

Em torno das questões de sangue no Brasil colônia anteriormente à reforma pombalina

João Figueiroa-Rego
(CIDEHUS-UE; CHAM, FCSH-UNL)

Contextualizar e reinterpretar cor e “raça”

Os estatutos de limpeza de sangue, uma realidade notoriamente ibérica, ainda que praticada ao longo dos tempos em diferentes unidades políticas e geográficas, veio a projectar-se nos diferentes territórios agregados à Coroa de Portugal. As circunstâncias nem sempre foram idênticas e o impacto no quotidiano das populações variava consoante o carácter e intensidade das contaminações culturais.

O Brasil não foi excepção no apropriar de certos modelos de leitura social com base em critérios de sangue, mas revelou particularidades decorrentes das misturas étnicas ali presentes. Ao sangue indígena dos grupos “tupi-guarani e tapuia”, juntou-se o europeu, mas também o africano, este último por via do intenso comércio de escravos estabelecido com a Costa da Mina e outras regiões participantes nesse escambo. Deve, todavia, notar-se que o designativo *africano* constitui um anacronismo, uma vez que, à época, os escravos eram denominados “negros da guiné”¹ - noção bastante abrangente e imprecisa - diferenciando-os dos “negros da terra” ou “negros brasis”, como eram chamados os índios.

Por outras palavras, não existiriam “transfusões” de sangue “africano”, mas de *sanguês africanos*, consoante a origem geográfica. Realidade patente no teor de uma missiva do governador de Angola, em 1686, referindo-se às dificuldades enfrentadas pelos capelães “que totalmente não entendem nem ainda a linguagem ambunda [o quimbundo], que é a mais fácil de todas as daquele gentio, e conseqüentemente ignorantes da dos congos, monjolos, muviris e benguelas, de cujas nações consta a carga dos navios que vêm ao Brasil” (MMA [Monumenta Missionaria Africana], *Carta a El-Rei sobre os capelães*, 1686, 35).²

As designações dos grupos étnicos indicavam a procedência do porto de embarque ou a região genérica de onde eram oriundos, caso dos *pretos angola*, dos *pretos mina*, etc.

A estas peculiaridades somava-se a atribuição de particularismos tidos como característicos das diversas etnias e presentes tanto na compleição física como nas alegadas virtudes e defeitos que lhes eram atribuídos. Como notou um autor, “os africanos, quer fossem negros ou mestiços, tenderiam naturalmente à idolatria e à sensualidade” (Marcussi 45). Dito de outro modo, associava-se o africano ao vício e ao pecado, enquanto portadores de defeitos como a preguiça, consumo excessivo de álcool, comportamentos violentos, prática de danças licenciosas, tendência para não acatar ordens e desrespeito pelas regras de interacção com a sociedade e as normas e valores que a regiam. Quadro que não diferia muito dos “atributos” assacados a mulatos e crioulos.³

As instituições e os actores sociais espelharam toda essa diversidade intuindo-a de acordo com a sua própria necessidade de afirmação e o jogo político de influências que possibilitava. Sublinhe-se que a escravidão estava reconhecida no direito

¹ Ainda no século XVII, a palavra “guiné” era utilizada como alusiva aos habitantes da costa ocidental africana.

² *Apud* Marcussi 44.

³ Crioulo: “1. Diz-se de ou indivíduo descendente de negros africanos, mas nascido no Brasil; preto. O negro brasileiro é assim comumente tratado pelos seus companheiros de cor. 2. Dizia-se de ou escravo nascido na casa do senhor” (Scisínio 1997, 110).

consuetudinário inspirado no direito romano. Por seu turno, ao que parece, terá sido constante a transferência para o Brasil de rivalidades étnicas originárias da África. Negros de diferentes reinos, a despeito da sua condição comum de escravos, teriam mantido acesas rivalidades, “muitas vezes aproveitadas pelos senhores para evitar solidariedades que resultassem em revoltas coletivas” (Faria 8).

Os ritmos e dinâmicas dos diversos interesses em confronto propiciavam tal realidade e explicitavam os indicadores de estima social. Fosse como fosse, “preto” era sinónimo de escravo, conseqüentemente de sangue impuro. Como bem notou Ronal Raminelli: “dos escritos do padre Antônio Vieira provém a mais detalhada reflexão sobre os vínculos entre cor e cativo” (2012).

Mas o que é que, na verdade, condicionava as diferenças no sangue, determinava os aspectos que moldavam o conceito de “raça” e qual o seu impacto no quotidiano dos grupos sociais e nos processos de mobilidade ascendente e descendente?

A historiografia contemporânea tem-se apercebido que o argumento vigente até décadas recentes, para a fixação social da cor e dos critérios de estima inerentes, assentava, quase que exclusivamente, no argumento biológico, mesmo sem recorrer a ferramentas analíticas actuais como a noção de fenótipo ou genótipo.

As identidades raciais provinham desse modo de interpretar o mundo e pareciam construir as bases do edifício teórico herdado do século XIX.

Em 1994 autores como Michael Omi e Howard Winant conceptualizaram a raça como um fenómeno que se disputava no terreno do social e se perfilava como um sólido componente das identidades colectivas. Por outras palavras, tratava-se de um atributo historicamente construído e, em alguns casos, com características hegemónicas. Leitura que viria a ser corporizada, praticamente uma década depois, quando Toni Morrison defendeu a noção de que na sociedade americana a “brancura” era a norma e a “negritude” o insólito (Beaulieu 375). Os brancos seriam invisíveis na sua “normalidade” enquanto os negros representavam o lado selvagem na forte visibilidade da sua pele.

Em suma, a raça seria património dos que tinham cor, os outros, destituídos de raça, eram somente pessoas. O que parece configurar uma contradição face ao âmago do problema, a destriça entre determinismo biológico e realidade socialmente construída. O exemplo arrolado serve, sobretudo, para introduzir o tópico que, não obstante certa similitude aparente, o designativo “raça” não foi percebido nas sociedades da idade moderna, tal como o interpretaram as unidades políticas e sociais contemporâneas, mesmo quando derivadas de realidades compósitas, como a americana, que até poderia ter fortes semelhanças com a do Brasil colónia: pré-existência de grupos indígenas, núcleos populacionais com origem afro-esclavagista e miscigenação europeia geograficamente diversificada.

No entanto, bastará consultar o que foi grafado por autores coevos, ao fixarem conceitos correntes na expressão do vulgo à época (raça, nação, qualidade), para perceber a existência de outras variáveis nesta equação, presentes em distintas cronologias.

No século XVII, na Câmara de Lisboa, não era permitido “nas eleições que se fizessem de Juiz do Povo e Mesteres, seja admitida pessoa alguma que tenha raça de cristão novo, mouro ou mulato”.⁴

Durante o século XVIII a categoria “raça” significava uma comunidade de origem comum e não um grupo biológico com traços exclusivos e determinantes de seu carácter (Viana 41). Segundo Bluteau seriam os descendentes de mouros, judeus e cristãos novos.

⁴ *Fontes Históricas do Direito Português. Ius Lusitaniae:*
[http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=102&id_obra=63&pagina=864].

O mesmo se pressupunha da “gente da nação”. Tais designativos acarretavam consigo o estigma da impureza, vigente nos estatutos de limpeza de sangue que vigoraram nas coroas ibéricas.

Diferentemente, o conceito “índios de nação”, no Brasil colônia, implicava uma diferença étnica básica, a pertença à “raça” ou “casta” indígena.

Os nem sempre observados critérios de *qualidade*

Já a noção de *qualidade* envolvia um conjunto variado de atributos: cor, legitimidade do nascimento, linhagem, religião, condição social, profissão etc. Ainda que mantivesse uma relação com a ideia de pertença ou identificação com sangue limpo, o conceito de qualidade não se subsumia no de raça (Rappaport; Losada), ou cor e sangue, nem destes ficava refém.

Um exemplo eloquente dessa destrição encontra-se patente na consulta do Desembargo Paço, datada de 1759, referente a Francisco Xavier Ponce de Leão, morador da Vila de Pombal, que suplicava ao Rei o porte e uso de espada. Alegava que, pelo facto de ser abastado proprietário em várias comarcas, tinha de se deslocar por estradas e caminhos cuja insegurança, por estarem infestadas de ladrões, justificava poder defender-se com essa arma. Ora, pela *Lei novíssima*, dado o defeito de mulatismo que lhe era assacado, estava impedido de o fazer (Dutra). Na resposta, o corregedor da comarca de Leiria, entendeu que o suplicante não estaria abrangido pela proibição, uma vez que esta só incidia sobre pessoas de pouca qualidade, o que não seria o caso, dado trata-se de alguém que vivia de acordo com a lei da nobreza, servindo-se com criados, escravos e bestas (ANTT, *Desembargo do Paço, Consulta de Francisco Xavier Ponce de Leão*, maço 2076, n.52).

Ronald Raminelli (2012) acentuou essa diferença de critério ao defender que “raça de mulato” é diferente de “raça de judeu” ou “raça de mouro”. Para este autor, a origem gentia, negra ou mulata não seria concebida como defeito de sangue, mas de qualidade.

Foi todo este conjunto de particularidades que matizou a questão do sangue e tornou as classificações contraditórias cavando um fosso entre normativas e práticas.

Por emulação tais princípios foram passados a territórios ultramarinos e espaços imperiais geograficamente diferenciados. Motivo, também, de terem sido intuídos e assimilados de diferente modo. As questões de sangue não foram idênticas nem se pautaram pelo mesmo diapasão no chamado Estado Português da Índia, em Macau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe em contraste, por exemplo, com o verificado no Brasil colonial.

Apenas para melhor contextualizar diga-se, a este propósito, que a necessidade de o centro político português, tal como a própria Igreja, garantirem serviços e fidelidades, em zonas remotas, inóspitas e pouco apetecíveis, ou em contexto bélico de grande melindre e exigência podia revogar costumes e propiciar atitudes de maior condescendência na concessão de graus honoríficos a negros (Mattos) e índios (Raminelli 2008, 2009), serventia de cargos, ofícios e dignidades a pessoas, teoricamente, menos habilitadas à luz dos cânones vigente nas áreas metropolitanas do Reino (Figueiroa-Rego & Olival).

Assim se explica a atribuição de hábitos das ordens militares (Olival 2004) canonicatos, ou o provimento de lugares de prestígio em pessoas de cor que, em contexto habitual, não cumpririam os requisitos formais de hierarquia social. Note-se que essas determinações faziam parte integrante das normativas em uso. Tal o caso, entre outros, das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), no livro primeiro, título 53, sobre as condições para o exercício do múnus eclesiástico, em que se diz explicitamente: “É preciso tirar informação secreta sobre a limpeza de sangue, vida e

costumes [...] se tem parte de nação hebreia ou de outra qualquer infecta: ou de negro, ou mulato [...]”.

Não se tratava de uma menção esporádica, mas recorrente, tanto no âmbito do clero secular como no das ordens monásticas.

Já em termos de serviço militar, para lá das situações de necessidade extrema que propiciavam maior garantia de recompensa, como referido, parece ter existido “grande transigência com relação à cor aquando do recrutamento” (Dias 2014, 419)⁵. Sem embargo de que “Os recrutadores procuravam, de preferência, homens brancos, por recomendação do governador de Pernambuco [...]”. Facto que se explica, segundo a mesma fonte, porque “havia muitas deserções porque os regimentos estavam cheios de «mulatos, ladrões e vadios»” (IHGB, *Cartas de serviço* de José César de Meneses, fl. 103 *apud idem*).

Não obstante, no último quartel do século XVIII, a memória dos serviços prestados pelos regimentos de negros, por altura da Restauração, estava ainda presente na memória do centro político. Pelo que a convocatória dos regimentos de pardos e do Terço Novo (sucédâneo do dos Henriques), no quadro das hostilidades com o império espanhol, não deixava de, a seu modo, configurar um sentido inequívoco de integração social.

O surgimento do eufemismo *brancos da terra*, para designar elites locais de sangue crioulo, negro ou fortemente miscigenado, configura um testemunho eloquente (Figueiroa-Rego 2015). Habitualmente associava-se a negritude da pele a defeito de qualidade pelo facto de nela estar subentendida uma condição de proximidade a um antepassado escravo.

Já para o termo *pardo*, é apontado um duplo significado, no século XVIII, em que tanto “podia indicar uma miscigenação como se referir a filhos ou descendentes de crioulos [termo geralmente associado aos negros cativos nascidos no Brasil]” (Faria 1998, 135).

À luz do que fica dito, parece que, fossem quais fossem os critérios seguidos pelas instituições no apuramento do sangue dos postulantes, habilitandos ou providos, a qualidade (ou ausência dela) estava implícita. O decaimento social, por debilidade económica, ligações matrimoniais desadequadas, ou ausência de inserção em redes de sociabilidade, implicaria perda da qualidade, podendo sobrepor-se aos requisitos de sangue.

O universo restrito das organizações confraternais, especialmente o das Misericórdias no caso do Brasil, eram mais sensíveis a razões derivadas da pertença a elites locais do que à posse de uma ascendência remotamente nobre, porém sem tradução prática a nível de sucesso das parentelas horizontais. Ser genro, cunhado, sogro, contracunhado, de gente socialmente bem inserida, podia prevalecer face a uma vaga memória de nobreza ancestral depois perdida no anonimato. Os casamentos com herdeiras ou mulheres ricamente dotadas pelos progenitores constituíam uma premissa relevante nas estratégias de mobilidade social ascendente.

A Bahia parece não ter configurado nenhuma excepção, pelo contrário, espelha uma realidade nem sempre tida em conta pela historiografia. Os livros de admissão dos irmãos sugerem essas assimetrias, ao darem indícios do recebimento na categoria de 1ª condição (irmãos nobres) de gente cujo sangue estava eivado de mecânicas, mas que fora socialmente bem-sucedida e soubera garantir alianças cúmplices pelo casamento e parentesco. Inversamente, outros irmãos, detentores de apelidos mais sonantes, mas cujo trajecto de vida não era consentâneo, viam-se relegados para irmãos de 2ª condição (ditos mecânicos).

Se, de algum modo, a travessia do Atlântico podia “enobrecer” uns, para outros cavava um fosso entre memória e o pragmatismo da realidade vivida e imposta por um destino caprichoso.

Relativamente aos homens de cor negra, o panorama não era homogêneo como, à primeira vista, se poderia crer. Em Lisboa, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, ligada aos Dominicanos, acolheu desde 1460 os africanos, livres ou escravos. Quase dois séculos depois, a ideia foi transposta para o Rio de Janeiro, onde, em 1640, surgiu uma irmandade do mesmo nome, inicialmente sediada na Igreja de São Sebastião no morro do Castelo.

Todas estas, tal como as congêneres bahianas, reflectiam matizes segregacionistas, ao serem separadas por etnias africanas ou mesmo quando juntavam africanos e crioulos. O Padre António Vieira foi uma das vozes críticas relativamente a este estado de coisas. No seu *Sermão XX do Rosário*, dissertou longamente sobre a cor da pele e os equívocos que gerava. A separação entre Irmandades do Rosário dos brancos e dos pretos, despertava no jesuíta um sentimento de repúdio, por entender que até nas coisas sagradas era mais valorizada a distinção do que a piedade.

Ainda no tocante aos africanos e crioulos, não obstante as rivalidades subjacentes, parece ter sido este o grupo preponderante no contexto das organizações confraternais. A historiografia conseguiu identificar 17 irmandades dedicadas ao culto do Rosário no arcebispado da Bahia, nove das quais privilegiavam angolas e crioulos nos cargos de direcção.

Caso, por exemplo, da irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Igreja da Conceição da Praia, em Salvador da Bahia, composta por angolas e crioulos (Reis 1991; Reginaldo) e que teve seu Compromisso aprovado em 1686 (Reis 1996)⁶.

Se quisermos diversificar étnica e geograficamente os exemplos, poder-se-á referir a irmandade de Nosso Senhor Redentor da Bahia, dos jejes vindos do Daomé (Boschi; Aguiar), na capela do Corpo Santo, datada de 1752 (Verger 525) e dos negros ditos *benguelas*, agrupados na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos, em São João d’El-Rei, Minas Gerais (Brügger & Oliveira), a que podem ser acrescentados muitos outros casos, como o dos negros *minas*, reunidos na irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigénia, fundada um pouco antes, em 1740, no Rio de Janeiro (Soares), ou os nagôs do reino de Ketu, reunidos na igreja da Barroquinha em torno da irmandade do Senhor dos Martírios, em Salvador.

Ou seja, os critérios de índole agregadora, com base nas etnias, foram-se perpetuando ao longo do tempo nas irmandades.

Sinais exteriores de “qualidade”. Anversos e reversos da mesma moeda?

Em 1708, ordens régias vieram limitar o uso de roupas luxuosas por “pretas e mulatas, cativas e forras”, naquilo que já foi considerado uma medida restritiva dirigida a grupos raciais. Contudo, não se traria de uma novidade ou de uma disposição assente, exclusivamente, em critérios de cor. O seu alcance transcende motivações raciais porque tais medidas têm antecedentes jurídicos recuados e generalistas e o seu objectivo seria o de pôr cobro a excessos e luxos perniciosos.

Foi essa preocupação que esteve na origem de numerosas pragmáticas, logo desde a 1ª dinastia. Política retomada pelas subseqüentes. Assim, por exemplo, pela pragmática de 1486 ficava proibido o uso de sedas, brocados, chaparias, borlados e canutilhos a todas as classes sociais. O mesmo em 1535 face aos brocados e telas de ouro e prata e servindo as sedas apenas para debruar ou guarnecer vestes. Em 1560 era vedado todo um conjunto

⁶ “Embora sem explicitar, previa-se a entrada de gente de outras origens, inclusive brancos e mulatos, mas só crioulos e angolas eram elegíveis, em números iguais, a cargos de direcção”.

de aplicações nos trajes excluindo da medida grupos sociais de relevo, a quem era autorizado o uso de algumas barras e debruns de seda e tafetá. As mulheres e filhas de fidalgos, desembargadores e cavaleiros só podiam vestir uma peça de tafetá, veludo ou seda, sendo esta última completamente interdita a gente chã. Por outras palavras, em momento algum esteve em causa a cor de pele do usuário, mas sim a sua qualidade (ou falta dela).

Tais medidas, que continuaram a ser objecto de legislação, tornaram-se ainda mais restritivas não poupando já nenhum grupo social. A Pragmática de 1677 foi, a este propósito, inequívoca:

Dom Pedro, por Graça de Deus Príncipe de Portugal e dos Algarves [...]. Primeiramente ordeno e mando que nenhuma pessoa de qualquer condição, grau, qualidade, título, dignidade, por maior que seja, assim homens como mulheres [...] possa usar, nos adornos das suas pessoas, filhos e criados, casa, serviço e uso, que de novo fizer, de seda, rendas, fitas, bordados as guarnições que tenham ouro ou prata fina ou falsa [...]. (Dias 1955)

Estava em causa a protecção das manufacturas e produtos portugueses e esse era o fulcro da questão, sobretudo porque as desobediências às pragmáticas sobre o luxo eram constantes e flagrantes.

A propalada medida de 1708, a que se fez alusão no começo deste apartado, inserir-se-ia neste âmbito, ainda que com uma especificidade implícita, dado ter existido, ao que parece, um apelo irresistível por cores garridas, diversidade de tecidos e uso exagerado de aplicações, debruns e enfeites, nos grupos visados. Não se estava perante um episódio isolado e assente numa perspectiva racial. Tal medida radicava em precedentes que visavam um quadro social bem mais alargado.

Será, ainda, na mesma óptica que deverá ser entendida uma nova pragmática contra o luxo, dada por D. João V em 1749, que veio proibir “a negros, mesmo libertos, ou mulatos, ou filho de mulatos ou de mãe negra de trajarem tecidos de lãs finas, holandas, toda sorte de seda e tecidos finos de linho ou de algodão, ou trazerem sobre si ornato de joias, nem de ouro nem de prata, por mínimo que seja”. Os relatos de viajantes e as suas descrições sobre o modo de vestir, bem como o proliferar de peças de ourivesaria, nomeadamente as pulseiras de ouro designadas “escravas”, mostram que o desrespeito e incumprimento foram norma.

A cor no seio das elites locais

A questão da cor e do sangue entre as elites locais no Brasil colónia e destas com os grupos reinóis pertencentes à estrutura administrativa foi, também ela, complexa e sujeita a variações.

Os membros da principalidade brasílica, nas diversas capitánias, reivindicavam uma ligação ancestral ao Reino de Portugal e, quando o podiam, evocavam a nobreza e serviços de avoengos e colaterais. As suas aspirações plasmavam o modelo de estratificação seguido na metrópole ibérica e toda a sua estratégia de reconhecimento social era nesse sentido. Quando apresentavam petições para a obtenção de hábitos das ordens, graus honoríficos da Casa Real (foros de fidalguia e cartas de brasões de armas), apoiavam-se no argumento de, segundo eles, viverem à lei da nobreza, com cavalos, servidos por criados e escravos, serem detentores de património fundiário e não exercer cargos que implicassem existência de mecânicas, sendo limpos de máculas de sangue. A verdade é que, não raras vezes, tais manchas tinham existência efectiva, quer do ponto de vista da miscigenação, quer do facto de, nos seus primórdios, trabalharem em

ocupações de 2ª condição. Em termos de catalogação social inseriam-se, em muitas circunstâncias, no chamado estado do meio. As origens eram prosaicas, mas o futuro trouxera-lhes abundância e representação, quer através da serventia de cargos municipais e de milícias ou da inserção em organizações confraternais. Em muitos casos, já senhores de engenho, viam-se a si mesmos como parte de uma oligarquia terratenente, com laivos aristocráticos. Arrecadavam contratos da Coroa, desenvolviam forte actividade mercantil, dita de grosso trato, possuíam embarcações a que não alheio o trato escravagista.

Os mais ousados aspiravam mesmo a exercer lugares de mando no seio da hierarquia administrativa emanada do centro político e desenvolviam sólidas redes clientelares com esse objectivo.

Outro estratagema de confirmação social passava por mandar os filhos bacharelarem-se na Universidade de Coimbra pare serem depois despachados como juizes de fora, prosseguindo carreiras que os podiam levar aos bancos de predicamento na mesa da Relação da Bahia e outras magistraturas, por exemplo superintendências do Tabaco, das alfândegas, provedoria da Fazenda, etc.

Sem esquecer toda uma lógica de transmissão geracional de bens, que facilitava um enraizamento local com reflexo evidente na posse e serventia de cargos e ofícios hierarquicamente relevantes. O que se conseguia, como referido antes, muito à custa de escolhas matrimoniais acertadas.

De facto, as mulheres correspondiam àquilo que delas se esperava do ponto de vista estamental. Constituíam, na sociedade do Antigo Regime, o símbolo por excelência das alianças. O enquadramento geográfico-social assumiu um protagonismo, por vezes, determinante, moldando escolhas e cerceando possibilidades. No Brasil terá constituído uma realidade indisfarçável. Em carta de 1739, o conde das Galveias, ao tempo governador-geral, justificava a quase ausência de casamentos, ditos de representação, na Baía, pelo receio que os membros da nobreza local tinham de que as suas filhas contraíssem más ligações, escolhendo maridos entre a soldadesca e a oficialidade menos cotada de serviço na guarnição militar, pelo que preferiam enviá-las para os conventos (Accioli & Amaral II, 126). Como ironizou Russel-Wood:

Numa terra de mulatos e cristãos-novos, há poucos homens bons solteiros e os oficiais do Terço da Infantaria disponíveis são péssimo partido, equivalente à perda da virgindade [...]. Pior que ela, aliás, porque afinal sempre se pode encontrar um nobre arruinado, disposto a não pôr reparo no pequeno detalhe anatómico em troca de um belo dote. (1981, 254)

O surgimento de problemas que podiam não referendar o sucesso de algumas dessas estratégias ascensionais disputavam-se, ocasionalmente, no terreno de disputas e rivalidades locais, mas os maiores obstáculos jogavam-se, essencialmente, no mercado das honras.

As medidas restritivas, visando interditar o provimento de negros e mulatos e seus descendentes em lugares, cargos e dignidades, remontavam a 1603. Em meados do século XVIII os lugares mais destacados ainda eram ocupados por reinóis, alegadamente livres de mácula. A existência desta, com base na cor e no sangue miscigenado, eram um argumento recorrente para negar ou, pelo menos, retardar a obtenção de insígnias das ordens de Cristo, Avis ou Santiago e cartas de familiar do Santo Ofício, ou ensombrar a chamada *leitura de bacharéis*, sem a qual não era possível o provimento em lugares de magistratura. Diga-se, a este respeito, que, em 6 de Outubro de 1620, no início da exigência de pureza, insistiu-se, no seguimento de directrizes anteriores e de consultas da Mesa do Desembargo do Paço, que todos os letrados que fossem providos «de primeira

entrancia nas Relações da Índia, ou Brazil, antes de se lhes pasarem suas Cartas, lerem e serem aprovados no Desembargo do Paço, como os das Casas da Supplicação e do Porto» (Silva 1855, 30).

É, aliás, conhecida a rotina e trâmites burocráticos a que estavam sujeitos os bacharéis que se candidatavam às judicaturas (Homem 193-8). Os processos de averiguação, determinados pela Repartição de Justiças e do Despacho da Mesa do Desembargo do Paço, e cuja instrução era cometida aos corregedores das comarcas ou, na sua ausência, aos provedores, seguia os modelos em uso noutros tribunais. Indagava-se, de acordo com um questionário de devassa contendo seis perguntas, sobre as qualidades pessoais, antecedentes e modo de vida do habilitando, o qual deveria ser “Christão velho, limpo, e sem raça alguma de Christão novo, mouro, mulato, ou de outra qualquer infecta nação” (Louzada 301). Inquiria-se, ainda, no caso de ser casado, se o era com “mulher de limpo sangue sem raça”. A preocupação da Coroa em preservar as qualidades inerentes ao perfil dos magistrados levava já a que, em 1610, tivessem sido proibidos os casamentos «brasileiros» de desembargadores em serviço naquele Estado.

Todos os processos instruídos para essas finalidades passavam por um filtro testemunhal que deveria atestar a pretensão do habilitando de ser detentor de limpeza de sangue. A existência de rumores em contrário, não sendo totalmente intransponível e tendo conhecido ritmos diversos, do ponto de vista cronológico, no tocante ao construir e desconstruir das famas, era de evidente importância. De facto, havendo murmuração contrária à limpeza, fosse ela constante ou não, tinha-se qualquer postulante por inábil para efeito de ser provido num cargo ou beneficiar de uma mercê.

A cor surgia, em muitas situações, como argumento de prova da falta de pureza do candidato. Contudo, a imprecisão das origens e a cor (mais ou menos visível) do tom de pele eram, ocasionalmente, branqueadas, mesmo que a despeito do olhar arguto de uma ou outra testemunha que teimava em corroborar a nota com certos sinais físicos: cabelo crespo, «chateza do nariz» ou «beiços grossos» e outros, com alegada origem étnica, eram apontados como evidências com valor probatório ou corroborativo da existência de sangue impuro. Contudo, na ausência de dados irrefutáveis que confirmassem a suspeita e não existindo outros factores que desqualificassem as candidaturas, tais características passaram, por meados do século XVIII, a ser alvo de uma indiferença generalizada por parte dos tribunais. No caso do Santo Ofício português os grupos mouriscos e mulatos foram, notoriamente, os menos castigados pela rejeição.

Já antes foi referido, ainda que brevemente, o papel das organizações confraternais, sobretudo as Misericórdias, e as expectativas que propiciavam aos irmãos ali recebidos. De facto, vistos desde o seu interior, tais espaços configuravam-se como pólos aglutinadores, dotados de forte simbolismo no domínio das práticas caritativas, mas não só. Se, por um lado, geraram conflitos e cisões, ocasionais, com base na pigmentação da pele, por outro, assumiram uma singularidade muito própria no plano das sociabilidades. É que, no jogo das aparências, permitiam conjugar os seus interesses com os de grupos notados na pureza. Estes, ao lograrem ser recebidos, acobertavam-se sob uma malha identitária que os tornava menos suspeitos aos olhos do vulgo e das instituições.

O argumento da pertença a uma destas agremiações foi recorrentemente usado perante os tribunais, no âmbito de provanças, para evidenciar limpeza de sangue de habilitandos e parentelas. Nem sempre com sucesso, diga-se, mas era um risco menor que valia a pena correr, tanto mais que muitas mesas confraternais para evitarem a desonra de pretendentes recusados queimavam os processos de habilitação de modo a não ficar registo de notas e infâmias.

Contudo, o resguardo que se mencionou não foi praticado de modo absoluto. Dependeria, por vezes, do entendimento das mesas. A Santa Casa da Misericórdia da Baía, por exemplo, em vez de destruir os detalhes incriminatórios, fazia com que fossem inscritos num *Livro de Segredos* (AHSCMB, *Livro dos segredos* (1679-1809), o que expressa bem a importância que lhes era atribuída no contexto das práticas sociais (Galdelman).

Sangue negro nas ordens militares

Emblemático, do ponto de vista da necessidade de matizar os procedimentos e normativas em função de necessidades militares prementes, foi o caso de Henrique Dias, um negríssimo cabo-de-guerra que se distinguiu na luta contra os holandeses no Recife.

Por esse motivo recebeu de Filipe IV, por carta régia de 21 de Julho de 1638, a promessa do foro de fidalgo da Casa Real e a mercê de um hábito numa das três ordens militares portuguesas (ANTT, *Mesa de Consciência e Ordens*, Códice 34, Livro VII, fl. 95v.). Face a dúvidas neste tocante, a Mesa da Consciência terá consultado o monarca em 22 de Janeiro de 1639. A resposta não deixou margem a dúvidas: o hábito deveria ser lançado sem se lhe fazer provanças, dispensando-o o Rei:

“Em tudo aquilo em que eu o posso fazer; e se escreverá ao meu Embaixador de Roma, em Carta Minha, alcance de Sua Santidade o Breve de dispensação [...] e que, podendo ser expedir-se com generalidade para os Indios e Negros que, em quanto durar a guerra do Brazil, se assignalarem nella”. (Silva 1855, 190)

A isso somar-se-ia, pouco depois, o cargo de Governador dos Crioulos, Negros e Mulatos, confirmado a Henrique Dias, por Carta Patente do Vice-rei do Brasil, conde da Torre, datada de 04.09.1639, a que se seguiu, após a Restauração, a outorga, em 1654, por D. João IV, da comenda do Moinho de Soure, na Ordem de Cristo (ANTT, *Portarias do Reino*, Livro 3, fls. 326) e a patente de mestre de campo do Terço da Gente Preta. Este último corpo militar iria manter-se activo até meados do século XVIII chefiado por negros, como António Gonçalves Caldeira, a quem se concedeu o hábito de Santiago, embora com dispensa dada em 1667. O motivo desta residiria no facto de:

Dos avós se não tem notícia alguma, mas que disseram que eram de Angola, donde todos os Negros que vem daquele reino, são primeiro Batizados [...] se poderá mover a dispensar com Ele, em tudo o de que necessita por o hábito não ser da ordem de Cristo ainda que este exemplo he mui prejudicial. (ANTT, *Habilitações da Ordem de Santiago*, Letra A, Maço 6, D. 59.)

Já Domingos Rodrigues Carneiro, sargento-mor e depois mestre de campo do mesmo terço, homem preto natural de Angola, viu inicialmente indeferida a dispensa para o hábito de Avis. A inabilidade questionada pela Mesa de Consciência e Ordens foi a sua condição de ex-escravo e filho de escravos, pelo que não estava em condições de se lhe lançar o hábito (ANTT, *Habilitações da Ordem de Avis*, Letra D, Maço 1, D. 1.). Viria a consegui-lo mais tarde, após reiterada insistência e em função de seis anos de serviço à Coroa, exigidos para obter dispensa nos impedimentos.

A conotação entre negritude e escravidão, já antes referida e presente no exemplo arrolado, seria a que gerava maior incomodidade e entraves, ainda que não fosse totalmente intransponível. Em Portugal, até 1609, somente sete negros teriam possuído hábitos das Ordens Militares, dos quais apenas um era de origem cativa. Entre 1608 e

1731, a fazer fé na lista do cônego da Patriarcal D. Lázaro Leitão Aranha, tornaram-se cavaleiros das Ordens Militares cerca de 27 mulatos.

Os entraves não conheciam um modelo único para a sua resolução. Aliás, com o tempo muitas das formalidades foram aliviadas, em função de diferentes premissas e contextos. Em 23 Janeiro de 1721, D. João V, dispensou de inquirições para receberem as insígnias da Ordem de Santiago, D. Sebastiao Saraiva Coutinho, D. José Vasconcelos e D. Filipe de Sousa e Castro, índios da serra de Ibiapaba da capitania de Pernambuco (Brasil).

A Mesa da Consciência não levantou objecções por entender que, de acordo com os estatutos da ordem, o mestre dela (o Rei) podia eximir de provanças os nomeados para hábitos, quando soubesse que tinham as qualidades necessárias (ANTT, MCO, OOMM/PD, mç. 20, macete 10)⁷.

De qualquer modo, não seria o acrescentamento dos acima nomeados, mas sim o de outras pessoas menos reputadas no serviço e mais matizadas na cor, que levou Gregório Mattos Guerra a reconhecer ironicamente: “Não sei, para que é nascer/ neste Brasil empestado um homem branco, e honrado/ sem outra raça. Terra tão grosseira e crassa/ que a ninguém se tem respeito, salvo quem mostra algum jeito/ de ser mulato” (1164).

A cor, o sangue e o múnus eclesiástico

Já para o caso da admissibilidade a congregações religiosas, tome-se, como exemplo, a questão da Companhia de Jesus, relativamente a noviços e estudantes com nota de cor parda, ou mulata. Estes, no Brasil, segundo Serafim Leite⁸, teriam tido franqueadas as portas do ensino nos colégios da companhia, à excepção de um intermezzo coincidente com o período em que governara o Provincial António de Oliveira.

Tal facto, no entanto, não deve ser imputado a este último, por sinal natural da Baía, mas aos pais dos alunos brancos. Os quais, sob a alegação de falta de perseverança e maus costumes, passaram a não tolerar a presença no colégio de gente com origem africana, alegadamente responsável por distúrbios e arruaças geradoras de desordem. Como resultado imediato os pardos e mulatos viram recusado o seu acesso ao sacerdócio, tanto no clero secular, como regular e em todas as ordens estabelecidas no Brasil: Benedictinos, Carmelitas, Franciscanos e Jesuítas. Os estudantes alvos de exclusão apressaram-se a apelar para o Geral da congregação, mas, dada a importância do caso, não se ficaram por aí e resolveram recorrer ao próprio rei. Em resposta, o Padre Geral, dirigindo-se ao responsável da província do Brasil, manifestou a sua estranheza em termos que não ofereciam dúvidas quanto à sua posição crítica, dizendo que “não vê porque não se hão-de admitir “até aos graus” (Artes ou Teologia), só por serem mestiços, sobretudo porque nas mais célebres escolas da Companhia em Portugal, os estudos estão patentes a tais homens” (Idem).

Por sua vez, D. Pedro II, em carta de 20 de Novembro de 1686, ao Governador marquês das Minas, respondeu nos mesmos termos, dando como exemplo as escolas da Companhia, de Évora e Coimbra, em que se admitiam pessoas de cor, sem restrição alguma:

Por parte dos moços pardos dessa cidade – escrevia o Rei - se me propôs aqui, que estando de posse há muitos anos de estudarem em Escolas públicas do

⁷ Para outros exemplos de índios habilitados com foros e hábitos veja-se Raminelli 2008.

⁸ “Os moços pardos e mulatos eram provenientes de sangue africano; não se trata diretamente de mamelucos, isto é, de sangue americano (índio). E ainda que a expressão mestiços (mixti sanguinis) se pode aplicar também a estes, e se aplicou às vezes, em todo o caso, o presente facto era com “pardos” e “mulatos”, nomes expressamente citados na sua forma portuguesa” (Leite V, 75 e ss).

Colégio dos Religiosos da Companhia, novamente os excluíram e não querem admitir, sendo que nas Escolas de Évora e Coimbra eram admitidos, sem que a cor de pardo lhes servisse de impedimento, pedindo-me mandasse que os tais Religiosos os admittissem nas suas escolas desse Estado, como o são nas outras do Reino. E parece-me ordenar-vos (como por esta o faço) que, ouvindo aos Padres da Companhia, vos informeis se são obrigados a ensinar nas escolas desse Estado, e constando-vos que assim é, os obrigueis a que não excluam a estes moços geralmente, só pela qualidade de pardos, porque as escolas de ciências devem ser comuns a todo género de pessoas sem excepção alguma. (Ibidem 76)

Tanto a carta do Padre Geral como a do Rei punham em relevo o facto de pelo “espírito e norma da Companhia”, se não fazer nesta, habitualmente, distinção de cores. Ordenado um inquérito nele constou que os tais pardos e mulatos haviam sido excluídos: a) pelas rixas que provocavam constantemente com os filhos dos brancos; b) por os filhos dos brancos não quererem estar onde eles estivessem; c) porque não sendo admitidos ao sacerdócio e tendo letras, não se davam a ofícios úteis transformando-se em “vadios”.

O caso tivera, claramente, contornos sociais alheios à vontade da Companhia, mas a cuja pressão os jesuítas daquela província não haviam conseguido eximir-se. Refira-se que, desde começos do século XVI, índios e mestiços, como depois os mazombos “muitos deles com sua pinta de sangue ameríndio ou africano” (Mello 2003, 230), foram objecto de rejeição por parte da Ordem de S. Bento. Esta congregação terá sido firme defensora dos estatutos de limpeza de sangue (Linage)⁹, desde, pelo menos, 1502 (Colombas 317). Ao que parece, as reclamações suscitadas com essa atitude dos beneditinos levaram a que D. Pedro II expedisse ordens no sentido da integração. As directivas régias foram parcialmente cumpridas, embora a contragosto.

Em finais do século XVII ainda se ouvia um coro de protestos por parte dos que se consideravam injustiçados. A estas queixas somaram-se outras relativas ao procedimento de franciscanos e jesuítas, reconhecendo, no entanto, ser maior a intransigência beneditina, no tocante à aceitação de noviços mazombos.

Em relação aos franciscanos, a assunção da exigência de limpeza de sangue seria comum a todas as ordens terceiras, tanto em Portugal (AOTB. Estatutos da Venerável Ordem Terceira da cidade de Braga 1742, fls. 2-4)¹⁰, como no Brasil (AOTSP. Livro I de Termos 1686-1733, fl. 3)¹¹. O teor de um expediente emanado da província da Arrábida é revelador dos termos e fundamentos com que se deviam processar as diligências para receber noviços:

[...] Na nossa ordem he necessario conforme os motus proprios dos summos p.p. Sixto 5, Gregorio decimo o 4, Clemente 8, tirarse imformação para que della conste a legitimacao, limpeza de geracao, vida e costumes e mais couzas que nos ditos motos [sic] proprios se contem para serem admittidos a nossa ordem os que nella querem tomar o habito portanto mandamos que na cidade de lxa. Na parte que fore necessario faça informação juridica com o irmao [...] A quem constituimos notario [...]. (ANTT, HSO, Mç. 1, D.12)

⁹ Também Ernesto Zaragoza Pascual evoca a dificuldade de admissão nos beneditinos, a partir do século XVI, por alegadamente ser rigoroso o rastreio da cristã-velhice, sobretudo na Andaluzia onde a população conversa era em grande número (42-43).

¹⁰ Araujo 48-49

¹¹ Cf Russel-Wood 1989, 69; Moraes.

O formulário do interrogatório era muito simples, tinha apenas quatro itens; no terceiro destes perguntava-se se o pretendente era descendente de mouros, judeus, ou cristãos-novos, e no quarto inquiria-se se o pai, avôs ou outros ascendentes tinham casta de mulatos.

Para além das instituições religiosas, confraternais, também os recolhimentos não passaram ao largo destas questões. Caso do Recolhimento da Ordem Terceira do Carmo, no Rio de Janeiro, cujos estatutos (1697) previam a limpeza de sangue (Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Ordem do Carmo, A.D. cod. 12.01, fls. 15/15v)¹². Procedimento seguido pelo cónegere de Santa Teresa de Jesus Maria José, da cidade de S. Paulo, cuja regra estatutária, datada de 1748, impunha o mesmo preceito (ACMSP, 2-4-8).¹³

Os defeitos do *outro* nas gentes de «sangue negro»

Consolidada através de estereótipos, que remetiam para o imaginário popular, a representação do *outro* assumiu matizes e significados que serviam não apenas para o definir e caracterizar, como reforçavam o mito de sua alegada inferioridade. Pensamento que iria perdurar. Ao rol de preconceitos, decorrentes da cor, um *outro* se veio juntar: o da falta de sigilo nas gentes de «sangue negro». Estas seriam impelidas a revelar segredos, por efeito de um determinismo biológico. A título de exemplo, escrevia de Pernambuco, D. Filipe de Moura, em 1601, que era terra de «pouco segredo» e que pelo facto dos colonos se servirem com negras «logo se publica tudo» (Mello 1989, 147).

A aversão às gentes de cor, entendida como depositária das piores qualidades morais e sociais, tornou-se no Brasil tema quase obrigatório no teor da correspondência de vários governantes do território.

Tal foi o caso do marquês de Lavradio, vice-rei na segunda metade do século XVIII, muito crítico da preguiça e do descuido evidenciado pelos negros, que detestava (Lavradio); de D. Lourenço de Almeida, Governador das Minas Gerais, este, particularmente, desconfiado com os mulatos (ANTT, Mss. do Brasil, 27 (carta de 20 Abril de 1722). Também seguiu o mesmo trilho o conde de Sabugosa que em carta a Martinho de Mendonça, datada de 1734 (ANTT, Mss. do Brasil, 7 (carta de 22 Dezembro 1734), afirmava que a mentira, sendo tão vulgar entre aquelas gentes, seria certamente tida por eles como virtude. Circunstância que, já em 1716, levava Francisco Alemão de Mendonça, comissário da Ordem de Cristo em certas provanças cujos resultados se mostravam incertos pela «variedade nos depoimentos», a justificar-se de não prosseguir na audição de testemunhas «por achar nesta gente incapacidade de deporem com verdade e consciência» (ANTT, Habilitações Ordem Cristo, Letra L, M.14, D.10).

Da mesma opinião foi o conde dos Arcos, Governador-geral, que em carta do Recife a Alexandre de Gusmão, datada de 1750, opinando sobre as gentes locais, dizia que lhes faltava «inteiramente a fidelidade e o segredo, e causa admiração, porque sendo esta terra numerosa de gente, são contadas as pessoas capazes de com verdade poderem dar uma informação, ou para qualquer diligencia que necessite de segredo fiá-los deles sem receio que o publiquem. Também lhes não faz demasiado escrúpulo o confirmarem com juramento em juízo qualquer das suas mentiras, pois isso por cá é coisa mui comum e ordinária» (AHUC, Col. Conde dos Arcos, 35, fl.122).

Como lembrou Cabral de Mello, nisto haveria certa injustiça, «pois a tendência não era só da criadagem indígena e africana, nem da gente da terra». A este propósito, cita o cronista Diogo do Couto que, no *Soldado Prático*, criticara a incapacidade dos

¹² Apud Silva 2002, 105.

¹³ Ibidem, 126.

portugueses «para manter sigilo quer no tocante à vida pública quer à vida privada» (Mello 100, 29-30).

Nota final

O recurso a diversas tipologias de designação da cor e sangue, ao longo do tempo, deu azo a outras tantas interpretações historiográficas. O uso, muitas vezes indiferenciado, dos termos, também não contribuiu para o clarificar das tipologias de forma iniludível. Mulato, pardo, crioulo, caboclo, baço, mameluco, etc., podem surgir, em variados contextos geográficos e cronológicos, como designativos equiparados, quando, na prática, podiam reflectir realidades distintas na hierarquia social.

Os patamares de classificação estavam sujeitos a matizes que não podem ser dissociados de critérios aleatórios de conveniência, por isso atreitos a discrepâncias e mutações, ocasionalmente contraditórios.

O ordenar das categorias surge como um terreno pantanoso e enganador, pelo que não será passível de generalizações sem que, primeiramente, sejam tidas em conta as conjunturas, o enquadramento e até mesmo as circunstâncias pessoais, além de outras variáveis (políticas, económicas, militares, financeiras, etc.).

Ao longo da Modernidade os critérios inerentes ao sucesso ou insucesso dos fenómenos de capilaridade e ascensão social, obtenção de honras e mercês, com base nos critérios de sangue e qualidade, fomentaram constantes braços-de-ferro entre postulantes e instituições, e até mesmo no interior destas.

Posteriormente, as reformas pombalinas promoveram a imposição de um novo modelo no caracterizar da mestiçagem de índios com não índios, ao garantir que nenhuma infâmia recairia sobre os contraentes portugueses e seus descendentes.

O objetivo seria o de homogeneizar, do ponto de vista étnico, cultural e das lealdades políticas, a população colonial, especialmente os descendentes dos casamentos mistos. No entanto, as fontes documentais sugerem um certo fracasso dessa tentativa, dado que novas clivagens de "cor" e de mistura de "sangue" surgiriam nas práticas e no discurso social.

Não obstante ser já uma questão que extravasa os limites cronológicos do presente texto, deixa-se, para reflexão, dois casos reveladores das implicações e contaminações produzidas no âmbito referido e das (re)leituras que geravam.

O primeiro, datável de 1759/1760, provém da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro:

Ainda que esta Irmandade foi criada e se compoem de homens pretos como nela se achão muitos brancos, se tem experimentado muitas desordens no governo de sua adminiztração que antigamente fazião, os Juizes homens pretos que obrigou no ano de 1758 ao Meretissimo Doutor Juiz de Fora e capelas Antonio de Matos Silva a ordenar que a Meza dali em diante ofereça para o lugar de Juiz de Nossa Snr.a como principal cabeça desta Irmandade, hum Irmão branco e da mesma sorte o Tezoureiro dela, sendo estes já Irmãos da mesma Irmandade e que [...] sorte poderão servir nos ditos dois lugares de Juiz de Nossa Snr.a e Tezoureiro homens pretos, o que assim ordenamos se observe. (Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1950).¹⁴

¹⁴ “Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rozario e San Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro [1759/1760], Cappº 2. Da Eleição e qualidade do Juiz de Nossa Snr.a”.

Já o compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios do convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Vila de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira em 1765, na Bahia, erecta pelos Homens Pretos de Nação Jeje, diz taxativamente:

Toda a pessoa de qualquer qualidade e condição que seja de hum e outro sexo, que quizer ser Irmão nesta Irmandade se aceite [...] E pagará sua entrada de duas patacas e annual meia pataca [...] não se admitirão nesta Irmandade os homens pretos Nacionaez desta terra a que vulgarmente chamam crioulllos se não dando cada hum a entrada de dez mil réis com condição de que nenhum exerça em meza cargo algum em que haja de ser votado pellas controversias que costumam ter semelhantes homens com os de nação Gege que estabelecem esta Irmandade. (AHU, Códices do Brasil. Códice 1666, f. 4)¹⁵

Contudo, essas regras de exclusão não assentavam, exclusivamente, na diferença étnica, já que previam excepções. O que introduz mais uma variável a ter em conta:

Nesta proibição se não entende as Irmãs Crioulas, que estas poderão servir todos os cargos, e gozar todos os privilégios da Irmandade sem reserva". Segundo um autor, a explicação residiria num único argumento: "As mulheres eram um fator de aglutinação, de pacificação da animosidade étnica [...]. Os jejes podiam estar jogando com um dado demográfico: as mulheres eram escassas na comunidade africana, derivando talvez daí o interesse dos homens de recrutá-las para as irmandades, independente de suas origens, e com isso aumentar o mercado afetivo disponível.

Em suma, as questões de sangue foram, no Brasil colónia, um processo complexo, diversificado e impossível de gerar leituras únicas e de feição generalista.

¹⁵ "Compromisso da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios do convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo da Vila de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira, 1765".

Obras citadas

- Aguiar, Marcos Magalhães. *Vila Rica dos confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1993.
- Accioli, Inácio e Amaral, Brás. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1926.
- Araujo, Maria Marta Lobo de. “Vestido de cinzento: os irmãos terceiros franciscanos de Vila Viçosa, através dos Estatutos de 1686.” *Callipole* 12 (2004): 47-60.
- Beaulieu, Elizabeth Ann ed. *The Toni Morrison Encyclopedia*. Westport: Greenwood Press, 2003.
- Boschi, Caio Cesar, *Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- Brügger, Silvia e Oliveira, Anderson de. “Os Benguelas de São João del Rei: tráfico atlântico, religiosidade e identidades étnicas (séculos XVIII e XIX).” *Tempo* 13/26 (2009): s/p. [Disponível em: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/v13n26a10.pdf].
- Colombas, Garcia M., *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos, García Jiménez de Cisneros, abad de Monserrat*. Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1955.
- Dias, Érika Simone de Almeida Carlos. «As pessoas mais distintas em qualidade e negócio»: a Companhia de Comércio e as relações políticas entre Pernambuco e a Coroa no último quartel de Setecentos, FCSH-UNL, 2014, (Tese de doutoramento em História, especialidade em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa)
- Dias, Luís Fernando de Carvalho, “Luxo e pragmáticas no pensamento económico do séc. XVIII.” *Boletim de Ciências Económicas* 4/2-3 (1955).
- Dutra, Francis A. “Ser mulato em Portugal nos primórdios de época moderna.” *Revista Tempo* 16/30 (2010): 101-114.
- Faria, Sheila de Castro. “Cotidiano dos negros no Brasil escravista.” José, Andrés-Gallego dir. *Tres Grandes Cuestiones de la Historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera-Fundación Ignacio Larremendi, 2005, s/p.
- Faria, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- Figueiroa-Rego, João. “Branco da terra.” José Vicente Serrão, Maria Sarita Motta & Susana Munch Miranda dirs. *e-Dicionário da Terra e do Território no Império Português*. Lisboa: CEHC-IUL, 2015. [Doi: 10.15847/cehc.edittip.2015v035]
- Figueiroa-Rego, João e Olival, Fernanda. “Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII).” *Tempo* 16/30 (2011): 115-145
- Gandelman, Luciana Mendes. *Mulheres para um Império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa da Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)*. Campinas: Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- Guerra, Gregório de Mattos. Jorge Amado ed. *Obras Poéticas*. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- Homem, Pedro Barbas. *Iluminismo e Direito em Portugal, o reinado de D. José I*. Lisboa: Faculdade de Direito, 1987.
- Lavrado, Marquês de. *Cartas da Bahia*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1972.

- Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro- Lisboa: Instituto Nacional do Livro- Livraria Portugália, 1943.
- Linage Conde, Antonio. *San Benito y los benedictinos*. Braga: Irmandade de S. Pedro da Porta Aberta, 1993, IV.
- Louzada Lopes, José Manuel. *O Desembargo do Paço (1750-1833)*. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1996.
- Marcussi, Alexandre Almeida. “A formação do clero africano nativo no Império Português nos séculos XVI e XVII.” *Temporalidades* 4/2 (2012): 38-61.
- Mattos, Hebe, “«Black Troops» and Hierarchies of Color in the Portuguese Atlantic World: The Case of Henrique Dias and His Black Regiment.” *Luso-Brazilian Review* 45/1 (2008): 6-29.
- Mello, Evaldo Cabral. *A Fronda dos Mazombos: Nobres contra mascates, Pernambuco (1666-1715)*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- Mello, José António Gonsalves de. *Henrique Dias: governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil*. Recife: Fund. Joaquim Nabuco-Edit. Massangana, 1988.
- . *Gente de nação: Judeus e cristãos novos em Pernambuco. 1542-1654*, Recife: Fundaj-Ed. Massangana, 1989.
- Mello, Evaldo Cabral de. *O Nome e o Sangue: uma parábola familiar no Pernambuco Colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- Moraes, Juliana de Mello. “As associações religiosas enquanto espaços de poder: as famílias paulistanas e a ordem terceira de São Francisco (século XVIII).” Francisco Chacón Jiménez, Juan Hernández Franco & Francisco García González coords. *Familia y organización social en Europa y América siglos XV-XX*. Murcia: Universidad de Murcia, 2007.
- Omi, Michael e Winant, Howard. *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge, 1994.
- Olival, Fernanda, “Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal.” *Cadernos de Estudos Sefarditas* 4 (2004): 151-182.
- Raminelli, Ronald, “Impedimentos da cor: mulatos no Brasil e em Portugal c. 1640-1750.” *Varia história* 28/48 (2012): 699-723.
- . “Privilegios y malogros de la familia Camarão.” *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos* 7 (2008): s/p [https://nuevomundo.revues.org/27802?lang=es#entries]
- . “Honras e malogros: A trajetória da família Camarão.” Ronald Vainfas & Rodrigo Bentes orgs. *Império de várias faces*. São Paulo: Alameda, 2009. I. 175-192.
- Reis, João José. *A Morte é uma Festa*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- . “Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão.” *Tempo* 2/3 (1996): 7-33.
- Reginaldo, Lucilene, *Os Rosários dos Angolas: Irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Tese de Doutorado em História pela Universidade de Campinas, Unicamp, Campinas, SP, 2005.
- Russel-Wood, Anthony John R. *Fidalgos e Filantropos: A Santa Casa de Misericórdia da Bahia 1550-1775*, Brasília: UNB, 1981.
- . “Prestige, power, and piety in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador.” *The Hispanic American Historical Review* 69/1(1989): 61–89.
- Scisínio, Alaôr Eduardo. *Dicionário da Escravidão*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1997.
- Silva, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa (1620-1627)*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1855.
- Silva, Maria Neatriz Nizza da, *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*. Lisboa: Estampa, 2002.

- Soares, Mariza de Carvalho, *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- Viana, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- Rappaport, Joanne. “Quién es mestizo? Decifrando la mezcla racial en El Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII.” *Varia Historia* 25/41 (2009): 43-60
- Losada Moreira, Vânia Maria. “Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses.” *Revista Brasileira de História* 35/70 (2015) s/p [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882015000200017]
- Verger, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- Zaragoza Pascual, Ernesto. “Giennenses beneditinos (siglos XVI-XIII).” *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 42/161(1996): 41-59.