

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História
Trabalho de conclusão de Curso
Professora orientadora: Dr.^a Beatriz Gallotti Mamigonian

**Mestiçagem e hierarquias sociais na colônia:
o Grão-Pará na segunda metade do século XVIII**

Elisa Freitas Schemes

Florianópolis, novembro de 2008.

Elisa Freitas Schemes

**Mestiçagem e hierarquias sociais na colônia:
o Grão-Pará na segunda metade do século XVIII**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado
para a obtenção do título de Bacharel em
História, na Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas

Orientadora: Prof.^a Beatriz Gallotti
Mamigonian

Florianópolis, novembro de 2008.

Através delas [denúncias e confissões] surpreende-se a sociedade de cócoras, com a sua trivialidade e as suas chagas. É justamente o avesso da história oficial e bem comportada, agora é o anônimo, o cotidiano, o esconso.é a voz do povo – balbuciada por confessos e denunciante a tremer diante do Inquisidor – que é chamada pela História e para a História.

José Roberto do Amaral Lapa, **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 23.

Resumo

Este trabalho utiliza o **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)** como fonte principal a fim de caracterizar os indivíduos que compareceram para fazer confissões e denúncias e também os indivíduos que foram diretamente denunciados, com o intuito de apreender os meandros dessa sociedade. Para tanto, o trabalho abrange a questão das hierarquias e preconceitos das sociedades de Antigo Regime e coloniais; a problemática da mestiçagem; no papel da Inquisição; a ocupação e colonização do Grão-Pará e as principais transformações ocorridas em virtude da política pombalina nessa região, na segunda metade do século XVIII.

Palavras-chave: Hierarquias sociais, mestiçagem, Grão-Pará, Inquisição.

Abstract

This paper uses as its principal source the **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769) (Book of the Visitation of the Holy Office of the Inquisition to the State of Grão-Pará)**, in order to study those individuals who were denounced before the Inquisition, or who appeared before the Inquisition to confess or denounce, with the wider aim of analyzing some of the unique features of the society of the period. To this end, the paper looks more broadly at the hierarchical structures and prejudices of the Old Regime (European) and Colonial societies, the question of miscegenation, the role of the Inquisition itself, the occupation and colonization of Grão-Pará and at the principal social changes which came about through the policies of the Marquis of Pombal in the region, in the second half of the 18th century.

Key words: Social hierarchies, “mestiçagem”, Grao-Para, Inquisition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1.....	10
1.1. Sociedade de Antigo Regime e Sociedade Colonial.....	10
1.2. Preconceito racial nas instituições.....	16
1.3. O Santo Ofício da Inquisição.....	26
1.4. Grão-Pará.....	32
CAPÍTULO 2.....	37
2.1. A Sociedade do Grão-Pará ante o Visitador.....	37
2.2. Confitentes e denunciantes.....	40
2.3. Diretamente denunciados.....	45
CAPÍTULO 3.....	49
3.1. Mestiços.....	49
3.2. Transformações do preconceito.....	52
3.3. Espaços e sociabilidades: o cotidiano.....	59
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	63
FONTES.....	65
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	65
ANEXOS.....	69
ANEXO I.....	69
ANEXO II.....	70
ANEXO III.....	71

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como fonte principal o **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Este registro permaneceu desconhecido pelos historiadores até dezembro de 1963, quando foi “encontrado, em meio a um pacote de papéis avulsos sobre o Brasil, na Torre do Tombo”¹ em Lisboa, pelo historiador José Roberto do Amaral Lapa e sua equipe de pesquisadores. Posteriormente, em 1978, Amaral Lapa publicou o texto integral das Confissões e Denúncias, mantendo sua ortografia e redação arcaicas; é com base no conteúdo deste material que esta pesquisa foi desenvolvida.

Os estudos acerca dos desdobramentos das visitasões da Inquisição ao Brasil Colônia² sofreram uma ampliação nas últimas quatro décadas e abrangem uma série de temas como a perseguição aos cristãos-novos, acusações de feitiçaria, sodomia, questões ligadas ao funcionamento do aparelho inquisitorial, entre outros.

Na historiografia brasileira sobre a atuação da Inquisição na América portuguesa, são referência os trabalhos de Anita Novinsky, cujas obras **Cristãos-novos na Bahia – 1624/1654** (1972)³ e demais publicações são fundamentais para compreender a perseguição aos cristãos-novos da Metrópole e da Colônia. Contemporâneos e não menos pioneiros que os de Anita Novinsky, são os estudos de Sônia Siqueira **Inquisição portuguesa e sociedade colonial** (1978)⁴ e de José Gonçalves Salvador **Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição**⁵ (1969).⁶

A partir das décadas de 1980 e 1990, uma nova geração de pesquisadores diversificou os temas de estudo sobre a Inquisição, a partir da análise dos processos, com destaque para as obras de Luiz Mott acerca da perseguição a negros, escravos e sodomitas – **O Sexo Proibido: Virgens, Gays e Escravos nas garras da Inquisição** (1998)⁷; os trabalhos de Laura de Mello

¹ LAPA, José Roberto do Amaral. A Visita oculta. In: **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 19.

² Até o momento tem-se conhecimento de documentação sólida e das seguintes visitasões: na Bahia (1591-1593); em Pernambuco, Paraíba e Itamaracá (1593-1595); Bahia (1618-1620); Capitânicas do Sul: Rio de Janeiro, São Paulo, Santo e Vitória/Espírito Santo (1627-1628) e Estado do Grão-Pará (1763-1769).

³ NOVINSKY, Anita. **Cristãos-novos na Bahia**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

⁴ SIQUEIRA, Sônia. **Inquisição portuguesa e sociedade colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

⁵ SALVADOR, José Gonçalves. **Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição**. São Paulo: Ed. Da USP, 1969.

⁶ CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial**. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 25.

⁷ MOTT, Luiz. **O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição**. Campinas, SP: Papirus, 1988.

e Souza **O Diabo e a Terra de Santa Cruz** (1986)⁸, a respeito da religiosidade, sexualidade e moral na Colônia; Ronaldo Vainfas e suas obras **Trópicos dos pecados** (1988)⁹ e **A heresia dos índios**¹⁰ (1995)¹¹; e o livro de Daniela Buono Calainho **Agentes da fé: familiares da Inquisição Portuguesa no Brasil Colonial** (2006)¹².

Esses estudos focalizaram sobretudo os delitos e comportamentos dos perseguidos e o funcionamento do aparelho inquisitorial. Porém, as fontes inquisitoriais abrem a possibilidade para revelar “múltiplos aspectos de uma história que pode ser social, política, das mentalidades, da vida privada e econômica”.¹³

O trabalho com as fontes inquisitoriais demanda certos cuidados na sua utilização. Primeiro, porque são fontes institucionais e isso significa que estão a serviço de um determinado grupo e chegaram até nós sob o filtro do Notário. Segundo, deve-se ter em mente as condições em que foram produzidas: “não se tem notícia do uso da tortura física nas Visitações feitas ao Brasil; entretanto, lançava-se mão de métodos persuasórios que aterrorizavam o réu e tinham grande efeito moral”.¹⁴ A atmosfera de medo que envolvia a Inquisição, por causa dos autos-de-fé, dos degredos, dos sermões, da leitura dos monitórios, incentivava as delações e apresentações voluntárias. Assim, a retórica dos inquisidores “abalava as convicções do réu, que acabava por aderir ao que lhe atribuíam”.¹⁵ Carlo Ginzburg propõe: “para decifrar, temos de aprender a captar, para lá da superfície aveludada do texto, a interação sutil de ameaças e medos, de ataques e recuos”.¹⁶

Assim, os depoimentos nos fornecem mais do que nomes, lugares e datas: “elucidam a história reveladora de um drama subterrâneo que emerge, paulatinamente, e torna-se cada vez mais perceptível”.¹⁷ Criam a possibilidade de uma história social da Colônia, desvelando

⁸ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

⁹ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

¹⁰ VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

¹¹ CALAINHO, D. op. cit., p. 25-26.

¹² CALAINHO, D. op. cit.

¹³ CALAINHO, Daniela Buono. Negros Hereges, agentes do diabo: religiosidade negra e Inquisição em Portugal – séculos XVI-XVIII. In: FLORENTINO, Manolo & MACHADO, Cacilda (org.). **Ensaio sobre a escravidão (I)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 69.

¹⁴ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 113.

¹⁵ Ibidem, p. 114.

¹⁶ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: _____. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989, p. 209.

¹⁷ PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 14.

aspectos da vida espiritual e material de sodomitas, blasfemadores, cristãos-novos, feiticeiras, bígamos, visionárias, curandeiros, falsas testemunhas:

Se uma primeira leitura desses documentos permite descobrir os sentimentos que animaram as autoridades inquisitoriais que os produziram, uma leitura mais aprofundada faz vir à tona o pensamento mais recôndito dos condenados e, sobretudo, suas reclamações e sofrimentos.¹⁸

A visita do Grão-Pará permanece sendo uma das visitas menos estudadas. Os trabalhos de referência são o estudo introdutório de Amaral Lapa na publicação das confissões e denúncias e a dissertação de Pedro Campos intitulada **Inquisição, Magia e Sociedade: Belém do Pará, 1763-1769**. Ambas as pesquisas são imprescindíveis na compreensão dessa visita inusitada: foi a mais longa, resultou num número pequeno de implicados se comparado às demais e foi realizada num momento em que a Inquisição já tinha perdido o seu furor persecutório.

Entretanto, Amaral Lapa e Pedro Campos deixaram em aberto a possibilidade de utilizar esse registro num estudo mais aprofundado sobre a composição da sociedade do Grão-Pará através da amostra que aparece perante a Inquisição. Essa questão constitui o ponto de partida do presente trabalho. Objetivamos, mediante a caracterização dos indivíduos que compareceram para fazer confissões e denúncias e também dos indivíduos que foram diretamente denunciados, apreender os meandros dessa sociedade: quem são os implicados? Que lugares ocupam nessa sociedade? Como esses indivíduos interagem numa sociedade marcada por hierarquias e estatutos que impedem alguns grupos de participarem efetivamente dela? E, nesse sentido, como aparece a identidade mestiça? Essas questões perpassam a escrita dos três capítulos.

No primeiro capítulo, busco através historiografia analisar as questões ligadas às hierarquias sociais de Antigo Regime, vigentes em Portugal na era das Grandes Navegações e como foram transplantadas para as sociedades coloniais. Em seguida, discuto o papel do Santo Ofício da Inquisição e traço um breve histórico da ocupação e colonização da região Norte (Estado do Grão-Pará), para então compreendê-lo no século XVIII.

O segundo capítulo explica a Visita da Inquisição ao Estado do Grão-Pará e traz os dados que inferimos dos depoimentos dos confitentes e denunciantes. A intenção é a de caracterizar os implicados e a sociedade através dessa amostragem.

¹⁸ Idem.

O terceiro capítulo abarca a questão dos mestiços e os problemas da sua (auto)identificação, bem como as transformações das hierarquias ao longo do século XVIII. Uma última sessão busca analisar como a sociedade do Grão-Pará interagia frente às hierarquias, sobretudo em meio aos ambientes e práticas partilhadas.

A exemplo de Larissa Viana faço aqui uma ressalva quanto à terminologia e forma de redação de alguns termos. Não utilizei em destaque termos como preto, branco, crioulo, mameluco, cafuzo, raça, cor, entre outros, pela quantidade de vezes que se repetem no decorrer do texto:

Essa opção, entretanto, não implica pensar que houve uma naturalização desses termos, pois estou consciente do conteúdo hierarquizante neles contido e de seus diferentes usos e significados, cuja definição sempre é muito relativa, mesmo quando aplicada a contextos históricos específicos.¹⁹

Outra ressalva diz respeito ao termo mestiçagem: utilizado para abranger o “processo social e complexo que conduziu à formação de uma sociedade plural e profundamente diferenciada na América portuguesa”²⁰, e, portanto, miscigenação e mestiçagem são processos complementares:

Nesse sentido, a mestiçagem é um processo com poderosas conotações sociais, pois não se trata apenas de uma ‘mistura’ física ou cultural. Trata-se, antes, de um movimento hierárquico perpassado por relações de poder capazes de influenciar as relações cotidianas de indivíduos que viveram em sociedades escravistas nas quais esse movimento hierárquico ganhou alguma expressão em esferas da vida social, como por exemplo, na legislação, na religião ou na política.²¹

¹⁹ VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem**: as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007, p. 40.

²⁰ Idem.

²¹ Ibidem, p. 42.

CAPÍTULO 1

1.1. Sociedade de Antigo Regime e Sociedade Colonial

A formação de uma sociedade católica e escravista no Brasil colonial tem sido considerada herdeira de “concepções clássicas e medievais de organização e hierarquia”²², típicas das sociedades do Antigo Regime – vigente em Portugal à época das Grandes Navegações. Estas sociedades eram pensadas enquanto “um corpo articulado, naturalmente ordenado e hierarquizado por vontade divina”²³ e dividiam-se – por vezes só na teoria – em “três ordens ou estados tradicionais”: nobreza, clero e povo. Suas “posições foram originalmente definidas pelas funções, mas posteriormente determinadas por privilégios, leis, costumes e modos de vida”.²⁴ Cabia ao rei, enquanto cabeça deste corpo político, governar e conferir mercês aos seus súditos de acordo com “as funções, direitos e privilégios de cada um [...], exercendo a justiça em nome do bem comum”.²⁵

A nobreza deveria garantir a defesa militar, ocupando o lugar mais privilegiado; gozava de isenções fiscais, acesso aos altos cargos governamentais e, sobretudo, eximia-se de realizar atividades braçais, vivendo de renda e cargos públicos. De modo geral, Schwartz afirma que “fortuna, domínio senhorial, autoridade sobre dependentes, manutenção e promoção da linhagem e dedicação às armas ou à política constituíam os elementos do ideal de nobreza que impregnava a sociedade e se apresentava como a meta a ser atingida”.²⁶ No que toca ao restante da sociedade, o autor coloca os altos escalões do clero como “um mero apêndice da alta nobreza”.²⁷ O terceiro estado, por sua vez, agregava o campesinato, os artesãos, comerciantes e profissionais da área jurídica, embora cada grupo ocupasse posições e funções distintas. Os comerciantes e artesãos fundavam guildas ou outros tipos de associações a fim de resguardar:

²² SCHWARTZ, Stuart. Uma sociedade escravista colonial. In:_____. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 209.

²³ MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, J.; BICALHO, M. F.; GOUVÊA, M. F. (orgs). **O Antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 144.

²⁴ SCHWARTZ, S. Op. cit., p.210.

²⁵ MATTOS, H. Op. cit., p. 144.

²⁶ SCHWARTZ, S. Op. cit., p.210

²⁷ Idem.

[...] seus interesses comuns, muitas vezes usando irmandades religiosas como base para associações voluntárias. Identificação com uma corporação, qualificação em um dos três estados e associação a uma guilda ou irmandade proporcionavam a base teórica da sociedade, que no governo era expressa pelas 'cortes', em que a Coroa regia os três estados.²⁸

Adota-se aqui a interpretação de Schwartz que concebe a divisão em três estados como uma simplificação da sociedade de Antigo Regime, sem a pretensão de escrutinar toda a complexidade da formação social portuguesa na era das Grandes Navegações. Ainda assim, aliados à divisão em ordens jurídicas e categorias funcionais, outros elementos de distinção influíram na organização da sociedade lusitana e são fundamentais para o estudo desta, como: a discriminação étnico-religiosa contra os descendentes de mouros e judeus convertidos ao catolicismo; uma discriminação de cunho aristocrático contra “aqueles que tivessem exercido trabalhos manuais ou descendessem de trabalhadores mecânicos”.²⁹ Ainda eram vítimas de distinção os filhos ilegítimos³⁰, os indígenas, os escravos e os mulatos.

Segundo Boxer, a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos dividiu a sociedade portuguesa entre essas duas categorias por quase três séculos.³¹ Por motivos cujas razões ultrapassam os limites deste trabalho, inicialmente os judeus e, posteriormente, os deste grupo convertidos ao catolicismo (*marranos*), sofreram perseguições no reino espanhol, sobretudo ao longo do século XIV. Para Anita Novinsky, “o Tribunal da Inquisição na Espanha foi criado com o objetivo de extirpar a heresia judaica e eliminar os conversos suspeitos de praticarem, acusados de estarem contagiando a sociedade espanhola”.³² Finalmente expulsos do território espanhol, em 1492, boa parte dos judeus perseguidos encontrou refúgio em Portugal, onde “gozavam de tolerância e proteção real”.³³ Contudo, não tardaria até que sofressem nova perseguição: o rei português D. Manuel I (1495-1521) deu início em 1496 a um processo de expulsão dos judeus que no ano seguinte culminou com a conversão forçada ao catolicismo; os conversos, agora incorporados ao seio da cristandade, passaram a ser chamados de *cristãos-novos*. Tais medidas faziam parte “das condições impostas para o seu casamento com D. Isabel, filha primogênita dos reis católicos”.³⁴ Durante os primeiros

²⁸ *Ibidem*, p. 211.

²⁹ VIANA, L. *Op. cit.*, p. 52.

³⁰ SCHWARTZ, S. *Op. cit.*, p. 210-211.

³¹ BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 279.

³² NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 30.

³³ FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. **As metamorfoses de um polvo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (séc. XVI-XIX)**. Lisboa: Prefácio, 2004, p. 24.

³⁴ *Ibidem*, p. 26.

cinquenta anos da Inquisição portuguesa, a maior parcela de sentenciados era formada por esses conversos e seus descendentes, taxados como “hereges judaizantes”, sob a acusação de que secretamente seguiam o judaísmo (criptojudaísmo).³⁵ Assim, os teólogos ibéricos disseminaram a crença de que os judeus e mouros tiveram seu sangue manchado por conta de sua “falsa crença”, nódoa esta herdada por seus descendentes. “Tal formulação desprezava o dogma da virtude regeneradora do batismo e institucionalizava, pela primeira vez na história europeia, uma forma de discriminação baseada no nascimento, na ascendência”.³⁶

De modo semelhante, os indivíduos nascidos de relações ilegítimas enfrentavam dificuldades tanto para ascender socialmente, herdar nome e propriedades, quanto para ingressar na carreira pública ou de armas.³⁷

Outro aspecto peculiar dessa sociedade residia na prática de incorporação de indivíduos por meio da escravização, derivada das guerras contra os mouros, resultando em cativos dos dois lados. Na medida em que ocorria o contato para negociações por prisioneiros de guerra, os comerciantes europeus eram inseridos no mercado de escravos da região norte da África.³⁸ No decorrer do século XVII, mediante a experiência colonial escravista na América empregando amplamente força de trabalho africana, percebe-se uma crescente ligação entre os conceitos de “impureza” e “desonra” a “questões mediadas pela cor atribuída a um indivíduo e pela mestiçagem, em particular”³⁹; e, assim o estigma da pecha de sangue se revestia de novos significados fazia-se necessário criarem-se novas categorias a fim de inserir na hierarquia social lusitana esses indivíduos e seus descendentes.⁴⁰ Nas palavras de Larissa Viana:

A disseminação de uma população africana nas Américas, no século XVII, ensejava novas condições para o processo de mestiçagem, da mesma forma que requeria medidas jurídicas visando definir mecanismos de controle e *status* da população mestiça, escrava ou livre.⁴¹

³⁵ VAINFAS, Ronaldo, ed. Introdução. In: _____. **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. Organização: Ronaldo Vainfas. São Paulo: Cia das Letras, 1997. São Paulo: Cia das Letras, 1997, p. 6,10.

³⁶ VIANA, L. Op. cit., p. 52.

³⁷ SCHWARTZ, S. Op. cit., p.211.

³⁸ MATTOS, H. Op. cit., p.145. “É bem verdade que, no século XV, no contexto da guerra contra o Islã e da exploração inicial da costa da África, o comércio de cativos aparecia como uma consequência secundária do processo de expansão, nem por isso menos fundadora do estatuto de inserção desses novos conversos no império português”. *Ibidem*, p. 146.

³⁹ VIANA, L. Op. cit., p. 53.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 54.

⁴¹ *Ibidem*, p. 74.

O ingresso de pessoas mediante o cativo foi naquele período e ainda é alvo de debates no sentido de avaliar suas justificativas e desenvolvimento. A historiografia de uma maneira geral tem julgado uma contradição o aparecimento de novas sociedades escravistas nas Américas concomitante ao desaparecimento da escravidão como instituição na Europa no momento da consolidação dos Estados modernos. Hebe Mattos, porém, desenvolve sua tese sobre a escravidão partindo da premissa de que a (pré) existência desta como instituição legítima no Império português foi fator preponderante para a composição de uma sociedade católica e escravista no Brasil. A autora baseia a sua argumentação em dois pontos: a importância da incorporação de indivíduos à hierarquia social portuguesa visando à expansão do Império português e as abordagens que justificariam o cativo desses indivíduos.⁴²

Segundo Hebe Mattos, a escravidão exerceu o seu papel na “expansão do Império português e de seu ordenamento jurídico [que] pressupuseram uma contínua incorporação da produção social de novas relações costumeiras de poder, entre elas a escravidão”.⁴³ A sociedade portuguesa de Antigo Regime, legitimadora das desigualdades e hierarquias sociais se valeu dos estatutos de pureza de sangue – que impediam o acesso a cargos públicos, eclesiásticos e a títulos honoríficos aos descendentes de novos conversos – não para justificar a escravidão, mas como meio de garantir os privilégios e a honra da nobreza, composta por cristãos-velhos.⁴⁴

Entre as abordagens que têm sido apontadas pela historiografia como justificativas à escravidão temos, por um lado, as religiosas e por outro, as econômicas. Do ponto de vista religioso, o comércio de escravos e a sua incorporação à Europa foram legitimados pela Bula *Romanus Pontifex* de 1455, a qual justificava as “guerras justas” e o cativo mediante a possibilidade de conversão e evangelização dos gentios africanos. Para os jesuítas, trazer os africanos para a América a fim de que pudessem ter suas almas salvas do paganismo era justificativa suficiente para tornar legítimo o seu cativo. Esse tipo de argumento, contudo não se mostra válido para os descendentes dos escravizados, uma vez que nascidos no seio da cristandade, pela lógica, teriam direito ao sacramento do batismo. Dentre as motivações econômicas que são utilizadas para justificar a escravidão podem-se citar as consequências advindas da expansão européia, como a falta de mão-de-obra devido à baixa demografia de algumas regiões da América. Quanto à escravização dos indígenas:

⁴² Os argumentos aparecem no decorrer do texto. Ver MATTOS, H. Op. cit., p. 141-162.

⁴³ *Ibidem*, p. 143

⁴⁴ *Ibidem*, p. 149.

[...] as noções de cativo justo e de guerra justa ocuparão lugar central no pensamento teológico-jurídico do Império português. Apesar da orientação favorável à liberdade natural dos ameríndios, o cativo legitimado pela guerra justa ao índio pagão e hostil permaneceu na América Portuguesa até o advento das reformas pombalinas.⁴⁵

Hebe Mattos propõe uma nova abordagem, não supervalorizando as justificativas econômicas nem as religiosas. É interessante apontar que “nenhuma legislação portuguesa instituiu a escravidão, mas sua existência como condição naturalizada esteve presente nos mais diversos corpos legislativos do Império português”.⁴⁶ Para a autora, a possibilidade de escravidão dos africanos foi antes de tudo ideológica: uma “construção de quadros mentais e políticos, de fundo corporativo e religioso, possibilitadores daquela expansão, inclusive na sua dimensão comercial”.⁴⁷ Isso se explica pelo fato de que a oportunidade de tornar-se um fidalgo, um senhor de terras e escravos, foi uma das fortes motivações para a vinda de milhares de colonos para a América.⁴⁸ De fato, segundo Schwartz, “a sociedade escravista brasileira não foi uma criação do escravismo, mas o resultado da integração da escravidão da grande lavoura com os princípios sociais preexistentes na Europa”.⁴⁹

A distinção social jurídica de maior evidência dentro da sociedade brasileira era a que distinguia escravos e livres. Embora inicialmente tal distinção não fosse baseada na raça, uma vez que mouros ou brancos estavam sujeitos a serem transformados em cativos, no final do século XVI, a escravidão no império português passou gradativamente a recair sobre os africanos e seus descendentes. Se por um lado mesmo a condição de livre podia gerar “incapacidades legais e ultrajes”; ainda assim “seu *status* era infinitamente melhor que o dos cativos”.⁵⁰ Por mais que africanos ou cativos conseguissem manter aspectos de suas culturas, “eram sempre restritos pela necessidade de agir dentro dos limites da sociedade colonial”.⁵¹

Por fim, combinando os vários critérios de distinção no seio da sociedade lusitana, está o fato de que:

A ilegitimidade e a ortodoxia religiosa da família relacionavam-se ao conceito de pureza de sangue. Embora as origens e o significado exato desse conceito sejam muito debatidos, no século XVI ele era usado para distinguir os que, racial e politicamente, enquadravam-se no ideal do português branco e cristão-velho, não contaminado, como se dizia, pelas raças infectas dos ‘mouros, mulatos, negros ou

⁴⁵ *Ibidem*, p.146.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁸ *Ibidem*, p.147-148.

⁴⁹ SCHWARTZ, S. Op. cit., p. 214.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 215.

judeus'. Quando à pureza do sangue aliava-se a fidalguia, todas as portas podiam ser abertas na sociedade.⁵²

Ainda que a divisão da sociedade em ordens se projetasse como um corpo fixo e rígido, indubitavelmente, a mobilidade social era praticável, principalmente a partir das possibilidades geradas pela atividade comercial e nascimento do Estado Moderno em Portugal e em outros lugares da Europa.⁵³

Assim, no decorrer do período Moderno, a constante expansão e modificação da sociedade lusitana propiciou o aparecimento de múltiplas subdivisões e classificações dentro das três ordens, ampliando a nobreza e os privilégios relativos a ela. Tal modificação da sociedade portuguesa não se restringiu ao espaço europeu, mas propagou-se pelo Império que se expandia e levava no seu curso a difusão da fé católica. “Nesse processo de contato com outros povos desenvolveram-se concepções jurídicas próprias para a incorporação de novos elementos convertidos ao catolicismo e assim integrados ao corpo do Império”.⁵⁴ Para que isso fosse possível, “era necessária a existência prévia (ou a produção) de categorias de classificação que definissem a função e o lugar social dos novos conversos, fossem mouros, judeus, ameríndios ou africanos”.⁵⁵ Acompanhando as restrições dirigidas aos que exerciam ofícios mecânicos encontramos o preceito de limpeza de sangue, que estabeleceria uma série de impedimentos na dinâmica social.⁵⁶

O estatuto de pureza de sangue em Portugal, limitando o acesso a cargos públicos, eclesiásticos e a títulos honoríficos aos chamados cristãos-velhos (famílias que já seriam católicas há pelo menos quatro gerações) remonta às Ordenações Afonsinas (1446/7), atingindo os descendentes de mouros e judeus. As Ordenações Manuelinas (1514/21) estenderiam as restrições também aos descendentes de ciganos e indígenas. As Ordenações Filipinas (1603) acrescentariam à lista os negros e mulatos. O estatuto de pureza de sangue, apesar de sua base religiosa, construía sem dúvida, uma estigmatização baseada na ascendência, de caráter protoracial.⁵⁷

A partir do contato com o Novo Mundo, as formas de organização e ideais da sociedade lusitana moldaram-se ao contexto da colônia brasileira, atenuando-se, de modo que, segundo Schwartz, “a estrutura tradicional de estados e corporações existiu, mas tornou-se menos importante”.⁵⁸ As hierarquias de classificação que diferenciavam fidalgos e plebeus abrandavam-se diante da imensidão de indígenas, que figuravam como potencial força de

⁵² *Ibidem*, p. 211.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ MATTOS, H. Op. cit. p. 144.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 148-149.

⁵⁸ SCHWARTZ, S. Op. cit., p. 212.

trabalho, escrava ou não. “O fato de serem os aborígenes e, mais tarde, os africanos diferentes étnica, religiosa e fenotipicamente dos europeus criou oportunidades para novas distinções e hierarquias baseadas na cultura e na cor”.⁵⁹ Distinções nem tão novas assim, dada a presença de africanos em Portugal em período anterior ao da conquista americana; nesse aspecto, a diferença entre a sociedade brasileira e a portuguesa, deu-se sobretudo em termos da grande proporção que adquiriu a população de cor, comparada à parcela minoritária na metrópole.⁶⁰

Os critérios de hierarquização agiram como fatores decisivos no funcionamento das instituições portuguesas. Por meio deles os indivíduos eram considerados aptos ou não a participar, tornarem-se membros e elegíveis.

1.2. Preconceito racial nas instituições

Na América Ibérica, as diferenças raciais subsistiram como parte dos mecanismos de controle social. A limpeza de sangue tão valorizada em Portugal e Espanha como critério de distinção e responsável pela discriminação de judeus e mulçumanos, foi estendida para América, incidindo de modo análogo sobre índios e negros.⁶¹

Uma curiosa citação de Edgar Prestage, em 1923, abre caminhos para uma reflexão sobre as características da discriminação racial nas instituições lusas e de que forma elas ocorreram: “deve-se levar em consideração que Portugal, exceto no caso de escravos e de judeus, não fazia nenhuma distinção de raça ou cor, e que todos os seus súditos, uma vez convertidos ao catolicismo, eram elegíveis para os postos oficiais”.⁶² O peso dessa afirmação é sentido ao levar-se em consideração que tanto os escravos negros, quanto os indivíduos de origem judaica, desempenhavam importante papel na sociedade do império português. Contudo, estes não foram os únicos grupos a sofrer distinção, do mesmo modo que:

[...] nem todos os católicos romanos era, absolutamente, elegíveis para as funções públicas. A situação real era mais complexa, e atitudes e políticas diversas tornaram-

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de Souza. **Limpeza de Sangue e preconceito racial na América Ibérica, século XVIII**. Comunicação apresentada no III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Versão do texto completo disponível em: <<http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/33.33.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2008, p. 1.

⁶² BOXER, C. Op. cit., p. 262.

se predominantes em momentos e lugares diferentes, sendo a teoria uma coisa e a prática, outra.⁶³

A partir do século XVI, exigia-se de todo indivíduo que se candidatasse ao ingresso nas Ordens Sacras e Menores e Irmandades ou Confrarias religiosas os exames de habilitação de Genere. Os Autos ou Processos de Habilitação de Genere e Moribus, organizados em processos individuais, manuscritos e nos moldes de inquérito⁶⁴:

[...] eram abertos a partir do momento em que determinado indivíduo formalizasse seu pedido de admissão em uma determinada Ordem Religiosa ou Instituição assistencial. Exigido também por entidades laicas, deveria ficar provado, através de minuciosas investigações sobre a vida da pessoa e seus ascendentes, que ela não possuía vestígios de mulato, negro, mouro, judeu ou cristão-novo. Só após essa comprovação é que o indivíduo estaria apto para ocupar cargos públicos, freqüentar universidades ou colégios religiosos, ingressar nas Ordens Sacras e Menores, participar como irmão das Casas de Misericórdias ou desfrutar de situações honoríficas.⁶⁵

Em seu estudo *O Império Marítimo Português*, Charles Boxer demonstra a nódoa do preconceito racial em diferentes épocas e territórios ultramarinos portugueses como, por exemplo, “todas as ordens religiosas que se estabeleceram no Brasil mantiveram uma postura rígida de discriminação racial, contrárias à admissão de mulatos”.⁶⁶ Embora transcreva trechos de diversos documentos sem trazer as referências ou indicar as fontes, a ausência de rigor acadêmico não ofusca a análise desse autor, considerado pela historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro como o primeiro a demonstrar Portugal como um país racista, sustentado no mito de pureza de sangue. Dialogando com vasta documentação, o estudioso traz à tona indícios do preconceito contra os cristãos-novos, negros, mulatos e índios.⁶⁷

⁶³ Ibidem, p. 262-263.

⁶⁴ CARNEIRO, M. Op. cit., p. 233.

⁶⁵ Ibidem, p. 6. Em seu estudo sobre a discriminação contra os cristãos-novos por meio dos Processos de Genere, Maria Luiza Tucci Carneiro consultou “os processos de habilitação de genere da Cúria Metropolitana de São Paulo, uma amostragem dos processos encontrados na Arquidiocese de Belém do Pará, e no Arquivo Nacional Torre do Tombo em Portugal”. Os processos se estenderam até a primeira metade do século XX e apresentam, de forma geral, “as informações a respeito das gerações do habilitando eram conseguidas a partir da aplicação de um formulário, respondido oralmente pelo candidato e redigido por um funcionário da Igreja. De uma testemunha para outra mudava, quando muito, o nome, local de origem, idade e profissão. Também os estereótipos se repetem, expressando-se através de uma linguagem acusatória. Os processos têm, por conseguinte, características padronizadas”. CARNEIRO, M. Op. cit., p. 233.

⁶⁶ Ibidem, p. 273.

⁶⁷ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia**: os cristãos-novos e o mito de pureza de sangue. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.19.

Boxer demonstra como a Igreja Católica romana exercia papel influente tanto na sociedade metropolitana, quanto na ultramarina, sob o exercício do Padroado⁶⁸, de modo que não raros foram os conflitos decorrentes dessa autoridade no âmbito das Ordens Religiosas, como foi o caso do clero nativo na Índia portuguesa.⁶⁹

No ano de 1541, Miguel Vaz, vigário-geral de Goa, obteve patrocínio das autoridades civis e eclesiásticas para a criação do Seminário da Santa Fé, com a finalidade de “educar e treinar jovens asiáticos e africanos orientais, sem que nele fossem admitidos europeus nem eurasiáticos”.⁷⁰ Posteriormente, os jesuítas que se estabeleceram em Goa apoderaram-se do Seminário, associando-o ao Colégio de São Paulo. Foram admitidos alguns jovens europeus e eurasiáticos, porém a instituição continuou predominantemente voltada para o preparo de “catequistas asiáticos e padres seculares [mas não regulares] que se destinavam ao trabalho nas missões entre o cabo da Boa Esperança e o Japão”.⁷¹ O Seminário se tornou uma instituição multirracial, única no gênero, entretanto enfrentava problemas tais como os portugueses leigos que rejeitavam se confessar com padres indianos ou eurasiáticos. Por questões similares a esta, no final de 1568, a recomendação foi de não serem mais aceitos nativos da região nem mestiços na Companhia. Desde então, somente “um indiano foi ordenado padre da Companhia de Jesus antes da sua expulsão, em 1773: era um brâmane cristão chamado Pero Luís, admitido em 1575”.⁷² Segundo Boxer, a maior parte dos portugueses julgavam os nativos “uma raça vil, covarde, fraca e efeminada”.⁷³

Nos territórios portugueses da África Oriental, a formação de um clero nativo enfrentou as mesmas barreiras que na Índia. Por outro lado, na África Ocidental verificou-se uma postura mais liberal, onde desde o reinado de dom Manuel (1469-1521) alguns congolenses foram ordenados. De maneira semelhante procedeu-se nas ilhas de Cabo Verde, São Tomé e, com um pouco mais de resistência, em Angola.

Na América Portuguesa, Boxer demonstra os desdobramentos das exigências de pureza de sangue, que ao mesmo tempo em que eram requeridas, poderiam ser burladas por dispensas do bispo local:

⁶⁸ “O Padroado português pode ser amplamente definido como uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil”. BOXER, C. Op. cit., p. 243.

⁶⁹ BOXER, C. Op. cit., p. 263.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

⁷² Ibidem, p. 265.

⁷³ Ibidem, p. 268.

As constituições sinodais do arcebispado da Bahia, redigidas em 1707 e publicadas em 1719-20, baseavam-se nas que estavam em vigor em Portugal, e refletem uma situação de longa data. Elas decretavam que os candidatos à ordenação deviam, por exemplo, estar isentos de qualquer pecha racial de ‘judeu, mouro, mourisco, herético ou de *outra alguma infecta nação reprovada*’. A pureza de sangue do candidato tinha de ser provada mediante inquérito judicial, no qual sete ou oito cristãos-velhos afirmavam sob juramento ter conhecimento pessoal de que seus pais e avós, de ambos os lados, estavam isentos de máculas raciais ou religiosas. Em casos em que se provava a existência de algum ‘defeito de sangue’ ancestral podia-se obter a dispensa do bispo local ou da Coroa, como acontecia também em relação a outros impedimentos judiciais, tais como nascimento ilegítimo e deformidade física. Na prática, isso acontecia com frequência; mas não se podia ter certeza prévia de que a dispensa seria obtida, e era raro o inquérito judicial ser tão-somente farsa. Além disso, era mais fácil obtê-la se o candidato tivesse algum remoto antepassado ameríndio ou protestante europeu de raça branca do que se lhe corresse nas veias sangue judeu ou negro.⁷⁴

No Brasil, a ordem dos carmelitas descalços de Santa Teresa, que se estabeleceu em Olinda em 1686, era a que conservava a exigência racial mais rígida. No decurso de 195 anos, os frades se opuseram categoricamente à admissão “de noviços nascidos no Brasil, por mais ‘puro’ que fosse o sangue deles, e recrutavam seus membros somente entre os indivíduos nascidos na Europa e educados em Portugal, sobretudo na região do Porto”.⁷⁵ No final do século XVIII no Rio de Janeiro, os monges beneditinos instruíam alguns mulatos, filhos de mães escravas, no entanto, não permitiam o ingresso de mulatos na ordem.⁷⁶

O preconceito racial também se manifestava nas profissões, “podemos encontrá-lo nas forças armadas, na administração municipal e nas corporações de artífices”⁷⁷, bem como nas regulamentações de admissão das três Ordens Militares de Cristo, Avis e Santiago, às “quais a maioria dos gentis-homens e muitos homens do povo podiam aspirar pertencer”.⁷⁸ Ao longo do século XVI, o estatuto da Ordem de Santiago traçava o perfil de quem poderia ser admitido, versando sobre aspectos que englobavam ascendência, raça, legitimidade, religião e ofício:

[...] todos os admitidos deviam ser cristãos-velhos de sangue nobre e nascimento legítimo, ‘sem nenhuma mistura racial, mesmo remota de mouro, judeu ou cristão-novo’. Posteriormente, tinham de provar que pais e avós de ambos os lados ‘nunca, em tempo algum, foram pagãos, rendeiros, cambistas, comerciantes, usurários, nem empregados destes, nem jamais exerceram tais ofícios, nem viveram deles, nem exerceram nenhuma arte, ofício ou ocupação indigna de nossa ordem de cavaleiros, e que, ainda menos, nenhum dos admitidos devia ter ganho a vida com o trabalho de suas mãos’.⁷⁹

⁷⁴ *Ibidem*, p. 273.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 273-274.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 274.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ *Idem*.

Inicialmente, os impedimentos na qualificação eram mais recorrentes para descendentes de judeus, mouros e hereges, reportando-se, desse modo, tanto ao critério racial quanto ao religioso. Ainda assim, Boxer verificou que desde o início do século XVII, mulatos e negros haviam sido transformados em alvo de discriminação legal e específica, sobretudo pela manifesta ligação entre escravidão e sangue negro. Tal discriminação é exemplificada pela promulgação de uma lei, em 1671, reforçando “que indivíduos de sangue judeu, mourisco ou mulato, ou casados com uma mulher nessas condições, não tinham permissão para ocupar nenhum cargo público”.⁸⁰ Ainda bastante focado nas questões raciais, o autor assevera que “os negros livres eram muitas vezes classificados com os escravos nos regulamentos administrativos, e quase sempre castigados com penas muito mais severas do que os brancos culpados das mesmas violações da lei”.⁸¹

O funcionamento de algumas instituições do império marítimo português assegurava a manutenção da unidade das várias colônias; neste aspecto, entre as mais significativas estavam o “*Senado da Câmara* e as irmandades de caridade e confrarias laicas, das quais a mais importante foi a Santa Casa da Misericórdia”.⁸² Esta instituição e a Câmara representavam “os pilares gêmeos da sociedade colonial portuguesa”⁸³, oferecendo uma continuidade que não podia ser garantida por outros segmentos menos permanentes como os bispos, governadores e magistrados. “Seus membros provinham de estratos sociais idênticos ou semelhantes e constituíam, até certo ponto, elites coloniais”.⁸⁴

Em territórios do ultramar, onde a presença da população branca fazia-se escassa, as normas de qualificação racial e de classe para compor as câmaras coloniais nem sempre foram cumpridas de acordo com as exigências de pureza de sangue. Em outros lugares, como Bahia e Rio de Janeiro, “onde todos os anos havia uma constante inoculação de sangue branco precedente de Portugal”⁸⁵ e instalara-se “uma aristocracia local de senhores-de-engenho”⁸⁶, em geral o branco europeu se manteve como elemento preponderante. Esse quadro se

⁸⁰ *Ibidem*, p. 275. Larrissa Viana nos informa que essa corresponde à Lei reproduzida na compilação de J. J. Andrade Silva. **Coleção cronológica da legislação portuguesa (1603-1700)**. Lisboa, 1856, vol. 8, p. 191. VIANA, L. *Op. cit.*, p. 89 (nota 19).

⁸¹ *Idem*.

⁸² *Ibidem*, p. 286.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 293.

⁸⁶ *Idem*.

conservava pelo esforço dos moradores em casarem suas filhas com um reinol, embora muitas vezes fosse um indivíduo de “baixa extração”.⁸⁷ Ainda no Rio de Janeiro, Boxer aponta que:

[...] durante a segunda metade do século XVII e a primeira do século XVIII, em diversas ocasiões a Câmara tentou limitar a admissão de funcionários a indivíduos nascidos no Brasil, excluindo deliberadamente os comerciantes nascidos em Portugal, mesmo nos casos em que estes fossem casados com moças brasileiras de boa posição social. Os ‘filhos do reino’ protestaram muitas vezes junto à Coroa contra essa discriminação, e os decretos reais de 1709, 1711 e 1746 tomaram o partido deles, acentuando que os emigrantes de Portugal que haviam se estabelecido no Rio ‘com opulência, inteligência e bom comportamento’ deveriam constar das listas de votação em igualdade com os nascidos no Brasil e qualificados para ocupar o cargo. Entretanto, deve-se enfatizar que a ascensão social do negro, que Gilberto Freyre afirma ter sido encorajada no Brasil, foi, pelo contrário, propositadamente retardada nessa colônia, onde se manteve o preconceito racial rígido contra os indivíduos totalmente negros durante todo o período colonial, ao menos no que se refere à ocupação dos cargos municipais. Os mulatos de pele clara tinham pequena chance de melhoria social em algumas regiões, como nas Minas Gerais, por exemplo, mas é muito pouco provável que algum tenha conseguido ser vereador na Bahia ou no Rio de Janeiro.⁸⁸

As obrigações da irmandade da Misericórdia apresentavam-se em “sete obras espirituais e corporais”⁸⁹, cuja ação beneficente nas colônias se restringia basicamente à comunidade cristã, quando muito – porém não raro –, abrangia os escravos. A Misericórdia conservava em muitos lugares um hospital próprio “e em algumas colônias também administrava a filial local do hospital que se destinava a receber soldados doentes e feridos”.⁹⁰ Em algumas ocasiões também desempenhou o papel de banco e corretora.⁹¹ A versão revista do estatuto de 1618, adotado pela maioria das irmandades coloniais sem muitas alterações, obrigava que os membros da Misericórdia fossem “homens de boa consciência e reputação, tementes a Deus, modestos, caridosos e humildes”.⁹² Havia ainda mais sete qualificações exigidas, sem as quais corria-se risco o de expulsão ou detenção imediata. Entre elas, relativa à ascendência, o indivíduo deveria “comprovar a pureza de sangue, sem nenhuma mancha de origem mourisca ou judaica, tanto no que dizia respeito ao irmão como à sua mulher, caso fosse homem casado”⁹³, do mesmo modo que em relação à ocupação, “no caso de artesão ou

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Ibidem, p. 294.

⁸⁹ “1. Dar de comer a quem tem fome; 2. Dar de beber a quem tem sede; 3. Vestir os nus; 4. Visitar os enfermos e os encarcerados; 5. Abrigar os desamparados; 6. Resgatar os cativos; 7. Enterrar os mortos”. Ibidem, p. 301.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Ibidem, p. 304.

⁹² Ibidem, p. 300.

⁹³ Idem.

comerciante, ser o mestre ou o dono do comércio, o responsável pela supervisão do trabalho de outros, em vez de executá-lo com as próprias mãos”.⁹⁴

À medida que a Misericórdia exercia a caridade de forma mais abrangente, outras irmandades, laicas ou confrarias das diversas ordens religiosas, tenderam a limitar suas ações aos seus membros e famílias. A composição social dessas irmandades Terceiras ou Ordens Terceiras – como eram chamadas – variava desde as que só aceitavam brancos ‘puros’ às compostas sobretudo por escravos negros. O luxo das irmandades brancas se refletia nas igrejas que construíam e nas salas do conselho. Além disso, os critérios formais para admissão indicavam a formação de um grupo muito seletivo de membros.⁹⁵ Fazer parte de uma Ordem Religiosa ou de uma Irmandade poderia demonstrar também limpeza de sangue “perante os olhos daqueles cujos valores exigiam atestados de Genere para julgar a dignidade e capacidade de um cidadão”.⁹⁶

Segundo Tucci Carneiro, os estatutos das Ordens seculares, leigas ou confrarias do Brasil colonial, perpassaram pelo mito de pureza de sangue, uma vez que seus regulamentos – em boa parte baseados nos das instituições metropolitanas –, constantemente impunham restrições de admissão a negros, mulatos, mouros, índios, judeus e cristãos-novos.⁹⁷ Com base na documentação analisada, a autora sintetiza, entre outros, os seguintes pontos:

- O preconceito de sangue se manifestou nas Ordens Religiosas e Irmandades sob a forma de um racismo camuflado, desde os inícios do século XVI, fortalecendo-se no XVII e estendendo-se até a segunda metade do século XVIII;
- O judeu, o mulato, o negro e o mouro são considerados ‘raças contaminadas’, maculadas pelo sangue infecto que as torna inábeis para o exercício da profissão religiosa;
- O gentio, elemento da terra, em contraposição ao colonizador europeu (português), é considerado raça inábil e incompetente;
- É um racismo argumentado em termos teológicos e biológicos, sem fundamentação científica, apoiado apenas na ‘fama’, boatos e insinuações.⁹⁸

De acordo com Boxer, em 1763, os estatutos da Ordem Terceira de São Francisco, de Mariana, em Minas Gerais estabeleciam que:

[...] qualquer indivíduo que se candidatasse à admissão deveria ser ‘branco legítimo de nascimento, se nenhum boato ou insinuação de sangue judeu, mouro ou mulato, ou de carijó ou de qualquer outra raça contaminada, e o mesmo caberá à sua mulher, se for casado’. E não se tratava de mera formalidade. A investigação dos

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Ibidem, p. 305-306.

⁹⁶ CARNEIRO, M. Op. cit., p. 226.

⁹⁷ Ibidem, p. 226-227.

⁹⁸ Ibidem, p. 232.

anteriores de um candidato às vezes demorava muitos anos, e implicava escrever às câmaras ou às misericórdias de remotas vilas de Portugal para conferir as informações fornecidas. Os membros que viessem a ser casar com uma moça de cor, ou de sangue cristão-novo, eram expulsos sumariamente sem nenhuma cerimônia.⁹⁹

De modo geral, a composição das irmandades se dava por critérios raciais, fossem de brancos, mulatos ou negros. Havia aquelas que não distinguiam por classe ou cor ou sequer homens livres de escravos, embora nas dos escravos ou negros libertos o estatuto designasse que o tesoureiro devia ser um homem branco.¹⁰⁰

Em acurado estudo sobre as Irmandades de pardos na América Portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, a historiadora Larissa Viana¹⁰¹ debate a construção da identidade parda neste período, ao mesmo tempo em que analisa o lugar social ocupado por pardos e mestiços nas intrincadas hierarquias da sociedade colonial. A autora parte das discussões acerca da mestiçagem sob a perspectiva da “construção de identidades sociais e religiosas”, visto que seu interesse é analisar “a constituição de irmandades religiosas dedicadas aos pardos”.¹⁰²

Viana observou que uma vez fundadas essas irmandades em Olinda e Salvador, no século XVII, os critérios que usualmente davam coesão aos seus membros baseavam-se na valorização de elementos como: a condição de livre ou liberto, a mestiçagem e o nascimento na colônia em detrimento ao nascimento na África. Outro ponto interessante é a observação da autora de que na documentação analisada, “os qualificativos mulata e mulato não eram habitualmente usados no âmbito das irmandades religiosas. Nestas, os termos pardo ou parda foram sempre preferidos”.¹⁰³

Para avaliar os motivos dessa aparente preferência, cabem duas ressalvas quanto aos termos mulato e pardo. Por um lado, aos mulatos eram atribuídos os estigmas de “preguiça, astúcia, arrogância e desordem”.¹⁰⁴ Por outro, o vocábulo pardo assumiu significados múltiplos no contexto colonial, ligando-se não só à mestiçagem, como também usado para se referir “aos descendentes de africanos nascidos no Brasil, sobretudo àqueles que, sendo livres ou libertos, já deixavam de ser identificados como pretos ou crioulos, termos muito ligados à condição de escravos”.¹⁰⁵

De domínio dessas questões, Viana sugere que:

⁹⁹ BOXER, C. Op. cit., p. 306.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Ver obra de VIANA, L. Op. cit.

¹⁰² Ibidem, p. 35.

¹⁰³ Ibidem, p. 87.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 227.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 132. Dito mais pela autora: “[...] é preciso esclarecer que o termo pardo teve múltiplos usos e significados no contexto colonial. [...] mais do que a identificação de um matiz de cor, o termo pardo podia indicar origem, condição social e *status* das pessoas de cor no universo colonial”. Ibidem, p. 35-36.

O termo pardo foi preferido nas irmandades ao qualificativo de mulato – muito usado na legislação – em um movimento sutil que guarda, a meu ver, significados importantes no que tange à valorização da mestiçagem como dado positivo. Explorando a ambigüidade e a fluidez das categorias de cor e condição então empregadas, notei que o qualificativo pardo foi muitas vezes acionado de modo a criar uma versão mais positiva da identidade dos mestiços em contraponto ao mulato tantas vezes descrito como moralmente inferior. Construía-se, especialmente nas irmandades de pardos, uma noção de distinção a um só tempo mestiça e colonial, capaz de integrar e criar oportunidades de coesão para aqueles que buscavam distinção em meio a um contexto marcado pelas idéias de ‘defeito’ e ‘impureza’. Considerando ainda que as identidades cultivadas nas irmandades de pardos não se referem apenas à mestiçagem, busquei apontar em que medida essas irmandades criaram oportunidades de coesão também para descendentes de africanos nascidos na colônia, que pretendiam criar novos laços sociorreligiosos baseados nessa origem colonial, em contraponto à africana.¹⁰⁶

A construção da identidade parda perpassou ainda pela escolha de “títulos alternativos aos da Virgem do Rosário para suas irmandades”¹⁰⁷: optaram inicialmente por padroeiras especiais, embora não exclusivas, como “as virgens de Guadalupe, do Amparo, do Terço e da Conceição”.¹⁰⁸ Por fim, porém não livre de controvérsias, o processo culminou na introdução e difusão do culto ao primeiro santo pardo, São Gonçalo Garcia no século XVIII, evidenciando uma forma peculiar de identidade religiosa desse período.¹⁰⁹

Para finalizar o argumento, a autora situa a construção da identidade parda, nos quadros hierárquicos do Antigo Regime, agora ressignificados no contexto colonial:

Desse modo, fica claro que a formação das irmandades de pardos espelhava traços do modelo social que permeava as hierarquias coloniais até o fim do século XVIII, valorizando noções ligadas à ascendência e à religião na definição do *status* dos indivíduos. Adotavam, entretanto, uma postura contestadora em relação a essas mesmas hierarquias ao promover em seu interior noções de distinção positivas e honradas, quando aplicadas aos devotos pardos, designação tão ampla quanto oscilante naquele contexto. [...] as irmandades de pardos engendraram formas de sociabilidade capazes de subverter estigmas e de criar formas de identidades mais positivas. Nelas, a mestiçagem foi uma linguagem para expressar ideais de honra e distinção compartilhados por homens e mulheres de cor que buscavam mecanismos de integração em um meio social permeado por idéias de diferença e de desigualdade.¹¹⁰

As questões de identidade não foram exclusivas do período colonial. Como por exemplo, em sua pesquisa sobre escravidão e identidade étnica em Santa Catarina, Beatriz

¹⁰⁶ Ibidem, p. 37-38.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 131. Fator que Viana interpretou “como parte de um contexto motivado especialmente pela segmentação em relação aos então ditos pretos, bastante identificados ao culto a Nossa Senhora do Rosário”. Idem.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Ibidem, p. 226-228.

Mamigonian descreve e problematiza uma disputa entre pretos e pardos, ocorrida entre 1837 e 1843, “pelo controle da mesa diretora”¹¹¹ da Irmandade do Rosário, na Vila de Nossa Senhora do Desterro, na Ilha de Santa Catarina. Fundada em 1750, essa Irmandade reunia indistintamente até o início do século XIX “escravos e libertos, africanos e crioulos”.¹¹² O compromisso de 1807 admitia escravos como membros, mediante o consentimento dos seus senhores. Contudo, aos pretos era destinado o cargo principal de juiz e o de tesoureiro era restrito a um homem branco.¹¹³

Sem entrar nos pormenores do conflito, cabe dizer que atingiu seu ápice em 1841 pela reformulação de um novo compromisso no qual “ficavam excluídos de exercerem a liderança da Irmandade os escravos e, quiçá, também os africanos, por não serem considerados cidadãos”.¹¹⁴ Segundo a autora, a tensão entre os pretos de um lado, e, pardos e crioulos de outro, deu-se num período de transformação do arranjo da população de escravos na Ilha de Santa Catarina, “ainda bastante africana, mas gradualmente mais crioula, e, ao mesmo tempo, num momento de perseguição aos africanos no âmbito nacional e de reforço da posição política e simbólica dos pardos e crioulos diante do conjunto da população local”.¹¹⁵

Por fim, diante de todos os impedimentos estabelecidos por critérios de ascendência de sangue, é necessário lembrar aqui que o espaço colonial abria brechas de acesso a honrarias e mercês àqueles que prestassem serviços em favor da Coroa, que promovia, desse modo, a ‘limpeza de sangue’.¹¹⁶ Não somente muitos cristãos-novos receberam mercês, como também lideranças indígenas e, em menor escala, “certos descendentes de africanos, que por atos de bravura ou lealdade conseguiram contornar os estigmas ligados à mestiçagem e conquistavam posições de prestígio na sociedade colonial”.¹¹⁷ Entre os exemplos clássicos da historiografia encontramos o líder indígena Araribóia – que lutou ao lado dos portugueses contra tamoios e franceses na conquista da Guanabara, na segunda metade do século XVI, condecorado com o hábito da Ordem de Cristo¹¹⁸ –, e o ex-escravo Henrique Dias que “comandando um exército

¹¹¹ MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. Africanos em Santa Catarina: escravidão e identidade étnica (1750-1850). In: FRAGOSO, João, et al. (org.). **Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português**. Vitória: Edufes, 2006, p. 609.

¹¹² *Ibidem*, p. 628-629.

¹¹³ *Ibidem* 629-630.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 610-611.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 614.

¹¹⁶ MATTOS, H. Op. cit., p. 149.

¹¹⁷ VIANA, L. Op. cit., p. 50.

¹¹⁸ Ver ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagens étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; SANTOS, Guilherme Pereira dos (orgs.). **Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX**. Niterói: EdUFF, 2006, p. 13-27.

de escravos e forros, participou de forma decisiva nas lutas contra os holandeses, contribuindo para a vitória portuguesa em 1654”.¹¹⁹

Até aqui trabalhamos o funcionamento da sociedade de Antigo Regime e as suas adaptações ao contexto colonial, sobretudo na América Portuguesa. Com o intuito de entender outro elemento essencial – tanto para história ibérica, quanto para este trabalho –, passaremos a uma breve discussão sobre a atuação do Santo Ofício da Inquisição a fim de compreender a visitação ocorrida no Grão-Pará no século XVIII.

1.3. O Santo Ofício da Inquisição

Os Tribunais do Santo Ofício da Inquisição figuraram como agentes de controle e poder no cenário social dos países da Europa Ocidental e de suas respectivas colônias no período Moderno. Embora a ação inquisitorial tenha atingido o seu apogeu durante a Idade Moderna, a Inquisição foi criada durante o período medieval, sendo usada como uma ferramenta da Igreja no combate àqueles que ela julgou transgressores da sua ortodoxia.

Segundo Jeffrey Richards, o século XII foi marcado por homens e mulheres buscando maior acesso a Deus e maior controle de seus corpos mediante a auto-expressão na religião e na sexualidade. Em resposta a esse fenômeno, no século seguinte a Igreja, as municipalidades e as monarquias nacionais emergentes empreenderam tentativas de limitar a liberdade que havia predominado no século XII. A Igreja se voltou especialmente para a normatização da sexualidade – expressa na campanha contra homossexuais, na segregação das prostitutas, na sacralização do casamento –, e para a regulamentação da espiritualidade – sustentando o monopólio clerical sobre o acesso a Deus.¹²⁰

Não é possível precisar quando a Inquisição Medieval foi fixada, de acordo com Anita Novinsky. Em 1184, o Concílio de Verona determinou que os bispos, nomeados Inquisidores Ordinários e imbuídos de um Regimento especial, visitassem as paróquias sob suspeita de

¹¹⁹ MATTOS, H. Op. cit., p. 149.

¹²⁰ RICHARDS, Jeffrey. O contexto medieval. In: _____. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p.13.

heresia duas vezes por ano, devido à crescente onda de contestações à doutrina oficial da Igreja na Europa Ocidental.¹²¹

A realização do Quarto Concílio de Latrão pelo papa Inocêncio III, em 1215, foi um marco na tentativa de cercear as liberdades produzidas no século XII. Entre as suas principais determinações constavam a reforma do clero, a eliminação da heresia e a cruzada aos infiéis.¹²²

O Concílio empreendeu o combate à heresia. Publicou uma declaração de fé, execrou todos os hereges e deu instruções detalhadas sobre como lidar com eles. Deveriam ser excomungados e entregues ao poder secular para punição, e suas propriedades deveriam ser confiscadas. Todos os que ocupassem cargos seculares deveriam prestar juramento de exterminar a heresia e, caso se recusassem, deveriam ser excomungados. Visitas episcopais anuais deveriam ser realizadas para notificação sobre atividades heréticas. Uma indulgência de cruzada era concedida a qualquer leigo que pegasse em armas para extirpar hereges. Aqueles que fossem suspeitos de ser, de abrigar, defender ou favorecer hereges deveriam receber duas advertências ou um ano de excomunhão para reconsiderar sua atitude. Houve uma proibição de novas ordens religiosas, de modo a impedir a proliferação que tinha caracterizado a vida religiosa no século XII e que dera lugar, em certos casos, à suspeita de heresia.¹²³

Entretanto, nem as medidas adotadas pela Igreja e nem a Cruzada religiosa foram suficientes para conter a difusão da doutrina dos cátaros ou albigenses, grupo de contestadores que se estabeleceu principalmente no sul da França, nos séculos XII e XIII. Para combatê-los, o Papa Gregório IX, criou a “Inquisição delegada”, constituída por eclesiásticos enviados no combate aos apóstatas.¹²⁴ José Eduardo Franco e Paulo de Assunção destacam que além da justificativa de eliminar a heresia, o ataque aos cátaros – que contou com o apoio dos senhores do norte da França e da Alemanha e duraria mais de quinze anos –, foi influenciado também pelos interesses políticos daquele momento, pois “a conquista de parte do condado de Toulouse pelos cruzados e a sua posterior venda a Luís VIII de França, que avançou pela região do Languedoc, permitiu que a nação francesa chegasse ao Mediterrâneo em 1126”.¹²⁵

Não somente os cátaros (hereges) estavam sob a mira do Quarto Concílio de Latrão, mas também outros grupos, a que Richards se refere como “minorias”: judeus, muçulmanos, homossexuais, leprosos e prostitutas. Com exceção dos homossexuais, aos demais grupos recaiu a obrigação de usar roupas distintas, chamadas “marca de infâmia”, cujos modelos e

¹²¹ NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 15.

¹²² RICHARDS, J. Op. cit., p. 20.

¹²³ Idem, p. 21.

¹²⁴ NOVINSKY, A. Op. cit., p. 16.

¹²⁵ FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. **As metamorfoses de um polvo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (séc. XVI-XIX)**. Lisboa: Prefácio, 2004, p. 37.

adereços variavam de acordo com a categoria do penitente. Além disso, “os judeus foram proibidos de ocupar cargos públicos e de praticar a usura, e foram submetidos ao toque de recolher na Semana Santa”. Os homossexuais continuavam sob as mesmas penas do Terceiro Concílio de Latrão (1179): “destituição e aprisionamento penitencial em mosteiros para infratores do clero; excomunhão para os leigos” e aos leprosos, reincidia a segregação.¹²⁶ Por fim, o Concílio “institucionalizou os processos de inquisição, introduzindo a prática de iniciar procedimentos legais sem acusação privada e ordenando a visita, investigação e ação eclesiásticas”.¹²⁷

Fundador da ordem dos Dominicanos, Domingos de Gusmão organizou em 1219 a “milícia de Jesus Cristo”, um grupo de combatentes que foram pioneiros em técnicas cruéis na luta contra os hereges.¹²⁸ Leonardo Boff considera o início da Inquisição, propriamente dito, no ano de 1232, quando o soberano do Sacro Império Romano-Germânico, Frederico II, estabeleceu editos de perseguição aos hereges do Império por temer divisões internas. O papa Gregório IX, com receio das pretensões político-religiosas do imperador, reclamou para si essa atividade e estabeleceu inquisidores papais. Estes eram escolhidos entre os integrantes da ordem dos dominicanos, a partir de 1233, por causa de sua formação teológica ou por pertencerem às ordens mendicantes, supostamente desapegados aos interesses mundanos.¹²⁹

Na Península Ibérica mouros, cristãos e judeus mantinham um convívio tolerável que foi quebrado com a introdução da Inquisição do Santo Ofício e a posterior expulsão dos judeus na Espanha em 1492. Em 1 de novembro de 1478 o Papa Sisto IV concedeu licença para a instalação da Inquisição em Castela, instaurada de fato em 1480, para a qual foram nomeados pelos reis católicos os dominicanos Frei Juan de San Martín e Frei Miguel de Morillo. Sua tarefa consistia em perseguir os hereges, cujas idéias e costumes poderiam representar uma ameaça ao poder centralizado; dessa forma, a coroa espanhola intentava realizar a “homogeneização cultural da nação”.¹³⁰

Os procedimentos adotados foram bastante similares aos da Inquisição Medieval: as **denúncias**; seguidas das **averiguações**; o **interrogatório** caso houvesse gravidade no delito cometido; **confissão** que o acusado era persuadido a realizar e **tormentos** se ele resistisse à confissão.¹³¹ Aos irretiráveis, procedia-se às cerimônias conhecidas como **autos-**

¹²⁶ RICHARDS, J. Op. cit., p. 22.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ NOVINSKY, A. Op. cit., p. 15-16.

¹²⁹ BOFF, Leonardo. Prefácio. In: EYMERICH, Nicolau; PEÑA, Francisco. **Manual dos inquisidores**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: Ed. UnB, 1993, p. 13.

¹³⁰ FRANCO, J.; ASSUNÇÃO, P. Op. cit., p. 23-24.

¹³¹ FRANCO, J.; ASSUNÇÃO, P. Op. cit., p. 23-24.

de-fé: “o elemento central da representação do ‘Santo Ofício’ no mundo ibérico, na época de sua atividade intensa”.¹³² Estes espetáculos contavam com a presença em massa da população e envolviam uma seqüência de ritos:

Durante o auto-de-fé, os condenados vestiam uma túnica chamada de sanbenito, diferenciada conforme a penalidade. Todos usavam uma touca chamada de *coroza*. A túnica, que trazia um escapulário amarelo e uma cruz em forma de X, era destinada aos heréticos que haviam se arrependido antes do julgamento. Os que haviam se arrependido depois eram estrangulados antes de ser queimados. A procissão do auto-de-fé era realizada com grande pompa. Participavam do cortejo, além dos condenados, as autoridades civis e religiosas, os soldados e os carvoeiros, já que estes forneciam a madeira utilizada para a construção das fogueiras. A sentença era lida em uma igreja toda decorada de negro ou, mais freqüentemente, no próprio local em que seriam realizadas as execuções. Em certos momentos, o inquisidor interrompia a leitura do ato de acusação para recitar os atos de fé. É esta a origem do nome dado a essa macabra cerimônia.¹³³

O **confisco** dos bens também estava previsto e de acordo com Franco e Assunção, “o confisco dos bens dos inimigos da fé, enquanto criminosos ricos, foi o meio encontrado para ampliar os rendimentos, recuperar as finanças do Estado e custear a realização de guerras” contra os mouros.¹³⁴

Como destacamos na primeira parte deste trabalho, o principal alvo dos Tribunais Inquisitoriais espanhol e português foi o grupo de judeus convertidos ao catolicismo, denominados marranos e cristãos-novos, nos respectivos países.

O processo de instalação do Tribunal da Inquisição em Portugal se deu em torno de disputas de poder entre os monarcas lusos e os papas, uma vez que D. João III (1521-1557) requeria uma Inquisição régia, nos moldes da espanhola. A bula *Cum ad Nihil Magis* de 1536 estabeleceu a Inquisição em Portugal, na cidade de Évora e, em 1547, a bula *Meditatio Cordis*:

[...] precedida de um perdão geral do papa, acompanhada da suspensão do confisco de bens por dez anos, a mencionada bula conferia à Inquisição portuguesa poderes semelhantes ao Tribunal castelhano, como o processo sigiloso e a jurisprudência particular.¹³⁵

¹³² BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições:** Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 220.

¹³³ PEREZ, Joseph. A fúria espanhola. **Revista História viva.** Ano I, n.º 10, ago. 2004, p.41.

¹³⁴ FRANCO, J.; ASSUNÇÃO, P. Op. cit., p. 24.

¹³⁵ CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche. **Inquisição, Magia e Sociedade:** Belém, 1763-1769. 1995. 209 f. Dissertação (Mestrado em História) - Curso de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995, p. 4-5.

Posteriormente foram fundados tribunais em Lisboa (1539), Coimbra (1565) e em Goa (1560). “O Tribunais de Lisboa abrangia as dioceses de Lisboa e Leiria até à diocese de Guarda, na Beira Alta, além dos territórios coloniais ultramarinos das ilhas Atlânticas, Brasil, costa noroeste ocidental da África”.¹³⁶

Durante a união das Coroas portuguesa e espanhola (1580-1640), “notamos um aumento da atuação dos tribunais inquisitoriais, tendo como objetivo combater e punir aqueles que até então gozavam de uma tolerância tácita no contexto das terras portuguesas”. Intensificaram-se as visitas, atingindo-se as colônias ultramarinas.

No Brasil, ao contrário da América espanhola, nunca houve instalação dos Tribunais do Santo Ofício, porém foram enviadas visitas à Colônia.¹³⁷ Em 1591 Heitor Furtado de Mendonça foi designado para visitar as terras brasileiras, permanecendo na Bahia até 1593, e em Pernambuco, Paraíba e Itamaracá no período compreendido entre 1593 e 1595.¹³⁸

No período medieval, os modos de proceder da Inquisição haviam sido compilados no *Directorium inquisitorium* (Manual dos Inquisidores) por Nicolau Eymerich, na França, em 1376. Este manual norteou a constituição dos Regimentos que estabeleceram as normas de funcionamento dos tribunais ibéricos.¹³⁹ Em Portugal vigoraram quatro regimentos, sendo que o primeiro foi “elaborado pelo Cardeal D. Henrique, irmão de D. João III”, em 1552¹⁴⁰, seguido pelos de 1613, 1640 e 1774.¹⁴¹

Estando em vigência o Regimento de 1613, sob o governo de Felipe II, uma segunda visita foi realizada às partes do Brasil, em 1618, sendo nomeado Marcos Teixeira para o cargo de visitador. O religioso mostrou-se cauteloso na condução das inquirições, tendo em vista a grande quantidade de cristãos-novos e familiares radicados no Brasil por esta ocasião.¹⁴²

¹³⁶ FRANCO, J.; ASSUNÇÃO, P. Op. cit., p. 32.

¹³⁷ PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino:** a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p. 15 e 217.

¹³⁸ FRANCO, J.; ASSUNÇÃO, P. Op. cit., p. 53, 54, 56.

¹³⁹ FRANCO, J.; ASSUNÇÃO, P. Op. cit., p. 39.

¹⁴⁰ A redação do Regimento de 1552 contou com a acessoria do Pe. Leão Henriques, da Companhia de Jesus. “(...) o Regimento é uma síntese de normas temporais mescladas ao direito canônico.” FRANCO; ASSUNÇÃO, Op. cit., p. 39, 42.

¹⁴¹ FRANCO, J.; ASSUNÇÃO, P. Op. cit., p. 36.

¹⁴² FRANCO, J.; ASSUNÇÃO, P. Op. cit., p. 68.

Esta visitação ocorreu na Bahia, no período compreendido entre 1618 e 1620. Tem-se também notícia de uma visitação ao Rio de Janeiro, São Paulo, Santo e Vitória (Espírito Santo) entre 1627 e 1628 pelo deputado da Inquisição de Lisboa Luís Pires da Veiga.¹⁴³

Por fim, temos a Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, entre 1763 e 1769, sob o poder do Visitador Geraldo José de Abranches. Esta foi a mais longa de todas as que temos conhecimento. Transcorrida no século XVIII, momento em que a Inquisição não era mais a mesma:

Influenciados pelas idéias iluministas, que viam a Inquisição e os macabros espetáculos dos autos-de-fé como indícios da mais crassa barbárie, foram surgindo escritos que materializavam as críticas. No pensamento lusitano, a Inquisição, além de vista como um elemento de atraso cultural, é também atacada na qualidade de um arcaísmo que entravara o progresso entravara o progresso material do país.¹⁴⁴

Contudo, foi nas ações reformistas de Pombal que o Tribunal da Inquisição sofreria as maiores modificações: o cargo de Inquisidor Geral que ficou vacante entre 1760-1770 foi regido pelo Conselho Geral do Santo Ofício, que tinha entre seus membros o irmão do Marquês de Pombal – Paulo de Carvalho e Mendonça. Em 1768, a criação da Real Mesa Censória tirou da Inquisição o poder de censurar livros. A cartada final foi o “Alvará de 20 de maio de 1769, que confere ao Santo Ofício o título de **majestade**, com isso alçando-o à categoria de Tribunal Régio”.¹⁴⁵ E mais, procedeu-se à elaboração do Regimento de 1774, que “perseguirá, declaradamente os inimigos do Estado absolutista português”.¹⁴⁶ Assim, o Santo Ofício “curvou-se à razão de Estado e se tornou um instrumento de implantação das Luzes em Portugal”.

Portanto, a visitação ao Estado do Grão-Pará deve ser compreendida no âmbito das reformas pombalinas e dos planos do Marquês para essa região que permanecia pouco desenvolvida até o século XVIII, como veremos na próxima seção.

¹⁴³ BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Entre Portugal e o Brasil ao serviço da Inquisição: o percurso de Geraldo José Abranches (1711-1782). In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; SANTOS, Guilherme Pereira dos (orgs.). **Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX**. Niterói: EdUFF, 2006, p. 244.

¹⁴⁴ CAMPOS, P. Op. cit., p. 76.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 84, 85 Grifo do autor.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 86.

1.4. Grão-Pará¹⁴⁷

Ocupação e Colonização

A Região Norte do Brasil, de reconhecida importância estratégica, foi palco de disputas e negociações na demarcação de fronteiras. Nos primórdios da colonização, a área não foi efetivamente povoada pelos portugueses, “crescendo à sombra das fortalezas da região”.¹⁴⁸

A formação de uma colônia francesa – a *França Equinocial* (1612-1615) –, no território maranhense remonta a um núcleo de naufragos franceses que se estabeleceram na região em 1594. As bases da colônia foram estabelecidas em 1612 por Daniel de La Touche (Senhor de La Ravardière), que fundou nesse ano o Forte São Luís, onde viria a ser a cidade de mesmo nome.¹⁴⁹ Assim, a intervenção portuguesa na região Norte ao longo do século XVII, fez-se no sentido de garantir a ocupação do território, frente às incursões de franceses, holandeses e ingleses. A fundação do forte do Presépio no Grão-Pará em 1616, na atual cidade de Belém, chefiada pelo Capitão Francisco Caldeira de Castelo Branco, é considerada uma das primeiras iniciativas para a ocupação do Pará pelos portugueses.¹⁵⁰

A Coroa fazia esforços no sentido de campanhas para estimular a imigração, fazendo propaganda das potencialidades agrícolas da região Norte – produtora de especiarias em virtude da grande quantidade de gengibre, canela, pimenta, além da expectativa de serem encontrados materiais preciosos. A propaganda não trouxe a vinda de colonos nas proporções pretendidas pela Coroa e a presença de europeus na região também aconteceu por meio da fixação de missões eclesiásticas. Jesuítas e Carmelitas se estabeleceram em Belém na primeira

¹⁴⁷ Para situar o funcionamento da administração da América Portuguesa no período colonial confira a cronologia no ANEXO I. Destacamos aqui que “O Estado do Grão-Pará e Maranhão possuía autonomia própria em relação ao resto do Brasil, e tinha uma administração desvinculada do vice-reinado brasileiro, estando em ligação direta com a Metrópole”. CAMPOS, P. p. 95.

¹⁴⁸ CAMPOS, P. Op. cit., p. 88-89.

¹⁴⁹ SILVA, Francisco Alves da; COSTA, Hernani Maia. **História Integrada:** Brasil e América I. Objetivo, s/d, p. 50-51.

¹⁵⁰ CAMPOS, P. Op. cit., p. 89. Acompanhavam o Capitão Francisco Caldeira de Castelo Branco “cento e cinquenta homens, mais de dez peças de artilharia e três embarcações, acompanhados ainda de dois franceses que já conheciam a região, servindo de pilotos auxiliares. [...] Castelo Branco fez, ainda, construir habitações permanentes e uma igreja Matriz, projetando assim a cidade que foi posta sob a guarda espiritual de Nossa Senhora de Belém”. CAMPOS, P. Op. cit., p. 89-90.

metade do século XVII, promovendo a pacificação e catequização dos índios e a “expansão do domínio português e da colonização”.¹⁵¹

A ocupação da região Norte promoveu o encontro e o contato mais intenso entre os colonizadores lusitanos e o grupo indígena dos Tupinambá – que outrora tinham estabelecido relações com os franceses expulsos.¹⁵² De acordo com Maria Regina Celestino de Almeida:

As populações indígenas foram indispensáveis ao projeto da colonização, tanto na América hispânica quanto na portuguesa, principalmente em seus primórdios, quando a pouca disponibilidade de capitais, abundância de terras, alta densidade demográfica indígena e população europeia rarefeita eram características predominantes. [...] Conclui-se daí que a alternativa mais viável e racional para a exploração econômica do Novo Mundo não podia, absolutamente, prescindir dos povos indígenas: por meio de relações de alianças e/ou de conflitos os europeus buscavam obter deles as terras, os alimentos e o trabalho necessários aos seus empreendimentos coloniais.¹⁵³

Em sua análise sobre a legislação indigenista da Coroa no período colonial, Beatriz Perrone-Moisés alerta sobre a condição “contraditória, oscilante e hipócrita”¹⁵⁴ dessa legislação, do mesmo modo que reconhece a distância entre a lei escrita e a prática. Segundo a autora, “havia, no Brasil colonial, índios aldeados e aliados aos portugueses e índios inimigos espalhados pelos ‘sertões’”.¹⁵⁵

Os aldeados eram considerados livres, donos de suas terras nas aldeias e podiam trabalhar para os moradores sob pagamento de salário. De acordo com a prática de “descimento” eram deslocados de suas aldeias no interior e trazidos para aldeamentos, próximos às povoações portuguesas, onde deveriam ser catequizados e civilizados, serviriam como mão-de-obra para os colonizadores e atuavam nas tropas de defesa da colônia – fosse contra inimigos indígenas ou europeus. Para a defesa, contava-se também com a participação dos índios tidos como aliados. Fazia-se obrigatória a presença de missionários nessas tropas de descimento, geralmente os jesuítas, os quais também viviam com os índios nos aldeamentos e eram responsáveis pela administração, além da catequese.¹⁵⁶

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 91-92.

¹⁵² *Ibidem*, p. 89.

¹⁵³ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 79.

¹⁵⁴ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 117.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p.117-119, 121. “Os missionários, principalmente jesuítas, defendiam a liberdade dos índios, mas eram acusados pelos colonos de quererem apenas garantir o seu controle absoluto sobre a mão-de-obra e impedi-los de utilizá-la para permitir o florescimento da colônia. Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso, mantinham os índios aldeados e sob controle, garantindo a paz na colônia. Os colonos garantiam o

Quanto aos índios inimigos, seu destino era a escravidão, empreendida por guerra justa ou por resgate:

[...] as causas legítimas da guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados. [...] Também podem ser escravos homens que não são inimigos, mas sendo cativos dos índios forem comprados, ou “resgatados”, para serem salvos.¹⁵⁷

Os indígenas, livres ou escravos, foram sem dúvida a principal mão-de-obra do antigo Estado do Maranhão e Pará, no século XVII, contudo, a presença africana na região deve ser considerada. E “não se pode pensar a utilização dos escravos africanos no Maranhão separada do uso dos indígenas, algo que os moradores e a própria Coroa sabiam muito bem”.¹⁵⁸ Em textos seiscentistas a respeito da situação do Estado do Maranhão “moradores, autoridades e até religiosos”¹⁵⁹ invocavam o pensamento de que a prosperidade do Estado do Brasil devia-se à utilização de africanos como força de trabalho. Assim, “construíram um argumento fundamental para defender o urgente envio de escravos da África para a região, situação que também se projetou ao longo de todo o século XVIII”.¹⁶⁰

O tráfico de africanos para a região amazônica¹⁶¹ realizava-se de modo diferente ao do Estado do Brasil:

Dois eixos caracterizaram os diversos empreendimentos para o envio de africanos ao Estado do Maranhão e Pará. Por um lado, as iniciativas partiram fundamentalmente da Corte. Diversamente de outras partes, a Coroa teve um papel crucial para definir, estabelecer e organizar as rotas do tráfico. Por outro lado, o tráfico negreiro para a

rendimento econômico da colônia, absolutamente vital para Portugal, desde que a decadência do comércio com a Índia tornara o Brasil a principal fonte de renda da metrópole. Dividida e pressionada de ambos os lados, concluem tais análises, a Coroa teria produzido uma legislação indigenista contraditória, oscilante e hipócrita”. *Ibidem*, p. 116.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 123.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 100.

¹⁵⁹ CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 26, n.º 52, 2006, p. 79-80. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000200005&lng=&nrm=iso>. Acesso em: 2 jun. 2008. doi: 10.1590/S0102-01882006000200005.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 80.

¹⁶¹ Para informações sobre os navios que chegaram ao Estado do Maranhão conferir ANEXO II. Embora o próprio autor saliente que “qualquer tentativa de estabelecer números seguros para o tráfico negreiro seiscentista, como aliás para toda a navegação para o Estado do Maranhão e Pará, esbarra no caráter fragmentário das fontes. Apesar dos assentos estabelecidos, a documentação não fornece registros sistemáticos, nem garantias da chegada dos navios e do número de escravos de fato desembarcados e vendidos, como, aliás, já há tempos havia assinalado Arthur Cezar Ferreira Reis. Porém, embora claramente os assentos e contratos sejam as formas principais de importação de africanos no Maranhão, houve tentativas de envio de escravos para a região, que poderíamos chamar de isoladas. O que sem dúvida chama a atenção para o século XVII (o que é comparável com a experiência de meados do século XVIII) é a procedência dos escravos, fundamentalmente da Guiné e da Costa da Mina, fato, aliás, já apontado por alguns autores, e que tanto preocupou estudiosos que procuraram entender a dinâmica e a especificidade dos cultos afro-brasileiros na Amazônia e no Maranhão”. *Ibidem*, p. 97.

região amazônica efetivou-se a partir de uma rota muito específica. Em vez de Atlântico sul, deveríamos falar antes de Atlântico equatorial. A ligação central aqui se fazia entre o Estado do Maranhão, a Guiné e a Mina.¹⁶²

A política pombalina no Grão-Pará no século XVIII

A ocupação da região Norte ainda não havia sido plenamente resolvida quando D. José I subiu ao trono de Portugal em 1750 e escolheu Sebastião José de Carvalho e Melo – futuro Marquês de Pombal – como seu Primeiro-Ministro. Momento em que as próprias fronteiras coloniais passavam por redefinição em virtude do Tratado de Madri, que redefinía os territórios portugueses e espanhóis na América.

Escassamente povoada, a região Norte possuía poucos núcleos de ocupação “branca, portuguesa: além de Belém, existiam ainda as vilas do Cametá, da Vigia, do Caité e de Gurupá. Tal número de povoações contrasta com a quantidade de aldeamentos religiosos: sessenta e três, ao todo. Destes, dezenove foram fundados pelos jesuítas, quinze pelos carmelitas, nove pelos franciscanos de Santo Antônio, sete aldeias dos frades da Conceição, dez aldeias dos frades da Piedade e três aldeias dos Mercenários.¹⁶³

Com o intuito de promover um levantamento da região, introduzir as diretrizes pombalinas, promover a colonização e desenvolvimento econômico, o Marquês enviou em 1751 seu próprio irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado para ocupar o cargo de Governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, cuja capital foi transferida de São Luís para Belém.¹⁶⁴

Pombal acreditava que o atraso de Portugal e das colônias devia-se, em partes, ao poder exercido pela Companhia de Jesus. De acordo com Boxer, nas correspondências que o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado enviava a Pombal, havia um fluxo de denúncias da atuação dos missionários jesuítas que “continuamente zombavam de autoridade da Coroa”.¹⁶⁵ Pela lei de 3 de setembro de 1759, D. José I abolia e extinguiu¹⁶⁶ a “Companhia

¹⁶² *Ibidem*, p. 81-82.

¹⁶³ CAMPOS, P. *Op. cit.*, p. 94.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 95.

¹⁶⁵ BOXER, C. *Op. cit.*, p. 199.

¹⁶⁶ “**Carta de Lei do rei d. José I**, ordenando que se fizesse cumprir as intenções do Santo Padre Clemente XIV de suprimir e extinguir de todos os seus reinos e domínios a Companhia de Jesus, assim como tudo o mais

de Jesus do Reino de Portugal e das colônias, assegurando para o combalido erário real os bens confiscados à ordem”.¹⁶⁷

No século XVIII, a economia da região Norte estava baseada na caça, pesca, coleta de gêneros do sertão, agricultura itinerante, pecuária rudimentar, e a atividade realizada com mão-de-obra indígena de exploração das drogas do sertão – baunilha, cacau, canela, madeiras duras e resina.¹⁶⁸

No âmbito econômico, Pombal promoveu o:

[...] estímulo do comércio através da criação da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, e da de Pernambuco e Paraíba, em 1759; ao aperfeiçoamento da administração e ao reforço do controle real, o que incluiu a redução dos poderes do Conselho Ultramarino; à reforma e à ampliação do sistema jurídico real; à substituição de Salvador pelo Rio de Janeiro como capital da colônia em 1763, e também a uma crescente preocupação com a defesa militar das fronteiras no interior, desde o Amazonas até o Rio da Prata. As reformas de caráter fiscal, após o declínio da produção aurífera e o crescimento das dívidas, estiveram, enfim, entre as mais importantes medidas pombalinas destinadas a recuperar a economia luso-brasileira.¹⁶⁹

Segundo Boxer, foram importados 25.365 negros para o Pará e Maranhão, vindos dos portos da África ocidental, principalmente de Cacheu e Bissau, na Guiné portuguesa, entre 1757 e 1777. No mesmo período, “a exportação de cacau duplicou em quantidade e no preço de venda; e o algodão, o arroz e as peles tornaram-se todos importantes produtos de exportação, o que nunca havia ocorrido.”¹⁷⁰

As reformas de Pombal atingiram também as esferas da vida social, promovendo a incorporação de grupos até então estigmatizados pelos estatutos de “pureza de sangue”. A segunda metade do século XVIII será o momento, em que juridicamente, indígenas e cristãos-novos seriam reconhecidos como súditos e vassalos da Coroa.¹⁷¹

Segundo Amaral Lapa, na ocasião da Visita, a população de Belém devia ser entre 9.000 e 10.000 habitantes. O censo de 1749 indica a população de 6.574 habitantes e o de 1788 aponta para 10.620 habitantes.¹⁷² Para o recenseamento de 1778, Euda Veloso propõe uma tabela da população total por cor e sexo, vide ANEXO III.

relacionado a essa ordem religiosa”. O documento está disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/media/expulsao.pdf>>. Acesso em: 30 out. 2008.

¹⁶⁷ CAMPOS, P. Op. cit., p. 70.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 96-97.

¹⁶⁹ VIANA, L. Op. cit., p. 81.

¹⁷⁰ BOXER, C. Op. cit., p. 205.

¹⁷¹ VIANA, L. Op. cit., p. 81.

¹⁷² LAPA, J. Op. cit., p. 38.

CAPÍTULO 2

2.1. A Sociedade do Grão-Pará ante o Visitador

Em 1763 aportou em Belém a nau que trazia D. Fernando da Costa de Ataíde Teive, novo governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão, juntamente com o Pe. Gerlado José de Abranches, nomeado visitador do Santo Ofício para este Estado.¹⁷³

Natural do bispado de Coimbra, Geraldo José de Abranches fora batizado em 21 de outubro de 1711, ingressou no curso de Cânones da Universidade de Coimbra entre 1731 e 1738, obtendo os graus de bacharel e licenciado. Atuou como advogado por oito anos nos auditórios e tribunais do Porto e foi nomeado provisor, arcepreste e vigário geral do bispado de São Paulo [...] em 1746. Recebeu no ano seguinte, após as investigações de limpeza de sangue, a habilitação para comissário do Santo Ofício. Em virtude de tensões com o bispo de São Paulo, mudou-se para a diocese de Mariana, acumulando as funções de vigário geral daquele bispado, juiz de casamentos e resíduos. Novos desentendimentos, dessa vez como bispo de Marina, levaram-no de volta a Lisboa em 1752. Geraldo José de Abranches assumiu o cargo de Inquisidor do Tribunal de Évora em 1761 e em 21 de julho de 1763 foi nomeado Visitador das capitanias do Pará, Maranhão, Rio Negro e Piauí, onde também acumulou a função de bispo na ausência deste.¹⁷⁴

Foram escolhidos para compor a Comissão o Pe. Inácio José Pastana para o cargo de Notário e Sebastião Vieira dos Santos como Meirinho.¹⁷⁵ Em 25 de setembro de 1763, após uma procissão solene, realizou-se uma missa na Igreja Catedral, onde ocorreu o Auto da Publicação e lidos o Edito, o Monitório Geral e o Edito da Graça e Perdão, posteriormente fixados nas portas principais da Catedral.¹⁷⁶

De acordo com o Regimento de 1640, a função do Edito da Fé e Monitório Geral era de levar à população o conhecimento das práticas que deveriam ser alvo de confissões e denúncias por parte dos cristãos batizados, a saber: blasfêmia, práticas judaizantes, islamismo,

¹⁷³ CAMPOS, P. Op. cit., p. 106.

¹⁷⁴ Conf. BRAGA, I. Op. cit., p. 233-258.

¹⁷⁵ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 117-118.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 121-122, 125.

luteranismo, negação dos dogmas da Igreja Católica, feitiçaria, adivinhação, leitura de livros proibidos, sodomia entre outros.¹⁷⁷

A Mesa da Visitação foi estabelecida no Hospício de São Boaventura, em Belém e transferida para o Colégio da Companhia de Jesus, em 1764. A última denúncia data de 6 de outubro de 1769, porém a ausência do termo de encerramento pode indicar que havia a intenção de prosseguir. O Visitador permaneceu em Belém até o final de 1772 ou início de 1773.¹⁷⁸

Realizada num período em que já se iniciara o declínio da Inquisição Portuguesa¹⁷⁹, na visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará entre os anos de 1763 e 1769, diferentemente das visitas anteriores, “nem o número de denúncias, nem a gravidade dos crimes foi particularmente notória”.¹⁸⁰

Pedro Campos sustenta que verificar a prosperidade ou práticas dos cristãos-novos no Norte da colônia, parece não ter sido a intenção dessa visita. Para ele:

A visita teve a função de substituir, face aos colonos e índios, um modelo religioso. Uma vez que os inicianos – difusores da ortodoxia cristã tridentina – haviam sido retirados da região, seu modelo religioso, que tanto desagradava às autoridades lusitanas, foi substituído. [...] A catequese seria redimensionada, bem como a organização das comunidades dos fiéis: uma vez que os antigos aldeamentos foram elevados à categoria de Vilas pela administração pombalina, estas foram paroquizadas.¹⁸¹

Não se tem aqui a pretensão de criar quadros generalizadores e quantitativos da composição racial da sociedade do Grão-Pará colonial. Analisando as confissões das visitas Inquisitoriais a Pernambuco (1594-1595) e Salvador da Bahia (1618), Patrícia Aufderheide adverte: “much care must be taken in generalizing to a society from the data in the confessions because of the many selecting factors involved in arriving before the Tribunal – sex, education, and income, for example”.¹⁸²

¹⁷⁷ FRANCO, J.; ASSUNÇÃO, P. Op. cit., p. 381-382.

¹⁷⁸ BRAGA, I. Op. cit., p. 246.

¹⁷⁹ LAPA, J. Op. cit., p. 27.

¹⁸⁰ BRAGA, I. Op. cit., p. 245.

¹⁸¹ CAMPOS, p. Op. cit., p. 111.

¹⁸² "É necessário manter muito cuidado ao fazer generalizações a respeito de uma sociedade com base nas confissões por causa dos muitos fatores seletivos envolvidos ao se apresentar diante do Tribunal - fatores como sexo, educação e renda, por exemplo." AUFDERHEIDE, Patrícia. *The Inquisition and social attitudes in Brazil at the turn of the XVII century*. **Luso-Brazilian Review**, University of Wisconsin Press, Vol 10, n.º 2 (Winter, 1973), p. 213. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3512989>>. Acesso em: 7 out. 2008.

Todavia, o riquíssimo conjunto de depoimentos das pessoas que compareceram diante da Mesa Inquisitorial, seja para confessar suas culpas ou para denunciar as de outrem, abre uma fresta para a análise dessa sociedade. Como observou Lapa:

O mosaico da população do Norte da colônia está aí representado, com seus vícios e virtudes, suas limitações e reações apanhados num *flash* que nos permite devassar a intimidade de suas vidas pela janela indiscreta da Inquisição. O seu estudo subsidia a história da Inquisição no Brasil e a história da sociedade colonial, atraindo o povo para a luz através da sua própria voz descritiva ou confitente, denunciadora ou contrita.¹⁸³

O livro da Visitação contabiliza 46 sessões diante do Visitador, sendo 19 confissões, 26 denúncias e um caso de confissão e denúncia simultânea. Disso, resulta que das 46 sessões, 45 pessoas se apresentaram, pois uma delas compareceu duas vezes para denunciar. O número é bem pequeno se comparado com as outras visitas, que produziram inclusive cadernos separados para confissões e denúncias: para a primeira visita ao Brasil, na Bahia entre 1591 e 1592 foram registradas 121 confissões.¹⁸⁴

A Tabela 1 mostra a distribuição das sessões diante da mesa Inquisitorial de acordo com os anos:

Tabela 1. Ocorrência das sessões na presença do Visitador

Ano	1763	1764	1765	1766	1767	1769	Total
Sessões	22	11	3	6	2	2	46

Das sessões, 21 delas aconteceram dentro do “tempo da graça”, período de 30 dias “em que as confissões, desde que completas e verdadeiras, isentavam o culpado dos piores castigos que a Inquisição soía dar: confiscos, penas seculares, morte na fogueira”.¹⁸⁵

Em estudo introdutório ao livro da visitação Lapa contabiliza que entre confitentes, denunciantes, denunciados e testemunhas, cerca de 485 pessoas, vivas ou mortas, são citadas no livro da Visitação:

Do total geral de pessoas que aparecem citadas no Livro da Visitação, e isso importa sobretudo para um possível estudo da estrutura da população paraense, 353 são

¹⁸³ LAPA, J. Op. cit, p. 33.

¹⁸⁴ Ver **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. Organização: Ronaldo Vainfas. São Paulo: Cia das Letras, 1997. 362p.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 26.

brancos, 55 índios, 42 negros escravos, 17 mamelucos, 6 cafusos [sic] e 12 mulatos.¹⁸⁶

Interessa nesse estudo uma análise a partir das pessoas que se apresentaram e das que foram diretamente denunciadas, pois embora muitas informações sejam omitidas, é delas que temos a oportunidade de obter mais detalhes.

2.2. Confitentes e denunciantes

Dos confitentes e denunciantes, eis o que podemos conhecer: após jurar dizer a verdade e ter segredo sobre o que transcorreria dentro da sala, com as mãos sobre os Santos Evangelhos, o confitente ou denunciante declarava seu nome completo, cor, estado civil, filiação, naturalidade, endereço, profissão, idade e se era cristão-velho. Como observou Lapa:

[...] infelizmente nem sempre são fornecidos todos os dados, isso por displicência do Notário que os anotava e que naturalmente tinha obrigação de saber de cor o que devia ser solicitado, ou ainda por esquecimento, desconhecimento ou mesmo, quem sabe, voluntária omissão do interessado.¹⁸⁷

No que diz respeito aos nomes, todos declaram nome e sobrenome, exceto Marçal, que se identificou como preto crioulo, solteiro, escravo do Chantre da Catedral (Antonio Francisco de Polstzis), e, comparecendo em 13 de outubro de 1763 para confessar culpas de adivinhação, não declarou seu sobrenome.

Apresentaram-se diante do Visitador 35 homens e 10 mulheres. A desigualdade desse número, como observou Pedro Campos, pode ser explicada pela carência de mulheres, sobretudo européias, por se tratar de uma região militarizada.¹⁸⁸

Elemento curioso é o pronunciamento da cor: 32 pessoas omitem essa informação, porém é possível presumir que pelo menos 24 desses indivíduos fossem brancos, pois se declararam como sendo cristãos-velhos, qualificação, que como vimos, nos moldes do Antigo Regime estava sobretudo ligada à ausência de ascendentes judeus, mouros, índios, ciganos ou

¹⁸⁶LAPA, J. Op. cit., p.33.

¹⁸⁷ LAPA, José Roberto do Amaral. A ética da Inquisição e o funcionamento dos ritos processuais. In: **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 67.

¹⁸⁸ CAMPOS, P. Op. cit., p. 120.

negros. Lapa sugere que todas as 32 fossem brancas: “é possível deduzir que fossem brancas, pois a preocupação do Notário parece ter sido de registrar apenas quando não eram brancos”.¹⁸⁹ Dos 13 que revelaram a cor, quatro eram mamelucos, quatro mulatos, dois pretos africanos, um preto crioulo, um índio e um cafuzo. Essas são as cores ou raças que assim mesmo aparecem durante os depoimentos em todo o livro da Visitação. A tabela 2 sistematiza as cores dos confitentes e denunciante:

Tabela 2. Cor dos confitentes e denunciante

Cor	Confitentes	Denunciante	Confitente e denunciante	Quantidade
Branco	11	20	1	32
Mameluco	4	-	-	4
Mulato	-	4	-	4
Preto africano	1	1	-	2
Preto crioulo	1	-	-	1
Índio	1	-	-	1
Cafuzo	1	-	-	1
Total	19	25	1	45

A tabela evidencia que os brancos comparecem mais para denunciar (20) do que para se confessar (11). Por outro lado, as pessoas de cor se apresentam mais como confitentes (oito) do que denunciante (cinco). Refletindo a respeito do significado que a confissão poderia assumir para esses indivíduos, Patrícia Aufderheide sugere: [...] “people would imagine small, petty sins to draw hypothetical attention away from other, larger ones. They would come in to confess a peccadillo before someone else could denounce them for something more important”.¹⁹⁰ Se usarmos essa lógica para o livro do Grão-Pará, os dados podem revelar quem estava mais suscetível de ser denunciado: seriam as pessoas de cor menos seguras da sua ortodoxia e, assim, valeram-se da confissão para despistar suas culpas?

Quanto ao estado civil, é possível conhecer o de todos: 20 anunciaram serem casados, 15 solteiros, cinco clérigos (portanto solteiros) e cinco viúvos. A relação entre o estado civil e a cor declarada de homens e mulheres é sintetizada pelas tabelas 3 e 4, respectivamente:

¹⁸⁹ LAPA, J. Op. cit., p. 67.

¹⁹⁰ “As pessoas imaginavam pecados pequenos, triviais para tirar a atenção hipotética de outros pecados maiores. Eles viriam para confessar um peccadinho antes que alguém mais pudesse denunciá-los por alguma coisa mais importante”. AUFDERHEIDE, P. Op. cit., p. 210.

Tabela 3. Relação entre estado civil e cor dos homens confitentes e denunciantes

Estado Civil Cor	Solteiro	Casado	Viúvo	Clérigo	Total
Branco	5	14	3	5	27
Índio	-	1	-	-	1
Mameluco	2	1	-	-	3
Preto Africano	1	1	-	-	2
Preto Crioulo	1	-	-	-	1
Mulato	1	-	-	-	1
Total	10	17	3	5	35

Tabela 4. Relação entre estado civil e cor das mulheres confitentes e denunciantes

Estado Civil Cor	Solteira	Casada	Viúva	Total
Branca	-	3	2	5
Índia	-	-	-	
Mameluca	1	-	-	1
Preta Africana	-	-	-	
Preta Crioula	-	-	-	
Mulata	3	-	-	3
Cafuza	1	-	-	1
Total	5	3	2	10

As tabelas demonstram que compareceram diante da Mesa da Visitação em sua maioria: os homens casados (majoritariamente brancos), seguidos pelos homens solteiros que se apresentaram na mesma proporção entre brancos e de cor. Quanto às mulheres, os números são mais equilibrados: temos a mesma proporção entre as mulheres de cor solteiras e as mulheres brancas casadas ou viúvas.

Um dado que se fornecido amplamente traria luz a respeito da legitimidade dos casamentos é a declaração da natureza da filiação, contudo, é um dos mais omitidos. Das 15 pessoas que declararam 11 eram solteiras, uma casada, uma viúva e dois clérigos. Isso se

deve, aparentemente, ao fato de os solteiros declararem o nome dos pais e a natureza da filiação enquanto os casados geralmente declaravam dados a respeito do cônjuge. Destes 15 que indicaram a natureza da filiação, nove se disseram filhos legítimos; cinco filhos naturais¹⁹¹ – ou seja, ilegítimos – e um disse ser filho de pais incógnitos. Todos os cinco filhos ilegítimos são pessoas de cor, número que diminui para dois no grupo dos legítimos. Discutiremos de forma mais específica as implicações desses dados no terceiro capítulo.

Os topônimos constituem um tipo de informação mais difícil de precisar, porém podemos afirmar que denunciante e confitente residiam preponderantemente em Belém e adjacências.

As profissões que os envolvidos declaram exercer são as mais variadas, relativas tanto ao meio urbano quanto ao rural. Segundo Lapa:

[...] boa parte dos implicados vêm das camadas mais humildes da população. Assim, pequenos funcionários públicos e artesãos, oficiais mecânicos, criados, índios e escravos negros, domésticas e um ou outro profissional liberal.¹⁹²

As poucas exceções seriam o Procurador de Causas José Januário da Silva; o senhor-de-engenho Gonçalo José da Costa; os fazendeiros Caetano da Costa e Manuel de Oliveira Pantoja e o Capitão do Regimento de Infantaria da Praça de Belém Domingos da Silva Pinheiro¹⁹³, todos eles homens brancos.

A tabela 5 sintetiza as ocupações/ofícios que aparecem no livro do Grão-Pará. Embora nem todos dêem a conhecer sua ocupação e algumas delas sejam difíceis de definir, as que são semelhantes foram agrupadas, como no caso de proprietários de terra – onde não foi levada em conta a extensão de suas propriedades por não estarem citadas nos depoimentos. Porém é interessante ressaltar que dentre esses proprietários todos eram homens brancos.

¹⁹¹ “Filhos naturais: nascidos de pais solteiros ou viúvos, porém não casados diante da Igreja”. VIANA, L. Op. cit., p. 89.

¹⁹² LAPA, J. Op.cit., p. 33.

¹⁹³ Idem.

Tabela 5. Ocupações e ofícios dos confitentes e denunciante

Ocupações/ofícios	
Vive de suas fazendas/roças/engenho/lavoura	8
Pertencentes à hierarquia militar	6
Costureira/rendeira/engomadeira/alfaiate/vive do trabalho de suas mãos	5
Clérigos	5
Pedreiro (sendo um deles escravo)	2
Carpinteiro	2
Diretor dos índios	2
Sangrador (sendo ele escravo)	1
Vivia de fazer viagens ao sertão	1
Estudante	1
Ferreiro	1
Vive de sua agência	1
Procurador de Causas	1

Sete pessoas dão ainda a conhecer sua condição jurídica: quatro escravos (uma mulata, dois pretos africanos e um preto crioulo); uma mulata declarou-se livre; uma mameluca manifestou ser ex-escrava e um mulato achava-se preso na “Inchovia das almas da Cadeya publica [sic]”¹⁹⁴ de Belém.

Ao final das sessões, o depoimento lavrado era lido, em que o confitente ou denunciante confirmava estar escrito conforme as declarações que fizera e, por fim, assinava com o Inquisidor e testemunhas. Aparentemente, nove pessoas eram analfabetas ao ponto de não saberem assinar o próprio nome, com a ressalva de duas que assinaram com sinal de cruz; quanto aos outros sete, o Notário assinava em seu lugar. A tabela 6 mostra as qualificações desses indivíduos:

¹⁹⁴ Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), p. 233.

Tabela 6. Qualificações dos analfabetos

NOME	COR	FILIAÇÃO	ESTADO CIVIL	CONDIÇÃO JURÍDICA	OCUPAÇÃO/OFÍCIO
Maria Fructuosa da Sylva	M	IL	S	L	Costureira, rendeira, engomadeira
Ígnes Maria de Jesus	M	IL	S		Costureira e rendeira
Domingas Gomes da Ressurreição	MM	IL	S	EX	-
Josepha Coelho	CV (B)		C		O marido vive da sua agência
Izabel Maria da Silva	CV (B)		C		Casada com o Capitão do Regimento de Infantaria da Praça de Belém
Feliciana de Lira Barros	CV (B)		V		O falecido marido vivia de sua agência
Alberto Monteyro (assinou com sinal de cruz)	I		C		Carpinteiro
Maria Joanna de Azevedo	CF	IL	S		Vive do trabalho de suas mãos
Joaquim Antonio (assinou com sinal de cruz)	PA		S	E	-

M: mulato; MM: mameluco; CV (B): cristão-velho (branco), I: índio, CF: Cafuzo; PA: preto africano; IL: ilegítimo; S: Solteiro; C: casado; V: viúvo; L: livre; EX: ex-escravo; E: escravo.

A amostragem evidencia que as mulheres constam como maioria entre os analfabetos: sete entre as nove ocorrências. A proporção entre brancas e mulheres de cor é quase a mesma, porém estas ainda aparecem em maior número. E ainda: as mulheres de cor são preponderantemente solteiras, filhas de relações ilegítimas, possuíam alguma ascendência africana/negra e exerciam ofícios manuais. Entre as mulheres brancas, o caso de Izabel Maria da Silva esposa do Capitão do Regimento de Infantaria da Praça de Belém destoa dos demais, uma vez que seu marido está entre os homens com certo *status* em virtude do seu cargo.

2.3. Diretamente denunciados

Muitas vezes, quando um indivíduo comparecia diante do Visitador para denunciar atitudes supostamente heréticas de outrem, acabava por citar outras pessoas envolvidas na ocasião. No livro do Grão-Pará, as informações que temos a respeito dos diretamente denunciados são as fornecidas por seus delatores e, assim, não raro escassas e imprecisas. Quanto aos demais envolvidos nas situações denunciadas, as informações são ainda mais vagas. Por essa razão, vamos nos ater aqui aos dados dos diretamente denunciados.

Ao todo, foram 27¹⁹⁵ sessões de denúncias diante da Mesa da Visitação, em que compareceram 26 indivíduos, pois Raymundo Jose Bitancurt esteve duas vezes para fazer denúncias ao Visitador.

A tabela 7 mostra distribuição dos denunciante de acordo com sua cor e sexo. Ela evidencia que os denunciante eram em sua maioria homens brancos (17); em menor número apareceram as mulheres, quase na mesma proporção entre brancas (quatro) e mulatas (três).

Tabela 7. Distribuição dos denunciante de acordo com sua cor e sexo

Sexo Cor	Homens	Mulheres	Total
Branco	17	4	21
Mulato	1	3	4
Preto Africano	1	-	1
Total	19	7	26

Em relação aos indivíduos denunciado, alguns foram alvo de denúncias mais de uma vez. A respeito de seus delitos veremos mais no terceiro capítulo. A Tabela 8 traz os denunciado em relação a sua cor e sexo:

Tabela 8. Denunciado de acordo com sua cor e sexo

Sexo Cor	Homens	Mulheres	Total
Branco	7	4	11
Índio	13	1	14
Mameluco	2	-	2
Preto	2	3	5
Cafuza ou índia mestiça*	-	1	1
Total	24	9	33

¹⁹⁵ Sendo que um indivíduo, Joze Januario da Silva, apresentou-se para denunciar e confessar suas culpas na mesma sessão.

* Em relação a uma das denunciado, seu delator não sabia identificá-la como cafuza ou índia mestiça,

A tabela evidencia que os homens de cor compõem o grupo dos mais denunciados, sobretudo aqueles identificados como índios. Em relação às mulheres, as de cor também foram as mais denunciadas, sendo as pretas de número mais expressivo.

Ressaltamos que todos os cinco pretos denunciados eram escravos. Sobre sua origem, os depoimentos trazem: um deles, conhecido como preto Joze era de nação Mandinga¹⁹⁶; outro escravo, Manoel de Jesus é identificado como sendo de Nação Angola e Joanna é identificada como preta crioula. Outros três indivíduos tidos por índios são relatados como ex-escravos.

Em poucas ocasiões os denunciadores dão a conhecer as profissões daqueles que vieram delatar. A relação entre nome, cor e ocupação/ofício que podemos inferir dos testemunhos são apresentados na tabela 9:

Tabela 9. Relação entre nome, cor e ocupação/ofício de alguns denunciados

Nome	Cor	Ocupação/ofício
Antonio Mogo	Mameluco	Soldado
Antonio da Sylva	Branco	Alfaiate
Preto Joze	Preto	Escravo
Joanna Mendes	Cafuza ou índia mestiça	Ex-escrava
Índia Sabina	Índia	Ex-escrava
Maria Francisca	Preta	Escrava
Thomas Luis Teixeira	Branco	Ex-Alferes de infantaria
Preta Maria	Preta	Escrava
Joanna	Preta crioula	Escrava
Índio Lázaro Vieyra	Índio	Ex-escravo
Joze Felizardo	Branco	Ex-soldado
Índio Joaquim Sacristão	Índio	Sacristão
Índio Domingos Gaspar	Índio	Sargento Mor da Povoação
Manoel de Jesus	Preto africano	Escravo
Índio Antonio	Índio	Oleiro
Jose Miguel Ayres	Branco	Fazendeiro
Pedro Rodrigues	Mameluco	Carpinteiro
Marçal Agostinho	Índio	Capitão
Francisco José	Branco	Ex-soldado, alfaiate

¹⁹⁶ A respeito dos mandingas, Boxer a seguinte referência: “entre os grupos sudaneses ocidentais dos quais originalmente se recebiam escravos, havia os jolofes e os mandingas da Senegâmbia” [...]. Boxer, C. Op. cit., p. 110.

Os dados da tabela se apresentam bem heterogêneos. De modo geral, os brancos aparecem ocupando posição de algum destaque, como o fazendeiro Jose Miguel Ayres. A inserção dos índios e seus descendentes se mostra díspar: entre eles há desde ex-escravos até posições como Sargento Mor da povoação, como no caso de Domingos Gaspar. Quanto aos pretos, estavam ligados à escravidão.

Por fim, três indivíduos encontravam-se presos no momento das denúncias: a cafuza ou índia mestiça Joanna Mendes, ex-escrava, encontrava-se presa no Aljube Eclesiástico.¹⁹⁷ A preta crioula Joanna - escrava de seu delator Gonsalo Joze da Costa –, estava presa na Cadeia Pública de Belém.¹⁹⁸ E o reinol Francisco José encerrado na “Inchovia das Almas da Cadeya publica [sic]” de Belém, que fora denunciado por outro preso, o mulato Luiz de Souza Sylva. [sic].¹⁹⁹

Dos dados apresentados, podemos inferir que no geral apareceram diante da Inquisição, majoritariamente os homens, em sua maioria brancos e casados. Em menor número se apresentaram as mulheres, sendo as brancas (casadas ou viúvas) e as de cor (solteiras) na mesma proporção. Vimos também que os brancos denunciaram mais que as pessoas de cor, tendo sido essas o maior alvo das denúncias.

Entre os denunciados, o grupo mais atingido foi o dos homens identificados como índios. E, entre as mulheres, as mais atingidas estão no conjunto das mulheres de cor, com destaque para as pretas.

Com base nos dados, presumimos que o grupo das pessoas de cor – fossem indígenas, mamelucos, pretos africanos/crioulos, mulatos, cafuzos – expressa o conjunto dos menos privilegiados nas hierarquias sociais do Grão-Pará setecentista. Essa inferência pode ser comprovada tanto por serem eles os maiores alvos de denúncias, quanto pela análise das suas qualificações: as pessoas de cor são a maioria entre os analfabetos; compõem o número total entre os (ex)escravos e não figuram entre os proprietários de terra ou entre as ocupações/ofícios mais elevados.

¹⁹⁷ Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769), p. 162-163.

¹⁹⁸ Idem, p. 192-193.

¹⁹⁹ Idem, p. 233.

CAPÍTULO 3

3.1. Mestiços

Os indígenas e africanos incorporados à cristandade precisavam ser encaixados no organismo político. A assimilação da cultura européia e a ortodoxia religiosa foram os parâmetros dessa incorporação, de modo que as distinções criadas evidenciavam quem estava “dentro e fora, ou quase fora da sociedade”.²⁰⁰ Inicialmente, indígenas e africanos foram situados na hierarquia existente, em novas posições determinadas pela cor:

Todavia, introduziram-se complexidades com os índios e crioulos nascidos no seio da sociedade portuguesa e, assim, não tão facilmente discerníveis com base em diferenças culturais; essas complexidades eram ainda maiores quando se tratava de indivíduos mestiços. O problema de situar esses indivíduos na ordem social tradicional levou à criação da peculiar hierarquia social baseada na raça que passamos a associar a muitas colônias no Novo Mundo. [...] Desenvolveram-se no Brasil várias classificações, mutáveis de acordo com o tempo e o lugar. [...] as pessoas de cor geralmente arcavam com duas marcas de desvantagem. Primeiro, sua cor indicava claramente ascendência africana e, portanto, condição social inferior, presumivelmente a de escravo, em alguma época do passado. Segundo, havia uma insinuação de ilegitimidade na existência de uma pessoa mestiça, pois supunha-se que o homem branco normalmente não se casava com mulheres de condição racial inferior.²⁰¹

Ao longo do século XVII, os nativos apresados pelos portugueses na Amazônia “eram encaminhados em condições horrosas para Belém e Grão-Pará, no extremo oriental da grande floresta. Os sobreviventes se misturavam com as populações locais em miscigenações que se acentuaram ao longo dos anos”.²⁰²

No livro do Grão-Pará, a mestiçagem é evidenciada pelas designações que aparecem nos depoimentos: mamelucos, mulatos, cafuzos. Há inclusive uma referência a um homem “mameluco mais alvo”²⁰³, cujo nome nem procedência foram identificados.

Na maior parte dos casos, os indivíduos que se identificaram como filhos ilegítimos – nascidos de relações extraconjugais –, revelaram a sua ascendência. Vejamos de acordo com a tabela 10 as ocorrências de ilegitimidade citadas no livro do Grão-Pará:

²⁰⁰ SCHWARTZ, S. Op. cit., p. 212.

²⁰¹ Idem, p. 212-213.

²⁰² GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 31-32.

²⁰³ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 135.

Tabela 10. Informações sobre a cor das filiações ilegítimas

Nome	Cor	Cor da mãe	Cor do pai
Maria Fructuosa da Sylva	mulata	índia	incógnito
Ignes Maria de Jesus	mulata	cafuza	branco
Domingas Gomes da Ressurreição	mameluca	índia	branco
João Mendes Pinheyro	mameluco	mameluca	mulato
Maria Joanna de Azevedo	cafuza	-	-

A respeito de Maria Fructuosa da Sylva sabemos que além de mulata²⁰⁴ é solteira, livre, da idade de 33 anos, natural e moradora da cidade de Belém e que é costureira, rendeira e engomadeira. Ela própria desconhece informações a respeito do pai, mas sobre a mãe informa: já falecida, chamava-se Eugênia e fora casada com Domingos Luis de Carvalho, padastro de Maria Fructosa com que esta residia na ocasião em que se apresentou ao Visitador.²⁰⁵

Ignes Maria de Jesus também é mulata, solteira, natural e moradora de Belém, costureira e rendeira, de aproximadamente 50 anos. Sua mãe chamava-se Valéria Barreta e era cafuza. Seu pai, Ignacio de Andrade, já defunto, era homem branco e fora advogado.²⁰⁶

Nos depoimentos tanto de Maria Fructuosa quanto de Ignes Maria, o que nos intriga é a lógica artificial e mesmo contraditória quando declaram sua cor. Ambas se dizem mulatas, porém sua ascendência não é a mesma. No capítulo 1, vimos no estudo de Larissa Viana que “o termo pardo foi preferido nas irmandades ao qualificativo de mulato”²⁰⁷, porém no livro do Grão-Pará o termo pardo nem sequer aparece citado. Que motivos levaram ambas a se identificarem como mulatas, se elas sempre se identificavam dessa forma ou só o fizeram

²⁰⁴ “Mulatos: a palavra foi herdada do castelhano e consagrada no português ainda no século XVI, para designar os filhos de brancos e negras, ou vice-versa. Dizia respeito, portanto, à ascendência e não à cor, embora com o passar do tempo acabasse designando, vaga e imprecisamente, a cor entre o branco e o negro daí o vocábulo *pardo*, por vezes usado como sinônimo de mulato no período colonial. A nomenclatura usada para aludir às mesclas resultantes da união de brancos e negros, e aos próprios negros, sempre foi aliás, repleta de sutilezas e variou muito ao longo do tempo. Quanto aos africanos, por exemplo, no século XVI, eram genericamente chamados de ‘negros da Guiné’, fossem originários do golfo da Guiné ou de Angola ou do Congo. Com o tempo, passou-se a identificar um pouco melhor as procedências e a chamá-los de negros ou pretos de tal ou qual lugar, identificando mais a região ou o porto de embarque na África do que a etnia originária. Uma vez no Brasil, na linguagem corriqueira dos engenhos, eram chamados de *boçais* ou *ladinos*, conforme fossem menos ou mais familiarizados com a língua portuguesa e os costumes coloniais. [...] Já os negros nascidos na colônia eram chamados de crioulos”. VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 413.

²⁰⁵ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 132.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 158.

²⁰⁷ VIANA, L. Op. cit., p. 37.

perante a Mesa Inquisitorial e o que afinal de contas significava ser mulato neste contexto são questões que podemos levantar, contudo os dados que dispomos não nos permitem responder.

Ao se identificar, Domingas Gomes da Ressurreição se disse mameluca²⁰⁸, solteira, escrava, natural da Vila de Cameté, moradora de Belém e que teria mais de 60 anos. Era filha de Ignacio Gomes, branco, e da índia Leucadia, já defuntos.²⁰⁹ O curioso no caso de Domingas, é que no título de sua apresentação o Notário a registrou como índia, enquanto ela posteriormente se apresentou como mameluca. Podemos cogitar que o Notário assim o deduziu julgando pela aparência dela ou, menos provável, por descuido.

João Mendes Pinheyro, mameluco, solteiro de 20 anos, por ser menor de 25 anos o Inquisidor fez Manoel Rodrigues (Escrivão da Câmara Eclesiástica) seu curador: [...] “para que lhe aconselhasse o que lhe estivesse a bem de sua causa e se lhe prestasse a sua autoridade para poder estar em juízo e nele fazer atos válidos assim nesta sessão, como todas as mais que com ele se fizerem nesta Mesa” [...].²¹⁰ A respeito do pai de João Mendes, chamava-se Antonio Figueyra, era mulato e casado com Dionizia Maria. Sua mãe, chamava-se Thereza e era mameluca e solteira. Porém, João morava na casa de Faustino Gondes, mestre alfaiate, com quem ele aprendeu o mesmo ofício.²¹¹ A sua identificação com mameluco nos parece coerente com a definição oferecida por Vainfas, por ser sua mãe também mameluca.

Sobre Maria Joanna de Azevedo dispomos de poucas informações: solteira, cafuza, de aproximadamente trinta anos e natural de São Luís do Maranhão de onde saiu aos seis anos com sua mãe, Christina de Medeyros. No caso de Maria Joanna, podemos levantar as mesmas questões que fizemos em relação a Fructuosa e Ignes Maria. O que era para ela, para a sociedade do Grão-Pará e para os comissários da Inquisição ser cafuzo também desconhecemos, ainda mais por não dispormos de dados a respeito de sua ascendência.

Questionamos essas classificações aqui tendo em vista as hierarquias e preconceitos da Sociedade de Antigo Regime e Colonial, que discorremos no primeiro capítulo. Devido ao processo de mestiçagem, as subdivisões aparecem ampliadas e expressas em novos termos como mameluco e cafuzo, no livro do Grão-Pará. Entretanto, ao menos pelo seu uso arbitrário

²⁰⁸ “De uso corrente desde o século XVI, a palavra *mameluco*, que então se grafava *mamaluco*, designava o descendente de uniões entre brancos e índios, particularmente dos casamentos, uniões consensuais e eventuais entre portugueses e índias. Na documentação quinhentista, o mameluco é sempre filho de português com índia ou filho de um casal em que o pai ou a mãe era já mameluco”. VAINFAS, R., 2001, op. cit., p. 365.

²⁰⁹ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 179-180.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 207-208. A grafia foi atualizada.

²¹¹ *Idem*.

e contraditório, inferirmos que os termos não eram suficientemente bem definidos para algumas das pessoas que fizeram uso deles diante da Mesa do Visitador.

3.2. Transformações do preconceito

No primeiro capítulo vimos que o “preconceito racial foi uma realidade no Brasil, durante os três séculos em que foi colônia de Portugal. Judeus, mouros, negros, mulatos, indígenas, cristãos-novos e ciganos eram considerados inaptos para participar da sociedade colonial”.²¹² Porém, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, esse preconceito sofreu algumas modificações e “os critérios de ‘pureza de sangue’ foram sendo progressivamente abolidos na letra da lei”.²¹³

A liberdade dos índios foi restituída pela Lei de 6 de junho de 1755 e a Lei de 7 de junho não delegava mais aos missionários o poder para administrá-los. Dessa forma, ocorria a “incorporação de grupos antes estigmatizados como novos integrantes do corpo social. Juridicamente, a Coroa reconhecia como vassalos e súditos indivíduos que antes seriam alvo das distinções ‘de sangue’”.²¹⁴

Posteriormente, foi escrito a partir das instruções do Marquês de Pombal, o:

*Diretório, que se deve observar nas povoações dos Índios do Pará e Maranhão, assinado em 3 de maio de 1757 por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, teve suas diretrizes aprovadas por força do Alvará de 17 de agosto de 1758. Aplicado, primeiro, ao governo das povoações indígenas do norte e, depois, recomendado como expressão única do comportamento do colonizador em relação aos índios do Brasil, o Diretório foi lei geral até sua extinção pela Carta Régia de 12 de maio de 1798.*²¹⁵

Entre as disposições dos 95 parágrafos do Diretório figuravam: o governo das povoações sob cargo dos Diretores (em substituição aos missionários expulsos); o estabelecimento de escolas públicas nas povoações; a obrigatoriedade dos índios em adotar

²¹² CARNEIRO, M. Op. cit., p. 207.

²¹³ VIANA, L. Op. cit., p. 169.

²¹⁴ VIANA, L. Op. cit., p. 81.

²¹⁵ ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil no século XVIII.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 152.

sobrenomes, fabricar casas com repartimentos e ser persuadidos pelos Diretores a deixarem o alcoolismo; a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa e de vestuário adequado; o dever por parte dos índios em cultivar a terra para seu sustento e comércio; disposições sobre fiscalização e tributação, entre outros.²¹⁶

Dentro da nova postura de incorporação dos indígenas e reconhecimento de sua igualdade aos brancos, o Alvará de 1755:

[...] determinava que os vassalos da América que se casassem com as índias delas não herdariam ‘infâmia alguma’, e seus filhos e descendentes seriam hábeis para qualquer emprego, honra ou dignidade sem que precisassem de dispensa alguma, em referência aos códigos de ‘limpeza’ que até então incluíam restrições ao sangue de gentio da terra.²¹⁷

Se levarmos em conta a publicação do Diretório até o momento do início da Visita ao Grão-Pará, em 1763, o período transcorrido ainda é pequeno para que tivessem ocorrido mudanças significativas naquela sociedade. Porém, podemos perceber que algumas disposições do Diretório já estavam sendo cumpridas. O § 2º do Diretório estabelecia que:

[...] não poderão os Diretores em caso algum exercitar jurisdição coativa nos índios, mas unicamente a que pertence a seu ministério, que é a diretiva; advertindo aos Juizes Ordinários e aos Principais, no caso de haver neles alguma negligência, ou descuido, a indispensável obrigação que têm por conta dos seus empregos, de castigar os delitos públicos com severidade que pedir a deformidade do insulto e a circunstância do escândalo.²¹⁸

O livro do Grão-Pará traz o relato de dois Diretores que vieram à Mesa Inquisitorial cumprir seu papel de comunicar às autoridades competentes a ocorrência de irregularidades no comportamento dos índios. Vejamos:

Em 12 de abril de 1764, Raymundo Jose Bithencurt, cristão-velho, casado com Maria Josepha de Brittos, Diretor dos índios da Vila de Beja (na cidade de Belém) denunciou seis índios: Lázaro Vieyra, ex-escravo da Administração dos Religiosos de N. Sra. do Carmo e na ocasião morador na residência do Diretor; o Sacristão Joaquim; o Sargento mor das Povoações Domingos Gaspar; Mathias de 22 aos que também morava na residência do Diretor; um índio de 15 anos, sem identificação, filho de João Lourenço; Francisco de 10 anos e também denunciou seu escravo Manoel de Jesus, preto de nação Angola, da idade de 14

²¹⁶ **Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário.** Documento disponível como apêndice em: ALMEIDA, R. Op. cit., a partir da p. 371.

²¹⁷ VIANA, L. Op. cit., p. 81.

²¹⁸ **Diretório que se deve observa nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário.** ALMEIDA, R. Op. cit., sem página.

anos. Todos os denunciados estariam envolvidos na fabricação ou porte de embrulhos, os quais continham objetos roubados da igreja: hóstia, páginas do breviário e pedaços de pedras Ara²¹⁹. Segundo o relato, “quem trazia consigo da dita pedra não experimentava nem lhe entrava no corpo faca nem espada porque tudo quebrava no corpo, e que havia de conseguir qualquer mulher que quisesse”.²²⁰ Provavelmente, tratavam-se das bolsas de mandinga²²¹ citadas em outros depoimentos e recorrentes na documentação inquisitorial. Por fim, Raymundo declarou que todos os envolvidos costumavam fazer uso de bebidas alcoólicas.

O Diretor dos índios, Raymundo Jose Bithencurt, compareceu novamente em 7 de outubro de 1767 diante do Visitador, desta vez para denunciar a índia Sabina. Já denunciada outras duas vezes, tudo leva a crer que Sabina, ex-escrava, era uma das feiticeiras profissionais da cidade.²²² Raymundo denunciou Sabina por curas que ela realizara em sua casa, quando ele ou sua esposa estiveram doentes em mais de uma ocasião, quando Sabina também descobriu feitiços que seriam a causa das moléstias. Segundo ele, Sabina era famosa na cidade pelas curas e adivinhações e que tudo o que ela fazia era “por virtude especial, por ter cruz no céu da boca”.²²³

Outro Diretor dos índios, Giraldo Correya Lima, cristão-velho, solteiro, denunciou o mameluco Pedro Rodrigues e o índio Marçal Agostinho por proferirem heresias e praticarem concubinato. Segundo Giraldo, Pedro Rodrigues era “reputado por feiticeiro e adivinhador e principal mestre ou oráculo entre os índios, costuma ensinar-lhes falsas doutrinas contrárias, e totalmente opostas a todas as leis divinas e humanas”.²²⁴ Da mesma forma procedia Marçal Agostinho, que ocupava o cargo de Capitão.²²⁵

²¹⁹ Pedra do altar sobre a qual se celebrava a missa. **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 204.

²²⁰ Idem, p. 206. A grafia foi atualizada.

²²¹ A bolsa de mandinga tinha origem africana islamizada, que acabou se difundindo pela população de origem banto e pelos outros grupos envolvidos no tráfico, e por fim, pela população em geral tanto no Brasil colônia como em Portugal. O seu conteúdo podia variar. “Em geral, eram feitas de pano, quase sempre branco, continham obrigatoriamente pedaços ou cacos de pedra d’ara (o pedaço de mármore do altar em cujo orifício os padres consagram a hóstia e o vinho) e pequenas tiras de papel cheias de figuras e letras”. VAINFAS, R., 2001, op. cit., p. 368.

²²² No relato de outro denunciante, Manoel de Souza Novaiz pagou o serviço divinatório de Sabina com “uma peça da bretanha”, antigo tecido fino de linho ou de algodão. **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 166.

²²³ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 266-270.

²²⁴ Ibidem, p. 225. A grafia foi atualizada.

²²⁵ Ibidem, p. 226.

Embora o Diretório expressasse em suas linhas que se buscavam todos os meios de honrar e tratar os índios como se fossem brancos²²⁶, nos depoimentos do Grão-Pará, é visível que tantos os indígenas quanto seus descendentes ainda eram muito mal vistos pela sociedade. O que nos leva a essa conclusão é justamente uma pergunta que o Inquisidor costumava fazer aos delatores no final do interrogatório a respeito de que opinião tinham sobre a crença, vida e costumes dos denunciados, se eram pessoas de entendimento, de claro juízo ou “doudos” [sic] ou “dezacizados” [sic] ou se costumavam tomar de bebidas.

A maior parte dos delatados que faziam uso de bebidas alcoólicas eram indígenas. O denunciante e Diretor dos índios Giraldo Correya Lima disse em seu depoimento que entre os índios uso de bebida “é ordinário”.²²⁷

Outras opiniões são menos sutis, novamente da boca de Giraldo Correya Lima ouvimos a respeito daqueles a quem ele denunciou: “ambos eles *ainda que* são o primeiro mameluco e o segundo índio, têm juízo claro e não mostram ser doidos”.²²⁸ O cristão-velho, Manoel de Souza Novais, um dos denunciadores de Sabina disse que “a respeito da sua crença não tem dela muito boa opinião assim como não pode ter das mais pessoas da sua condição”.²²⁹ Ainda sobre Sabina, seu outro delator, o cristão-velho Domingos Rodrigues, disse que “a conhece haverá quinze anos e a tem por uma fina bruxa e feiticeira por quanto não tem virtudes para poder descobrir as coisas ocultas e não tem sido bem procedida”.²³⁰

Luis Vieyra da Costa, ao comparecer diante da Mesa da Visitação para denunciar o índio Miguel por bigamia – pois este já sendo casado com uma índia, casara-se novamente com outra –, declarou Luis a respeito dos envolvidos que: “sobre sua vida e costumes é sabida a opinião que se costuma fazer das índias, que ordinariamente são mal procedidas”.²³¹

A transformação das hierarquias na legislação portuguesa aconteceu no sentido de retirar dos indígenas o preconceito que sofriam até então e que de modo geral os impedia de participar efetivamente da sociedade colonial. Da mesma forma, em 1773, o Marquês de Pombal “induziu dom José a promulgar dois decretos, um abolindo a exigência de ‘pureza de sangue’ como requisito para a ocupação de cargos, e outro suprimindo todas as formas de discriminação entre cristãos-velhos e cristãos-novos”.²³²

²²⁶ **Diretório que se deve observa nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário.** ALMEIDA, R. Op. cit., sem página. § 11º.

²²⁷ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 227.

²²⁸ Idem. A grafia foi atualizada. Grifos nossos.

²²⁹ Ibidem, p. 167. A grafia foi atualizada.

²³⁰ Ibidem, p. 174. A grafia foi atualizada.

²³¹ Ibidem, p. 260. A grafia foi atualizada.

²³² BOXER, C. Op. cit., p. 283.

Contudo, a situação dos africanos e crioulos ainda permanecia muito desfavorável, nas palavras do Diretório:

§10º Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem *Negros*, querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa de África. E porque, além de prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua majestade chamar *Negros* a uns homens que o mesmo senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame *Negros* aos Índios, que nem eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra.²³³

O preconceito dirigido aos negros não era exclusivo da América Portuguesa. Segundo Boxer, a intensidade desse preconceito no âmbito do império português é exemplificada pela tentativa frustrada de Pombal em constituir um clero nativo na África Oriental. O decreto real de 29 de maio de 1761 visava à “construção de um seminário na ilha de Moçambique, onde não só brancos mas também mulatos e negros livres seriam preparados para se tornar padres seculares. [...] nenhum esforço foi feito para implantá-lo”.²³⁴

De acordo com Buarque de Holanda:

Os pretos e descendentes de pretos, esses continuavam relegados, ao menos em certos textos oficiais, a trabalhos de baixa reputação, os *negro Jobs*, que tanto degradam o indivíduo que os exerce, como sua geração. Assim é que, em portaria de 6 de agosto de 1771, o vice-rei do Brasil mandou dar baixa do posto de capitão-mor a um índio, porque ‘se mostrara de tão baixos sentimentos que casou com uma preta, manchando o seu sangue com esta aliança, e tornando-se assim indigno de exercer o referido posto’”.²³⁵

Nesse sentido, explorando novamente a tabela 9 no capítulo 2, sobre a relação entre nome, cor e ocupação/ofício de alguns denunciados, constatamos que a ascensão profissional de alguns índios e seus descendentes já era perceptível: alguns aparecem inclusive inseridos na hierarquia militar como o Soldado Antonio Mogo ou o Capitão Marçal Agostinho. Já os pretos, tanto africanos quanto crioulos, confitentes, denunciantes ou denunciados eram

²³³ **Diretório que se deve observa nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário.** ALMEIDA, R. Op. cit., sem página. A grafia foi atualizada.

²³⁴ BOXER, C. Op. cit., p. 271.

²³⁵ HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 56.

escravos. Quanto aos mulatos, havia uma escrava, um sem ofício e mulatas que viviam de exerciam funções como costureira, rendeira, engomadeira.

Um dos depoimentos do Grão-Pará elucida uma possível diferenciação no tratamento dado a índios e pretos, gerando uma situação de ciúmes. Em 28 de novembro de 1764, o proprietário de engenho Gonsalo Joze da Costa compareceu diante do Inquisidor para denunciar sua escrava Joanna, preta crioula de prática mágico-religiosa. Eis o que havia acontecido:

Tendo ele denunciante no seu engenho de Nossa Senhora da Água de Guadalupe entre os seus familiares uma índia chamada Phelypa [...] gravemente enferma, [...] do que desconfiando ele denunciante por lhe parecer coisa de malefícios que tinham dado à dita índia s examinou e perguntando-lhe se alguém lhe tinha dado alguma coisa a comer que lhe pudesse causar aquele dano: ao que a dita índia respondeu que [...] uma preta escrava dele mesmo denunciante chamada Joanna crioula casada com o preto Francisco residente no mesmo Engenho lhe tinha dado a comer uns peixes corados e que desconfiava de que naqueles peixes lhe desse alguma coisa [mais] pela razão de lhe dizer a índia chamada Fe que a dita preta tinha dito que *havia de tirá-la do poder dele denunciante e de sua mulher porque só a ela mostravam agrado e inclinação*. E indo ele denunciante com a dita notícia a examinar a dita preta ela lhe confessou que era certo ter dado a dita índia umas raízes chamadas tajás raladas e disfarçadas no comer, porém que lhe não tinha dado com ânimo de lhe fazer mal mas somente para assim de ela querer-lhe bem [e] que nada mais lhe tinha feito exceto fazer uma grande quantidade de cruces pela sua própria cabeça, braços e postado o corpo juntando algumas palavras que lhe não quis dizer. [...] E que como a dita preta era tida e havida por feiticeira [...] ele denunciante a mandou prender na Cadeia Pública desta cidade. [...] Perguntado se quando a dita preta lhe confessou e ao Padre Cura as coisas que tem referido lhe fez algumas ameaças ou deu algum castigo para que ela houvesse de confessar. Disse que a dita preta já naquele tempo estava presa por se levantar com uma faca contra sua senhora, e por essa razão só ele denunciante lhe disse que se confessasse a verdade havia soltá-la sem que a ameaçasse, ou lhe metesse medo por modo algum. E por conta da dita promessa é que ela declarou tudo tendo-o até então negado.²³⁶

Segundo Adriano Paiva, a legislação da segunda metade do século XVIII, sobretudo a de 1755 – que deu liberdade aos índios – e o Diretório tiraram dos indígenas “o caráter vil que lhes era atribuído, geralmente associado ao *sangue infecto*” e “imputou restrições sociais aos negros e aos indivíduos mesclados com esta qualidade”.²³⁷

Em muito esse preconceito tinha a ver com condição dos escravos na sociedade colonial, de acordo com Schwartz:

²³⁶ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 191-193. A grafia foi atualizada. Grifos nossos.

²³⁷ PAIVA, Adriano Toledo. **O anseio por bom tratamento e honra: índios, negros e mestiços setecentistas e a delimitação de suas identidades**. Originalmente apresentado como comunicação no XVI Encontro Regional de História da ANPUH-MG. Belo Horizonte, 20 a 25 de julho de 2008, p. 1 e 5.

Em um mundo em que a linhagem proporcionava uma base ao indivíduo, os escravos em geral não possuíam sobrenomes e, efetivamente, nem família reconhecida; em uma sociedade em que a honra refletia o *status*, pressupunha-se que a escravidão despojava o indivíduo de toda e qualquer honra. As pessoas de cor livres podiam sofrer com incapacidades legais e ultrajes, estar sujeitas a coerção legal e ilegal e ser tratadas com desprezo, mas seu *status* era infinitamente melhor que o dos cativos.²³⁸

Em vista desse tratamento distintivo destinado aos escravos, não eram raras as circunstâncias que geraram tensões entre senhores e cativos, de modo que em diferentes épocas e situações estes encontraram as suas estratégias de sobrevivência e resistência. Segundo Luiz Mott, o livro do Grão-Pará traz “o episódio de maior violência numa relação homoerótica entre senhor e escravos”.²³⁹ A situação foi relatada ao Inquisidor por meio de uma confissão em 2 de junho de 1767, de “Joaquim Antonio, solteiro, preto de Nação Angola, escravo que foi de Domingos Serrão de Castro [...] e de presente escravo de Francisco Serrão de Castro e de Manuel Serrão de Castro filhos naturais do dito Domingos Serrão de Castro, e morador com eles no dito Engenho da Boa Vista”, tinha 25 ou 26 anos e “foi batizado na Igreja Matriz da Cidade de Angola e que as culpas que tinha para declarar nessa Mesa eram da sodomia, em que o quiseram fazer cair por força e indústria”.²⁴⁰

Joaquim Antonio começa relatando que há seis anos estando ele no Engenho e na casa de Francisco Serrão de Castro, este o trancou no quarto para sodomizá-lo²⁴¹, o que não conseguiu consumir plenamente, por resistência de Joaquim. Francisco pediu que ele não contasse nada a ninguém, dando-lhe quatro vinténs e prometendo que ainda lhe daria mais dinheiro. “E que daqui resultara ficar-lhe com má vontade o dito Francisco Serrão de Castro de forma que muitas vezes lhe mandou das surras rigorosas com outros pretextos.”²⁴²

Porém Joaquim não fora a única vítima. De acordo com ele, Francisco Serrão teria cometido sodomia com mais outros 18 escravos de seu Engenho, entre eles havia moleques, solteiros e casados, alguns inclusive já falecidos na ocasião; todos de Nação Angola ou Muxicongo (Banto). Os escravos acreditavam que as mortes teriam ocorrido por causa de “inchações e infusões de sangue [...] nas suas partes traseiras”.²⁴³ Mott conjectura que

²³⁸ SCHWARTZ, S. Op. cit., p. 214.

²³⁹ MOTT, Luiz. **O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição**. Campinas, SP: Papirus, 1988, p. 48.

²⁴⁰ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 262.

²⁴¹ “Chamada de *sodomia*, *pecado nefando*, ou popularmente de *fanchonice*, ‘o amor que não ousa dizer o nome’ foi, depois do judaísmo, o ‘crime’ mais perseguido pela senha inquisitorial”. MOTT, L. Op. cit., p. 14.

²⁴² *Ibidem*, p. 262-263.

²⁴³ *Ibidem*, p. 264.

“provavelmente este senhor de engenho devia ser portador de uma doença venera, daí as deletérias conseqüências causadas no ânus de seus infelizes parceiros”.²⁴⁴

E perguntado sobre a sua opinião a respeito de Francisco, Joaquim respondeu que:

[...] sempre lhe pareceu que ele deseja mostrar que é bom cristão porque sempre vai à missa nos domingos e dias santos, ainda que nem ele nem o dito seu irmão, que é mais velho cuida em ensina a doutrina a sua gente, nem em dirigi-la espiritualmente, em coisa alguma, e que, enquanto a vida e costumes, e procedimento se sabe que ele costuma fornicar aos escravos do Engenho na forma que o tem declarado. E que nesta parte é tido ente eles como homem péssimo.²⁴⁵

De fato, o depoimento que em princípio era uma confissão, no fundo tratava-se uma denúncia, que talvez fora planejada pelos próprios escravos, uma vez que Joaquim declarou ter vindo até a cidade “com o pretexto de vir com outros vender lenha”.²⁴⁶ Ao fazer uso do poder inquisitorial a seu favor, Joaquim encontrou um meio de resistência contra as agruras a que ele e outros escravos eram submetidos por seu senhor. Pelas indicações de Mott e Ronaldo Vainfas²⁴⁷, a questão foi levada adiante pelo Visitador, resultando em novos inquéritos cujos processos encontram-se arquivados no Arquivo Nacional Torre do Tombo, em Lisboa.

Por fim, segundo a historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro, o a infâmia ligada aos “negros e mulatos na legislação colonial só foi abolido com a Constituição de 1824, que estipulou o reconhecimento dos direitos civis dos cidadãos brasileiros – nascidos livres – em função de suas posses, e não dos critérios de cor”.²⁴⁸

3.3. Espaços e sociabilidades: o cotidiano

Uma das maiores contradições contidas no livro do Grão-Pará é que embora alguns dos denunciante sejam carregados de preconceito contra os que estão denunciando, até mesmo não fazendo boa opinião deles, utilizam-se de seus serviços, sobretudo no caso dos

²⁴⁴ MOTT, L. Op. cit., p. 49.

²⁴⁵ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 264.

²⁴⁶ Ibidem, p. 265.

²⁴⁷ VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p.173 e p.185 nota 68.

²⁴⁸ CARNEIRO, M. op. cit., Apud: VIANA, L. Op.cit., p. 95, nota 85.

curandeiros e feiticeiros da cidade. É principalmente nesse tipo de prática que percebemos os meandros a sociedade do livro do Grão-Pará: ao mesmo tempo em que as pessoas discriminam e hierarquizam, há no cotidiano desses indivíduos ambientes e práticas que são compartilhados.

No que abrange os espaços em comum, o interior das casas é, na grande maioria dos depoimentos, o palco onde se desenrolam os fatos relatados e as heresias cometidas, de modo que podem ser presenciados por pessoas de diferentes grupos sociais: o proprietário e seus familiares, agregados, vizinhos, amigos, escravaria etc. Além disso, a participação dessas pessoas muitas vezes não acontecia apenas no nível de testemunhas, mas inclusive tomavam parte, caracterizando-se como colaboradoras de alguns rituais.

A exemplo das curas realizadas por Luduvina Ferreira, mulher branca, estiveram presentes, além da enferma Maria Barreto e seu filho Francisco Pereira, a mulata Igenes Maria de Jesus, uma mulher branca chamada Constança Maciel e dois índios que auxiliaram Luduvina no ritual.²⁴⁹

De maneira semelhante, as sessões de cura realizadas por outro curandeiro profissional²⁵⁰ da cidade, o preto Joze, teve por testemunhas tanto seu delator Manuel Francisco da Cunha, quanto a escrava deste que se encontrava enferma: a africana Maria. Também outro dono de escravos, Januario da Silva, solicitara que Joze curasse sua escrava igualmente chamada Maria.²⁵¹

Por fim, novamente nos reportamos à índia Sabina, que fora chamada pelo ex-governador do Grão-Pará, José de Abreu Castelo Branco, a fim de que pudesse curá-lo.²⁵² Essa ocasião é um dos exemplos mais elucidativos das contradições dessa sociedade: o próprio ex-Governador, representante político de elevado *status*, recorreu às práticas mágico-religiosas da índia Sabina, práticas essas reconhecidamente hereges naquela sociedade.

Quanto aos delitos que os moradores do Grão-Pará incorreram, tanto os que se apresentaram para confessar suas próprias culpas, quanto os que denunciaram as de outrem, podemos encontrar referências a blasfêmias, bigamia, práticas judaizantes, luteranismo e outras faltas comuns às visitas anteriores. Contudo, “um dos pontos que tornam a visitação paraense única, no conjunto das visitas inquisitoriais ao Brasil, refere-se aos delitos

²⁴⁹ **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**, p. 158-161 e 176-178.

²⁵⁰ “Recebera uma pataca pela cura que tinha feito”. Ibidem, p. 139.

²⁵¹ Ibidem, p. 137-139.

²⁵² Ibidem, p. 172-173.

confessados e denunciados”.²⁵³ Ao contrário das visitas até então ocorridas, há na do Grão-Pará menções muito escassas a respeito de práticas dos cristãos-novos, comumente tidas por judaizantes. Para Pedro Campos, essa escassez é uma indicação da “política de tolerância pombalina para com os cristãos-novos”.²⁵⁴

Na visita do Grão-Pará, as confissões e denúncias de maior ocorrência são as relacionadas a práticas mágico-religiosas:

Estas estavam – assim como em toda a colônia – profundamente arraigadas na vida cotidiana. Vivenciada na mais pura mentalidade religiosa pré-tridentina, a magia interpretava a religião católica, sendo vista como apoio e meio de solução para as dificuldades do dia-a-dia, tais como doenças, sumiços de objetos e acidentes vários.²⁵⁵

Pedro Campos as dividiu essas práticas em quatro grupos:

- *A magia divinatória*, onde encontramos desde o uso de adivinhações simples (as chamadas “sortes”) até a invocação de espíritos para a obtenção direta de informações;
- *A magia amorosa*, onde se encontra grande incidência de orações dedicadas a santos católicos, acompanhadas ou não de gestos rituais, e também outras práticas, tais como cartas de toque e pactos com o Diabo;
- *Magia de cura*, com rezas, rituais de contra-feitiçaria e catimbó;
- *Magia de proteção*, representada basicamente pela confecção de bolsas de mandinga.²⁵⁶

Nessas práticas encontramos elementos indígenas amalgamados a práticas européias e africanas. Laura de Mello e Souza caracteriza como “sincretismo” a abundância de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas e judaicas expressas na religiosidade popular da colônia e incorporadas ao cotidiano das sociedades.²⁵⁷ Os rituais indígenas ganham destaque nas práticas de curas com a utilização de “plantas nativas originalmente conhecidas pelos indígenas”.²⁵⁸ Para Laura de Mello e Souza:

Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial. O conhecimento que tinham das ervas e de procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu de medicina popular. Houve curandeiros europeus, mas em número muito inferior.²⁵⁹

²⁵³ CAMPOS, P. Op. cit., p. 121.

²⁵⁴ Ibidem, p. 123.

²⁵⁵ Ibidem, p. 125.

²⁵⁶ Ibidem, p. 125-126.

²⁵⁷ SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 98-99.

²⁵⁸ CAMPOS, P.Op. cit., p. 154, 182.

²⁵⁹ SOUZA, L. Op. cit., p. 166.

De acordo com Pedro Campos, de modo geral, as demais práticas mágicas também não eram exclusivas do Grão-Pará, tampouco do espaço colonial brasileiro. Algumas delas como as adivinhações, invocação de espíritos e orações com finalidade amorosa, eram amplamente conhecidas no território europeu, inclusive em Portugal e na Inglaterra.²⁶⁰

As bolsas de mandinga são para Laura de Mello e Souza:

[...] a forma mais tipicamente colonial de feitiçaria no Brasil. Primeiramente, por sua popularidade e pela extensão de seu uso. De Norte a Sul, indivíduos das mais diversas camadas sociais – é verdade que quase sempre homens – trouxeram-na consigo. E aqui já está o segundo motivo: não era privativa de uma única fração da sociedade, apesar de muito usada por escravos. Em terceiro lugar, as bolsas são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição européia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África. Por fim, eles são tipicamente setecentistas.²⁶¹

A autora destaca que foi na região do Norte do Brasil, correspondente ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, onde as bolsas de mandinga foram mais amplamente utilizadas.²⁶²

²⁶⁰ Conf. CAMPOS, P. Op. cit., p. 133-179.

²⁶¹ SOUZA, L. Op. cit., p. 210-211.

²⁶² *Ibidem*, p. 211.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As hierarquias sociais de Antigo Regime e os preconceitos existentes no seu interior foram gradualmente ressignificadas no contexto da América colonial e também no decorrer dos séculos. Tidos como raças infectas, cristãos-novos, mouros, mulatos, negros, indígenas sofreram em diferentes momentos formas de preconceito e impedimentos sociais, da mesma forma que estes poderiam ser relativizados quando fosse conveniente à Coroa.

Na questão do preconceito racial, a Inquisição também tomou parte, visto que “foi uma das principais instituições responsáveis pela disseminação do ‘mito de pureza de sangue’ em toda a sociedade portuguesa e, com a expansão ultramarina, em todas as suas colônias”.²⁶³

A segunda metade do século XVIII, sobretudo constituiu momento de transformações no Reino e nas colônias: desde as reformas econômicas e estratégicas até a legislação anti-discriminatória do Marquês de Pombal – que trariam igualdade dos índios aos brancos e eliminariam as distinções entre cristãos-novos e cristãos-velhos.

Contudo, a dificuldade de (auto)identificação dos mestiços evidencia o caráter insuficiente das classificações que persistiram. Vimos também, no cotidiano dos nossos personagens, que à revelia da letra da lei, as mudanças viriam muito lentamente e o preconceito arraigado ainda subsistia. Por um lado, a quantidade de denúncias envolvendo os indígenas e a opinião de seus delatores apontam para o quanto aqueles ainda se encontravam vulneráveis. Por outro lado, tanto a legislação quanto os dados que apresentamos evidenciam o lugar eminentemente desfavorável que os africanos e crioulos ocupavam, especialmente por causa da associação à escravidão.

Assim, o estudo do Livro do Grão-Pará demonstra as contradições da sociedade colonial: os arranjos que são forjados no cotidiano desses indivíduos, que ora discriminam, ora se comportam como cúmplices.

Uma notícia recente sobre a região Norte conecta presente e passado com uma aproximação intrigante e fazem o estudo do Livro do Grão-Pará relevante não só para a história colonial, mas também para o Brasil contemporâneo:

Açailândia, no Sul do Maranhão, possui cerca de 100 mil habitantes - grande parte vivendo em áreas periféricas onde faltam empregos e qualificação às pessoas. Em seus bairros mais pobres, contratadores de mão-de-obra a serviço de fazendeiros freqüentemente buscam pessoas para trabalhar em propriedades rurais de outros

²⁶³ CALAINHO, D. Op. cit., 2006, p. 30.

municípios - muitas vezes sem carteira assinada, e por menos de um salário mínimo. Não raro, trabalhadores locais acabam tornando-se escravos em fazendas da região ou mesmo de outros estados, como Pará, Mato Grosso e Tocantins.²⁶⁴

Do mesmo modo, neste início do século XXI, momento em que a questão racial aparece flagrante em debates nas esferas política, intelectual e ativista, a “volta ao passado é apenas um modo de falar sobre o presente, pois o estudo das mestiçagens de ontem levanta uma série indagações que permanecem atuais”.²⁶⁵

Quase três séculos após a promulgação do controverso Diretório dos Índios, a situação dos indígenas perante a legislação brasileira já experimentou muitos avanços, contudo estes ainda não gozam de capacidade plena e permanecem “enquadrados na categoria de ‘relativamente capazes’”.²⁶⁶

Em muitos momentos, o discurso histórico é evocado para legitimar certas posturas e decisões do presente, discurso esse não raras vezes imbuído de caráter falacioso. Nesse sentido, portanto, faz-se imprescindível o papel do historiador, “cujo ofício é lembrar o que os outros esquecem”.²⁶⁷

²⁶⁴ CAMPOS, André. **Repórter Brasil**: Agência de Notícias. Disponível em: <<http://www.reporterbrasil.com.br/exibe.php?id=923>>. Acesso em: 21 nov. 2008.

²⁶⁵ GRUZINSKI, S., Op. cit., p. 19.

²⁶⁶ “Qual é hoje a situação legal dos índios e de suas terras? Sem entrar em muitos detalhes, salientarei alguns dados fundamentais para o que aqui nos interessa. Os índios têm direitos constitucionais, consignados em um capítulo próprio e em artigos esparsos da Constituição Federal de 1988. A Constituição trata sobretudo de terras indígenas, de direitos sobre recursos naturais, de foros de litígio e de capacidade processual. Pela Constituição, as terras indígenas são de propriedade da União e de posse inalienável dos índios. A Constituição não trata da tutela, que é um dispositivo enxertado no Código Civil de 1916. Digo enxertado porque não constava do projeto original de Clóvis Bevilacqua e foi acrescentado para garantir, por analogia com um instituto já existente, proteção especial aos índios. Eles foram assim enquadrados na categoria de *relativamente capazes* que engloba os menores entre 16 e 21 anos, os pródigos e, até 1962, quando se as retirou do artigo, as mulheres casadas! Trata-se, como se vê pelas outras categorias de relativamente capazes, de defender os índios nas suas transações negociais, tentando impedir que sejam lesados”. CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados** [online]. 1994, v. 8, n. 20, p. 121-136. ISSN 0103-4014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141994000100016&script=sci_arttext&tlng=en> Acesso em: 4 dez. 2008. Conf. LEI Nº 6.001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973, que dispõe sobre o Estatuto do índio.

²⁶⁷ HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos**. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 13.

FONTES

Carta de Lei do rei d. José I, ordenando que se fizesse cumprir as intenções do Santo Padre Clemente XIV de suprimir e extinguir de todos os seus reinos e domínios a Companhia de Jesus, assim como tudo o mais relacionado a essa ordem religiosa”. O documento está disponível em: <<http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/media/expulsao.pdf>>. Acesso em: 30 out. 2008.

Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. Organização: Ronaldo Vainfas. São Paulo: Cia das Letras, 1997. 362p.

Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e do Maranhão enquanto sua majestade não mandar o contrário. In: ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos índios**: um projeto de civilização no Brasil no século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

EYMERICH, Nicolau; PENA, Francisco. **Manual dos inquisidores**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: Ed. UnB, 1993. 253p.

Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios**: um projeto de civilização no Brasil no século XVIII. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

AUFDERHEIDE, Patricia. The Inquisition and social attitudes in Brazil at the turn of the XVII century. **Luso-Brazilian Review**, University of Wisconsin Press, Vol 10, n.º 2 (Winter, 1973), p. 208-240. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3512989>>. Acesso em: 7 out. 2008.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CALAINHO, Daniela Buono. **Agentes da fé**: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil Colonial. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 30.

_____. Negros Hereges, agentes do diabo: religiosidade negra e Inquisição em Portugal – séculos XVI-XVIII. In: FLORENTINO, Manolo & MACHADO, Cacilda (org.). **Ensaio sobre a escravidão (I)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CAMPOS, André. **Repórter Brasil**: Agência de Notícias. Disponível em: <<http://www.reporterbrasil.com.br/exibe.php?id=923>>. Acesso em: 21 nov. 2008.

CAMPOS, Pedro Marcelo Pasche de. **Inquisição, magia e sociedade**: Belém do Pará, 1763-1769. 1995. 209p. Dissertação (Mestrado em História) – Niterói: UFF, 1995.

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

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n.º 52, 2006, p. 79-80. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000200005&lng=&nrm=iso>. Acesso em: 2 jun. 2008.

COTRIM, Gilberto. **História global**: Brasil e Geral. São Paulo: Saraiva, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados** [online]. 1994, v. 8, n. 20, p. 121-136. ISSN 0103-4014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141994000100016&script=sci_arttext&tlng=en> Acesso em: 4 dez. 2008.

FRAGOSO, João, et al. (org.). **Nas rotas do Império**: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. Vitória: Edufes, 2006.

FRANCO, José Eduardo; ASSUNÇÃO, Paulo de. **As metamorfoses de um polvo**: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (séc. XVI-XIX). Lisboa: Prefácio, 2004.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: _____. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, J.; BICALHO, M. F.; GOUVÊA, M. F. (orgs). **O Antigo regime nos trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MOTT, Luiz. **O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da Inquisição.** Campinas, SP: Papirus, 1988.

NOVINSKY, Anita Waingort. **A Inquisição.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Cristãos-novos na Bahia.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

PAIVA, Adriano Toledo. **O anseio por bom tratamento e honra: índios, negros e mestiços setecentistas e a delimitação de suas identidades.** Originalmente apresentado como comunicação no XVI Encontro Regional de História da ANPUH-MG. Belo Horizonte, 20 a 25 de julho de 2008.

PEREZ, Joseph. A fúria espanhola. **Revista História viva.** Ano I, n.º 10, ago. 2004.

PIERONI, Geraldo. **Os excluídos do Reino: a Inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SALVADOR, José Gonçalves. **Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição.** São Paulo: Ed. Da USP, 1969.

SCHWARTZ, Stuart. Uma sociedade escravista colonial. In: _____. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Francisco Alves da; COSTA, Hernani Maia. **História Integrada: Brasil e América I.** Objetivo, s/d.

SIQUEIRA, Sônia. **Inquisição portuguesa e sociedade colonial.** São Paulo: Ática, 1978.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de Souza. **Limpeza de Sangue e preconceito racial na América Ibérica, século XVIII.** Comunicação apresentada no III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Versão do texto completo disponível em: <<http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/33.33.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Dicionário do Brasil colonial (1500-1808).** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina Silva dos; SANTOS, Guilherme Pereira dos (orgs.). **Retratos do Império**: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EdUFF, 2006.

VELOSO, Euda Cristina A. Estruturas de apropriação de riqueza em Belém do Grão-Pará, através do recenseamento de 1778. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org). **A escrita da história paraense**. Belém, NAEA/UFPA, 1998, p.22. Também disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1992/T92V01A20.pdf>>. Acesso em: 4 nov. 2008.

VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

ANEXO I²⁶⁸**Cronologia da administração da América Portuguesa no período colonial**

1534 – Criação do regime de capitanias hereditárias: forma encontrada pelo rei para organizar a colonização do Brasil. Administração descentralizada

1549 – Início do governo-geral. Administração centralizada.

1572 – O Brasil é dividido em dois governos: um com sede ao norte – Salvador – e o outro com sede ao sul – Rio de Janeiro. Solução para fiscalizar o imenso território.

1578 – O Brasil retorna a um único governo. Salvador é a capital de toda a Colônia.

1608 – O Brasil é novamente dividido em dois governos. Um com capital em Salvador e o outro com capital no Rio de Janeiro.

1612 – Salvador volta a ser a capital de um único governo.

1621 – Instalam-se o Estado do Maranhão (capital São Luís) e o Estado do Brasil (capital Salvador).

1751 – O Estado do Maranhão é ampliado, passando a chamar-se Estado do Grão-Pará e Maranhão. Sua capital é Belém.

1763 – Estado do Brasil tem a sua capital transferida de Salvador para o Rio de Janeiro.

1774 – Nova unificação

1815 – Elevação do Brasil à categoria de Reuni Unido ao de Portugal e Algarves.

²⁶⁸ COTRIM, Gilberto. **História global: Brasil e Geral**. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 177.

ANEXO II

Tabela 2
Navios que chegaram ao Estado do Maranhão²⁴

Ano	Número de escravos	Procedência	Observações
1671	50	Angola	o governador Pedro César de Meneses levou 50 escravos de Angola para construir o engenho de anil
1671	[400]	Angola	duas naus holandesas chegam a São Luís, mas são impedidas de comerciar com a população pelo governador
c.1673	–	Guiné	capitão Domingos Lourenço, nau <i>Nossa Senhora do Rosário e Almas</i>
1682	–	[Guiné]	chegada de Pascual Pereira Jansen (<i>estanco</i>) ao Maranhão — contrato 4
1684	200	Guiné	navio do estanco chega a São Luís durante a revolta — contrato 4
1684-85	“poucos escravos”	[Guiné]	navio do estanco chega a São Luís — contrato 4
1685	–	[Guiné]	o capitão Silvestre da Silva chega ao Estado, pago pelo estanco, que já havia sido abolido — contrato 4
1690	–	Angola	o governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho refere-se a um navio vindo de Angola que teria naufragado na costa do Pará
1693	139	Mina e Guiné	<i>assento</i> com a Companhia de Cabo Verde e Cacheu; capitão Manuel Luís — contrato 5
1695	[103]	[Guiné]	<i>assento</i> com a Companhia de Cabo Verde e Cacheu; vendidos aos senhores, lavradores e distribuídos “por particulares” — contrato 7
1696	18	–	provavelmente <i>assento</i> , escravos vendidos aos senhores de engenho e lavradores — provavelmente contrato 8
1698	108	Mina	<i>assento</i> com Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar; o capitão Diogo da Costa deveria entregar 218 escravos; uma das naus queimou na costa da Mina — contrato 9
1702	110	[Mina]	<i>assento</i> com Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar; capitão Diogo da Costa — contrato 10
1705	153	Mina	<i>assento</i> feito com Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar; capitão Diogo da Costa — contrato 11

Tabela sugerida por CHAMBOULEYRON, R. Op. cit., p. 99. “Quanto ao número de escravos importados até o fim do reinado de dom Pedro II, temos pouco menos de mil. Seguramente, os números finais são algo maiores, já que para alguns carregamentos seguros, como os do *estanco* de 1682 e alguns dos *assentos*, não há qualquer referência à quantidade de escravos. Provavelmente o número total não passe de 1.500 escravos, entre a década de 1670 e o primeiro decênio do século XVIII. Para o período anterior, praticamente não há indicações de carregamentos de escravos. Comparado com outras regiões da América portuguesa, como Bahia e Pernambuco, fica claro que o volume do tráfico é ínfimo”. CHAMBOULEYRON, R. Op. cit., p. 101-102.

ANEXO III

Tabela 2
População total por “cor” e “sexo”

Característica de Cor	População Feminina		População Masculina	
	Branco	4.208	84,4%	4.775
Mameluco	185	3,7%	171	3,1%
Índio	137	2,7%	129	2,4%
Mulato (escravo)	98	2,0%	89	1,6%
Cafuzo (escravo)	62	1,2%	40	0,7%

Tabela proposta por VELOSO, Euda Cristina, A. Estruturas de apropriação de riqueza em Belém do Grão-Pará, através do recenseamento de 1778. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org). **A escrita da história paraense**. Belém, NAEA/UFPA, 1998, p.22. Também disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br>>