

PENSANDO AS MISTIÇAGENS: PROCESSOS E DINÂMICAS DE MISTIÇAGEM DA AMÉRICA PORTUGUESA XVII A XVIII [1]

Por Suely Creusa Cordeiro de Almeida [2]

Resumo: Este trabalho propõe-se a desenvolver uma análise sobre as misturas que ocorreram nas conquistas portuguesas. Primeiramente realizamos uma tentativa de reflexão sobre mestiçagem e conceituá-la no período Moderno. Em seguida, mas de forma ainda muito preliminar apresentar as primeiras ideias do que chamamos de “dinâmicas de mestiçagem”, que seria uma ferramenta para compreender os processos de misturas biossocioculturais que consideramos irreversível nas possessões ultramarinas portuguesas. Por fim apresentamos de forma analítica ao leitor alguns exemplos vividos pelos agentes dos processos de misturas.

Palavras-chave: Mestiçagem – Dinâmicas - América portuguesa

Introdução

Conceituar é tentador e arriscado, por outro lado, é uma espécie de porto seguro ao pesquisador. Através de um conceito ou criação de uma categoria ele intenta guiar o leitor pelos meandros do pensamento, pelos labirintos de uma ideia que envolve um objeto passo a passo, até chegar a uma explicação teórica e apresentar um enunciado que dê sentido à significação do objeto pensado. A criação de um conceito, nada mais é para a questão das misturas, ou como é comum chamar as mestiçagens, uma tentativa cartesiana de dar um mínimo sentido a uma profusão de mesclas que se deram numa extensão que denominamos biossociocultural, ou seja, que envolveu as misturas biológicas direcionou o ordenamento social e a suas instituições e práticas, ao mesmo tempo em que fundia culturas criando um novo tipo de sociedade.

Segundo o historiador Serge Gruzinski, a mestiçagem deve ser observada através das lentes da mundialização provocada pela expansão das navegações ibéricas entre meados dos séculos XV e XVI. Esse fenômeno moderno produziu mundos mesclados, criando imprevisibilidades e complexidades vividas por indígenas, africanos, europeus, e pelos mestiços resultantes das dinâmicas provocadas pelos encontros destes mundos. Todos tiveram que reaprender por analogias e a reinventar novas formas identitárias. No mundo colonial brasileiro nada foi inconciliável nem irreversível.

O processo de formação das sociedades foi gestado a partir dos interesses mútuos entre os diferentes agentes sociais, portadores de valores e recursos distintos, conforme

as soluções disponíveis. Os cativos africanos, por exemplo, realizaram suas estratégias e escolhas conforme seus valores e bagagem cultural, apesar de disporem de um número bem menor de recursos para a ação em terra estranha do que os europeus, que belicamente estavam mais apetrechados e até mesmo do que as populações autóctones indígenas. É sabido que em alguns aspectos como a fundição de metais, exploração de minerais, técnicas de construção, e até mesmo de produção de gêneros alguns povos africanos e mesmo os indígenas da América portuguesa dominavam conhecimentos desconhecidos aos portugueses. Todavia não podemos esquecer que a questão dos propósitos de conquista, direcionou as ações lusas no sentido de aproveitar o máximo as vantagens que possuíam. [3]

Ser forçado a viver em terra estranha como embarcados em portos de África, ou constantemente invadida por grupos de diversas formações culturais, como os povos indígenas da América, fez diferença para os viajantes do processo de constituição deste “Novo Mundo”, que se globalizava. O fenômeno da mobilidade moderna é complexo. Autores têm estudado, principalmente a partir do entendimento que o estrangeiro (europeu) chegado impôs suas normas, cultura e religião. Contudo, chamamos a atenção para um processo que não é unilateral, mas funciona como uma correia de transmissão que atinge a ambos os lados interagentes. Ninguém escapa incólume.

Utilizar-se da categoria da mestiçagem pressupõe adentrar em um espaço no qual a mescla como aporte metodológico deve levar o pesquisador a escolher um campo de análise, ou seja, a que campo da mestiçagem o investigador se propõe a indagar. A mestiçagem se tornou um campo de investigação tal qual a política ou a economia, ela é uma parte constitutiva da construção social. Neste sentido, é legítimo que quando se envereda por uma investigação, escolhendo a mestiçagem como ferramenta para análise social escolha-se entre seu universo de possibilidades um lugar de verticalização para a pesquisa. O social, o cultural, o biológico, entendendo que mesmo tentando uma análise mais precisa de um destes elementos tudo é passível de se misturar. A mestiçagem, para falar dela a partir da modernidade, é um fenômeno a mais, além daqueles já consagrados pela utilização dos historiadores como: ocidentalização, globalização e criouliização, apontados como resultados dos sistemas que envolveram “dominados” e “dominadores” e que resultaram em resistências e acomodações, espaços de liberdades e controle dos poderes. [4]

Não é legítimo categorizar as sociedades resultantes do processo como espúrias ou empobrecidas. Mas pelo contrário, como coletividades em que as dinâmicas de mestiçagem recriaram e reinventaram as formas de viver, trabalhar, constituir família, e adorar, produzindo situações e resultados inéditos, que provocaram constantemente necessidade de encontrar uma explicação, uma definição para a realidade criada através das práticas introduzidas. As sociedades nascidas da moderna globalização, inaugurada no século XVI, causaram encontros e desencontros entre o “Velho Mundo” e o “Novo Mundo”. O que os unia enquanto seres humanos não era o problema, o desafio consistia nas diferenças que os distanciavam. O que os distinguia assustava e, ao mesmo tempo, os fascinava. Os contatos e intercâmbios são construídos na ambivalência, cada grupo traz em si uma experiência que foi sendo partilhada no cotidiano. Muitas vezes os encontros foram violentos, marcados pelo desejo de dominação e pela ambição, “mas, a brutalidade não impediu os artefatos de circular, os corpos de se entrelaçar, as palavras de se misturar”. A dominação consiste na imposição do pensamento do dominador sem, portanto, excluir a redefinição do dominado, esse processo foi e não deixará de ser uma relação. Os encontros provocados por migrações ou intercâmbios entre índios, europeus e escravos, mas também os forros e os descendentes nascidos livres oriundos de África se constituíram como um novo terreno para a construção de um “Mundo Novo”, que englobou paradigmas antigos e assimétricos. Das misturas, mal cozidas emerge a invenção de uma sociedade na qual, todos precisam sobreviver por opção, por acaso ou por coesão. Constrói-se a sociedade, mas é preciso dar-lhe sentido, que variava segundo os grupos que a imaginaram, mas que não podiam ser isolados, haja vista que os mesmos foram os motores das novas formas de ver, sentir e viver.

Vivendo as Misturas

Alguns exemplos podem ser esclarecedores dos processos desenvolvidos e vividos durante a ocupação portuguesa da América, e seu contato com sociedades autóctones que se ampliam em breve tempo pela inclusão/exclusão de homens e mulheres oriundos de várias regiões do continente africano. Na América portuguesa, nosso foco voltar-se-á para as capitanias ao norte do Estado do Brasil. Da mesma forma, do outro lado do Atlântico, em África, selecionaremos exemplos da região centro-ocidental especificamente da cidade de Luanda/Angola. Os processos de misturas são

uma realidade para estas regiões no período Moderno, levando estas sociedades a desenvolver perfis *sui generis* e não anteriormente existente no globo, como apresentam os exemplos selecionados tanto sobre a América portuguesa, como para a África.

Nos primeiros anos de ocupação da América portuguesa, as referências às misturas vêm principalmente das anotações dos cronistas. [5] Não são muitas, mas nos deixam antever um processo contínuo de encontros físicos e culturais, momentos em que as bagagens eram acionadas para promover a sobrevivência e ocupação do território. Escolhemos Fernão Cardin, jesuíta e missionário natural de Viana do Alvaro arcebispado de Évora, como texto que se constitui em primeiro exemplo. Em sua *Narrativa Epistolar* entre a Bahia e Pernambuco, Cardin nos conta um pouco do cotidiano missionário nas aldeias indígenas. [6].

Na aldeia do Espírito Santo na Bahia as práticas cristãs e pagãs se misturavam. “Os meninos índios cantavam músicas de devoção, em alguns momentos dançando a seu modo, mas dizendo em português ‘louvado seja Jesus Cristo’”. Os mesmos meninos apresentaram *performance* de bailados à portuguesa, e tocavam instrumentos musicais como viola, pandeiro, tamboril e flauta, executando canções pastoris. [7] Concluída esta parte da recepção, à chegada dos religiosos ao aldeamento, houve uma procissão e um *Te Deum Laudamus*. [8] O padre visitador concluiu as cerimônias batizando, casando e dando comunhão após experiências indígenas de jejum. Este processo repetiu-se nas aldeias de Santo Antonio e São João. Cardin conta da existência de escolas de ler e escrever, local onde se ensinava música, doutrina e português, averiguando o religioso que as crianças sabiam falar português. [9] Em Pernambuco, no colégio jesuítico dirigido por Luiz da Grã, recitou-se o martírio de Inácio de Loyola em português, e em língua d’Angola, além de versos em língua brasileira. [11]

Mais adiante no tempo, na segunda metade do XVIII, o historiador Francisco Cencul identificou na região de Porto Seguro na Bahia, um conjunto de práticas indígenas e africanas mescladas, que nos conduz a intuir que os processos de mistura seguiram ao longo do período colonial. Depois da instituição da vila de índios em Porto Seguro, estas populações conquistaram espaços para realizar lavouras de subsistência bem ao interior, roças e sítios às margens de rios. Estas propriedades sertão adentro serviram de refúgios ao controle das autoridades locais, e se tornaram espaços privilegiados para a realização de práticas religiosas que depois foram classificadas

como exemplo de superstição e de selvageria, distanciadas da ambicionada civilidade cristã. [11]

Os rituais descritos como práticas mágico-curativas permeadas por danças, bebidas, pinturas e sons, constituíam-se em um amplo “culto” que agregava crentes, curiosos e líderes espirituais permitindo a transmissão de códigos, signos e linguagens de uma cosmologia identificada como indígena, mas foram chamados estes rituais de *vanhú*. [12] O historiador Francisco Cancela atribui a uma corruptela da palavra *Vodús* que corresponde a divindades dos Jejês do Daóme, o que pode indicar uma mistura das práticas mágicas africanas no universo simbólico de um ritual indígena. Há outros indícios da presença de culturas africanas na Vila de Índios de Porto Seguro. Em 1771, a Câmara de Porto Seguro proíbe uma tradicional dança africana que se realizava nas casas e nos espaços públicos da povoação. São os chamados *lundus*, definidos como bailes desonestos, e a desobediência provocaria multa e cadeia. [13]

Tais imbricações complexas nos obrigam a ampliar o espectro da reflexão histórica sobre as dinâmicas de mestiçagem no processo de colonização moderna, pois esta corrobora com o fato de compreender que “as sociedades escravocratas foram [...] formadas mestiças fazendo parte das misturas tanto senhores como escravos” [14] Mas, durante o século XX, uma tendência à busca de uma suposta pureza, orientação das ciências sociais, dificultou uma reflexão sobre as possibilidades de análises tomando a mestiçagem e suas dinâmicas como campo investigativo.

As experiências dos cristãos católicos em terras da África, como leram e se apropriaram da bagagem cultural local também é exemplar. Pensamos ser possível uma “mestiçagem às avessas”, quando os “brancos católicos” passaram a viver elementos das religiões locais, incorporando-os às suas vidas e, posteriormente, levando-os, é bem possível, para Portugal ou outra qualquer possessão ultramarina, uma vez que já é aceito pela historiografia que houve uma circulação constante de pessoas, culturas e ideias no espaço ultramarino português. [15] Talvez o leitor encontre pertinência no que exporemos, ou então se surpreenderá com algumas ideias presentes nesta narrativa, entretanto, as fontes consultadas nos têm levado a privilegiar uma reflexão sobre esse ponto.

Em Luanda, capital de Angola, na segunda metade do século XVIII, Dom Francisco Inocêncio de Souza Coutinho, que era Governador e Capitão General de

Angola, tendo como objetivo expresso cumprir com as ordens reais, e no sentido de afiançar a propagação e a exaltação da chamada santa fé católica, tencionava garantir a extirpação do que ele nomeia de “vícios gentílicos”. Suas ações aparentaram ser uma tentativa evidente de coibir os costumes locais que transgrediam os padrões católicos. [16]

Souza Coutinho proíbe a realização dos *entambes*, rituais mesclados que se davam por ocasião dos funerais e enterros em Luanda e em Benguela. [17] Os *entambes* são interpretados como formas de celebrar a morte e o mundo dos mortos através de rituais complexos, que revelam a coexistência entre religiosidades católicas e africanas. [18] Para o governador da região, a realização desse encontro de costumes não seria nada agradável ou compreensivo, pois ele classifica os *entambes* como um indício de barbárie praticada pelos negros, e para horror do governador, com a participação dos brancos, cujo comparecimento a esses eventos ele atribuía a uma falta de razão e de discernimento.[19]

Foram elaborados e divulgados Bandos proibindo a prática dos *entambes*, o primeiro data de 1765. Segundo esse documento, esta proibição estava associada à Lei Pragmática de 1749 e de 1759, ambas proibiam os lutos excessivos praticados pelos súditos. Dom Francisco articula o ritual a costumes herdados dos escravos e que, segundo ele, contrariava a pureza da religião católica configurando-se em uma loucura.

Ele narra que “fechadas as janelas e portas, cobertas as pessoas, de muitas batas negras e circundada a cabeça com uma corda”, choravam em alta voz e em gritos horríveis durante muitos dias e até meses, em rituais de prantos em hora marcada, recebendo em tais momentos visitas de outros que acudiam também em lamentos. O acompanhamento do féretro à sepultura se constituía em cortejo bastante concorrido, “com muitas negras chorando e persistindo em confusas lágrimas”, incluindo até gestos considerados pelo governador como lascivos, o que configurava o *entambe* em um promotor de desordens e adversário da pureza do catolicismo.

Para Elias Alexandre, militar baiano e radicado em Santa Catarina, que serviu em Luanda no século XVIII e autor de uma *História de Angola*, os *entambes* eram insuportáveis, tristes e afetados. Os lamentos eram cantados pelas ruas e exprimidos nos idiomas locais pelos escravos dos finados. Este estado de comoção servia como aviso de morte aos parentes dispersos pela cidade. Era possível, considerando-se a importância

do morto, que fossem acompanhados por música e coro. Constrói-se um lamento que apresenta uma tristeza estudada, e que depois da realização de vários rituais locais, é coroado com uma missa à alma do defunto, celebrada no templo, com modéstia e recolhimento. De volta à casa do defunto, seguem-se os batuques e chinguilamentos que “se misturam com os atos do catolicismo onde desaparece a fé misteriosa e revelada, para se unir a efeitos incertos, falsos, sobrenaturais”, pois o destino das almas daqueles que partiram para a eternidade era anunciado através dos feitiços e milongos. Tudo parece convergir para uma cumplicidade mútua, pois “os seus gangas aceitam essas misturas, os párocos são inclinados às indulgências, e bispos que resistiram só conseguiram irritar os caprichosos”. [20]

As proibições da realização de tais eventos pelo Governador não foram suficientes para arrefecer os ânimos dos frequentadores. Estes burlavam a lei, pois, saindo da capital, iam realizar os *entambe* nos *arrimos*, locais favorecidos pelas distâncias, e que resultavam em proteção àqueles que transgrediam as leis, inclusive para os escravos destas propriedades. [21] Em 1769, as penas para os transgressores foram dobradas e as ordens de Souza Coutinho foram publicadas em todos os locais públicos em que pudesse haver concentração de pessoas, inclusive em língua local (*ambuda*), para que ninguém pudesse argumentar desconhecimento.

Aqueles que desobedecessem à lei ocultando os *entambes* deveriam ser presos e processados como se eles mesmos tivessem cometido os atos de celebrações gentílicas. Os capitães mores deveriam vigiar continuamente para que todos obedecessem. Nas casas ou senzalas aonde o tal *entambe* fosse praticado os participantes seriam levados para cumprir pena nas obras reais em execução, conforme determinava os bandos de 1765 e 1769. [22]

A cultura local se mesclava continuamente, e isso era notório para além dos rituais de morte. Outra forma de hibridização concernia aos rituais de casamento. O Governador descreve os rituais como sendo principiados por uma figura “coberta de pele de bicho, e de guizos, sinalizando para outras cerimônias que não declara por decência,” atribuindo essas práticas como dignas das “Libatas dos potentados dos sertões e de nenhum modo de uma capital de reino conquistado gloriosamente para o cristianismo.” [23] Este rito também foi narrado por Elias Alexandre ao descrever os

cerimoniais de casamento em Luanda, que se deram entre brancos e negros, aproximando e mesclando os corpos e os eventos culturais e rituais.

A leitura do Bando proclamado por Dom Francisco Inocêncio de Souza Coutinho revela a sua perplexidade diante de uma prática pagã antiga supostamente suplantada pela evangelização. Ele constata que, ao contrário, teria havido uma mistura dos rituais religiosos cristãos ibéricos com elementos da cultura dos povos conquistados, como o *entambe*, exemplifica.

O governador ordenou de imediato, que se destruíssem todos os locais, os objetos, os ídolos, e deveriam ser “remetidos para as obras reais, todos os que, sendo de dia ou de noite, realizassem o que ele entendia por invocações ao demônio” ou fizessem sacrifícios aos mortos de algum animal, ou a guarda de dias imediatos à lua nova, não sendo este dia santo decretado pela Igreja. As ordens foram dadas aos capitães mores e aos cabos, cabia a estes fazê-las cumprir. Ficou ainda o aviso de que não se omitissem em obedecer-lhas. [24] Porém, todo esse esforço e cuidado se mostraram ineficientes, pois obtiveram pouco cumprimento e tampouco ressonância nos indivíduos de origem europeia e/ou africana, tanto em Luanda quanto no interior. Afinal, em 1780, se observava os brancos do interior praticando rituais pagãos, participando de *entambes*, adivinhações e adoração a ídolos, e a presença de práticas africanas junto aos cerimoniais da Igreja ainda nos idos de 1790 foi desafiadora. Neste momento, o exercício de rituais afro-cristãos comandava os sacramentos na região, tais como: funerais, casamentos e a própria comunhão. [25]

Assim, os ritos em torno dos enterros, fossem dos africanos e seus descendentes ou não, estavam cercados de múltiplos significados. No entanto, como verificamos através das fontes, o cotidiano se encarregava de misturar as crenças. Os lusos chegados aos enclaves portugueses na África misturavam ritos, doutrinas e teologia cristã às cosmologias das experiências religiosas locais, tudo se imbricava e circulava num processo quase infinito, mesclando-se permanentemente. Além da miscigenação racial, a miscigenação cultural se tornou um canal inexorável de produções mestiças. A cultura surgida em Angola, ou na América portuguesa em especial, nos espaços onde havia uma imposição da máquina administrativa lusa englobando neste contexto o aparato religioso era mestiça. Criou-se um conglomerado de elementos da cultura portuguesa católica, com elementos da cultura local dos mais variados matizes e temas. Se por um

lado, os encontros culturais impuseram um “jeito português de ser”, como se vestir à europeia ou falar a língua portuguesa, a cultura colonial lusitana apropriou-se da cultura *quibundo*, ou dos elementos da cultura dos grupos indígenas no Brasil, e se transformou em algo que não estava previsto pela Coroa, e muito menos pela Igreja. O processo de mestiçagem entre os “conquistadores” e os “conquistados” foi lento e irreversível.

Dessa forma, acreditamos que as expressões religiosas dos grupos mestiços foram marcadas por sínteses ritualísticas amalgamadas por leituras e cosmovisões da cristandade lusa passíveis de serem vividas e redefinidas pelas religiosidades locais, com ou sem o aval das autoridades civis e eclesiásticas. [26]

Últimas considerações

Pensar a partir do conceito de “Dinâmicas de Mestiçagem” é romper com uma tradição historiográfica que elegeu o contexto do final do século XIX, como lente através da qual se observou o passado colonial. As ideias de raças degenerativas, ao lado de conceitos como dominação da metrópole sobre colonos dominados e explorados, impediram que se tivesse uma visão mais próxima da realidade que permeou os séculos coloniais do XVI ao XVIII. Sociedade do Antigo Regime na península Ibérica, constituída como desigual e hierarquizada agregando a si a partir do XVI possessões chamadas de coloniais/ultramarinas/conquistas, que paulatinamente foram sendo ocupadas por grupos distintos daqueles que formavam seus Estados de origem.

O ultramar português/americano/africano que se formou a partir de uma nobreza política, não sanguínea transformou-se no *primo móbile* das sociedades emersas. Eles uniram-se a grupos autóctones ampliando o processo de misturas de forma acelerada e nunca visto até então. Este processo, ao qual procuramos entender, denominamos de “Dinâmicas de Mestiçagem”. Ele engloba misturas biológicas e culturais, mas extrapola um processo de simples mistura de elementos, para se constituir numa dinâmica social mais ampla que se espraiou para as lutas por inclusão social de mestiços, resultado ou dinâmica deste mesmo processo. As instituições ibéricas transplantadas foram reapropriadas e utilizaram-se do rótulo de mestiças (irmandades, formações militares etc.), para absorverem os novos grupos oriundos das dinâmicas de mestiçagem.

Irmandades designadas de pardas compostas por uma camada de indivíduos misturados principalmente com a população transplantada da África lutaram por inclusão social e visibilidade a exemplo da festa de São Gonçalo Garcia realizada no Recife em 1745, quando promoveram uma das mais luxuosas e belas procissões a seu orago também pardo, demonstrando poder, riqueza e argumentos para sua aceitação pela sociedade de então, baseados no sermão proferido por Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão. Mas para além das instituições na saga de inserção, os mesclados utilizaram-se de todas as brechas e oportunidades para galgar lugares de visibilidade, sem, no entanto, destruir as bases constitutivas ibéricas das sociedades formadas no jogo de poder nas conquistas.

Conviveram então elementos designados como puros, fossem ibéricos, africanos ou autóctones ao lado do que foi constantemente designado de impuro ou mestiço. Uma “religião católica pura”, constantemente compuscada por práticas gentílicas em seus rituais de morte, casamento, adoração etc. Uma família pensada em moldes tridentinos, mas maculada pela união entre pessoas de qualidades e raças diversas, produzindo sujeitos híbridos que educados em condições *sui generis* viveram entre dois mundos. Uma arte que englobou traços clássicos das escolas europeias somados a uma profusão de *topoi* puramente locais além de se utilizar dos materiais produzidos nas conquistas, resultado da experiência dos nativos. [27] Em termos gerais, este foi o quadro do processo de formação das sociedades americanas.

Todavia a questão não se finaliza aí, pois quanto mais se misturavam, mas surgiram impedimentos para que estes seres mesclados fossem aceitos como partícipes de fato e de direito das honras da sociedade dos trópicos. E embora forjadas em espaços aonde a negociação foi o mote, - uma estratégia constante para promover tanto a inclusão como a exclusão,- os caminhos foram espinhosos. [28] Destes embates construíram-se impedimentos antes ausentes na legislação portuguesa, as leis precisaram acompanhar as novidades que emanaram de uma nova ordem social dos trópicos. A questão da raça é um exemplo esclarecedor. Na *Coleção Cronológica da Legislação Portuguesa* em 1666 surge um impedimento baseando-se na raça, e que agora inclui os mulatos: “nas eleições que se fizesse de Juiz do Povo e Mesteres, não fosse admitida pessoa alguma que tenha raça de cristão novo, mouro ou mulato” [29]. passa-se a incluir a “raça de mulatos” como impuros de sangue. À medida que questões

como a impureza dos judeus/cristãos-novos e mouros foi perdendo o sentido no mundo ibérico, outras impurezas foram sendo eleitas como impedimento e uma delas foi a cor.

A cor, no contexto de uma sociedade escravista estabeleceu a aproximação e/ou a distância da escravidão, que agregava a si outro impedimento “o defeito mecânico”. Tornando-se a cor uma balisa a partir da qual o século XVIII, vai avaliar aqueles que pretendem ser partícipes das honras da sociedade da América portuguesa. Os mestiços não estavam submetidos à mesma exclusão imposta a judeus e mouros agregados a um argumento religioso, a sua suposta falta de qualidade significava falta de nobreza, incluía-se a passagem por atividades manuais ligadas ou não a escravidão, fossem em torno da arte (música, pintura, talhamento, escultura), sua ou de seus ascendentes, como pais e os dois casais de avós, não importando ascendente racial. Assim durante o século XVII não é possível responder ainda se é a falta de qualidade, ou a ascendência cativa o elemento que determinava um impedimento aos privilégios, todavia a construção da cor como impedimento construiu-se argumentativamente durante o XVIII, sendo indiscutível que cor e escravidão andavam juntas. [30]

É evidente pela documentação trabalhada também por Francis Dutra e Ronaldo Raminelli, a complexidade da questão que envolve os impedimentos por cor e raça, demonstrando que o tratamento aos solicitantes foi diferenciado quando se conjuga elementos como ter uma origem familiar importante, ou seja, um pai fidalgo que teve um filho com uma escrava; boa condição, “viver a lei da nobreza”; estar no reino ou nas conquistas. [31] Esta última condição, a de estar na América, pode ter tido um peso grande nas decisões da Mesa da Consciência e Ordem, haja vista a grande quantidade de mulatos, que por serviços à monarquia ou enriquecimento poderiam passar a requisitar nobilitação, criando um problema para os tribunais e para os cofres reais. Não se concedia os Hábitos, para não criar uma rotina jurídica que provocasse um desequilíbrio social, pois poderia haver pela profusão de nobilitados de cor provocando um reordenamento das hierarquias sociais delineadas pelo Antigo Regime.

O historiador Ronaldo Raminelli apoiado em levantamento documental de Francis Dutra, conclui um estudo apontando para o fato das Ordens Militares, serem mais condescendentes que o Santo Ofício, quanto à concessão de honras, pois as decisões ligadas aos pedidos às Ordens Militares demonstraram que a qualidade e a condição, anularam a mulatice. [32] Para o Santo Ofício, parece que o “defeito da mulatice”,

aproxima-se de uma impureza de sangue, que por sua vez poderia ser aproximada da ideia de que o termo raça é denotativo de uma identidade religiosa contrária ao catolicismo. No que tange aos negros e mulatos, incluímos ao gentilismo migrado da África. Este grupo não teria como esconder-se, pois sua reprovação não se fazia só pelos ritos de fé, [33] mas pelo fenótipo, seus traços físicos denunciavam o cativo da raça de mulato, e consequentemente a suas ligações com as práticas consideradas pagãs realizadas nas possessões de África que enviaram cativos para a América, gentilismo já demonstrado neste trabalho pelo exemplo dos *entambes*. [34] Concluindo as “dinâmicas de mestiçagem” construíram gradações de cor, ao mesmo tempo em que estabeleceram as misturas bem aceitas, contra aquelas execráveis. Esta questão está posta pelo Diretório Pombalino que deixa claro a benfazeja mistura com os índios, contra e espúria mistura com os negros. [35]

Por outro lado o caleidoscópio das cores já existentes no setecentos é demonstrativo que havia uma busca por um lugar aceitável nas hierarquias que iam do negro ao branco. [36] O evento ocorrido no Recife durante a festividade dedicada a São Gonçalo Garcia pode ter sido um divisor de águas quanto à questão do melhor lugar na hierarquia das cores para aqueles que não eram brancos nas plagas pernambucanas. A festa e o sermão de Frei Jaboatão, redimem os pardos de um estigma. A defesa religiosa da cor parda e a entronização de um santo pardo podem ter eliminado parte da resistência à inclusão deste grupo, melhorando sua situação no corpo da sociedade como demonstra a pesquisa realizada na tese “Na cor da pele o negro”, que através dos acentos de batismo da Matriz do Santíssimo Sacramento do Recife, apontou a busca de homens e mulheres de cor, pela denominação de pardo, como um bem positivo, um melhor posicionamento nas hierarquias das cores para quem não podia esconder a tez. [37]

Ainda a partir desta constatação calcada em uma questão local, enfatizamos a necessidade de compreender a inserção/exclusão baseada no universo das cores também a partir do local. Um diálogo constante entre o local e o global certamente nos conduzirá a uma medida um pouco mais próxima do que foram as lutas nesta sociedade ibero-americana.

Fontes e Bibliografia



AHU - Angola – Cx 53, doc. 01, 10. 01. 1769. ***Bando que proíbe os Entambes (a), e outras barbaridades.***

AHU- Angola – Cx. 49 – Doc. 4, 09.01.1765. ***Bando de Francisco de Souza Coutinho, Governador de Angola.***

AHU_ACL_CU_005-01, cx.133. D. 26334

Angola -Cx 53, doc. 01, 10. 01. 1769.

BETHENCOUT, *Francisco. Racisms : from the crusades to the twentielh century.* Princenton University Press, 2014.

BLUTEAU, Rapahel. **Vocabulário Portuguez & Latino.** Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. v.5, verbete: infiel.

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. **De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763 -1808).** Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, Pós-Graduação em História, 2012.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

CORRÊA, Elias Alexandre Silva. **História de Angola.** Lisboa, 1937.

CURT LANGE, Francisco. **A organização musical durante o período colonial brasileiro.** Coimbra, 1966. V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII.** Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DUTRA, Francis A. **Ser mulato nos primórdios da modernidade portuguesa.** *Tempo*, Niterói, n.30, 2011.pp. 101 -114

ELLIOT, John. Crown and Colonialists. *In: Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830.* Yale, 1995.

FIGUEIRÔA-REGO, João de e OLIVAL, Fernanda. **Cor da pele, distinção e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII).** *Tempo*, Niterói, n.30, p.115 -146. 2011.

Fontes **Históricas do Direito Português.** Ius Lusitaniae, Lisboa.
<http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>

GOUVÊA, MARIA DE FÁTIMA & FRAGOSO, JOÃO. (ORG.) ***Na trama das redes: política e negócio no Império Português, séculos XVI –XVIII.*** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

GREENE, Jack. The Colonial Origins of American colonialism. In: ***Negotiated Authorities: essays in colonial political and constitucional history.*** Virginia: University press of Virginia, 1994.

GRUZINSKI, Serge. **Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres connected histories.** *Annales Histories, Sciences Sociales.* Paris, n. 1, p.85-117, 2001.

HESPANHA, Antonio Manuel. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: ***Na trama das redes: política e negócio no Império Português, séculos XVI –XVIII.*** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HEYWOOD, Linda M (org). ***Diáspora Negra no Brasil.*** São Paulo: Contexto, 2008.

HEYWOOD, LINDA M. AS CONEXÕES ANGOLANO-LUSO-BRASILEIRAS. IN: **PANTOJA, SELMA (ORG.). ENTRE ÁFRICAS E BRASIS.** SÃO PAULO: MARCO ZERO, 2001,

MARTIN, DENIS-CONSTANT. HERANÇA MUSICAL DA ESCRAVIDÃO. **REVISTA TEMPO.** V.14, Nº 28, JAN/JUN, 2010. P. 15 A 42.

PAIVA, Eduardo França. ***Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho).*** Tese para professor titular. UFMG, 2012.

PEREIRA, J. N. 2009. ***Além das formas, a bem dos rostos : faces mestiças da produção cultural barroca recifense (1701-1789).*** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Rural de Pernambuco.

RAMINELLI, Ronald. **Impedimentos de Cor: mulatos no Brasil e em Portugal c.1640-1750.** *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol.28, nº48, jul/dez 2012, pp. 699-723.

RUSSEL-WOOD, Anthony J. R. *Um mundo em movimento – os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX**. *Afro-Ásia*, n. 32 (2005), pp.115-137

SILVA, Gian Carlo de Melo. 2014. *“Na cor da pele, o negro”*. Tese de Doutorado. Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco.

SOUSA, Ana Madalena Rosa Barros Trigo de. *D. Francisco de Sousa Coutinho em Angola: reinterpretação de um governo 1764-1772*. (Dissertação em História) Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1996.

SOUZA, Gabriel Soares. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Nichos e Redes: a permanência 1665-1700. In: *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma história econômica*. Lisboa: Difel, 1993.

THORTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400 – 1800*. New York : Cambridge University Press, 1999.

TSO – **Habilitações do Santo Ofício**, mc 21, doc.415.

Notas

[1] Contei com a leitura e crítica criteriosa de Marcos Antônio de Almeida e Eduardo França Paiva, a primeira versão deste texto, no entanto toda a responsabilidade sobre o conteúdo é integralmente minha.

[2] Professora da Graduação e Pós-Graduação da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Esta pesquisa contou com apoio do CNPq.

[3] Ver : GOUVÊA, MARIA DE FÁTIMA & FRAGOSO, JOÃO. (ORG.) *Na trama das redes: política e negócio no Império Português, séculos XVI –XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. BETHENCOUT, Francisco. *Racisms : from the crusades to the twentieth century*. Princenton University Press, 2014.

[4] Para este tema ver: PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo : uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Tese para professor titular. UFMG, 2012. THORTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400 – 1800*. New York : Cambridge University Press, 1999. GRUZINSKI, Serge. Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres connected histories. *Annales Histories, Sciences Sociales*. Paris, n. 1, p.85-117, 2001.HEYWOOD, Linda M (org). *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

[5] SOUZA, Gabriel Soares. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000. CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

[6] CARDIM, *Op. Cit.*, pp. 141 a 180

[7] CURT LANGE, Francisco. *A organização musical durante o período colonial brasileiro*. Coimbra, 1966. V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros.

[8] Te Deum é um hino litúrgico católico atribuído a Santo Ambrósio e a Santo Agostinho, iniciado com as palavras "Te Deum Laudamus" (A Vós, ó Deus, louvamos). Segundo a tradição, este hino foi improvisado na Catedral de Milão num arroubo de fervor religioso desses santos. Recebeu várias melodias.

[9] *Ibid.*, pp. 40 a 46 e 144 a 155

[10] *Ibid.*,p.. 161

[11] CANCELA, Francisco Eduardo Torres. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763 -1808)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, Pós-Graduação em História, 2012. p.225

[12] *Apud*, Cancela – AHU_ACL_CU_005-01, cx.133. D. 26334

[13] *Ibid.*, p.226

[14] MARTIN, DENIS-CONSTANT. HERANÇA MUSICAL DA ESCRAVIDÃO. REVISTA TEMPO. V.14, Nº 28, JAN/JUN, 2010. P. 15 A 42.

- [15] RUSSEL-WOOD, Anthony J. R. *Um mundo em movimento – os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998.
- [16] AHU - Angola – Cx 53, doc. 01, 10. 01. 1769. *Bando que proíbe os Entambes (a), e outras barbaridades*. Segundo Bluteau (1728), bando significa pregão, quando se declara publicamente um decreto ou lei ao som de caixa.
- [17] *Idem*.
- [18] HEYWOOD, LINDA M. AS CONEXÕES ANGOLANO-LUSO-BRASILEIRAS. IN: PANTOJA, SELMA (ORG.). *ENTRE ÁFRICAS E BRASIS*. SÃO PAULO: MARCO ZERO, 2001, p.109.
- [19] *Bando que proíbe os Entambes (a), e outras barbaridades*. Op. Cit., Angola -Cx 53, doc. 01, 10. 01. 1769.
- [20] CORRÊA, Elias Alexandre Silva. *História de Angola*. Lisboa, 1937. pp.83 a 88
- [21] *Bando que proíbe os Entambes (a), e outras barbaridades*. Op.Cit., *idem*. Arrimos eram propriedades agrícolas ao redor de Luanda.
- [22] *Bando que proíbe os Entambes (a), e outras barbaridades*.
- [23] AHU- Angola – Cx. 49 – Doc. 4, 09.01.1765. *Bando de Francisco de Souza Coutinho, Governador de Angola*.
- [24] *Bando que proíbe os Entambes (a), e outras barbaridades*. Op Cit., *idem*.
- [25] HEYWOOD, OP. CIT., 2010, p.110.
- [26] SOUSA, Ana Madalena Rosa Barros Trigo de. *D. Francisco de Sousa Coutinho em Angola: reinterpretação de um governo 1764-1772*. (Dissertação em História) Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1996. P.34
- [27] Ver e as mais indicações de: PEREIRA, J. N. 2009. *Além das formas, a bem dos rostos : faces mestiças da produção cultural barroca recifense (1701-1789)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Rural de Pernambuco, 150 p.

- [28] HESPANHA, Antonio Manuel. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: *Na trama das redes: política e negócio no Império Português, séculos XVI –XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. GREENE, Jack. The Colonial Origins of American colonialism. In: *Negotiated Authorities: essays in colonial political and constitutional history*. Virginia: University press of Virginia, 1994. ELLIOT, John. Crown and Colonialists. In: *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830*. Yale, 1995. SUBRAHMANYAM, Sanjay. Nichos e Redes: a permanência 1665-1700. In: *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma história econômica*. Lisboa: Difel, 1993.
- [29] Fontes Históricas do Direito Português. Ius Lusitaniae, Lisboa. <http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt>
- [30] VER: RAMINELLI, Ronald. Impedimentos de Cor: mulatos no Brasil e em Portugal c.1640-1750. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol.28, nº48, jul/dez 2012, pp. 699-723. FIGUEIRÔA-REGO, João de e OLIVAL, Fernanda. Cor da pele, distinção e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). *Tempo*, Niterói, n.30, p.115 -146. 2011.
- [31] DUTRA, Francis A. Ser mulato nos primórdios da modernidade portuguesa. *Tempo*, Niterói, n.30, 2011.pp. 101 -114
- [32] *Idem*.
- [33] Judeus e Cristãos-novos realizavam suas práticas religiosas as escondidas, mas não eram denunciados pela aparência física, isto não se dava com pessoas de cor, cuja aparência era denunciadora da origem geográfica e até social.
- [34] Sobre a inclusão o termo “raça de mulatos” ver: TSO – Habilitações do Santo Ofício, mc 21, doc.415. Ver também: BLUTEAU, Rapahel. Vocabulário Portuguez & Latino. Coimbra: No Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. v.5, verbete: infiel.
- [35] Ver :DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

[36] Ver: SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Afro-Ásia*, n. 32 (2005), pp.115-137

[37] SILVA, Gian Carlo de Melo. 2014. *“Na cor da pele, o negro”*. Tese de Doutorado. Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco.