Tese de Doutorado).

BLACKBURN, Robin. *A Construção do Escravismo no Novo Mundo: Do Barroco ao Moderno, 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSCHI, Caio César. Em Minas, os negros e seus compromissos. In: MARTINS FILHO, Amilcar Vianna (Org.). *Compromissos de irmandades mineiras do século XVIII*. Belo Horizonte, ICAM, 2007, p.277-293.

BOSCHI, Caio César. *Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. A escravidão nas Minas Gerais, c.1720. In: BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. et. alii (Org.) *História quantitativa e serial no Brasil: um balanço*. Belo Horizonte: ANPUH, 2001. p. 45-63.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. As alforrias em Minas Gerais no século XIX. *Varia História*, Belo Horizonte: UFMG, Nº23, Jul/00, p.61-76.

BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. Demografia e Família Escrava em Montes Claros no século XIX. In: OLIVEIRA, Marcos Fábio Martins de e RODRIGUES, Luciene (Org.). *Formação Social e Econômica do Norte de Minas*. Montes Claros: UNIMONTES, 2000.

BOTELHO, Tarcísio R. Família escrava e reprodução natural em Catas Altas do Mato

Dentro (MG), séculos XVIII e XIX. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 135-166, 2004.

BOTT, Elizabeth. *Família e rede social: papéis, normas e relacionamentos externos em famílias urbanas comuns*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

BOXER, Charles Ralph. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BOXER, Charles Ralph. *O império marítimo português, 1415-1825*. Trad. Anna Olga Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade & Etnia: construção da Pessoa e Resistência Cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRATHWAITE, Kamau. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Kingston: Ian Randle Publishers, 2005.

BRADUDEL, Fernand. *Civilização Material, Economia e Capitalismo (Séculos XV-XVIII)*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. V.1 (As Estruturas do Cotidiano: o possível e o impossível) e V.2 (Os Jogos das Trocas).

CAMPOS, Adalgisa Arantes. A presença do macabro na cultura barroca. *Revista do Departamento de História - FAFÍCH- UFMG*, Belo Horizonte, n. 5, 1987.

CAMPOS, Adriana Pereira. Escravidão e Crioulização: a capitania do Espírito Santo, 1790-1815. In: FRAGOSO, João Luis, FLORENTINO, Manolo, JUCÁ, Antônio Carlos e CAMPOS, Adriana (Orgs.). *Nas Rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: EDUFES; Lisboa: IICT, 2006. p.571-608.

CAMPOS, Adriana Pereira. Escravidão, reprodução endógena e crioulização: o caso do Espírito Santo no Oitocentos. *Topoi*, v. 12, n. 23, jul.-dez. 2011, p. 84-96.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difel, 1962.

CARRARA, Angelo Alves. *Minas e Currais: Produção rural e mercado interno de Minas Gerais, 1674-1807*. Juiz de Fora: UFJF, 2006.

CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade. Rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.

CASHMORE, Ellis. Creole. In:\_\_\_\_. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000. p.152-153.

CERCEAU NETTO, Rangel. Famílias Mestiças e as representações identitárias: Entre as maneiras de viver e as formas de pensar em Minas Gerais, no século XVIII. In: PAIVA, Eduardo França, AMANTINO, Márcia e IVO, Isnara Pereira (Orgs.). *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume, 2011. (Coleção Olhares). p.165-177.

CERCEAU NETTO. *Um em casa de outro: concubinato, família e mestiçagem na Comarca do Rio das Velhas (1720-1780)*. São Paulo: Annablume, 2008. (Coleção Olhares).

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

CHAPLIN, Joyce E. Creoles in British America: From denial to acceptance. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: history, ethnography, theory*. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc, 2007. p.46-65.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Trad. Maria Manuela Gallardo. Lisboa: DIFEL, 1990.

CORRÊA, Carolina Perpétuo. *"Por que sou um chefe de famílias e o senhor da mina casa": proprietários de escravos e famílias cativas em Santa Luzia, Minas Gerais, século XIX*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: UNESP, 1998.

COSTA, Iraci del Nero da. *As Populações das Minas Gerais no Século XVIII: Um Estudo de Demografia Histórica*. São Paulo: FEA – USP, 1972. (Série História Econômica).

COSTA, Iraci del Nero da. *Minas Gerais: Estruturas Populacionais Típicas*. São Paulo: EDEC, 1982.

COSTA, Iraci del Nero da. *Populações Mineiras: Sobre a estrutura populacional de alguns núcleos mineiros no alvorecer do século XIX*. São Paulo: USP, 1981. (Instituto de Pesquisas Econômicas).

COSTA, Iraci del Nero da. *Vila Rica: População (1719-1826)*. São Paulo: IPE-USP, 1979. (Col. Ensaios Econômicos).

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: brasiliense, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Sobre os silêncios da lei: lei costumeira e positiva nas alforrias de escravos no Brasil do século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, 1986. p.123-144.

CURTIN, Philip C. *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison, University of Wisconsin Press, 1969.

CURTO, José C. & LOVEJOY, Paul E. (ed.). *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Amherst NY: Humanity Books, 2004.

DAUMARD, Adeline. *Os burgueses e a burguesia na França*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

DAVIS, David Brion. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DIOUF, Sylviane Anna. Devils or Sorcerers, Muslims or Studs: Manding in the Americas. In: LOVEJOY, Paul and TROTMAN, David V. (Orgs.). *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. New York: Continuum, p.2003. p.139-157.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. 2ed. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: PAULUS, 1989.

EISENBERG, Peter L. *Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil – Séculos XVII e XIX*. Campinas: Unicamp, 1989.

ELTIS, David. *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*. New York: Oxford University Press, 1987.

ELTIS, David. *The rise of African slavery in the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

EUGÊNIO, Alisson. Tensões entre os visitantes eclesiásticos e as irmandades negras no século XVIII mineiro. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, 2002, vol. 22, nº 43, p.33-46

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

FARIA, Sheila Siqueira de Castro. Aspectos demográficos da alforria no Rio de Janeiro e em São João Del Rey entre 1700 e 1850. Caxambú: ABEP, 2008.

FARIA, Sheila Siqueira de Castro. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. *Tempo*. Rio de Janeiro: UFF, 2007. Vol.11, Nº22, Jan., p.122-146.

FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *Sinhás Pretas, Damas Mercadoras: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João del Rey (1700-1850)*. Niterói: UFF, 2004. (Tese de Livre Docência).

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1978.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel. 1972.

FERREIRA, Roberto Guedes. "Estrutura de Posse e Demografia Escrava em Porto Feliz" (São Paulo, 1798-1843). NEHD, 2009.

FERREIRA, Roberto Guedes. *Pardos: trabalho, família, aliança e mobilidade social*. Porto Feliz, São Paulo, c. 1789 - c. 1850. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em História) - IFCS/UFRJ, 2005.



FERREIRA, Roberto Guedes. Sociedade escravista e mudança de cor. Porto Feliz, São Paulo, século XIX. In: FRAGOSO, João Luis, FLORENTINO, Manolo, JUCÁ, Antônio Carlos e CAMPOS, Adriana (Orgs.). *Nas Rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: EDUFES; Lisboa: IICT, 2006. p.447-488.

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. “Ilhas Crioulas”: O significado plural da mestiçagem cultural na África Atlântica. *Revista de História* 155 (2º - 2006), 17-41.

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Transforming Atlantic Slaving: Trade, Warfare and Territorial Control in Angola, 1650-1800*. Los Angeles: University of California, 2003. (Tese de Doutorado).

FERRETTI, Sérgio F. Voduns das Casas das Minas. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de, (Org.). *Culto aos Orixás: Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp 197-224. (Original, 1989).

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida e SOUSA, Ricardo Martins de. Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. *Acervo*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, p.1-18, Julho-Dezembro de 1987.

FINLEY, Moses I. *Escravidão Antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FLORENTINO, Manolo Garcia. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista. *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro 2002, pp. 9-40.

FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em Costas Negras: Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos entre África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

FLORENTINO, Manolo e GOÉS, José Roberto. *A Paz das Senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. Morfologia da infância escrava: Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). *Tráfico, cativo e liberdade. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2005.

FLORENTINO, Manolo Garcia e GÓES, José Roberto. Slavery Marriage and Kinship in Rural Rio de Janeiro, 1790-1830. In: LOVEJOY, Paul E. (Ed). *Identity in the Shadow of Slavery*. Londres: Continuum, 2000. (The Black Atlantic). Cap.9. p.137-162.

FONSECA, Claudia Damasceno. O espaço Urbano de Mariana: sua formação e suas representações. In: *Termo de Mariana. História e Documentação*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 1998, p.43.

FRAGOSO, João Luís. *Homens de grossa aventura: Acumulação e hierarquia na praça mercantil do Rio de Janeiro (1790-1830)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

FRAGOSO, João Luís & FLORENTINO, Manolo. Marcelino, filho de Inocência crioula, neto de Joana Cabinda: um estudo sobre famílias escravas em Paraíba do Sul (1835-1872). *Estudos Econômicos*, Nº17 (2): 151-173, maio/agosto, 1987.

FRAGOSO, João Luís, GOUVEIA, Maria de Fátima, BICALHO, Maria Fernanda. Uma leitura do Brasil Colonial. *Revista Penélope*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. Nº23, p.67-88.

FRAZIER, E. Franklin. *The Free Negro Family: a Study of Family Origins Before the Civil War*. Nashville: Fisk University Press, 1932.

FREIRE, Jonis. Alforrias e Tamanho das posses: possibilidades de liberdade em pequenas, médias e grandes propriedades do sudeste escravista (século XIX). *Varia história*. vol.27 no.45 Belo Horizonte Jan./June 2011

FREIRE, Jonis. *Escravidão e Família escrava na Zona da Mata mineira oitocentista*. Campinas: IFCH, 2009. (Tese de Doutorado).

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. 46 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

FURTADO, Júnia Ferreira. Pérolas Negras: Mulheres Livres de Cor no Distrito Diamantino. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as Novas Abordagens para uma História do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p.81-121. (Humanitas; 67).

FURTADO, Júnia Ferreira. Transitoriedade da vida, eternidade da morte: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas setecentistas. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. (Org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: SP/Hucitec/Imprensa Oficial, 2001. v. 1, p. 397-416.

GENOVESE, Eugene. *Roll, Jordan, roll: the world the slaves made*. New York: Vintage, 1976.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: Nove Reflexões sobre a Distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. *Os fios e os rastros: Verdadeiro, falso e fictício*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: História, retórica, prova*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. Matrimônio e Escravidão em São Paulo colonial: dificuldades e solidariedades. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (Org.). *Brasil: Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.59-72.

GOMEZ, Michael A. *Exchanging Our Country Marks: African identities in the colonial and antebellum South*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1998.

GONÇALVES, Andréa Lisly. *As margens da liberdade: práticas de alforrias em Minas Gerais colonial e provincial*. São Paulo: FFLCH/USP, 2000. (Tese de Doutorado).

GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1980.

GOULART, Maurício. *A Escravidão Africana no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omêga, 1975.

GRAÇA FILHO, Afonso Alencastro. *A princesa do oeste e o mito da decadência de Minas Gerais. São João del Rei (1831-1888)*. São Paulo: Annablume, 2002.

GREENE, Sandra E. Cultural Zones in the Era of the Slave Trade: Exploring the Yoruba connection with the Anlo-Ewe. In: LOVEJOY, Paul E. (Ed). *Identity in the Shadow of Slavery*. Londres: Continuum, 2000. (The Black Atlantic). Cap.5. p.86-101.

GRINBERG, Keila. Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, Nº 27, 2001, p. 63-83.

GRINBERG, Keila. *Liberata, a lei da ambigüidade: as ações de liberdade da corte do Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

GUIMARÃES, Carlos Magno e REIS, Liana Maria. "Agricultura e escravidão em Minas Gerais (1700/1750)". *Revista Brasileira de História*. Belo Horizonte: UFMG, V.2, n.4, p.7-36.1986.

GUTMAN, Herbert G. *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*. New York: Vintage books, 1976.

GUY, Gregory R.. Muitas Línguas: The Linguistic Impact of Africans in Colonial Brazil. In: CURTO, José C. e LOVEJOY, Paul E. (Eds.). *Enslaving Connections: Changing cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. New York: Humanity books, 2004. p.125-137.

HALL, Gwendolyn Middlo. African Ethnicities and the meanings of 'mina'. In: LOVEJOY, Paul and TROTMAN, David V. *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. New York: Continuum, p.2003. p.65-81.

HALL, Stuart. *Identidade Cultural*. São Paulo: Fundação Memorial da America Latina, 1997.

HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 2ed. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

HERSKOVITS, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon press, 1941.

HESPANHA, António Manuel. *História de Portugal moderno: político e institucional*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

HEYWOOD, Linda M. Portuguese into African: The Eighteenth-Century Central African Background to Atlantic Creoles Cultures. In: HEYWOOD, Linda M. (Ed.). *Central Africans*

and *Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Cap.3. p.91-113.

HEYWOOD, Linda M. and THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1600*. Cambridge: Cambridge University press, 2007.

HIGGINS, Kathleen J. "*Licentious Liberty*" in a Brazilian gold-mining region: slavery, gender, and social control in eighteenth-century Sabará, Minas Gerais. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

IGLÉSIAS, Francisco. Minas e a imposição do Estado no Brasil. *Revista de História – USP*, São Paulo, p. 257-73, 1974.

JESUS, Alysson Luiz Freitas. *No Sertão das Minas: Escravidão, violência e liberdade (1830-1888)*. São Paulo: Annablume, 2007.

KARASCH, Mary C. Guiné, Mina, Angola, and Benguela: African and Crioulo Nations in Central Brazil, 1780-1835. In: CURTO, José C. & LOVEJOY, Paul E. (Ed.). *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Amherst NY: Humanity Books, 2004. Cap.8. p.163-184.

KARASCH, Mary C. *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

KHAN, Aisha. Creolization Moments. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: History, Ethnography, Theory*. California: Left Coast press, 2007. p.237-253.

KLEIN, Herbert S. A População de Minas Gerais: Novas Pesquisas Sobre o Brasil Colonial, *Revista Estudos Econômicos*, V.15, n.1. 1985.

KLEIN, Herbert S. *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

KLEIN, Herbert S. "Novas interpretações do tráfico de escravos Atlântico". *Revista de História*. Nº120 São Paulo jul.1989.

KLEIN, Herbert S. *The Middle Passage: Comparative Studies in the Atlantic Slave Trade*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

KLEIN, Herbert S. e PAIVA, Clotilde de Andrade. Libertos em uma Economia Escravista: Minas Gerais em 1831. *Estudos Econômicos*. Instituto de Pesquisas Econômicas, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 309-335, 1997.

KNÖRR, Jacqueline. Towards Conceptualizing Creolization and Creoleness. Working Paper 100. Max Plank Institute for Social Anthropology: S/L, 2008.

LACET, Juliana Lemos. *Os rituais de morte nas irmandades de escravos e libertos: Vila Rica, século XVIII*. Mariana: UFOP, 2003. (Dissertação de Mestrado).

LANDERS, Jane G. *Atlantic Creoles in the age of revolutions*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

LARA, Silva Hunold. A cor da maior parte da gente: negros e mulatos na América Portuguesa. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Sons, Formas, Cores e Movimentos na Modernidade Atlântica: Europa, Américas e África*. São Paulo: Annablume, 2008. (Coleção Olhares). p.361-374.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da Violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, Cultura e Poder na América Portuguesa*. Campinas: UNICAMP, 2004. (Tese de Livre-Docência).

LAW, Robin. *Ouidah: the social history of a West African slaving 'port', 1727-1892*. Ohio: Ohio University Press, 2004.

LENHARO, Alcir. *As tropas da moderação: o abastecimento da Corte na formação política do Brasil – 1808-1842*. São Paulo: Símbolo, 1979.

LÉPINE, Claude. *Os dois reis do Danxome: varíola e monarquia na África Ocidental: 1650-1800*. São Paulo: FAPESP, 2000.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 2ed. Campinas: Papyrus, 1997.

LIBBY, Douglas Cole. A empiria e as cores: representações identitárias nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. In: PAIVA, Eduardo França, IVO, Isnara Pereira e MARTINS, Ilton César (Orgs). *Escravidão, Mestiçagens, Populações e Identidades Culturais*. São Paulo: Annablume, 2010. p.41-62.

LIBBY, Douglas Cole. As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas*. v.1. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p.407-438.

LIBBY, Douglas Cole. Repensando o Conceito de Paternalismo Escravista nas Américas. In: PAIVA, Eduardo França e IVO, Isnara Pereira (Org). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume, 2008. p.27-39.

LIBBY, Douglas Cole. Tráfico Negreiro Internacional e a Demografia Escrava nas Minas Gerais: Um século e meio de oscilações. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). *Sons, Formas, Cores e Movimentos na Modernidade Atlântica: Europa, Américas e África*. São Paulo: Annablume, 2008. (Coleção Olhares). p.457-479.

LIBBY, Douglas Cole. *Transformação e Trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo: brasiliense, 1988.

LIBBY, Douglas Cole e BOTELHO, Tarcísio Rodrigues. “Filhos de Deus: batismos de crianças legítimas e naturais na Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto”. *Varia Historia*, v.31, p.69-96, 2004.

LIBBY, Douglas Cole e GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. Notarized and Baptismal Manumissions in the Parish of São José do Rio das Mortes, Minas Gerais (c.1750-1850). *The Americas*. San Francisco: The Academy of American Franciscan History, Outubro de 2009, nº 66, p.211-240.

LIBBY, Douglas Cole e GRAÇA FILHO, Afonso de Alencastro. Reconstruindo a liberdade: Alforrias e forros na freguesia de São José do Rio das Mortes, 1750-1850. *Revista Varia História*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, Junho de 2003, nº 30, p.112-151.

LODY, Raul. *Pencas de balangandãs da Bahia*. Rio de Janeiro: FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore, 1988.

LOPES, Francisco Antônio. *Os Palácios de Vila Rica: Ouro Preto no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1955.

LOTT, Miriam Moura. A Lista Nominativa de 1838: Características demográficas, econômicas e sociais de Ouro Preto. *XIII Seminário sobre a Economia Mineira*. Diamantina: Cedeplar, 2008.

LOTT, Miriam Moura. *Na Forma do Ritual Romano: Casamento e Família em Vila Rica (1804-1839)*. São Paulo: Annablume, 2008.

LOVEJOY, Paul and TROTMAN, David V. Introductions: Ethnicity and African Diaspora. In: LOVEJOY, Paul and TROTMAN, David V. (Orgs.). *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. New York: Continuum, p.2003. p.1-8.

LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Trad.: Regina A. R. Bhering e Luis Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LOVEJOY, Paul E. Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora. In: \_\_\_\_\_. (Ed). *Identity in the Shadow of Slavery*. Londres: Continuum, 2000. (The Black Atlantic). Cap.1 p.1-29.

LOVEJOY, Paul. Identidade e a Miragem da Etnicidade: A Jornada de Mohommah Gardo Baquaqua para as Américas. *Afro-Ásia*. Salvador: UFBA, 2002. nº27. p.9-39.

LUNA, Francisco Vidal e COSTA, Iraci del Nero da. A Presença do elemento Sudanês nas Minas Gerais. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 02 mar. 1980. Suplemento Cultural, p.6-7.

LUNA, Francisco Vidal e COSTA, Iraci del Nero da. Algumas características do contingente de cativos em Minas Gerais. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, USP, tomo XXIX, 1979, p. 79-97.

LUNA, Francisco Vidal e COSTA, Iraci del Nero da. Demografia Histórica de Minas Gerais no Período Colonial, *Revista Brasileira de Estudos Econômicos*, Belo Horizonte: UFMG, V.58, p.15-62. 1984.

LUNA, Francisco Vidal e COSTA, Iraci del Nero da. Estrutura da Massa Escrava de algumas localidades mineiras (1804), *Revista do IEB*, São Paulo: IEB-USP, V.23, p.137-142. 1981.

LUNA, Francisco Vidal e COSTA, Iraci del Nero da. *Minas Colonial: economia e sociedade*. São Paulo: FIPE, Pioneira, 1982.

LUNA, Francisco Vidal. *Minas Gerais: Escravos e Senhores: análise da estrutura populacional e econômica de alguns centros mineratórios (1718-1804)*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas, 1981.

LUNA, Francisco Vidal & COSTA, Iraci del Nero da. Estrutura da Massa Escrava de Algumas Localidades Mineiras (1804), *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, IEB/USP, (23): 137-142, 1981.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart B. (Ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Cap.8, p.249-267.

MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do bandeirante*. São Paulo: Imprensa oficial, 2006. (Col. Paulística, Vol.XIII).

MANN, Kristin. "Shifting Paradigms in the Study of the African Diaspora and of Atlantic History and Culture". *Slavery and Abolition*, 2001, pp. 1-19.

MANNING, Patrick. *Slavery and African Life: Occidental, Oriental and African slave trades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. (African Studies Series; 67).

MANNING, Patrick. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. (African Studies Series; 30).

MARCÍLIO, Maria Luíza. A morte de nossos ancestrais. In MARTINS, José de Souza. *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo, HUCITEC, 1983, p.61-75.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *Demografia Histórica: orientações técnicas e metodológicas*. São Paulo: Pioneira, 1977.

MARTINEZ, Cláudia Eliane Parreira Marques. *Cinzas do passado: Riqueza e Cultura Material no vale do Paraopeba/MG (1840-1914)*. São Paulo: USP, 2006. (Tese de doutoramento).

MARTINEZ, Cláudia Eliane Parreira Marques. Cultura material e patrimônio no Vale do Paraopeba/MG: séculos XIX e XX. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho 2011.

MARTINEZ, Cláudia Eliane Parreira Marques. Legados de um passado escravista: Cultura material e riqueza em Minas Gerais. In: *Varia História*. Belo Horizonte: UFMG, vol. 27, nº 46: p.415-442, jul/dez 2011.

MARTINS, Roberto Borges. *Growing in Silence: The Slave Economy of Nineteenth-Century Minas Gerais, Brasil*. Vanderbilt: Vanderbilt University Press, 1980.

MATORY, J. Lorand. Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo. *Revista Mana*. Rio de Janeiro: Estudos de Antropologia Social, abril de 1999. V.5. Nº1. p.57-80.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 143.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. 2ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

MATTOSO, Kátia M. de Q. A propósito de cartas de alforria, Bahia, 1779-1850. *Anais de História*, Assis, n.4, p.23-52, 1972.

MATTOSO, Kátia M de Q. *Bahia, século XIX: uma província no império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MATTOSO, Kátia M. de Q. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador: UFBA, 1979.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In:\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.49-181.

MAXWELL, Kenneth. *A Devassa da Devassa: a Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal, 1750 – 1808*. 5 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da Escravidão: O Ventre de Ferro e Dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

METCALF, Alida C. Crioulo. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord). *Dicionário da História da colonização Portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994. p.227.

METCALF, Alida C. Vida familiar dos escravos em São Paulo no século dezoito: o caso de Santana do Parnaíba. In: COSTA, Iraci del Nero da (org.), *Revista de Estudos Econômicos*. São Paulo, FIEP/USP.v. 17,n.2,p. 151-173, 1987.

MILLER, Joseph Calder. Central Africa During the Era of the Slave Trade, c.1490s-1850s. In: HEYWOOD, Linda. (Ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Cap.1. p.21-69.



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

MILLER, Joseph Calder. Retention, Reinvention, and Remembering: Restoring Identities through Enslavement in Africa and under Slavery in Brazil. In: CURTO, José C. & LOVEJOY, Paul E. (ed.). *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Amherst NY: Humanity Books, 2004. Cap.4. p.81-121.

MINTZ, Sidney W. and PRICE, Richard. *The Birth of African-American culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press, 1992.

MORELLI, Jonice dos Reis Procópio. *Escravos e Crimes – fragmentos do cotidiano*. Montes Claros de Formigas no Século XIX. Belo Horizonte: UFMG, 2002. (Dissertação de Mestrado).

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: Entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. V.1, cap.4, p.155-200.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p.13-39.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *Retrouver une identité: Jeux sociaux des Africains de Bahia (Vers 1750 – Vers 1890)*. Paris: Paris – Sorbonne (Paris IV), 1992. (Tese de Doutorado).

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: o seu mundo e os outros, 1790/1890*. São Paulo: Corrupio/CNPq, 1988,

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Mário Antonio de. “Luanda: ‘Ilha’ Crioula”. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1968.

OLWIG, Karen Fog. African Cultural Principles in Caribbean Slave Societies: A view from the Danish West Indies. In: PALMIÉ, Stephan (Ed.). *Slave Cultures and the cultures of slavery*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1995. p.23-39.

PAIVA, Clotilde Andrade. *População e economia nas Minas Gerais do Século XIX*. São Paulo: FFLCH-USP, 1996. (Tese de doutoramento).

PAIVA, Clotilde A., CARVALHO, José A. M. de e LEITE, Valéria da M. Demografia. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Estatísticas históricas do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1990. p. 19-52.

PAIVA, Clotilde Andrade e ARNAUT, Luiz. Fontes para o estudo de Minas oitocentista: listas nominativas. SEMINARIO SOBRE ECONOMIA MINEIRA, 5, 1990, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 2000.

PAIVA, Clotilde Andrade e LIBBY, Douglas Cole. Caminhos Alternativos: Escravidão e Reprodução em Minas Gerais no Século XIX. In: Revista Estudos Econômicos, Instituto de Pesquisas Econômicas – USP, V.25, n.2, p.203-233, maio/ago. 1995.

PAIVA, Eduardo França. Allah e o Novo Mundo: escravos e forros islamizados no universo colonial americano. In: PAIVA, Eduardo França, IVO, Isnara Pereira e MARTINS, Ilton César (Orgs). *Escravidão, Mestiçagens, Populações e Identidades Culturais*. São Paulo: Annablume, 2010. p.13-40.

PAIVA, Eduardo França. Bateias, Carumbés, Tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no Novo Mundo. In: PAIVA, Eduardo França e ANASTASIA, Carla Maria Junho (Orgs.). *O Trabalho Mestiço: Maneiras de Pensar e Formas de viver, séculos XVI a XIX*. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2002. p.187-207.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais. 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através de testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.

PAIVA, Eduardo França. Milícias Negras e Culturas Afro-Brasileiras: Minas Gerais, Brasil, Século XVIII. *Anais do XIV Encontro Regional de História da ANPUH – MG*. Juiz de Fora: ANPUH – MG, Julho de 2004.

PALMIÉ, Stephan. A Taste for human Commodities: Experiencing the Atlantic System. In: PALMIÉ, Stephan. (Ed.). *Slave Cultures and the cultures of slavery*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1995. p.40-54.

PALMIÉ, Stephan. Introduction. In: PALMIÉ, Stephan. (Ed.). *Slave Cultures and the cultures of slavery*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1995. p.X-XI.

PALMIÉ, Stephan. Is there a model in the muddle? "Creolization" in African Americanist History and Anthropology. In: STEWART, Charles (Ed.). *Creolization: history, ethnography, theory*. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc, 2007. p.178-200.

PARÉS, Luis Nicolau O processo de crioulização no Recôncavo Baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, 33, 2005, p.87-132.

PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

PAULA, João Antônio de. *Raízes da modernidade em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000.

PIMENTEL, Maria do Rosário. *Viagem ao fundo das consciências: a escravatura na época moderna*. Lisboa: Colibri, 1995.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. *Confrades do Rosário: Sociabilidade e identidade étnica em Mariana – Minas Gerais (1745-1820)*. Niterói: UFF, 2006. (Dissertação de Mestrado).

PINTO, Fábio Carlos Vieira. *Família Escrava em São José Del Rei: Aspectos Demográficos e Identitários (1830-1850)*. São João Del Rei: UFSJ, 2010 (Dissertação de Mestrado).

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1972.

PRADO JUNIOR, Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Nas pegadas dos voduns: de como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do Tambor-da-Mina*. Rio de Janeiro: Afro-Ásia, 1997. (19/20), p.109-133.

PRECIOSO, Daniel. *"Legítimos Vassalos": Pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803)*. Franca: Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", 2010. (Dissertação de Mestrado).

PRICE, Richard. O Milagre da Crioulização: Retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 25. Nº3, 2003. p.383-419.

*PROJETO LISTAS NOMINATIVAS DE HABITANTES DO BRASIL (DOCUMENTAÇÃO EXISTENTE NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO)*. Rio de Janeiro: IPEA, 2002.

RAMINELLI, Ronald. Império da fé: Ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão. In: FRAGOSO, João L, BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria Fátima (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Prefácio de RUSSELL-WOOD, A.J.R. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001. Cap.7, p.225-247.

RAMOS, André R. F. A escravidão do indígena, entre mitos e novas perspectivas de debates. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília*, v.1, n.1, p.241-265, jul. 2004.

RAMOS, Artur. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934.

RAMOS, Artur. *O negro no Brasil: Etnografia e Religiosidade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

RAMOS, Donald. *A social history of Ouro Preto: stresses of dynamic urbanization in colonial Brazil, 1695-1726*. Florida: University of Florida, 1972.

REGATO, Rita. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. In: *Estudos afro-asiáticos*. vol.25 nº.2 Rio de Janeiro, 2003.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 92.

REIS, João José. "Irmandade e Diversidade Étnica nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão". *Revista Tempo*. Rio de Janeiro. V.2, Nº3, Jun., 1997, p.7-33.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. Revisada e Ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José. Tambores e Temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. São Paulo: Editora Unicamp, Cecult, 2002, p.101-155.

REIS, José Carlos. *A história, entre a filosofia e a ciência*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

REIS, Liana Maria. Colonizadores, africanos e escravidão: representações e identidades nas Minas Gerais do Século do Ouro. In: COSENTINO, Francisco Carlos, SOUZA, Marco Antônio de. *1500; 2000: Trajetórias*. Belo Horizonte: Centro Universitário Newton Paiva; Curso de História. 1999. p.69-82.

REZENDE, Fernando. A Tributação em Minas Gerais no Século XVIII. In: PAIVA, Clotilde de Andrade e LIBBY, Douglas Cole. *20 anos do Seminário sobre a Economia Mineira – 1982/2002: coletânea de trabalhos, 1982-2000*. Belo Horizonte: UFMG/FACE/Cedeplar, 2002, p.19-49. v.2.

REZENDE, Rodrigo Castro. *As “Nossas Áfricas”*: população escrava e identidades africanas nas Minas Setecentistas. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Dissertação de Mestrado).

ROCHE, Daniel. *História das Coisas Banais*: Nascimento do consumo nas sociedade do século XVII ao XIX. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

RODARTE, Mario Marcos Sampaio. *O Trabalho do Fogo*: perfis de domicílio enquanto unidades de produção e reprodução na Minas Gerais Oitocentista. Belo Horizonte: UFMG, 2008. (Tese de Doutorado).

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. 6 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1982.

RUSSEL-WOOD, A J R. Centro e periferia no mundo luso-brasileiro. *Revista Brasileira de História*, v. 18, n. 36, 1998, p. 187-249.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RUSSEL-Wood, A.J.R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia. 1550-1755*. Brasília: UNB, 1981.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Vassalo e soberano: apelos extrajudiciais de africanos e indivíduos de origem africana na América Portuguesa. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Estampa, 1995. p.215-233.

SAMARA, Eni de Mesquita. *As mulheres, o poder e a família*. São Paulo, Marco Zero, 1989.

SANT'ANNA, Sabrina Mara. *A boa morte e o bem morrer: culto, doutrina, iconografia e irmandades mineiras. (1721-1822)*. Belo Horizonte: UFMG, 2006. (Dissertação de Mestrado).

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975. (História, Nº 19).

SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SCHWARTZ, Stuart. A manumissão dos escravos no Brasil colonial. Bahia, 1684-1745. *Anais de História*, Assis, n. 6, 1976.

SCHWARTZ, Stuart B. Introduction. In: SCHWARTZ, Stuart B. (Ed.). *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p.1-19.

SENNA, Nelson de. *A Terra Mineira: Chorographia do Estado de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Pimenta de Mello & Comp., 1923. (Edição especial do Vol. X da “Geographia do Brasil”, organizada pela Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro, em comemoração do 1º Centenário do Brasil).

SHEPHERD, Verene A. Ethnicity, colour and gender in the Experiences of Enslaved Women on Non-Sugar Properties in Jamaica. LOVEJOY, Paul and TROTMAN, David V. *Trans-Atlantic Dimensions of Ethnicity in the African Diaspora*. New York: Continuum, p.2003. p.195-217.

SHILDS, Francine. Those who remained behind: women slaves in nineteenth-century Yorubaland. In: LOVEJOY, Paul E. (Ed). *Identity in the Shadow of Slavery*. Londres: Continuum, 2000. (The Black Atlantic). Cap.11. p.183-201.

SIDBURY, James. *Becoming African in America: Race and Nation in the Early Black Atlantic*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Enxada e a Lança: A África antes dos portugueses*. 2ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza: Mercador de Escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

SILVA, Elisa Vignolo. As formas de obtenção da alforria: São João del-Rei 1820-1840. *Anais do XIV Seminário sobre a Economia Mineira*. Diamantina: CEDEPLAR, 2010.

SILVA, Elisa Vignolo. *Alforriados e Fugões: a relação senhor-escravo na região de São João del-Rei (1820-1840)*. Mariana: UFOP, 2009. (Dissertação de Mestrado).

SILVA, Maria Beatriz Nizza da Silva. A Luta pela Alforria. In: \_\_\_\_\_ (org.). Brasil. Colonização e Escravidão. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000, p. 298-307.

SIMÃO, Maristela dos Santos. *As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do século XVIII*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010. (Dissertação de Mestrado em História da África).

SLENES, Robert W. A Árvore de *Nsanda* Transplantada: cultos Kongo de aflição e identidade escrava no sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas Cole e FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006, p.273-314.

SLENES, Robert W. “‘Malungu, Ngoma Vem!’: África Encoberta e Descoberta no Brasil”. Luanda: *Museu Nacional da Escravatura*; Instituto Nacional do Património Cultural, 1995. (20º Aniversário da Independência de Angola).

SLENES, Robert W. Os Múltiplos de Porcos e Diamantes: a economia escrava de Minas Gerais no século XIX, *Revista Estudos Econômicos*, V.18, n.3, p.449-495, Set./ Dez. 1988.

SLENES, Robert W. *Na Senzala Uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava no Brasil Sudeste – Século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SLENES, Robert W. Senhores e Subalternos no Oeste Paulista. In: NOVAIS, Fernando A. e ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (Org.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v. 2.

SLENES, Robert W. The Great Porpoise-Skull Strike: Central African Water Spirits and Slave Identity in Early-Nineteenth-Century Rio de Janeiro. HEYWOOD, Linda M. (Ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Cap.6. p.183-208.

SOARES, Márcio de Souza. *A Remissão do Cativo. Alforrias e liberdades nos Campos dos Goitacases, c. 1750 - c. 1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.

SOARES, Mariza de Carvalho. "A 'nação' que se tem e a 'terra' de onde se vem": categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 26, nº 2, 2004, pp. 303-330.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: Identidade Étnica, Religiosidade e Escravidão no Rio de Janeiro, Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOARES, Mariza de Carvalho. História Cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé. In: FLORENTINO, Manolo Garcia (Org.). *Tráfico, Cativo e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVIII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 127-167.

SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. *Revista Topoi*. Rio de Janeiro: mar, 2002. p.59-83. Nº4.

SOARES, Mariza de Carvalho. Os Mina em Minas: tráfico atlântico, redes de comércio e etnicidade”. *Anais do XX Simpósio Nacional de História*. São Paulo: Humanitas (FFCH/USP), ANPUH, 1999, pp. 689-695.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Nações e etnias. In: SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A Capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas: UNICAMP, 2001. Cap.5. p.124-134.

SOUZA, Daniele Santos. *Devoção e Identidade: O culto de Nossa Senhora dos Remédios na Irmandade do Rosário de São João del-Rei – séculos XVIII e XIX*. São João del Rei: UFSJ, 2010. (Dissertação de Mestrado).

SOUZA, Laura de Mello e. Coartação. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (Org.). *Brasil: Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.275-295.

SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e Conflito: Aspectos da História de Minas no Século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira do século XVIII*. 3ed. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memórias, dor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

STEWART, Charles. Creolization: history, ethnography, theory. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Creolization: history, ethnography, theory*. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc, 2007. p.1-25.

SWEET, James L. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

THORNTON, John Kelly. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

THORNTON, John Kelly. *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

THORNTON, John Kelly. Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu areas, 1500-1700. In: HEYWOOD, Linda. (Ed.) *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Cap.2. p.71-90.

TURNER, J. Michael. Identidade étnica na África Ocidental: O caso especial dos afro-brasileiros no Benin, na Nigéria, no Togo e em Gana nos séculos XIX e XIX. *Estudos Afro-Asiáticos*. Salvador: UFBA, outubro de 1995. p.85-99. Nº28.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de Todos os Santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

VENÂNCIO, Renato Pinto. *Cativos do Reino: A circulação de escravos entre Portugal e Brasil, séculos 18 e 19*. São Paulo: Alameda, 2012.

VENÂNCIO, Renato Pinto. *Cativos do Reino: a importação de escravos de Portugal para Minas Gerais colonial*. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza (Org.). *Brasil: Colonização e Escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.211-220.

VENÂNCIO, Renato Pinto. *Famílias abandonadas: assistência à criança de camadas populares no Rio de Janeiro e em Salvador: séculos XVIII e XIX*. Campinas: Papyrus, 1999.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Trad.: Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

VIANA FILHO, Luiz. *O Negro na Bahia: (um ensaio clássico sobre a escravidão)*. 4 ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

WARNER-LEWIS, Maureen, "Posited Kikoongo origins of some Portuguese and Spanish Words from the Slave Era," *América Negra*, 7, 13 (1997), 83-97.

WATSON, William. Social mobility and social class in industrial communities. In: GLUCKMAN, Max (Ed.). *Closed Systems and Open Minds: The limits of Naïvet in social anthropology*. 2ed. Chicago: Aldine Publishing Company, 1967. Cap.6. p.129-157.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p.7-72.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish history and Jewish memory*. New York: Schocken books, 1989.



## **ANEXOS**

Anexo 1

Tabela A

Números absolutos da População de Cor, segundo seus Grupos de Procedência e condição social. Minas Gerais 1718-38, 1795-1821 e 1831-32.

Procedências	Ano	1718-1738				1795-1821				1831-1832				
	Nações	S/I	L	E	F	S/I	L	E	F	S/I	L	E	F	
África	Aloim	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Arda	0	0	11	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Asemé	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Baguna	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Banderra	0	0	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Barbá	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Benin	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Cabo Verde	0	0	336	0	0	0	6	0	0	0	0	0	
	Calabari	0	0	105	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Cobu	0	0	114	0	1	9	126	8	0	0	0	0	
	Courano	0	0	177	0	0	0	2	0	0	0	0	0	
	Fão	0	0	36	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Fapa	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Fom	0	0	9	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Fono	0	0	15	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Fula	0	0	11	0	0	0	2	0	0	0	0	0	
	Guiné	0	0	3	0	0	0	0	0	0	2	1	672	45
	Grebú	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Jaquem	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Jeje	0	0	10	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Jobú	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Ladar	0	0	82	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Malé	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	8	0
	Mandinga	0	0	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Mandogo	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Maquinés	0	0	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Mina	0	2	4737	1	90	0	163	25	41	7	335	19	
	Nagô	0	0	65	0	2	0	9	2	0	1	17	1	
	Sabarú	0	0	68	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	São Tomé	0	0	52	0	0	0	0	0	0	0	1	0	
	Timbú	0	0	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Tituruli	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Xará	0	0	100	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>2</b>	<b>5967</b>	<b>1</b>	<b>93</b>	<b>9</b>	<b>308</b>	<b>35</b>	<b>44</b>	<b>9</b>	<b>1033</b>	<b>65</b>	
ÁCOC	Ambaca	0	0	18	0	0	0	9	2	0	0	0	0	
	Angola	0	1	1113	0	78	0	960	44	221	38	4303	94	
	Babua	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Bamba	0	0	34	0	0	0	2	0	0	0	3	0	
	Bambu	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Benguela	0	0	1502	0	13	0	1600	29	90	27	2838	37	
	Bimba	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	
	Cabinda	0	0	1	0	0	0	22	0	19	96	1217	2	
	Cabundá	0	0	0	0	2	0	15	0	0	0	0	0	
	Caburu	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	
	Cacumbu	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Cacunda	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	
	Cambamba	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Camundongo	0	0	3	0	0	0	3	0	0	0	0	0	
	Caniso	0	0	6	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Casama	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Casange	0	0	18	0	0	0	10	0	9	0	269	1	
	Cocange	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Congo	0	0	881	0	5	0	90	2	41	11	1980	14	
	Dom Dim	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	
Dongo	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
Gang	0	0	0	0	0	0	60	0	0	0	0	0		



		Espanhol	0	0	8	0	0	0	0	0	0	0	0	0
		Europeu	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
		Inglês	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Oriente	China da Índia	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0
		Índia	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>0</b>	<b>25</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>2</b>	<b>1</b>
<b>Outras</b>	Indefinido	Sem Origem	0	9	741	0	5267	4	435	22	5003	1461	5473	168
	Preto	Preto	0	0	0	0	430	0	115	265	1145	365	36212	1177
	<b>Sub-total</b>		<b>0</b>	<b>9</b>	<b>741</b>	<b>0</b>	<b>5697</b>	<b>4</b>	<b>550</b>	<b>287</b>	<b>6148</b>	<b>1826</b>	<b>41685</b>	<b>1345</b>
<b>Total</b>			<b>0</b>	<b>12</b>	<b>12218</b>	<b>1</b>	<b>17655</b>	<b>1835</b>	<b>23848</b>	<b>3118</b>	<b>118435</b>	<b>31034</b>	<b>134859</b>	<b>14344</b>

Fontes: 1718-1738 - APM, Col. Casa dos Contos, Listas dos quintos reais, Códices 1019, 1022, 1023, 1025, 1026, 1027, 1028, 1030, 1031, 1033, 1034, 1036, 1037, 1038, 1039 e 1068; 1795-1821 - AN Col. Casa dos Contos, 1804, IHGT - Rol de Confessados para São José del Rei (1795), e AEAM - Róis de Confessados para Mariana (1802, 1813, 1814 e 1821); 1831-32 - APM, Listas Nominativas da Província de Minas Gerais, 1831-32.

