

## *Cativeiros e enredos de libertação dos devotos de cor nas Minas da América portuguesa<sup>1</sup>*

Francisco Eduardo De Andrade<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i30.35356>

**Resumo:** Neste artigo, abordaram-se as trajetórias dos africanos, crioulos e mestiços, constitutivas do quadro religioso e político das Minas Gerais setecentistas, que conceberam enredos de liberdade nas específicas experiências do cativo. Tais enredos, ou práticas, estratégias e narrativas dos sujeitos, apesar de serem expressões pessoais, manifestaram os tratos, redes e associações dos sujeitos das comunidades escravistas resultantes da diáspora africana. Daí pode-se apreender a dinâmica do escravismo, cujos agentes redimensionaram os percursos sociais legítimos dos africanos e dos afrodescendentes, favorecidos no contexto colonialista pombalino. As práticas religiosas da catolicidade na América, o eixo da análise, forneceram uma chave para a compreensão mais acurada dessas diversas performances dos escravizados, dos libertos e das pessoas livres de cor na construção social de liberdades.

**Palavras-chave:** escravidão, práticas religiosas, comunidade, liberdade.

### **Captivities and narratives of emancipation by people of color in the Mines of the Portuguese America**

**Abstract:** In this paper I approached the trajectory of Africans, creoles, and mestizos, great part of the political-religious scenario of seventeenth century Minas Gerais, which generated plots of emancipation in their specific experiences in captivity. Such plots, or practices, strategies, and narratives of these subjects, despite being personal testimonies, set forth traits, networks, and associations of the people in enslaved communities resulted from the African Diaspora. Hence, one can apprehend the dynamics of slavery, whose agents redimensioned the legitimate social routes of the Africans and their descendents, favored in the Pombaline colonial context. The religious practices of Catholicism in America, axis of the present analysis, provide a key to a more accurate comprehension of

<sup>1</sup> Este artigo é o resultado parcial de pesquisa apoiada pela Fapemig (2012-2014).

<sup>2</sup> Professor associado da Universidade Federal de Ouro Preto e coordenador da coleção *Historiografia de Minas Gerais* da Autêntica Editora (Belo Horizonte). Autor de artigos e de livros, entre os quais, *A invenção das Minas Gerais: empresas, descobrimentos e entradas nos sertões do ouro da América portuguesa*. Endereço eletrônico: franciscoeandrade@hotmail.com.

these various performances of the enslaved, emancipated, as well as free people of color in the social construction of freedom.

**Keywords:** slavery, religious practices, community, freedom.

### **Cautiverios y tramas de libertad de los devotos de color en Minas de América portuguesa**

**Resumen:** En este artículo, se tratan las trayectorias de los africanos, criollos e mestizos, que constituyeron el cuadro religioso y político de las Minas Gerais del siglo XVIII, que ingeniaron tramas de libertad en las vivencias específicas del cautiverio. Tales tramas o prácticas, estrategias y narrativas de los individuos, a pesar de que son expresiones personales, manifestaron los tratos, los enlaces y las asociaciones de los sujetos de las comunidades esclavistas resultantes de la diáspora africana. Desde allí se puede aprender la dinámica de la esclavitud, cuyos agentes redimensionaron las trayectorias sociales legítimas de los africanos y de sus descendientes, favorecidos en el contexto colonialista del marqués de Pombal. Las prácticas religiosas del catolicismo en América, como eje de análisis, otorgaran una llave para una mejor comprensión de los diferentes papeles de los esclavizados, de los libertados y de las personas libres de color en la construcción social de libertades.

**Palabras clave:** esclavitud, prácticas religiosas, comunidad, libertad.

*Recebido em 10/02/2017- Aprovado em 15/05/2017*

### ***1 Moevidças comunidades de cor no espaço urbano***

A perspectiva historiográfica convencional dos quilombos da América portuguesa – “comunidades formadas por escravos fugidos de seus senhores”, situados em um ponto não cartografado do território colonial ou escondidos em matas ou sertões –, que os enquadrou ou articulou no sistema escravista, reteve do fenômeno a mais manifesta resistência ou “uma das mais completas e complexas formas de reação à escravidão”. Concluiu-se, numa abordagem específica dos quilombos em Minas Gerais, que tais formas coletivas de resistência, ainda que integradas ao território colonial, expressariam a negação estrutural do escravismo (GUIMARÃES, 1996, p. 141-142).<sup>3</sup> Pretendendo ultrapassar a lógica estrutural e alguma rigidez interpretativa, contudo, observou-se a difusão espacial das práticas quilombolas, que se adaptavam às situações

<sup>3</sup> Pretendendo uma revisão historiográfica, esse autor propôs “três correntes” historiográficas que indicaram as causas dos quilombos: “crueldade dos castigos”; “a escravidão [instituição e ordem sociais] como um todo”; “luta contra-aculturativa do negro” – GUIMARÃES, Carlos Magno. *Uma negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Ícone, 1988. p. 17-22. Ainda, criticou-se a simplificação dessa tradição historiográfica, propondo-se duas vertentes de interpretações historiográficas dos quilombos: “culturalistas e materialistas” – GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995. p. 19-34.

coloniais, a ambivalência dos quilombolas nos tratos com a sociedade escravista, quando negociavam com os comerciantes ou trabalhavam periodicamente em fazendas, e as táticas dos cativos cujas fugas visavam intervir no governo doméstico dos senhores (na sua conotação *revindicatória*).<sup>4</sup>

Em oposição ao rebelde quilombola (convencional), *amocambado* – um escravo ou forro revoltoso que assumia o protagonismo modelar da resistência – tendeu-se a apontar, num outro polo, o confrade *preto*, participante das irmandades negras, como a de Nossa Senhora do Rosário ou a das Mercês, e que morava ou trabalhava nos lugares urbanos. Haveria diferenças de visibilidade e identificação numa confrontação dessas trajetórias dos africanos e afrodescendentes. As táticas desses agentes negros pareceriam, com efeito, nitidamente divergentes: o quilombola ou o escravo fugitivo escondia-se ou dissimulava a identidade para alcançar seus intentos, misturando-se aos moradores de cor das povoações, enquanto o confrade negro, ao contrário, dependia da visão e do reconhecimento, pelo menos tácito, dos poderes civis e eclesiásticos baseados nos núcleos político-administrativos.

Distinguindo-se dos ajuntamentos quilombolas, as irmandades do Rosário – “comunidades leigas de negros” incentivadas pelo “Estado e Igreja” – teriam promovido a catequese e as atitudes devocionais dos fiéis e ainda conduzido ao “sincretismo” religioso e cultural sob o controle ideológico dos brancos (BOSCHI, 1998, p. 356). Nessa perspectiva, a legitimidade das práticas religiosas de confraria, no fundo, teria se ancorado no mundo dos agentes colonizadores. Esses membros escravos e forros das irmandades da gente de cor, vivendo nos rossios citadinos (as demarcações territoriais das sedes municipais) ou subordinados às matrizes paroquiais, e diretamente ligados às casas senhoriais, “não poderiam alimentar ilusões” de “igualdade social”, sendo essas instituições realmente comprometidas com a ordem escravista. No entanto, eles perceberiam as suas associações religiosas como “privilegiado espaço de liberdade”, que lhes permitiria reagir à assimilação da “cultura europeia”. Contudo, ainda que os associados negros alcançassem “consciência social e política” (sob a égide do cativo, seu regime de violência e discriminação), as suas irmandades funcionariam de acordo com as lógicas da hierarquia e da dominação. O funcionamento institucional, preconizando a “heteronomia social”, negaria a tomada de “consciência grupal” dos escravos e dos africanos (BOSCHI, 1998, p. 355-356).<sup>5</sup> Tratava-se de “comunidades” confraternais discriminadoras.

<sup>4</sup> Opondo-se às proposições mecanicistas ou reativas dos quilombos no escravismo, apontaram-se os distintos dimensionamentos (social, político e econômico) dos quilombos no território: cf. REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; SCHWARTZ, Stuart B. Repensando Palmares: resistência escrava na colônia. In: *idem. Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001. p. 219-261.

<sup>5</sup> Concluiu-se assim que, embora as pessoas, ou a coletividade confraternal, pudessem adquirir consciência das suas condições e papéis, a lógica institucional negaria os laços de solidariedade e coesão escravos ou negras como um todo ou da “totalidade da população escrava”, o que acabava

A intensa sociabilidade religiosa dessas confrarias não se traduziria, assim, em expressão política da camada cativa, servindo ao controle social e ao conformismo à escravidão resguardada pela justiça cristã, apesar dos antagonismos cotidianos. O cristianismo e o cativo africano seriam faces da mesma moeda na economia da escravidão, legitimada pelo quadro institucional religioso que se evidenciou nas irmandades de compromisso do Rosário.<sup>6</sup> Mesmo a hipótese de que as irmandades negras da América portuguesa desempenhavam um papel na manumissão legal dos irmãos cativos, arcando com os custos da libertação, não deixava de conferir o seu ajustamento à codificação dos poderes dominantes. De qualquer modo, considerando-se as evidências nos livros de notários da vila de Sabará, observou-se a inconsistência da sugestão de que as confrarias do Rosário, nas Minas Gerais, teriam se envolvido nos processos de alforria dos irmãos escravos, à semelhança da predisposição à libertação dos irmãos pretendida por suas congêneres do Reino.<sup>7</sup>

Ainda assim, criticaram-se as abordagens reducionistas, unilaterais, das irmandades dos negros e as suas determinações funcionais de conformismo social e religioso que fundamentava, em síntese, a dominação colonial. Na prática, conjugavam-se nessas irmandades duas dimensões: válvula de escape para as tensões da escravidão, amortecendo-as, e “canal de identidades e solidariedades entre homens e mulheres”, que almejavam novas posições sociais (LARA, 2007, p. 209). Nos testamentos dos confrades libertos ou livres, exprimindo as vontades pessoais, foi notado o enlace da solidariedade alinhada à identidade étnica que, atravessando a “barreira da escravidão”, “subverteu o sistema escravista libertando cativos” (HIGGINS, 1999, p. 107, tradução nossa). Pode-se duvidar que as libertações jurídicas de escravos, resultante da rede pessoal dos afetos espirituais e carnis, assim como a crescente camada de forros com direitos, determinassem alguma ruptura do (ou no) sistema escravista luso-brasileiro, dependente do tráfico atlântico de africanos. Mas, considerando-se os direitos e as trajetórias pessoais no cativo, parte expressiva da inerente “luta entre senhores e escravos”, concluiu-se que “as formas de reprodução ou não do ‘sistema’ fazem parte do jogo, “constantemente sujeitas à redefinição” (SLENES, 2011, p. 204).<sup>8</sup>

---

por afetar a relação entre os membros – Cf. ISHAQ, Vivien Fialho da Silva. *Compromisso das Almas: irmandades leigas na cidade do Rio de Janeiro no século XVIII*. 1996. 219f. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, PUC-RJ, Rio de Janeiro, 1996.

<sup>6</sup> Fundamental teria sido a ótica missionária do jesuíta Vieira, que preconizaria uma “total incompatibilidade entre cristianização e liberdade no caso dos negros”, segundo VAINFAS, Ronaldo. Deus contra Palmares – Representações senhoriais e idéias jesuíticas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 78.

<sup>7</sup> Duvida-se do papel das confrarias negras na manumissão, conforme as hipóteses de Patrícia Mulvey e Julita Scarano – HIGGINS, 1999, p. 106. Ver, alvarás de 1688 e 1689 e provisão de 1779, cf. LARA, Silvia Hunold. *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000. [CD-ROM], p. 197, 362-363.

<sup>8</sup> Não se pretendeu aqui, assim, retomar a controvérsia historiográfica sobre o significado (determinante ou desestruturante) da alforria no sistema escravista luso-brasileiro. A respeito desse

Alguns autores consideraram que as alforrias, no enquadramento do Antigo Regime português, integravam-se à dominação escravista, reforçando-a, na medida em que se percebiam tais liberações como concessões senhoriais e “direitos pessoais” ou privilégios dos negros, sobretudo, numa “comunidade” ou segmento de cativos (CASTRO, 1995, p. 181-183; MATTOS, 2001, p. 157, 162; COWLING, 2006, p. 163, nota 33; LIBBY, 2009, p. 34). Outros historiadores, contestando essa perspectiva, salientaram as linhas horizontais de solidariedade comunitária – étnicas ou de parentesco e amizade –, notadamente forjadas a partir do legado africano, ou seja, conferiram uma “identidade escrava autônoma” numa matriz atlântica da diáspora negra, que não se pode reduzir à lógica desse sistema, com seu governo senhorial (SLENES, 2011, p. 205-214; PAIVA, 2001, p. 88-89, 92, 168). Propuseram-se, conclusivamente, expressões-índice do agenciamento dos sujeitos cativos e libertos, nas suas relações com o escravismo americano, como subversão, enfraquecimento, operação, desgaste, manipulação (SLENES, 2011, p. 204-205; COWLING, 2006, p. 163, 172)<sup>9</sup>, ainda sob efeito do paternalismo, forma de poder senhorial determinante das relações de gênero (COWLING, 2006, p. 168-172; GONÇALVES, 2001, p. 157, nota 82). A abordagem das experiências pessoais afrodescendentes de libertação, num desvio crítico da fatalidade da estrutura social de dominação, pretendeu, assim, iluminar as chances e as transgressões de sujeitos do regime escravista – homem ou mulher, cativo ou liberto, africano ou crioulo –, mesmo significando operar as instituições de ordenamento social e político. Não se trataria, porém, de supor que as reações legítimas dos negros e mestiços à escravidão fossem naturalmente vinculadas ao modelo das estratégias de libertação legal, tendendo à ascensão, ou de dissimulação da ascendência africana ou escrava (que viriam reforçar a lógica do sistema)<sup>10</sup>, mas de considerar que, no enredo do escravismo, dispunham, mobilizavam e criavam os modos de (re)inserção social e fluidas representações afrodescendentes.

As expressões notariais de liberdade encenaram diferenças quanto ao protagonismo negro e mestiço, sendo esse correspondente em grande medida aos papéis que africanos e afrodescendentes desempenhariam nessas escriturações: beneficiário ou

---

debate, que remontou aos anos 1970, cf. FARIA, Sheila de Castro. A riqueza dos libertos: os alforriados na Brasil escravista. In: CHAVES, Cláudia M. das Graças; SILVEIRA, Marco Antonio (orgs). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Augumentum; Brasília: Capes, 2007. p. 11-24; PRECIOSO, Daniel. “Última vontade”: a alforria em testamentos de homens pardos (Vila Rica, 1755-1831), *Revista de História*, n. 167, jul.-dez., 2012, p. 101-107.

<sup>9</sup> Sobre a problemática das articulações locais, com suas especificidades, no “sistema” da economia-mundo capitalista, que constituiria o escravismo colonial, cf. MINTZ, Sidney W. “The so called word system: local initiative and local response”, *Dialectical Anthropology*, v. 2, 1977, p. 253-270.

<sup>10</sup> Veja-se a conclusão de Márcio Soares, na sua pesquisa sobre os “forros e pardos livres” e os estágios de cor da mobilidade ascendente – SOARES, Márcio de Souza. Manumissão e mobilidade social em Campos dos Goitacazes: 1750-1830. In: BOTELHO, Tarcísio R., LEEUWEN, Marco H. D. van (orgs.). *Mobilidade social em sociedades coloniais e pós-coloniais*: Brasil e Paraguai, séculos XVIII e XIX. Belo Horizonte: Veredas e Cenários, 2009. p. 128.

beneficiado, relator ou sobre o qual se relata. Especialmente, nas libertações representadas nos testamentos desses sujeitos, sem a limitação funcional das cartas de alforria do tabelionato, tendeu-se a transcrever os percursos e as relações pessoais que, embora contivessem os benefícios e a gratidão convencionais do cativo, indiciavam as vontades dos alforriados e visavam seus compromissos e afetos relacionados aos companheiros ou cônjuges, filhos, “crias”, parentes, afilhados, amigos e ascendentes.<sup>11</sup>

## **2 Das escravidões às liberdades dos cristãos**

A associação devocional foi um dos fios de enredos dos sujeitos de cor, conduzindo à noção difusa de que essa sociabilidade dos moradores (ou vizinhos) convinha ao manejo, supostamente eficaz, da estratificação social e das posições locais de poder, nas quais se forjavam as experiências de liberdade civil (HIGGINS, 1999, p. 107).<sup>12</sup> Em 1769, um “mulato que desertou do quilombo” foi acusado de proselitismo ilícito na vila de São João del-Rei. O antigo quilombola pretendeu congregar “negros cativos”, “declarando-lhes que não podem ser cativos mais de dez anos e que entrem na confraria do Cordão de São Francisco [que reunia pardos ou mulatos] para ele os livrar do cativo dando-lhe cada um uma oitava [3,58 g de ouro]”<sup>13</sup>.

É sabido que o contexto reformista pombalino do Estado luso favoreceu essas interpretações de liberdades legítimas, atenção aos direitos civis e formas de reação da gente de cor. A aplicação difusa da nova legislação reinol, convergindo para a casuística

---

<sup>11</sup> O testamento, lavrado em 1732, da preta forra Antônia Borges, “natural da Costa da Mina e de nação fom”, moradora em Passagem (Vila do Carmo), torna-se significativo. Apontou-se, no testamento, o falseamento senhorial da carta de alforria (com a necessidade da interdição dos seus efeitos) inscrita “nas notas do tabelião”. Ao invés da carta declarar que houvera pagamento de duas libras de ouro para o alcance da liberdade legal, “contra toda a justiça e sem temor de Deus me passou minha carta de alforria com declaração de que fazia pelos bons serviços” – Arquivo Histórico da Casa Setecentista de Mariana, 1º Ofício, código 207, auto 3938; CAMILO, Débora Cristina Gonzaga. *As donas da rua: comerciantes de ascendência africana em Vila Rica e Mariana (1720-1800)*. 2009. 163f. Dissertação (Mestrado em História) – ICHS/UFOP, Ouro Preto, 2009. p. 143-147. No âmbito judicial, as ações de liberdade ainda, desde o final do século XVIII, compreendiam as performances negras ou mestiças, não redutíveis à dimensão vertical senhor-escravo, como caso analisado por CHALOUB, Sidnei. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 115-121. Cf. GRINBERG, Keila. *Liberata: a lei da ambiguidade – ações de liberdade da corte de apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2010. [on line].

<sup>12</sup> Recupera-se do termo *sociabilité* os usos apontados por Agulhon – AGULHON, Maurice. *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*. Essai sur la sociabilité méridionale. Paris: Fayard, 1984. p. I-XIII. Essa (por princípio, a qualidade e a expressão do sociável), na forma da associação voluntária, fundamentou-se na civilidade, isto é, a disposição legítima ou autorizada dos comportamentos sociais e das condutas dos diversos moradores na vila ou *locus* urbano.

<sup>13</sup> Arquivo Público Mineiro [APM], Secretaria de Governo da Capitania de Minas Gerais [SG], Sc-130 [Seção colonial-código], [Carta do governador da capitania de Minas Gerais, José Antônio Freire de Andrada ao capitão-mor da vila São João del-Rei, Manuel da Costa Gouveia, 21 de outubro de 1760.

tradicional, atingiu a América escravista e interessou a propósitos de mestiços e negros, forros ou escravos, ao menos, nas capitanias da Bahia, Maranhão, Paraíba e Minas Gerais (SILVA, 2001, p. 107-149; VENANCIO, 2012, p. 154-159). Repercutiram, especialmente no quadro iluminista, as leis de fim do tráfico africano para Portugal e libertação dos “pretos ou pretas” que entrassem no Reino a partir da publicação da lei – alvará de 19 de setembro de 1761 –, incluindo depois os “mulatos e mulatas” ou “escravos pardos” no privilégio – Aviso de 2 de janeiro de 1767 (SILVA, 1830, tomo 1, p. 811-812; LARA, 2000, p. 345-346, 351-352). Em 1773, publicou-se outra lei que preconizou a abolição gradual da escravidão e a extinção da infâmia civil de “libertos” nos Reinos de Portugal (entendia-se o território no continente europeu): os filhos das escravas nascidos a partir dessa data seriam “inteiramente livres”, assim como os afrodescendentes cujo cativo fosse herança da bisavó, mas permaneceriam cativos os africanos cuja condição tivera origem na mãe ou na avó. O legislador pressupunha uma forçosa inserção familiar, com seu período intergeração de sujeição, à sociedade senhorial (SILVA, 1829, tomo 2, p. 639-640; NOVAIS; FALCON, 2005, p. 96-99). Esse alvará régio, por conseguinte, admitiu que a *crioulização*, efeito da duração da sociabilidade no contexto luso, seria um dispositivo das liberdades.

A literatura de cordel – do panfleto ao entremez da encenação teatral –, condizente com as atitudes morais dos agrupamentos urbanos do Reino, denunciou a repercussão popular das leis sobre a escravidão, apreendendo o criticismo social relacionado à natureza do cativo, a relação senhorial, a libertação dos cativos e os africanismos da cultura negra.<sup>14</sup> No diálogo de um panfleto de 1764, divulgado por Boxer, o “mineiro” do Brasil (a voz senhorial, violenta e cruel), buscando punir seu escravo infiel, admitiu ao “letrado” de Lisboa (defensor do cativo justo) que causara a resistência desse trabalhador quando descumpriu a promessa de libertá-lo depois de dez anos de bons serviços. Aborrecido, o senhor planejara vendê-lo no Brasil, onde os trabalhos e os castigos seriam abusivos. Mas, fora impedido, pois o escravo, persuadido por outros negros, integrara-se à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, cujos irmãos cativos não podiam ser vendidos nos circuitos do Ultramar, conforme a concessão régia que atendera a pretensão confraternal de resgate (BOXER, 1967, p. 138-144).<sup>15</sup> O

<sup>14</sup> A esse respeito, ver GORDON, Richard A. “Insights into Slavery and Abolition in an Eighteenth-Century Portuguese Interlude: Novo, e divertido Entremez Intitulado O contentamento Dos Pretos Por terem a sua Alforria”, *The Bulletin of Hispanic Studies*, v. 87, n. 8, 2010, p. 995-1020.

<sup>15</sup> Nos termos da concessão régia de 1689, além de outra de 1688, aos pretos das confrarias do Rosário de São Salvador de Lisboa e da vila de Moura: podem pedir e “tirar” esmolas e, assim, “possa a dita Irmandade resgatar aos Irmãos escravos, aos quaes seus senhores quizerem vender para fora do Reino, como também aos que os senhores derem mau trato, e acerbo captivo, mostrando primeiro a dita Irmandade, citado o senhor do escravo, em como lhe dá aspero e ruim captivo: e em um e outro caso se resgatarão os ditos escravos por sua justa valia” – SILVA, José Justino de Andrade. *Collecção chronologica da legislação portugueza*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1859. v. 10. p. 196.

advogado aconselhou a concessão da alforria, lembrando ao senhor que prometera “o que era obrigado” ou justo, pois deveria compadecer-se do cativo perpétuo. Também, além de admitir os escrúpulos interpostos pelo confessor ao mineiro (contrabandista), que nutria a intenção da venda clandestina do escravo, o letrado acusou o pecado da desobediência às leis régias, assim como a obrigação de restituição penitencial se violasse os direitos da Irmandade e do irmão.<sup>16</sup>

O proselitismo dos fiéis de cor, em favor de associações religiosas que, supostamente, alegassem práticas de cativo justo, aflorou nas Minas. Trata-se de alegações como as indicadas no relato sobre a arquiconfraria do Cordão, que mesmo admitindo-se a astúcia do quilombola-confrade, considerou a legitimidade, exclusivamente, da escravidão temporária (no máximo uma década) e sua vinculação à confraria que amparasse os direitos dos cativos ou experiências de liberdade costumeiras. Sabe-se ainda de outros africanos e mestiços das Minas Gerais, com seus patronos ou aliados, que mencionaram a escravidão de dez anos, causando expectativas perturbadoras na escravaria (SILVEIRA, 2008, p. 131-156).

Numa representação ao Rei, no final da década de 1750, Manoel de Souza Porto, “homem preto natural do gentio de Guiné”, embarcado na Costa da Mina, que significativamente assumiu o apelido do senhor (Souza Porto), pretendeu a sua imediata e incondicional alforria, pois essa seria legítima e fundamentada na lei positiva. Sua escravização fora injusta, resultante dos enganos praticados pelo apressador na África e pelo primeiro senhor que o comprou ainda criança.<sup>17</sup> Levado para a Bahia, fora novamente negociado. Seu novo senhor “o catequizara para que se batizasse, e com efeito de muita boa vontade o fez, fazendo nova profissão, e hábito na lei de Deus, [...] confessando-se e comungando”. Manoel diz viver como “cristão”, “há trinta anos”, e que pretendia casar-se, na freguesia de Congonhas do Sabará, com uma liberta possuidora de “bens temporais” que o queria “remir da dita sujeição oferecendo-lhe o valor” da alforria, mas o senhor não admitira. O peticionário relembrou as disposições da lei de 1611, assim como outras leis régias, “e em direito a favor da liberdade”. Pretendendo a interpretação desse favor no texto das *Ordenações do Reino*, o peticionário concluiu que a venda do escravo para alcançar a remissão do cativo cristão – nesse sentido, a alforria sob o pagamento – era obrigatória e o dinheiro, sendo confiscado ao senhor ilegal, devia aplicar-se ao resgate dos cativos ou às obras do interesse do soberano (SILVEIRA, 2008,

<sup>16</sup> “Nova, e Curiosa Relação de hum abuzo emendado, ou evidencias da razão; expostas a favor dos Homens Pretos em hum dialogo Entre um letrado, e hum Mineiro” – ANAIS do Congresso Comemorativo do Bicentenário da transferência da sede do governo do Brasil da cidade do Salvador para o Rio de Janeiro (1963). Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1967. p. 176-186.

<sup>17</sup> Em meados do século XVI, o neotomista Domingos de Soto, apontando o obstáculo moral, denunciou que os traficantes portugueses da costa ocidental africana, nos seus negócios escravistas, fraudavam e enganavam – MARCOCCI, Giuseppe. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (c. 1450-1650), *Tempo*, v. 15, n. 30, jul. 2011, p. 63.

p. 138). Pois, nem havia, por parte do alegado possuidor [o senhorio], “título, ou origem legal e verdadeira da coisa possuída”, desobrigando-o da escravidão, que se agravava por servir “há mais de vinte anos”, quando “na forma das bulas pontificias, bastava o tempo de dez anos”. A preta liberta que prometera a doação ou empréstimo do ouro para a alforria acabou falecendo, mas o africano assegurou pessoalmente ao ouvidor de Sabará “que [...] outras lho queriam conferir o mesmo benefício, para casar com a que [...] lhe efetuasse”.<sup>18</sup> Nota-se, nessa alegada obrigação de libertar o escravo contratado no casamento com forra ou mulher livre, a pretensão jurídica de equivalência da condição social dos contraentes, pois esses se associariam no governo da unidade familiar ou doméstica, como estava previsto nos preceitos costumeiros ou canônicos (ALMEIDA, 2014, p. 166-167).<sup>19</sup>

Deve-se supor a mediação ativa, nesse pleito, de um clérigo instruído ou de um letrado cioso do direito canônico, sugerida nos termos, referências legais e descrição.<sup>20</sup> A lei de 10 de setembro de 1611, sobre o modo de cativo dos gentios ou indígenas do sertão do Brasil, foi retomada pelo peticionário, pretendendo defender a liberdade do cativo africano. Além da necessidade de justo título de posse do cativo – a guerra justa ou o resgate por compra autorizada e supostamente *salvadora* –, o alvará determinou:

com declaração, que, não passando o preço, por que os taes Gentios forem comprados [daqueles capitães autorizados ao resgate e à guerra no sertão], da quantia que o Governador com os adjunctos declarar, serão captivos somente por tempo de dez annos, que se contarão do dia da tal compra e passados elles, ficarão livres, e em sua liberdade; e os que forem comprados por mais, ficarão captivos (SILVA, 1854, p. 310).

O problema legal e teológico viria a ser o cativo dos cristãos, desde que convertidos, batizados e fiéis, e, portanto, submetidos à vida regida pelos sacramentos da catolicidade. As bulas papais de meados do século XV conferiram à Coroa portuguesa os direitos possessórios na África e de escravização dos infiéis – mouros, pagãos e negros da Guiné. Todavia, outras bulas, no período moderno, repercutindo o debate a respeito da

<sup>18</sup> APM, Seção colonial, código 126, f. 21-30. Poderia ser afetação desse escravo audacioso, mas sabe-se que, na comarca de Sabará, era expressivo o número de libertas (africanas, crioulas e pardas) com posses. Cf. PAIVA, 2001, *passim*.

<sup>19</sup> A inseparabilidade sacramental do casal, inscrita na lei, pressupondo vida marital e coabitação, podia interferir na administração do dono do cativo casado com pessoa livre, se ele pretendesse, por exemplo, vender o escravo ou quisesse apropriar-se de todos os seus ganhos ou do seu pecúlio. Cf. VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010. p. 239-240; 259.

<sup>20</sup> É uma suposição consistente, também de acordo com Silveira, que examinou essa representação – SILVEIRA, 2008, p. 146.

legitimidade dos índios ou dos gentios dos territórios ultramarinos, buscaram responder ao desafio de guardar a moralidade da escravidão no seio da Cristandade.<sup>21</sup> Embora a crítica ao cativo de africanos não fosse comparável à oposição mais evidente, e constante, da Santa Sé, de teólogos e de missionários à escravidão de nativos americanos, as concepções e doutrinas fluíam entre os dois lados – entre gentios ou índios americanos e infiéis ou negros da Guiné –, provocando mudanças de perspectiva no enquadramento religioso ou missionário da colonização e mesmo leituras enviesadas dos seus agentes (HESPANHA, 2010, p. 200-202). Assim, entre os séculos XV e XVI,

já se reconhecia a necessidade de proteger o mundo negro cristão, incluindo-o na legislação consuetudinária vigente na Cristandade, pela qual se proibia, fora do direito penal, impor escravidão perpétua a cristãos, mesmo no caso de serem prisioneiros de guerra. Nesse sentido, Sisto IV, em 1476, estabeleceu pena de excomunhão contra quem reduzisse à escravidão negros batizados. Na mesma linha, Paulo III, em 1537, com a bula *Veritas ipsa*, alargou essa pena aos que escravizassem quaisquer povos recém-descobertos ou se apoderassem dos seus bens sob pretexto da sua infidelidade (GONÇALVES, 2000. p. 160).<sup>22</sup>

A justificativa da escravização dos novos convertos e cristãos apreendeu as noções de castigo, punição ou modo de penitência, afinal não se poderia escravizar, sem escrúpulo moral, nenhum cristão, embora devesse conservar, na sociedade política, expressivas distinções de qualidade social.<sup>23</sup> A petição do preto Manoel pretendeu apoiar-se na

<sup>21</sup> O papado, ainda no século XV, reconheceu que o cativo dos nativos (no Ultramar) e a sua conversão poderiam ser proposições opostas, sendo aquele muito prejudicial às missões e ao governo pastoral, conforme uma bula de Eugênio IV, que buscou impedir a escravização dos nativos das ilhas canárias que se converteram ao cristianismo – cf. DAVENPORT, Frances Gardiner (ed.). *European treaties bearing on the history of the United States and its dependencies to 1648*. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1917. p. 17. Cf. LARA, 2000, p. 32-33.

<sup>22</sup> Contudo, concluiu-se que a legislação, em geral, relacionada à liberdade indígena foi marcada por contradições, incoerência e por “dualidades de interesses contrastantes” (sobretudo entre os séculos XVII e XVIII). Cf. PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Editora da USP, 1995. p. 69-80; HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da USP, 2007. p. 226.

<sup>23</sup> Nesse sentido, a pedagogia dos castigos fundava, sobretudo, a legitimidade mais pública do cativo. Contudo, as punições deveriam ser proporcionais aos delitos ou crimes, ainda que se agravassem, conforme as visões senhoriais, com a escravidão. Ver, as leis régias – de 1688, 1689 e 1698 – que pretenderam impedir ou limitar os castigos ilícitos ou inumanos a que senhores, mostrando crueldade ou tirania, podiam impor aos escravos – LARA, 2000, p. 198-199, 201, 211. Também, o castigo vinha a ser odioso quando a consciência cristã do converso passava a compreender a natureza do pecado/crime praticado.

legislação indigenista, quando nessa admitiu-se a virtual ilegitimidade do cativo das pessoas cristãs ou mesmo “infiéis” do contexto das missões.

No entanto, ambigüamente, o cristianismo luso ou a pastoral missionária entreabriam as portas à justificação dos cativos-castigos quando forjavam seus infiéis ou hereges. Uma lei régia de 1688, com efeito, conferiu os direitos a cativar “índios infiéis” da América (podendo designar cristãos resistentes à soberania do Rei português) em guerra justa, declarada pelo governo do Estado, e durante o tempo dos conflitos: “fora deles se não poderão fazer as ditas guerras, nem se poderão admitir cativos” (Alvará régio, *apud* PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 127). Precisaria, então, observar as condições político-jurídicas e a mobilização de guerra, para admitir-se a validade do cativo de cristãos ou mesmo dos desertores da ortodoxia. E, ainda que a escravização indígena fosse lícita a princípio, houve limites à sua duração. De qualquer modo, a escravidão, se condição permanente ou temporária, tendeu a justificar-se conforme o peso do castigo, correspondendo, sobretudo, ao grau da infidelidade ao soberano ou aos seus agentes civis e eclesiásticos, causa primordial desses cativos das guerras. Noutra determinação legal, em 1655, além daquela de 1611, apontou-se a provisoriade da escravização dos prisioneiros (caso da “guerra defensiva”, declarada pelo governador), enquanto o soberano julgasse a natureza dos confrontos (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 127).

O resgate, na forma de trato de compra, dos prisioneiros das guerras (que haviam de ser justas) entre infiéis, pagãos e o *gentio bárbaro*, também definia o título legal, moralmente justificado, da imposição da escravidão, mas ainda sob as determinações ou condicionantes dos direitos civil e canônico.<sup>24</sup> Tanto as justificativas de escravização por guerra justa quanto por resgate foram aplicadas aos negros africanos, o que se admitiria por meio das bulas e, explicitamente, em certos discursos teológicos e jurídicos. Entre esses, a historiografia do direito destaca o de autoria de Luís Molina, professor nas universidades portuguesas de Coimbra e de Évora na segunda metade do século XVI. De acordo com António Hespanha, esse teólogo, depois de abordar os costumes da Guiné (“Guiné Superior” – costa da Guiné e Cabo Verde –, e “Guiné de Baixo” – costa de São Tomé, Congo e Angola), concluiu que a escravidão legítima seria proveniente do “crime público” dos sujeitos, podendo envolver nessa pena, conforme o grau de atrocidades perpetradas, como no caso dos “crimes contra a república”, os parentes dos criminosos. Molina equiparou a escravização aos crimes que na Europa fossem castigados com as galés, como adultério ou furtos de coisas valiosas.

<sup>24</sup> As guerras entre africanos, para Luís de Molina, teólogo jesuíta, seriam geralmente injustas, movidas pelo costume de poder e domínio de uns sobre outros. E propõe a consequência lógica: “não concederíamos aos mercadores ser justo comprarem escravos antes de positivamente se certificarem que aquele escravo foi cativado em guerra justa” – cf. HESPANHA, 2010, p. 223. Quanto aos prisioneiros de outros índios, conforme os textos legais, o resgate (ou compra) deles não se validava somente na conferência da justiça das guerras intertribais, e nem requeria uma situação de guerra, mas, no propósito de salvação da alma e da vida, para impedir o canibalismo resultante do apresamento ou do cativo (sic) – PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 128.

Outra justificativa da escravidão proveniente de compra ou resgate, que buscou validar-se no direito natural e das gentes, era, conforme alegação referente aos índios, quando significava livrar os resgatados da morte, atentando ainda para a compatibilidade local (ou das sociedades africanas) entre a dimensão do crime e a pena arbitrada para o criminoso/prisioneiro, o que fundaria a justiça da escravização e os direitos desse título no tráfico (HESPANHA, 2010, p. 222-225).

No século XVIII, especialmente desde a bula pontifícia de 20 de dezembro de 1741 (publicada pelo bispo do Pará em 1758) e da lei régia que a retomou, de 6 de junho de 1755 (relativa a toda América portuguesa no alvará de 1758), reforçou-se a tradição legal da liberdade indígena, com implicações imprevistas nos fundamentos legais da escravidão africana, no contexto pombalino e pós-pombalino, alentando os exames da legitimidade/moralidade do cativo dos cristãos integrados à república e sujeitos à soberania do Rei. Contrariando o fundamento de que se alcançava a cristianização dos nativos através do domínio senhorial (perspectiva da chamada *administração* dos negros da terra), salientou-se, retomando antigo entendimento a respeito de gentios americanos, e mesmo africanos e asiáticos, que a sua redução ao cativo e as posses dos escravos opunham-se à expansão da fé, pervertendo o fim de evangelização dos neófitos.<sup>25</sup> Essa mútua justificação entre a constituição papal e a legislação reinol, referente às decisões polêmicas para os agentes coloniais, servira à estratégia política. Um obediente bispo da capitania das Minas, Frei Manuel da Cruz, avisou à Corte, em 1760, que providenciaria a conservação inviolável, no arquivo diocesano, da coleção de breves da Sé romana, leis régias, instruções e “papeis de ofício” advindos das secretarias do Estado e concernentes ao breve apostólico “para restituir” a liberdade dos “índios do Brasil” (1741), a que daria pronta execução<sup>26</sup>.

A transição supostamente obrigatória, e natural, da escravidão à liberdade dos afrodescendentes (e dos africanos), na sociedade lusa, conformou-se à crença no enraizamento sociocultural como efeito das mudanças de gerações. Inscrescia-se, assim, nas práticas e expectativas sociais a respeito da escravidão cristã e do quadro civilizado, dispostas na legislação pombalina e, notadamente, na lei de 1773: a libertação pela dependência e a abolição da escravidão dos nascituros. Todavia, no livro *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado* (publicado em 1758), de autoria do padre secular e advogado Manuel Ribeiro Rocha, lisboeta que viveu em Salvador, foi assinalado que a escravização da pessoa não poderia ser definitiva.<sup>27</sup> Sua proposição foi equiparável

<sup>25</sup> Conforme os termos da lei régia, cf. MALHEIRO, Agostinho Marques Perdígão. *A escravidão no Brasil*. Ensaio histórico-jurídico-social. Parte 2ª. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1867. p. 94-95, 98-106; SILVA, 1830. Tomo 1, p. 369-376, 604.

<sup>26</sup> Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Avulsos, Minas Gerais, caixa 75, doc. 54.

<sup>27</sup> Pretendeu-se que essa obra integraria uma literatura de pedagogia cristã e missionária, alinhando-se aos escritos de Jorge Benci e André João Antonil, que dispõem o governo econômico dos senhores. Entre outros, Lara apreendeu esse sentido – LARA, 2000, p. 28-31. No entanto, não se destacou devidamente o seu valor de libelo jurídico, propondo tornar o escravo cristão um *remido*,

às expectativas do confrade do Cordão de São Francisco e do preto Manoel Porto. O autor argumentou que não seria justo impor essa condição durante toda a vida do escravo “remido” – resgatado com o penhor da sua liberdade, cujo preço seria arbitrado –, que, ademais, fora corrigido e instruído<sup>28</sup>. Esse advogado, revendo a legislação canônica e civil a respeito dos indígenas e dos africanos, além das obras teológicas e jurídicas, propôs aos senhores, e aos comerciantes, “remir” os seus escravos, que sob esse novo título legal – “contrato de redenção” – suplantaria ou obliteraria a lógica violenta e pecadora do tráfico africano (ROCHA, 1758, p. 88-90, 134).

Arno Wehling, visando salientar que a obra de Rocha foi audaciosa em termos políticos e inovadora quando confrontada com os textos da pedagogia cristã-senhorial, conferiu: “Alterada a relação jurídica (‘causa e título’, na expressão do autor) de *domínio* para *penhor e retenção*, a consequência imediata estava na transformação da *servidão perpétua* em *servidão temporal*” (WEHLING, 2015, p. 158). Tratava-se, nesse sentido, de resolver antigo problema teológico e moral que pesava nas consciências escrupulosas, chegando a propor a restituição ao cativo, a respeito do qual normalmente havia presunção consistente de negociação ou posse ilícitas (*pro quantitate dubii; pro ratione maioris propensionis*), do que lhe havia sido tomado: o direito ao uso da sua liberdade natural e o valor indenizatório proporcional ao dano suposto da escravização, “que é muito maior, do que o seu valor [preço do cativo]”.<sup>29</sup> No entanto, essa imediata libertação dos cativos africanos, conforme as imposições da consciência culpada, não devia se efetivar, desde que houvesse negociações de resgate (para conversão e civilidade dos costumes) e a administração redentora, ao alcance da *verdadeira* liberdade desses conversos.

Por meio da renovada legitimidade da posse senhorial, devia-se calcular o preço da esperada redenção, ou melhor, da remição do escravo: o valor monetário, estabelecido originalmente pelo comerciante ou traficante, ou a duração dos serviços prestados ao

---

que tivesse forçosamente no seu horizonte a libertação. Assim, Wehling divergiu de Lara e de outros autores, cf. WEHLING, 2015, p. 146-164.

<sup>28</sup> Conforme o “Argumento e razão da obra a quem ler”, no livro editado em 1758 (em texto atualizado): “podendo os Comerciantes católicos [...] resgatar por comércio os ditos injustos, e furtivos escravos, para que venham servir, não *jure dominii*, senão somente *jure pignoris*, enquanto não pagarem, ou não compensarem em longos, e diuturnos serviços o preço, e lucros da sua redenção; e isto valida e licitamente sem pecado, sem encargo, e sem escrupulo” (ROCHA, 1758).

<sup>29</sup> Ao anunciar a restituição ao cativo, o padre Rocha fundamentou-se nas proposições de Molina, cf. ROCHA, 1758, p. 15-19, 42-43, 54-63, 134-140. No século XVI, o alívio sacramental das consciências senhoriais carregadas por práticas injustas de cativeiro foi, com efeito, polêmico para os missionários jesuítas. Resistiu-se à absolvição, na confissão, dos acostumados apressadores do gentio da terra ou senhores dos escravos ilícitos – LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. v. 2. p. 297. Defensores da liberdade indígena ou escrupulosos quanto à escravidão violenta ou injusta dos africanos teriam sido, entre outros padres, “Miguel García, Gonçalo Leite, José de Bolonha, Fernando de Oliveira, Manuel da Nóbrega, António Vieira, Jorge Benci e Manuel Ribeiro da Rocha” – cf. PIMENTEL, Maria do Rosário, *Viagem ao fundo das consciências*. A escravatura na época moderna. Lisboa: Edições Colibri, 1995. p. 239-250.

dono. Sendo ingênuos ou filhos(as) de escravas remidas – isto é, crioulos –, deixava de figurar o valor da compra do escravo, embora continuasse a perspectiva da remição, passando a pagamento na forma de duração do serviço ou na forma de ressarcimento monetário, como retribuição aos períodos beneficentes da criação (ou nutrição) e do ensino de um ofício ou “arte” até a idade de 25 anos: o primeiro devia durar quinze anos e o segundo contemplava dez anos, sendo “como outra segunda [...] criação”. Quanto aos africanos, comprados ou remidos, “para se lhe compensar o seu preço, ou o seu valor [conforme as despesas de compra e de uso ou ensino de uma “arte”], e ficarem livres, [sua escravização] pode chegar a vinte anos; mas não os pode exceder” (ROCHA, 1758, p. 91-107). O *Etiópe resgatado*, portanto, também fez referência à liberdade após um período de trabalho de dez anos, constituindo esse a faixa divisória entre o estatuto do escravo e a experiência cotidiana (ou das práticas) de liberdade para vários mestiços e crioulos, mas que também parece animar os pretos ditos *ladinos* das Minas, que costumavam forjar direitos e renovar distinções, ainda que na sociabilidade das escravidões.

### **3 A libertação nas confrarias religiosas**

O padre Antônio Vieira, no sermão da Epifania, proferido na capela real, em 1662, quando defendeu a missão jesuítica de liberdade dos índios do Maranhão e do Brasil, observou a verdade teológica da igualdade absoluta do batismo, comparando esse ao nascimento em Cristo e remetendo-o simbolicamente à condição civil ou qualidade social.

Notável coisa é, que sendo os Magos Reis, e de diferentes cores, nem uma nem outra coisa dissesse o Evangelista! Se todos eram Reis, por que não diz que o terceiro era preto? Porque todos vieram adorar a Cristo, e todos se fizeram Cristãos. E entre Cristão e Cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. [...] porque todos são filhos de Deus; [...] porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do Batismo. Um Etiópe que se lava nas águas do Zaire fica limpo, mas não fica branco: porém na água do Batismo sim, uma coisa e outra [...] (VIEIRA, 2000, tomo 1, p. 621).

O silêncio bíblico revelou que a diferença de cor não ajuizava a escravidão, cuja raiz era as conquistas e as guerras entre as gentes ou “nações”, representadas na história. Daí, o sermão delinear que, assim como a escravidão interessava aos governantes e aos senhores seculares da América, a liberdade do gentio ou as necessárias justificações do cativo fundamentavam-se, sobretudo, na mediação eclesial doutra (ou letrada), que se devia proteger. Pois, além de administrar os sacramentos (penitência e eucaristia entre esses) e pregar aos fiéis, os agentes eclesiásticos, “por disposição das Leis Reais são os

intérpretes das mesmas Leis, de que dependem as liberdades de uns, as consciências de outros, e a salvação de todos” (VIEIRA, 2000, tomo 1, p. 621, 628) .

Esses clérigos, como missionários, párocos, capelães, comissários (de ordens religiosas) ou letrados, estiveram em posição privilegiada para recompor, junto aos neófitos e aos fiéis da arraia miúda, os preceitos jurídicos ou as normas culturais europeus, além das definições teológicas cristãs. Deram-se interpretações negociadas entre o clero e os agentes populares, que, na fluidez política e social do “povo”, incluíam libertos, e mesmo escravos, artífices e jornaleiros, visíveis nos corpos sociais urbanos.<sup>30</sup> O ofício sacramental da penitência – com suas três partes: contrição, confissão e satisfação –, ao cruzar a doutrinação (catequese) com as práticas e concepções dos penitentes, além de compor a dominação, tornou-se um dispositivo fundamental às apropriações culturais.<sup>31</sup> A partir desses contatos instituídos de observação das experiências alheias, os padres conceberam seus juízos dos costumes das gentes, que, na linha missionária mais indulgente, não predisponha o penitente a representar a contrição – sofrimento da culpa do pecador arrependido –, embora garantisse a remissão, em termos compreensivos, dos pecados.<sup>32</sup> Na pastoral negociada, havia tanto o livramento das consciências senhoriais ou escravistas quanto, dependendo do estatuto dos assistentes e das distinções sociais, a sustentação das expectativas de libertação dos cativos ou, ao menos, da regulação caritativa do cativo. Deve ter sido mais comum, porém, os pastores seculares e regulares justificarem as consciências coloniais, ou absolverem, os senhores culpados de injustiças da escravidão ou, ainda, da sonegação dos tributos régios.

A partir de meados do século XVIII, no quadro português do iluminismo, as escravidões – conforme as experiências indígenas, africanas, crioulas, mestiças –, que estiveram sob o exame dos teólogos, canonistas, políticos e administradores do

---

<sup>30</sup> Observou-se a ambiguidade marcante do termo “povo”, cujo significado variava conforme o quadro social e político, nos escritos jurídico-políticos, administrativos e eclesiásticos relativos à América portuguesa, particularmente no século XVIII. Designava, no sentido do Antigo Regime, todos os membros (povos) ou o *terceiro estado*, incorporado, da comunidade política ou república. Mas, esse estado popular podia estender-se até a arraia-miúda (de poucas posses e comumente na qualidade social de mestiço, africano e ameríndio) ou à plebe, cuja fluidez encenava-se na multidão. Cf. WEHLING, Arno. O conceito jurídico de povo no Antigo Regime: o caso luso-brasileiro, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. 164, n. 421, out./dez. 2003, p. 39-50; PEREIRA, Luísa Rauter. Os conceitos de povo e plebe no mundo luso-brasileiro setecentista, *Almanack Brasileiro*, n. 11, mai. 2010, p. 100-114.

<sup>31</sup> No código eclesiástico da Bahia: “E antes que deem as penitências, devem considerar o estado, condição, sexo, idade, disposição dos penitentes, culpas e pecados que confessarem e, fazendo prudential conferência entre uma e outra coisa, lhes apliquem as penitências que mais acomodadas parecerem” – VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010. p. 203.

<sup>32</sup> Para compreender as implicações do debate teológico sobre a penitência nas estratégias missionárias, cf. PARDO, Osvaldo F. *The origins of Mexican Catholicism: Nahua rituals and Christian sacraments in sixteenth-century Mexico*. Michigan: The University of Michigan Press, 2009. p. 79-130.

colonialismo do Antigo Regime, integrou-se aos discursos da política econômica constitutiva do Estado. Em síntese, concluiu-se que os “ilustrados luso-brasileiros”, interessados nas potencialidades mercantis dos recursos agrários e minerários, articularam noções ou manusearam os conceitos de trabalho, capital, mercado, alterando o legado dos fins morais e redutores de justificação do governo cristão dos escravos, fundado na soberania doméstica e nas relações paternalistas. Contudo, a legitimidade da escravidão e do tráfico africano continuou produzindo inquietações aos letrados, quando em confronto com os tópicos iluministas, de apreensão erudita, como civilização, humanidade e governo econômico da população (grosso modo, saber ou estratégia de produzir recursos, rendimentos, mercadorias) (MARQUESE, 2004, p. 178-191). Mas, as respostas desses letrados, embora incorporassem a racionalidade dos interesses político-econômicos, não prescindiam de supor a administração particular ou familiar dos escravos e as alegações da justiça comutativa (notáveis no livro do padre Manuel Ribeiro Rocha e indicadas no panfleto do diálogo entre o letrado e o mineiro) que previa as obrigações recíprocas entre o senhorio e os cativos trabalhadores.<sup>33</sup>

A ausência de codificação específica da escravidão negra (LARA, 2000, p. 36) e a consolidação costumeira do governo doméstico dos escravos contribuíram para os juízos letrados das práticas de escravização dos africanos e afrodescendentes na América portuguesa. Assim, houve advogados e eclesiásticos que, incentivados por leis ilustradas e, ainda, munidos do referencial teológico ou canônico, examinaram a legitimidade e estilos do cativo, promovendo julgamentos difusos ou alegações de direitos, embora, desde a denominada lei da boa razão (1769), houvesse a pretensão da Coroa de subordinar o direito civil à jurisprudência conferida pela magistratura superior, em concordância com o direito positivo do Reino.<sup>34</sup>

Com efeito, não se pode duvidar de que os clérigos regulares ou seculares participassem ativamente desse debate popular e difuso sobre a liberdade dos africanos. A figura do missionário ou capelão da cidade da Paraíba, em 1773, compondo a “rede de sociabilidade” dos fiéis, esteve presente nas “discussões”, supostamente sediciosas, dos moradores de cor e dos cativos locais que se viam contemplados na lei abolicionista da escravidão no Reino (SILVA, 2001, p. 142). A devassa governamental da capitania da Paraíba, examinada por Luiz Geraldo da Silva, indicou que as leituras ocorriam ao abrigo das instituições religiosas urbanas. Um dos acusados, artesão, homem livre de cor, senhor de cinco escravos, contou que se persuadiu da inaplicação da lei na América, “muito tendo ele já visto a mesma Lei e leu no convento, ou na Ordem Terceira de São Francisco em presença de outras pessoas, assentado a todos que era só para Portugal”.

<sup>33</sup> Sobre as diferenças, para os juristas e teólogos da modernidade ibérica, entre as justiças comutativa e distributiva, cf. CLAVERO, Bartolomé. *Antidora: antropologia católica de la economía moderna*. Milano: A. Giuffrè Editore, 1991. p. 62-63.

<sup>34</sup> A lei das *boas razões*, de 18 de agosto de 1769, no artigo 12, dispôs como abusiva, negando-a, a interpretação do preâmbulo do livro terceiro, título 64, da Ordenação, que admitia matérias de “pecado” (jurisdição eclesiástica) nos tribunais e justiças seculares, cujo foro civil deveria conhecer somente os casos de “delitos” – SILVA, 1829. Tomo 2, p. 407-415.

Também teria sido na cela do Guardião do convento franciscano da cidade, durante a conversa de visita ao frade, que “um pardo forro sapateiro” divulgou a notícia da lei, de imediata alforria “dos pardos do Brasil [...] porquanto nela se declarou a dita Liberdade para os escravos de Portugal, e seus domínios” (Devassa, *apud* SILVA, 2001, p. 131, 135). Aqui, vale indagar se o sapateiro não imaginava o fim da escravidão para os escravos nascidos no Reino e nos territórios coloniais lusos, *crioulizados* ou *mestiçados*, e, distintamente, a extinção do estigma infamante dos mestiços livres (ainda que fossem libertos), que, por sua qualidade/cor, distanciavam-se dos ascendentes africanos.<sup>35</sup>

Em Mariana, na capitania das Minas, a mesma preocupação das autoridades régias e locais, que se preveniam das atitudes revoltosas, levou à abertura de uma devassa, em 1798, para averiguar as interpretações sediciosas das práticas do cativo africano.<sup>36</sup> Na denúncia, afirmou-se que um pardo, Miguel Ferreira de Souza, capitão do Regimento miliciano dos pardos da cidade, divulgou que governador da capitania recebera uma ordem régia com a determinação de “que os Pardos Cativos sejam forros” e, também, “até os próprios negros depois de haverem servido dez anos”. A notícia teria se espalhado e, com a esperança de execução da ordem a partir do bando do governador, “muitos” escravos abandonaram os “serviços dos senhores”, enquanto outros ficaram “alucinados”.

Na devassa, Miguel foi acusado de anunciar que “pardos e crioulos cativos” alcançariam a liberdade, pois fizera uma petição ao Rei e esse, então, determinara ao governador que esclarecesse ou executasse o que se requerera.<sup>37</sup> Um tenente morador da

<sup>35</sup> A identificação de *crioulo*, resultante do processo de mudança da gênese africana ou da condição escrava, pressupunha, numa perspectiva antropológica, o trajeto da marginalidade ao pertencimento (no direito romano, significava o exercício da cidadania), que se constituía na dimensão atlântica – cf. KOPYTOFF, Igor. Slavery, *Annual Review of Anthropology*, v. 11, out. 1982, p. 221-224; SILVA, Luiz Geraldo. Gênese das milícias de pardos e pretos na América portuguesa: Pernambuco e Minas Gerais, séculos XVII e XVIII, *Revista de História*, n. 169, jul.-dez. 2013, p. 118-119. Esse autor alinha-se à compreensão de Kopytoff.

<sup>36</sup> APM, Avulsos Capitania de Minas Gerais, caixa 40, doc. 52, f. 1-43.

Essa devassa foi referida ou consultada por historiadores, mas esses enfatizaram aspectos ou apresentaram descrições diferentes das visadas nesse artigo. Cf. SOUZA, Laura de Mello e. Coartação: problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVIII. In: *Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. p. 155-156; GROSSI, Ramon Fernandes. *O “dar o seu a cada um”*: demandas por honras, mercês e privilégios na capitania das Minas (1750-1808): 2005. 263f. Tese (Doutorado em História) – FAFICH/ UFMG, Belo Horizonte, 2005. p. 215-219; SILVEIRA, 2008, p. 148-151.

<sup>37</sup> Denunciado ao governador da capitania, o capitão foi preso e, em seguida, procedeu-se a devassa, com o interrogatório de várias testemunhas. O governador, Bernardo José de Lorena, assinalou, na carta dirigida à Corte (1798), que o conteúdo do requerimento (1796) do “velho pobre” Miguel nem merecia a atenção do Rei, porque “é tudo uma patranha, e um bando de mentiras”. No entanto, o governador observou que favorecer demasiadamente as pretensões da gente era um risco ao domínio político, sobretudo, quando se lembrasse “dos fatos acontecidos nas

cidade relatou que o capitão dos pardos, “falador”, mostrara o texto da lei (de 1773), e [possivelmente Miguel junto com o seu interlocutor] “a lendo viu que Sua Majestade dava por forro os pardos que nascessem da publicação daquela lei em diante”. Miguel concluíra que “em observância daquela lei os pardos ficavam forros” (na América), embora, de acordo com a testemunha, a lei fosse dirigida, somente, ao Reino de Algarves e a outras “comarcas de Portugal”. Miguel circulou na cidade, fazendo sua prédica de liberdade, certamente provocando as animosidades, especialmente dos fazendeiros e mineradores ou dos negociantes que exerciam funções da governança local e participavam das confrarias dos brancos privilegiados. Um fazendeiro relatou que, estando numa loja da cidade, na presença do dono negociante, seu caixeiro e outros homens, Miguel disse que enviara à Corte uma carta, com a certidão da lei de liberdade dos “mulatos”, mas ciente que essa “não tinha a observância nesta capitania pedia ele [...] a mesma Senhora” que tivesse aplicação. Miguel retornou ao mesmo assunto, nessa loja, em outros dois dias, mas admoestado pelo fazendeiro, lembrou, mostrando atrevimento e política, que a lei era régia e somente pretendia a sua validade, cuja execução dependia do governador, esperando-se que esse mostrasse o mesmo cuidado com que tratava dos seus assuntos pessoais. Assegurou ainda que “os pardos haviam de servir nas câmaras” e nas confrarias do “[Santíssimo] Sacramento e ordens terceiras”.

Contudo, houve quem isentasse Miguel das supostas proposições contrárias à escravidão nas Minas: ele somente dissera “que havia feito uma representação a Sua Majestade sobre uma lei [...] que [declarava] os mulatos em terceiro grau [...] forros” e pedira, nessa carta, [...] que se “observasse nestas Minas”. O capitão, “pacífico”, não seria “capaz de espalhar nem certificar que os pardos e escravos haviam de ser forros”. Nessa trama das concepções e interpretações, embora houvesse moradores que apontassem a inadequação da lei ao lugar colonial, outros admitiram a extensão da lei às Minas e o procedimento inculpável do acusado, pois entenderam que a escravidão e os costumes da estratificação social estariam salvaguardados, mantendo-se a discriminação das diferentes qualidades da gente de cor. A polêmica lei poderia ser *colonizada*, então, convenientemente adaptada à outra realidade, em que os mestiços, na tensão entre a qualidade (e cor) suposta e o cativo, situavam-se no limiar da liberação, sem conservar-se o defeito civil de liberto, conforme indicação do sentido da lei. Nesse caso, os pretos ou escravos não “havam de ser forros”, a não ser, de acordo com a opinião de Miguel e de outros, que trabalhassem para os senhores, pelo menos, durante dez anos. Os interlocutores das conversas em Mariana distinguiam, ainda, na composição da escravaria, os crioulos, pois, embora fossem da geração dos africanos ou dos pretos, nasciam e conviviam nos territórios portugueses, e assim acervam-se da legitimidade da liberação. Mas, os crioulos (em especial os descendentes de africanos das primeiras gerações), provavelmente, para esses moradores das Minas, ainda guardariam a condição de forros, embora alcançassem o estatuto de livres. Um desses ouvintes e faladores locais, que vivia “de negócio” na

---

Antilhas” (Haiti) e do grande número dos pardos e pretos na capitania, que bem suplantava o de brancos – AHU, Avulsos, Minas Gerais, caixa 144, doc. 21. Atualizamos a ortografia.

cidade, assim interpretou esse quadro complexo que articulou qualidade social e a condição civil e os direitos, ou os privilégios dos senhores da república cidadina: “que ouvira dizer [...] [o] tenente Narciso Gomes Carneiro que o dito Miguel Ferreira lhe havia dito ter feito um requerimento à Sua Majestade para declarar forros os escravos mulatos, crioulos e cabras e para serem os mesmos pardos admitidos aos cargos honrosos, a irmandades e ordens terceiras”.

Afirmou-se que alguns pardos e crioulos, agradecidos, prometeram bens ao seu alegado patrono e que, depois da prisão do denunciado, escravos mulatos começaram a intitular Miguel de o “seu redentor”. Um mulato, escravo cabelereiro, lembrou que Miguel lhe dissera “que todos os pardos lhe deviam dar um mimo”, porque ele andava tratando da libertação deles. Sendo verdade as delações das testemunhas que pretendiam incriminá-lo, alguns desses escravos “alucinados” com a alforria sabiam ler. Miguel foi acusado de escrever bilhetes aos escravos, avisando da sua liberdade e pedindo como retribuição algum ouro ou mesmo gêneros (em um bilhete Miguel comunicara a uma escrava a sua alforria e que poderia abandonar a casa senhorial, mas, em retribuição, pedira até “algodões”). Denunciou-se, também, que outro mulato, persuadido por Miguel, “andou dizendo por esta cidade que brevemente ficava forro e que havia de ser oficial da câmara”, assim como os outros da mesma qualidade, e motivado pela promessa, negou-se a servir o seu senhor e fugiu da sua casa. Uma das opiniões mais desabonadoras da reputação de Miguel proveio de um pardo, Antônio João Branco, que trabalhou como oficial de justiça em Mariana. Logo foi dizendo que Miguel era de “má consciência”, “homem enredador” e novidadeiro. Antônio soube, também, que o seu desafeto escrevera “alguns bilhetes a escravos pardos [avisando] que lhe poria forros, mandando para isso algum dinheiro, ou galinhas ou algodões”. Por causa desses rumores, um crioulo, que fora coartado, alegou que não precisaria pagar a sua alforria, pois viria lei da libertação dos escravos.

Outros informantes, porém, entre esses alguns pardos forros, não atribuíram ao capitão miliciano uma tão má reputação. Um carpinteiro não concordou com as alegações de que os escravos prometessem presentes ao seu suposto redentor. Outro amigo do infeliz Miguel, um caixeiro de loja, negou que esse fosse desinquieto: “antes tem visto viver sossegado e honradamente, e isto mesmo assim tem o ouvido dizer a várias pessoas moradoras no arraial do Pinheiro aonde o dito Miguel Ferreira é capitão dos homens pardos”. Um guarda-mor branco, ainda, apontou a suposição racional de Miguel, quando se referia aos pardos nas conversas, que, ao cabo, parecia justa. O pardo, solicitador de causas, simplesmente usara a lógica da equidade: se os pardos “serviam a Sua Majestade em postos honrosos [...] haviam eles também de servir na república e nas irmandades do santíssimo sacramento”. O capitão, ressentido com o domínio senhorial, supunha que os vassallos pardos mereciam os direitos civis e políticos, que antes foram exclusivos dos brancos: chegara a afirmar, numa estalagem, que os mulatos governariam os brancos.

A incursão no circuito social urbano do capitão dos pardos apontou que, negociantes, fazendeiros, mineradores, lojistas, confrades, oficiais militares, artesãos, libertos e escravos, eram intérpretes ou *bricoleurs*, falantes, leitores ou ouvintes, das disposições escritas e costumeiras do cativo africano e da liberdade afeita aos homens

de cor.<sup>38</sup> No confronto desse rumor público (como repercussão nas conversas *portas afora*) com a petição enviada ao Rei por Miguel, observa-se certo distanciamento entre o pedido e os enunciados das falas, semelhante à expansão de ondas que se propagam desde o ponto de choque<sup>39</sup>. Embora escrevesse no requerimento, dois anos depois de ser incriminado, em nome dos “pardos e pretos libertos”, o peticionário salientou o desprezo dos brancos às pretensões conservadas pelos pardos livres ou libertos, alijados das posses de sesmarias ou datas minerárias, do exercício dos postos de oficiais militares, camarários, e da Coroa, da participação nas ordens terceiras ou confrarias dos brancos, da regência ou da direção estratégica das irmandades. Para tais mestiços – configuração de grupo *estamental* – tratava-se de aceder a cargos, cujos ocupantes, tradicionalmente, não podiam apresentar defeitos de origem social e de *limpeza de sangue* (abolidos no período pombalino), e de tornar-se confrade das ordens terceiras ou da irmandade do Santíssimo Sacramento, que era o apanágio dos senhores brancos ou dos livres poderosos.

A representação social prestigiosa justificava-se, pois, de acordo com o peticionário, “em tudo que é do real serviço” poderia ser notado o agenciamento decidido dos pardos e pretos libertos, que equivalia, ou mesmo superava, as práticas costumeiras de serviço alegadas pelos brancos no território – de súditos fiéis, repressores dos quilombolas, conquistadores dos índios bravos, descobridores das riquezas minerais e soldados das guerras.

Contudo, mais do que representar os mestiços e os pretos incluídos na lei abolicionista de 1773, que foi transcrita e anexada ao requerimento, ele conservou as táticas daqueles que experimentavam trajetórias pessoais de libertação. Assim, dentre os pretos, tratou de realçar o papel dos crioulos (libertos, coartados ou escravos), supostamente ainda contemplados pela lei, e não o dos africanos. A estes, o capitão dos pardos, sugeriu outro papel: seriam os “pretos escravos” que, quando fugidos nos “sertões dos matos” e causa de mortes e roubos nas estradas, eram reprimidos e aprisionados pelos “pardos e pretos libertos”.

Miguel não mencionou, na sua petição, o lugar-comum da escravização temporária dos pretos escravos ou africanos, que dispunha o período de dez anos de cativo nas casas senhoriais. Mas, os depoentes da devassa lembraram a promessa convencional de libertação dos africanos, que se integrou às conversas e aos boatos relacionados aos propósitos do capitão. Além dos africanos, distinguidos num difuso debate público do espaço citadino, as libertas ou cativas, nem mencionadas no requerimento, faziam parte das cogitações dos moradores (ou do capitão “redentor”), senão não teria havido a interceptação do bilhete enviado à mulata escrava e a denúncia

<sup>38</sup> Recepção das leis portuguesas e das culturas eruditas, mas releva-se aqui a apropriação, no sentido sintetizado por Burke: como a “expressão ‘reinscrição transgressiva’ [que] foi cunhada para realçar o modo pelo qual um grupo adota e adapta ou converte, inverte e subverte o vocabulário de outro” – BURKE, Peter. *História e teoria social*. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt, Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Editora Unesp, 2002. p. 137.

<sup>39</sup> AHU, Avulsos, Minas Gerais, caixa 142, doc. 23.

desse aviso de concessão governamental de alforria. Supunha-se, ainda, a esperança da mulher, fiandeira de algodão, na execução da lei abolicionista.

Miguel e os vizinhos amigos ou aliados, e, sobretudo, os escravizados e os libertos, parecem pressupor, revendo a ambiguidade latente da qualidade dos pretos cativos, os favores da remição ou a libertação onipresente dos crioulos, enquanto que a escravidão duradoura, que não significava a sua perpetuidade, reservava-se aos africanos. A legitimidade da escravidão provisória, como já se referiu acima, buscou amparo nas bulas papais sobre a liberdade do gentio e nas leis régias da liberdade indígena.

Em Vila Rica, a pintura do forro da capela-mor, no templo da irmandade dos pretos de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz, instituída na paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, deve significar essa remição cristã do cativo. Foi obra anônima, cuja autoria permanece desconhecida, decerto executada nas últimas décadas do século XVIII, quando foi pintado o forro da nave da capela.<sup>40</sup>

A composição da imagem visou apresentar os quatro doutores, ou as autoridades canônicas fundamentais, da Igreja católica romana – Gregório, Jerônimo, Ambrósio e Agostinho. Contudo, ressaltou-se, conforme a apreensão do observador que, vindo da nave da capela, entrasse na capela-mor, a figura do papa Gregório Magno (morto no início do século VII), situada numa posição privilegiada, fronteira ao retábulo-mor e acima do local do sacrário. Nessa pintura setecentista, esse papa foi representado com a face enegrecida e as feições que denotaram uma estranha descendência africana, como pode ser verificado na Figura 1.

---

<sup>40</sup> Judith Martins identificou, erroneamente, a autoria da pintura como sendo do capitão José Gervásio de Souza, artista que pintou a capela-mor da igreja da irmandade do Rosário subordinada à paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. Cf. MARTINS, Judith. *Dicionário de artistas e artífices dos séculos XVIII e XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1974. v. 2. p. 265. Para Carla Oliveira, foi executada por um “artífice”, no “último quartel do século XVIII” – OLIVEIRA, Carla Mary S. “Arte colonial e mestiçagens no Brasil setecentista: irmandades, artífices, anonimato e modelos europeus nas capitâncias de Minas e do Norte do Estado do Brasil”. In: PAIVA, Eduardo França *et al.* (orgs.) *Escravidão, mestiçagens, ambientes, paisagens e espaços*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 101-102.



Figura 1: forro da capela-mor da capela de Santa Efigênia,  
 Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz, Vila Rica.

Imaginar Gregório I como um pontífice preto ou africano não seria fortuita: esse papa escreveu sobre a convivência cristã que devia presidir a relação entre os senhores e os escravos (esses obedientes e conformados ao seu estado dependente), no período conturbado entre a Antiguidade e o medievo europeu. Ele expressou as inquietações dos cristãos, na Igreja romana, com as formas de sujeição e desigualdade que prejudicariam a pastoral evangélica e as práticas religiosas. Embora não se opusesse à escravidão, observando o preceito ambíguo de que a igualdade na criação humana, redimida em Cristo, não significava a ausência da hierarquia social, esse papa propôs o confronto entre a igualdade disposta na lei natural e a desigualdade constituída pela lei humana, positiva ou civil. Sabe-se que escreveu cartas aos fiéis, ou aos agentes da Igreja romana, para persuadi-los à libertação dos seus escravos e apoiou a manumissão dos escravos que se dispusessem à conversão.<sup>41</sup> No século XVIII, essa composição tradicional do pontífice redentor certamente foi revigorada, a partir da suposição difusa de que as decisões papais, cruzando com as perspectivas dos canonistas e teólogos, fundamentassem formas temporárias de escravização e o direito à manumissão obrigatória depois de dez anos.

<sup>41</sup> Concluiu-se a respeito desse antigo contexto da Igreja romana: “Requests also were made with respect to the hope of converting newly freed slaves to Christianity or of acquiring new monastic members. Gregory’s writings followed this tradition and the continuing conflict of existing Christian traditions concerning slavery, that of acceptance of the status quo and that of a desire to promote equality” –SCHOALES, Elizabeth. “Gregory I (saint)”. In: RODRIGUEZ, Junius P. (ed.). *The Historical encyclopedia of world slavery*. Santa Barbara; Denver; Oxford: ABC-Clío, 1997. v. 1. p. 315-316.

A figura do pontífice pôde ser reconhecida por suas insígnias. O báculo e a mitra foram deixados na balaustrada, enquanto o personagem, com solenidade, apresentou-se vestido com o manto suntuoso, que cobriu os trajes sacerdotais, e o barrete vermelho arredondado (“os mais antigos da Igreja”, que se usaram em Portugal) – o símbolo episcopal advindo da tradição do *pileus* romano. Esse capuz era concedido ao homem que se libertara da escravidão, na Roma antiga, e significava a liberdade (como na impressão das medalhas que associaram o barrete e a palavra *libertas*), pretendida por nobres ou por cidadãos (consoante, ainda, a descrição do emblema de Alciato, no período moderno) (NYQUIST, 2013, p. 152-154; FARIA, 1624, f. 177-179v).<sup>42</sup> Na análise iconográfica e estilística da pintura, que consta do inventário dos bens móveis da capela do Rosário, porém, os autores aduziram outros aspectos:

os doutores apresentam indumentária e atributos usados na iconografia tradicional, com exceção de São Gregório que traz um gorro, como os que usavam e ainda usam os pastores, pescadores e camponeses de algumas regiões de Portugal. O mesmo tipo de gorro foi empregado por Aleijadinho na figura do profeta Amós em Congonhas do Campo e também por Silvestre de Almeida Lopes nas figuras dos pescadores na pintura de São Bom Jesus de Matozinhos do Serro (CADASTRAMENTO... 1987).

Por meio da representação do seu movimento de escrita, da manipulação da pena (entre o tinteiro e o códice) e da inspiração do espírito santo (a pomba que sobrevoa), a imagem recuperou os valiosos atributos de São Gregório, pai e doutor da Igreja latina: intérprete dos textos bíblicos e escritor ou glosador. Mas, fez mais: imaginou um pontífice arauto da libertação, entre evangélica, sacramental e terrena, do devoto preto que personificou, e cujos ensinamentos exortaram essa missão cristã.

### **Conclusão**

As trajetórias no cativo e as experiências pessoais de liberdade, com suas expressões sociais de conflito e do jogo das representações dos homens e mulheres de cor, no território minerário, complicam qualquer dicotomia redutora, como se sabe. Os quilombos, assim designados se fossem ajuntamentos de mais “de quatro negros” (Regimento dos Capitães do Mato, 1722)<sup>43</sup>, eram geralmente difusos, instáveis, valendo-se de táticas de mobilidade, e articulados às rotas mercantis e aos centros urbanos, na dependência das atividades de mineração, comércio, artesanato e cultivo de gêneros de abastecimento. A maioria reunia, no máximo, poucas dezenas de negros e mestiços. Para

<sup>42</sup> Manoel Severim, possivelmente, referia-se ao emblema “Respublica liberata” – ALCIATI, Andreae. *Emblemata*. Lugduni: apud Guilieum Rouillium, 1548. p. 118.

<sup>43</sup> *Revista do Arquivo Público Mineiro*, n. 2, v. 2, 1897, p. 389-391.

as movimentações quilombolas, havia as “tropas” ou “partidas” (entre 20 a 40 indivíduos, provavelmente) (RAMOS, 1996). Podiam, ainda, mesclar-se às *gandaias* (associação para a faiscação aurífera) de trabalhos a jornal ou de jornaleiro. Por outro lado, as confrarias dos afrodescendentes e dos africanos expressavam também essa fluidez das expressões coletivas de autonomia dos escravos e dos libertos. Em quase todas as paróquias, sobretudo as coladas (isto é, de instituição régia), havia uma confraria de Nossa Senhora do Rosário dos pretos. Essa foi a mais representativa, e pública, das eleições devocionais dos cativos e dos libertos de procedência africana. Assim como os pequenos quilombos, ou os mocambos, movendo-se nas imediações das vilas e das povoações urbanas (arraiais), as associações negras difundiram-se no território. Havia, na realidade, um cruzamento entre essas coletividades de cativos e de libertos. Esmolas, *joias* e doações às associações devocionais dependiam dos enredos cotidianos dos escravos volantes ou dos africanos e crioulos jornaleiros, que muitas vezes confundiam-se com os amocambados (nos seus esconderijos). As trajetórias da construção da liberdade, dependentes dos enredos pessoais e cotidianos dos cativos, variavam e não se estancavam com o alcance da alforria (a libertação legal). E nem essa liberdade, como experiência dos sujeitos tramada na realidade escravista, de acordo com historiografia, teve uma única face ou visão. Mas, deve-se supor que esses cativeiros, de qualquer modo, constituíam a legitimidade com as noções de trânsito e de cruzamento entre uma condição e outra, ou melhor, entre experiências distintas, correspondendo a identidades étnicas e sociais marcadas pelo dinamismo e, em muitas situações, notável fluidez.

A militância pastoral teve um decisivo papel nisso, pois em sua busca do gentio, do pecador e do escravo (que se entrecruzaram), pregou a conversão sacramental e a participação desses na comunidade ou república cristãs. No final do século, os vigários colados do bispado de Mariana, nas Minas, ainda denunciavam os pretos e os crioulos irmãos, que teriam o apoio dos seus capelães: “destituídos por sua condição de figurarem, ou terem autoridade”, consideram-se “em honra grandes figuras” quando entravam para uma confraria e, principalmente, se eleitos para o “governo dela”, como oficiais da Mesa regedora<sup>44</sup>. As passagens de condição ou de qualidade, que se conjugavam na mesma trama, entre escravo ou preto, remido (lembrando-se da proposição do padre Manuel Rocha), coartado ou crioulo, pardo ou liberto e livre, eram mobilizadas, coletivamente e publicamente, por homens e mulheres integrados às associações religiosas leigas. A liberdade civil, ou os direitos políticos e sociais dos moradores reconhecidos e avizinados, nos locais de poder, que se delineou no horizonte dos pardos livres e libertos (notadamente, se mais velhos), tinha a chancela das ordens terceiras dos brancos (que afetavam possuir linhagem portuguesa) e, ainda, das mais tradicionais irmandades do santíssimo sacramento. Daí, a estratégia, que animou várias irmandades dos devotos de cor livres, ainda no século XIX, de consolidar suas pretensões através da elevação canônica da irmandade à arquiconfraria ou à ordem terceira.

<sup>44</sup> AHU, Avulsos, Minas Gerais, caixa 139, doc. 10, 1794.

Os capelães das irmandades e os comissários das ordens religiosas – especialmente, dos mercedários –, e mesmo alguns párocos, podem ter contribuído, por seu turno, a disseminar esses planos, além de auxiliar nas interpretações favoráveis às esperanças ou expectativas de viver como livre dos escravizados. Munição teológica, canônica e jurídica eles tinham para isso, com acesso às bibliotecas, arquivos e cópias das leis. Mas, mesmo nesse papel, os clérigos, os padres correram o risco de ser suplantados pelos pardos livres, pretendendo ainda atuar de *porta-vozes* dos pretos africanos, cujas esperanças quanto ao cativo deviam ser diferentes. O pardo Miguel, redentor dos escravos mulatos da cidade de Mariana, espelhou-se, de algum modo, no papa preto do Rosário.

### Referências

- ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. Alforrias nas Minas do Rio das Contas. In: SAMPAIO, Gabriela dos Reis *et al.* (orgs.). *Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade* (séculos XVIII e XIX). Salvador: EDUFBA, 2014.
- BOSCHI, Caio. Sociabilidade religiosa laica: as irmandades. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, kirti (orgs.). *História da Expansão portuguesa*. O Brasil na Balança do Império (1697-1808). Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.
- BOXER, Charles. *Relações raciais no Império colonial português, 1415-1825*. Tradução Elice Munerato. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1967.
- CADASTRAMENTO dos bens móveis da paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, [Inventário]. Ouro Preto: Instituto de Artes e Cultura/ UFOP, 1987.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- COWLING, Camillia. Negociando a liberdade: mulheres de cor e a transição para o trabalho livre em Cuba e no Brasil, 1870-1888. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.
- FARIA, Manoel Severim de. *Discursos varios politicos*. Évora: Por Manoel Carvalho, 1624.
- GONÇALVES, Nuno da Silva. Escravatura. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores; Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000.
- GONÇALVES, Andréa Lisly. *As margens da liberdade: estudo sobre a prática de alforrias em Minas colonial e provincial*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.
- GUIMARÃES, Carlos Magno. Mineração, quilombos e Palmares. Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- HESPANHA, António Manuel. *Imbecillitas*. As bem aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime. São Paulo: Annablume, 2010.

- HIGGINS, Kathleen J. *“Licentious liberty” in a Brazilian gold-mining region: slavery, gender, and social control in eighteenth-century Sabará, Minas Gerais*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.
- LARA, Silvia Hunold. *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*. Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000. [CD-ROM]
- LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas*. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LIBBY, Douglas Cole. À procura de alforrias e libertos na freguesia de São José do Rio das Mortes (c. 1750 – c. 1850). In: BOTELHO, Tarcísio R., LEEUWEN, Marco H. D. van (orgs.). *Mobilidade social em sociedades coloniais e pós-coloniais: Brasil e Paraguai, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte: Veredas e Cenários, 2009.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João *et al.* (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- NOVAIS, Fernando Antônio; FALCON, Francisco Calazans. A extinção da escravatura africana em Portugal no quadro da política pombalina. In: NOVAIS, Fernando Antônio. *Aproximações: ensaios de história e historiografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- NYQUIST, Mary. *Arbitrary rule: slavery, tyranny, and the power of the life and death*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuel Carneiro (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992.
- RAMOS, Donald. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ROCHA, Manoel Ribeiro. *Ethiope resgatado, empenhado, sustentado, corregido, instruído, e libertado*. Lisboa: Oficina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.
- SILVA, Antônio Delgado da. *Collecção da legislação portuguesa desde a ultima compilação das Ordenações*. Lisboa: Tipografia Maigrense, 1829. Tomo 2.
- SILVA, Antônio Delgado da. *Collecção da legislação portuguesa desde a ultima compilação das Ordenações*. Lisboa: Tipografia Maigrense, 1830. Tomo 1.
- SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção chronologica da legislação portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854. v. 1.

- SILVA, Luiz Geraldo. “‘Esperança de liberdade’. Interpretações populares da abolição ilustrada (1773-1774)”, *Revista de História*, v. 144, 2001, p. 107-149.
- SILVEIRA, Marco Antônio. “Acumulando forças: luta pela alforria e demandas políticas na Capitania de Minas Gerais (1750-1808)”, *Revista de História*, v. 158, 1º semestre de 2008, p. 131-156.
- SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX*. 2ª edição. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- VENANCIO, Renato Pinto. *Cativos do Reino: a circulação de escravos entre Portugal e Brasil, séculos 18 e 19*. São Paulo: Alameda, 2012.
- VIEIRA, Antônio. *Sermões: Padre Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, 2000.
- WEHLING, Arno. “Uma solução setecentista ousada e inovadora para a escravidão no Brasil”, *História*, v. 34, n. 2, jul./dez. 2015, p. 146-164.