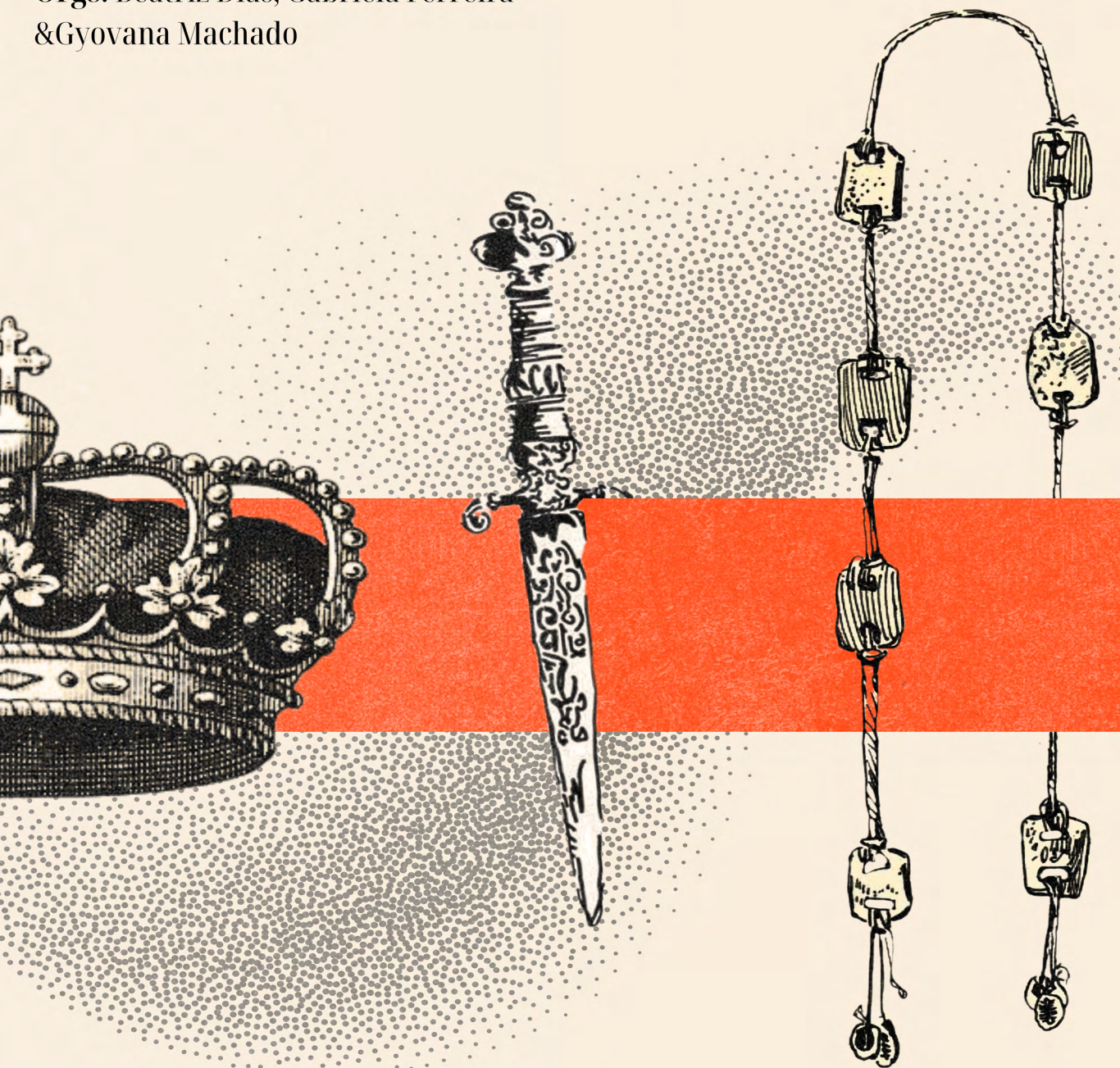


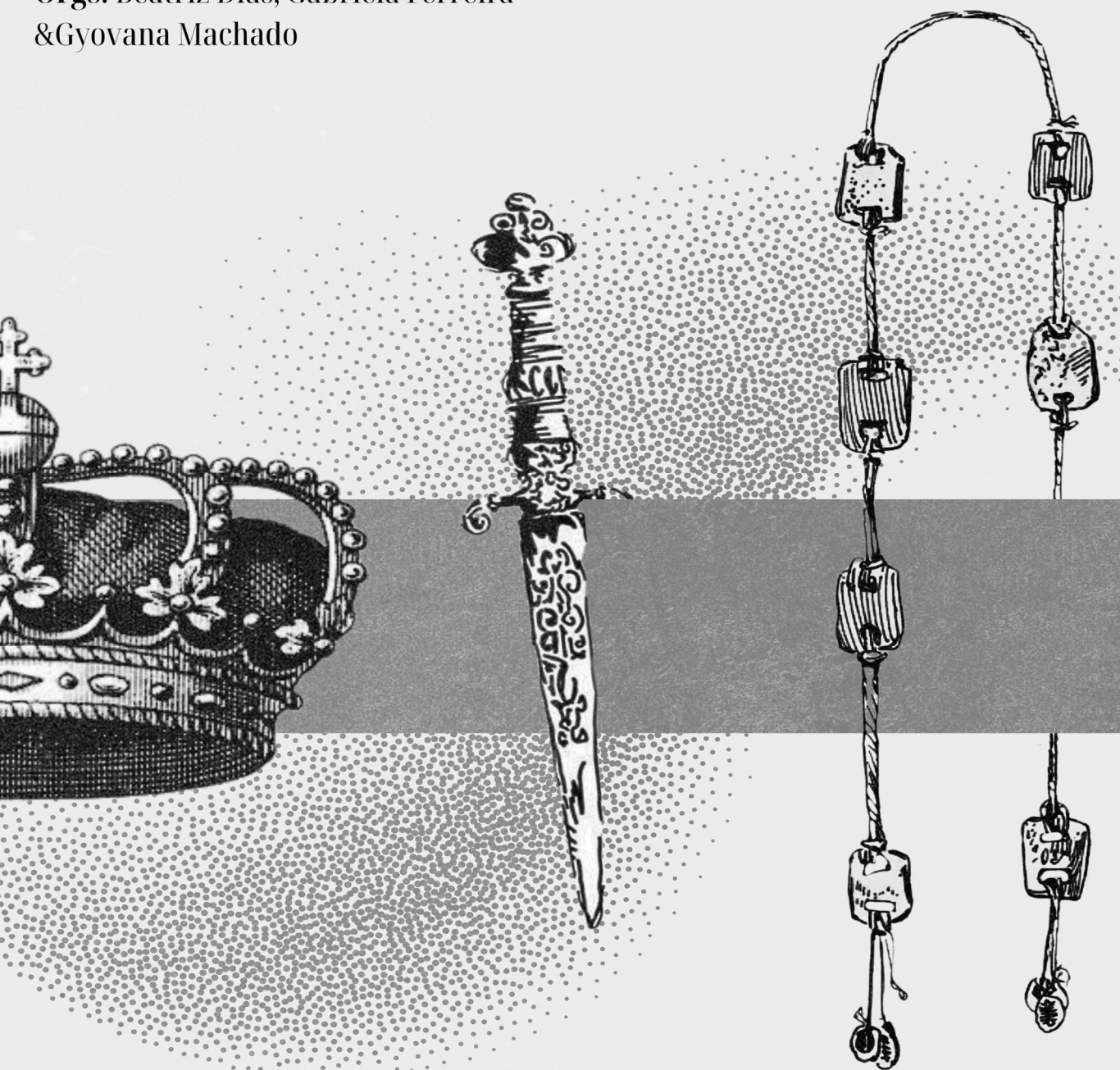
Orgs: Beatriz Dias, Gabriela Ferreira
& Gyovana Machado



AS FORMAS DO PODER

HIERARQUIAS, DOMÍNIOS, SOCIABILIDADES
E RESISTÊNCIAS NA HISTÓRIA

Orgs: Beatriz Dias, Gabriela Ferreira
& Gyovana Machado



AS FORMAS DO PODER

HIERARQUIAS, DOMÍNIOS, SOCIABILIDADES

E RESISTÊNCIAS NA HISTÓRIA

ARCO
EDITORES ● ● ●

Conselho Editorial

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva - UNIDAVI
Prof. Dr. Astor João Schönell Júnior - IFFAR
Prof. Dr. Alan Ricardo Costa - UFRR
Prof. Dr. Allan Diêgo Rodrigues Figueiredo - UESPI
Profa. Dra. Andréia Bulaty - UNESPAR
Profa. Dra. Carla da Conceição de Lima - UFVJM
Prof. Dr. Camilo Darsie de Souza - UNISC
Profa. Dra. Clarice Caldeira Leite - UFRGS
Profa. Dra. Cecilia Decarli - UFRGS
Prof. Dr. Carlos Adriano Martins - UNICID
Prof. Dr. Christian Dennys Monteiro de Oliveira - UFCE
Profa. Dra. Dayse Marinho Martins - UFMA
Prof. Dr. Deivid Alex dos Santos - UEL
Prof. Dr. Dioni Paulo Pastorio - UFRGS
Prof. Dr. Douglas Manoel Antonio de Abreu Pestana dos Santos - FASESP
Profa. Dra. Elane da Silva Barbosa - UERN
Profa. Dra. Elen Gomes Pereira - IFBA
Profa. Dra. Francielle Benini Agne Tybusch - UFN
Prof. Dr. Francisco Odécio Sales - IFCE
Prof. Dr. Francisco Ricardo Miranda Pinto - UFCAT
Prof. Dr. Gilvan Charles Cerqueira de Araújo - UCB
Prof. Dr. Ismar Inácio dos Santos Filho - UFAL
Prof. Dr. Leonardo Bigolin Jantsch - UFSM
Profa. Dra. Liziany Müller Medeiros - UFSM
Profa. Dra. Marcela Mary José da Silva - UFRB
Prof. Dr. Mateus Henrique Köhler - UFSM
Prof. Dr. Michel Canuto de Sena - UFMS
Profa. Dra. Mônica Aparecida Bortolotti - UNICENTRO
Prof. Nilton David Vilchez Galarza - UPLA
Prof. Dr. Olavo Barreto de Souza - UEPB
Prof. Dr. Rafael Nogueira Furtado - UFABC
Prof. Dr. Roberto Araújo da Silva Vasques Rabelo - UNISANTOS
Prof. Dr. Rodrigo Toledo - USCS
Prof. Dr. Rodolfo Rodrigues de Souza - UERJ
Prof. Dr. Sidnei Renato Silveira - UFSM
Prof. Dr. Thiago Ribeiro Rafagnin - UFOB
Prof. Dr. Tomás Raúl Gómez Hernández - UCLV

Editor Chefe: Ivanio Folmer

Bibliotecária: Eliete Marques da Silva

Projeto gráfico e Diagramação: Gabriel Eldereti Machado

Autor da capa: Arthur Assunção Costa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

As Formas do poder [livro eletrônico] :
hierarquias, domínios, sociabilidades e
resistências na história / orgs. Beatriz
Sales Dias, Gabriela de Andrade Ferreira ,
Gyovana de Almeida Félix Machado. --
Santa Maria, RS : Arco Editores, 2025.
PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-5417-550-0

1. Hierarquia social 2. Poder (Ciências
sociais) 3. Resistência 4. Sociabilidade
5. Sociedade – História I. Dias, Beatriz Sales.
II. Ferreira, Gabriela de Andrade. III. Machado,
Gyovana de Almeida Félix.

25-303728.0

CDD-900

Índices para catálogo sistemático:

1. Sociedade : História 900

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380



10.48209/978-65-5417-550-0

Esta obra foi construída de forma coletiva, reunindo diferentes vozes, experiências e perspectivas. As opiniões expressas nos capítulos são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores e não representam, necessariamente, a posição desta editora.

Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e a autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.



PREFÁCIO

Há algumas décadas, o campo de estudos em torno das Ciências Humanas e, especialmente, da ciência histórica, passou por mudanças radicais acerca do entendimento de sua própria escrita, metodologia científica e objetos de estudo. Tais mudanças resultaram, dentre vários motivos, por uma maior difusão de cursos de pós-graduação em História no país, especialmente a partir da década de 1980. Sabe-se que, diante dessa expansão, foi crescendo o número de pesquisas interligadas à historiografia internacional, fomentando um debate crítico associado aos contextos e demandas historiográficas de um mundo onde questões culturais e identitárias passaram a ser reivindicadas com mais afinco. Foi a partir de então que se percebeu a necessidade de fomentar pesquisas pautadas em uma maior conexão entre uma historiografia nacional a internacional, dando início a debates que hoje se encontram na perspectiva da História Conectada, História Global e História Atlântica, para citar algumas abordagens historiográficas contemporâneas.

Nesse sentido, é sabido que, ao longo do século XIX, a História foi se consolidando enquanto ciência na medida em que historiadores optavam por adotar em suas pesquisas métodos adjacentes ao paradigma galileano — o mesmo seguido, à época, pelas ciências naturais —, já que a cientificidade da História só seria consolidada mediante padrões daquilo que se considerava como o “fazer ciência” de então. Desse modo, trabalhos nas áreas da história política e história econômica ocuparam os cenários principais da História como ciência, haja vista a necessidade de se constituir e fomentar uma História geral, de caráter nacionalista, que atendesse aos anseios dos processos de consolidação e legitimação dos Estados Nacionais na segunda metade do século XIX. No entanto, uma vez consolidadas as questões referentes, especialmente, a atributos nacionalistas, as demandas historiográficas passam por uma renovação.

Sabe-se que, ao longo da primeira década do século XX, consolidou-se um novo paradigma historiográfico, que relegava a história política, agora, a estudos majoritariamente econômicos (ou, quando muito, econômico-sociais),

pautados, sobretudo, em abordagens quantitativas, de caráter serial, centrados no estudo de grandes civilizações, personagens considerados relevantes historicamente e, essencialmente, uma história elitista, voltada à análise estatística a partir de fontes oficiais. Tendo em vista que grupos marginalizados, como as mulheres, os escravizados, os indígenas, e tantos outros povos e culturas relegados à dominação, não deixaram vestígios tão evidentes, sua agência na história não era nem sequer considerada por tais estudos.

Porém, após o fim da segunda guerra mundial, as querelas em torno de cidadania tornaram-se mais passíveis de discussão do que as questões de legitimação do Estado, e a demanda historiográfica passou a se concentrar em uma história social em detrimento de uma história política ou econômica (Junior e Loureiro, 2010, p. 86). Sobretudo a partir de 1960, discussões entorno da micro-história italiana e o “paradigma indiciário” de Carlo Ginzburg balançaram mais uma vez as formas de se entender o fazer histórico, chamando a atenção dos historiadores para este método, caracterizado pela capacidade de constituir um saber a partir de dados aparentemente negligenciáveis, mas que, juntos, permitem remontar a uma realidade complexa, não experimentável diretamente (Ginzburg, 1989).

Sendo assim, a aproximação da História com outras ciências (como a Antropologia e a Teoria Social) a partir da década de 1980 — além da influência da micro-história italiana — influenciou o surgimento de novos métodos, abordagens e objetos à historiografia (Junior e Loureiro, 2010, p. 88). Ainda, a difusão dos conceitos de relativismo e subjetivismo, somadas a uma valorização e preocupação com questões individuais e de representação de grupos até então negligenciados pela historiografia possibilitaram o surgimento de um revisionismo historiográfico em diferentes áreas de estudo, abrangendo desde uma revisão da forma como os historiadores abordavam suas fontes, até como aplicavam sua metodologia, teoria e escrita da História (Morais, 2013, p. 105,107).

Com isso, ganham espaço as noções de pensar o sujeito histórico enquanto agente ativo e participante da constituição do quadro macro histórico, bem como a noção de que não há uma estrutura pré-determinada de ações e escolhas de um indivíduo ou grupo, além da noção da imprevisibilidade da

tomada de decisão. Todas estas questões só foram agregadas às pesquisas históricas devido a contribuições feitas pela micro-história e, também, pela história vista de baixo, que, em seu cerne, buscou na interdisciplinaridade um novo caminho para a definição da História como a ciência dos homens no tempo. Questões estas que perpassarão, em alguma medida, todos os capítulos dos autores deste livro.

A partir desse deslocamento de percepção do conhecimento histórico, surge uma História renovada e revisionista, dotada de um novo horizonte técnico e metodológico, pautada em uma organização aproximada aos paradigmas de uma nova historiografia, atrelada a questões interdisciplinares e ligadas, especialmente, a parâmetros subjetivistas e individualistas, deslocando o foco de pesquisas de caráter quantitativo para aquelas de caráter qualitativo, majoritariamente. Ademais, consolida-se a compreensão de que os fenômenos sociais não devem ser analisados por si só (Moreira e Loureiro, 2010, p. 16), mas devem considerar as relações entre o indivíduo e a sociedade, tendo em vista o estabelecimento de redes sociais destes e seus objetivos ao tomar cada uma de suas decisões.

Em suma, é nesse contexto histórico e historiográfico que esta obra se encontra. Tratam-se de pesquisas em desenvolvimento, construídas e reconstruídas mediante discussões fomentadas, sobretudo, no âmbito do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora. Mais especificamente, a grupos de estudos associados a temas relativos a teoria, metodologias e abordagens de pesquisas históricas, conectados, sobretudo, ao Laboratório de História Econômica e Social (LAHES) da mesma universidade supracitada.

Vale destacar que o LAHES foi criado em 1997 por um grupo de professores do Departamento de História da UFJF, com o intuito de consolidar uma linha de pesquisa nesta área. A meta inicial era fortalecer o projeto de implantação de um programa de pós-graduação em História. Pouco tempo depois, o Laboratório ganhou registro no CNPq, assim que a instituição criou a plataforma de Diretório dos Grupos de Pesquisa¹.

¹ O texto oficial de apresentação do Laboratório de História Econômica e Social da Universidade Federal de Juiz de Fora pode ser conferido na íntegra em: <https://www2.ufjf.br/lahes/o-laboratorio/apresentacao/>.

Atualmente, o Laboratório continua sua contribuição como um núcleo de pesquisa que congrega pesquisadores de várias instituições federais de ensino superior, além de alunos de graduação e pós-graduação. Seu principal objetivo é dinamizar a interlocução entre as pesquisas em história econômica e social que conjuguem análises que combinem fontes passíveis de serem seriadas e abordadas quantitativamente, com uma investigação mais microscópica, que também evidencie a ação do sujeito individual como elemento fundamental para o entendimento da dinâmica histórica. E é esta a perspectiva que o leitor perceberá que permeia os capítulos deste livro, resultados de pesquisas em desenvolvimento no programa de pós-graduação de História da UFJF.

Nesse sentido, a inclinação a uma historiografia que aborda manifestações do poder, além da sua presença em multiescalas, hierarquias e sujeitos torna-se capaz de auxiliar na superação de alguns paradigmas na escrita da história, como a leitura dual fixada entre vencedores e perdedores. Buscando reunir pesquisadores de um mesmo centro de pesquisa, objetivamos o encontro de temáticas plurais ao longo do tempo histórico formado a partir dos grupos de estudo, discussões teórico metodológicas, seminários permanentes e publicações coletivas no espaço cotidiano do Laboratório de História Econômica e Social (LAHES) da Universidade Federal de Juiz de Fora, ao qual todos são membros.

Assim, composto por diferentes pesquisadores, com diferentes titulações, esse livro busca aproximar categorias historiográficas sob um mesmo fundamento: a ética científica e a coletividade como motores de maturação das pesquisas, agregando determinado índice de coesão aos temas propostos.

A transversalidade do poder como forma de expressão de sujeitos e sistemas costurou os capítulos aqui dispostos, de modo a proporcionar ao leitor novos espaços para se observar sociedades, bem como abriu possibilidades a novas perspectivas, uma vez que a fundamental percepção de que o poder manifesta-se de maneira difusa, ora discreta, ora expressiva, pode ser observado nos recortes organizados a partir das seguinte temáticas: sobre governos e disputas; sujeitos e resistências; agência cotidiana de mulheres; e, finalmente, so-

bre a administração e domínio efetivo em diferentes categorias da composição social no tempo histórico.

Destacamos, assim, as partes que compõem esse livro. Buscamos destrinchar categorias mais rígidas, de modo a proporcionar uma leitura entre tempos baseada em temáticas que foram redimensionadas em critérios fluídos acerca da percepção sobre o tempo. Em um primeiro momento, observamos trabalhos cuja materialidade das instituições e espaços mostrou-se efetiva para organização e expressão do poder, bem como os esforços dedicados à construção desse espaço de mando, como é o caso dos conflitos sobre terras.

Já na segunda seção, foram congregados estudos que focam na agência feminina com determinações para além das trajetórias, superando descrições e encabeçando movimentos em que a articulação, estratégia e representação de mulheres demonstrou ser fio capaz de apontar para estruturas maiores e profundas do contexto no qual viveram. Comunicando com o lugar social desse último ponto, destacamos o terceiro momento, em que abordam-se produções historiográficas alternativas a memórias coletivas ou historiografias mais tradicionais, evidenciando comunidades e sujeitos em processo de historicização, com profunda interação social, política e econômica desde o Medievo até aos Estados Nacionais.

Como um último momento de discussão, agregamos estudos relativos a agências cotidianas catalisadoras de valores ligados à administração política, mas não necessariamente somente a ela; foi possível observar, portanto, um exercício de reflexão que encontrou, nas brechas, uma norma cotidiana.

Acreditamos, dessa maneira, que o presente livro apresenta mais do que um debate temático — e, aqui, destacamos a mobilização de bibliografias fundamentais dialogadas entre tempos, o uso criativo e coeso das fontes primárias, bem como a notória capacidade de se movimentar novas perguntas sobre sujeitos históricos —, contando com sutis orientações sobre como superamos determinados paradigmas historiográficos: novas percepções sobre os usos do poder e a sua efetiva manifestação entre escalas e hierarquias, a abordagem e

apresentação de novos sujeitos na história e a aplicação de novos métodos, em muito, interdisciplinares, de modo a contemplar outros e novos objetivos dentro da pesquisa histórica.

Desejamos, sinceramente, uma boa leitura!
As organizadoras.

Referências

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. Mitos, Emblemas e Sinais. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

JUNIOR, Renato Jorge Paranhos; LOUREIRO, Marcello José Gomes. História Política, História Social e História Militar: três histórias em busca de um eixo teórico e metodológico comum. **Revista Brasileira de História Militar**, ano III, n. 8, 2010, p. 86.

MORAIS, Ronaldo Queiroz de. **Esboço crítico da historiografia militar brasileira**. Escritas, vol. 5, n. 1, 2013, p. 102-108.

MOREIRA, Luiz Guilherme Scaldaferrri; LOUREIRO, Marcello José Gomes. **Conquistar e defender: Portugal, Países Baixos e Brasil**. Estudos de história militar na Idade Moderna. São Leopoldo: Oikos, 2012.

SUMÁRIO

PARTE I: GOVERNOS, TERRITÓRIOS E DISPUTAS.....15

CAPÍTULO 1

Considerações históricas sobre a avaliação deuteronomista do reinado de Acab (1RS 16, 29-33).....16

Thiago Moreira de Oliveira Marcelino

doi: 10.48209/978-65-5417-550-1

CAPÍTULO 2

“Iahweh não havia decidido apagar o nome de Israel de sob o céu e o salvou pela mão de Jeroboão, filho de Joás” (2 Reis 14,27): aspectos políticos, econômicos e sociais do reino de Israel durante o reinado de Jeroboão II (793–753 AEC).....29

Matheus da Silva Carmo

doi: 10.48209/978-65-5417-550-2

CAPÍTULO 3

Desenterrando conflitos: conexões, rupturas e alianças no direito sobre a terra em Sergipe no século XIX.....47

Lucas Oliveira de Jesus

doi: 10.48209/978-65-5417-550-3

PARTE II: MULHERES: ESCRAVIDÃO, ESTRATÉGIAS E MOBILIDADE SOCIAL.....66

CAPÍTULO 4

O corpo como locus de resistência na mística feminina medieval...67

Eduarda Silva Nascimento

doi: 10.48209/978-65-5417-550-4

CAPÍTULO 5

Pode-se falar de gênero nos estudos das mulheres forras no século XVIII?.....80

Bianca de Sá

doi: 10.48209/978-65-5417-550-5

CAPÍTULO 6

Modos de viver e vestir: as produções de distinções sociais por mulheres forras em Minas Gerais no Setecentos desafiando a historiografia.....93

Ana Clara Alves Reis

doi: 10.48209/978-65-5417-550-6

CAPÍTULO 7

“Estando para morrer na árvore de Vera Cruz”: estratégias para a salvação (Mariana e seu termo, 1750- 1800).....109

Thais do Nascimento Gonçalves

doi: 10.48209/978-65-5417-550-7

CAPÍTULO 8

Inácia da Conceição e Maria: duas mulheres e um crime na Vila do Ribeirão do Carmo (Minas Gerais, 1724).....124

Beatriz Sales Dias

doi: 10.48209/978-65-5417-550-8

CAPÍTULO 9

Filha de Ninguém? Emiliana e a disputas pela posse da maternidade cativa em Resende (1857-1862).....141

Ana Maria Duarte da Cunha

doi: 10.48209/978-65-5417-550-9

PARTE III - VOZES SUBALTERNIZADAS: ALTERNATIVAS À HEGEMONIA — MIGRAÇÕES, REDES E RESISTÊNCIA.....152

CAPÍTULO 10

Uma era de pastores, uma era de tambores: a inserção dos povos sámi no mundo nórdico antigo.....153

João Gabriel Emerenciano Amaro

doi: 10.48209/978-65-5417-550-A

CAPÍTULO 11

Passos proibidos: a jurisdição da perseguição contra os povos ciganos entre o reino de Portugal e a capitania de Minas Gerais (1750–1777)

.....168

Arthur Assunção Costa

doi: 10.48209/978-65-5417-550-B

CAPÍTULO 12

A questão indígena na criação do Estado Nacional Argentino: o caso do cacique Juan Calfucurá.....186

Luiza Rocha de Oliveira

doi: 10.48209/978-65-5417-550-C

CAPÍTULO 13

Um grito silenciado: o massacre de Napalpí, 1924.....202

Isabela de Almeida Gonçalves Pereira

doi: 10.48209/978-65-5417-550-D

PARTE IV - ADMINISTRAÇÃO E DOMÍNIO: DA LETRA À REZA, DO TRIBUNAL ÀS ARMAS — AGÊNCIAS COTIDIANAS

.....218

CAPÍTULO 14

Uma possibilidade de micro-história e história global na Antiguidade? O estudo de caso de Litorius Pacatianus, um legionário mitraísta na Britânia, e de Claudius Pacatianus, um usurpador na Mésia, no Império Romano durante a Crise do Terceiro Século (235 – 284).....219

Sofia Amélia Rego D’Andrea

doi: 10.48209/978-65-5417-550-E

CAPÍTULO 15

A multiforme face do clero diocesano: capelães e capelanias em Vila Rica colonial — séculos XVIII e XIX.....236

Gyovana de Almeida Félix Machado

doi: 10.48209/978-65-5417-550-F

CAPÍTULO 16

O nefando nas estruturas sacerdotais de Mariana: Uma análise em torno do padre sodomita José Ribeiro Dias.....252

Eduardo Augusto da Silva Coelho

doi: 10.48209/978-65-5417-550-G

CAPÍTULO 17

Servir com utilidade à Real Coroa: Luís Fortes Bustamante e Sá entre saberes ilustrados e estratégias de diferenciação.....266

Victor José do Nascimento Custódio

doi: 10.48209/978-65-5417-550-H

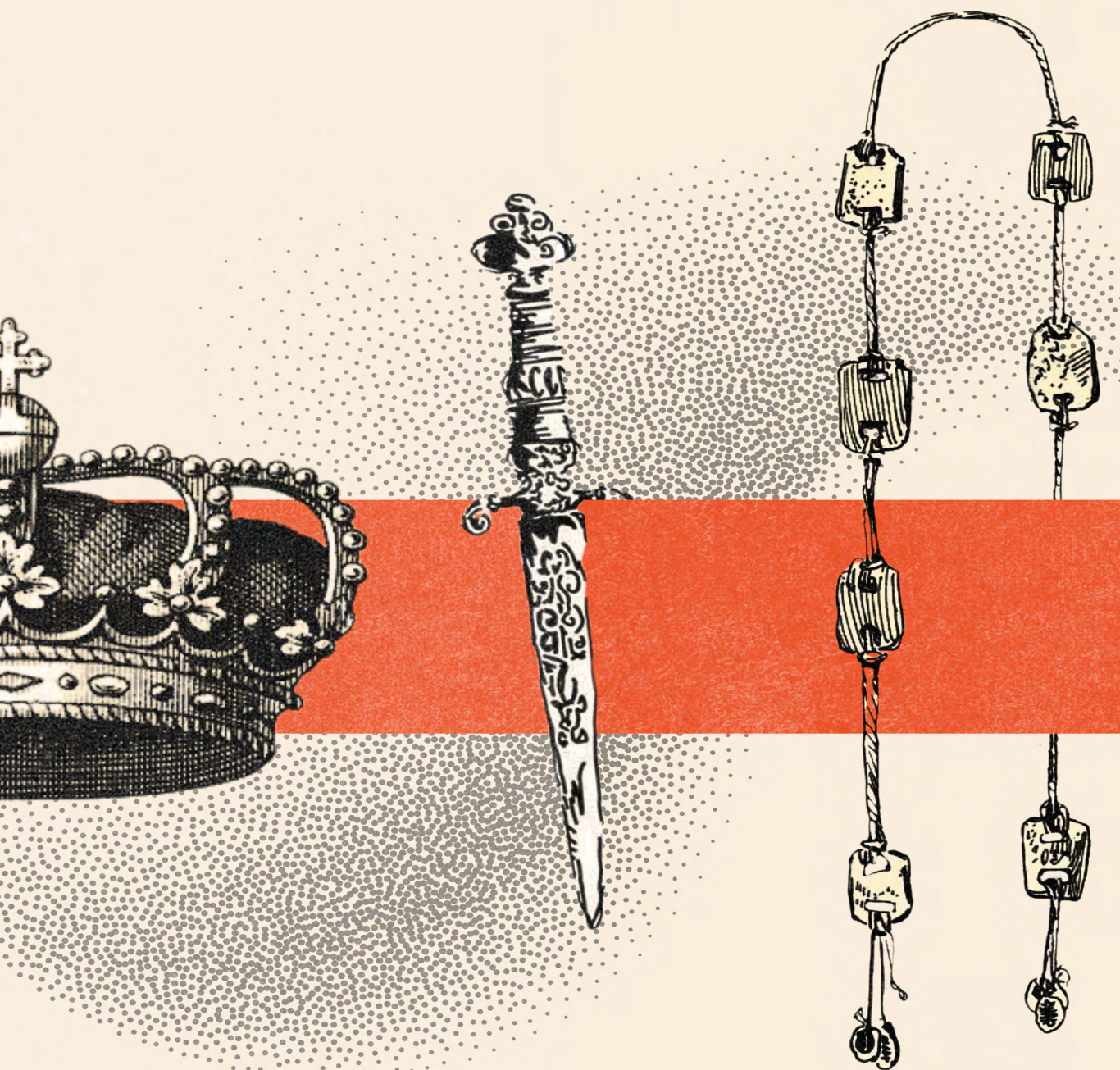
CAPÍTULO 18

O Antigo Regime escravista e a mobilidade social na América portuguesa: cor, qualidade e condição jurídica nas estratégias de oficiais em tropas de pretos e pardos (Rio de Janeiro, 1750-1820)..282

Gabriela de Andrade Ferreira

doi: 10.48209/978-65-5417-550-I

Sobre os Autores.....299



PARTE I:

GOVERNOS, TERRITÓRIOS E DISPUTAS

CAPÍTULO 1

CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS SOBRE A AVALIAÇÃO DEUTERONOMISTA DO REINADO DE ACAB (1RS 16, 29-33)

Thiago Moreira de Oliveira Marcelino

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-1

Introdução

O governo de Acab representa um dos períodos mais fascinantes e intrigantes da história do reino de Israel no século IX AEC¹. Quando analisado por meio de fontes extrabíblicas, Acab é representado como um monarca com grande influência política e poder militar na região do Levante. Já sob a perspectiva apresentada pela Bíblia Hebraica, em 1 Reis 16,29-33², seu reinado é avaliado de forma extremamente negativa, sendo tratado como um ícone da idolatria e da corrupção em Israel.

A discrepância entre a narrativa construída pela tradição bíblica e as evidências arqueológicas levantam questões relevantes sobre os critérios utilizados para avaliação dos governantes de Israel. Além disso, essa diferença revela os interesses ideológicos subjacentes à chamada História Deuteronomista. A descrição de Acab na Bíblia reflete não apenas uma visão religiosa, mas também uma estratégia política evidentemente voltada à deslegitimação de seu reinado e de toda a dinastia omrida, em favor da dinastia davídica do reino de Judá.

Este capítulo pretende analisar o governo do rei Acab realizando uma análise crítica e exegetica do texto de 1 Reis 16:29–33 em diálogo com as descobertas arqueológicas do mesmo período. Ao fazê-lo, visa-se compreender os

1 O termo “Antes da Era Comum” foi preferido, neste trabalho, em detrimento do termo “Antes de Cristo”, buscando se ter uma análise laica dos estudos sobre Israel.

2 No presente projeto, utilizamos a Bíblia de Jerusalém (2002) como referencial em todas as menções.

motivos pelos quais o reinado de Acab foi tão duramente criticado pelos autores deuteronomistas, enquanto era reconhecido, pelos outros reinos do Levante, como um governo organizado e próspero.

O reinado de Acab

Se seguirmos a cronologia proposta pela Bíblia Hebraica, o período pré-omrída de Israel é marcado por constantes disputas e conflitos pelo trono. Esses embates sucessivos só chegaram ao fim com o advento de Omri, que governou Israel entre 885 a 873 AEC e instituiu um período de significativa estabilidade e prosperidade no reino do Norte. Seu reinado marca o início da primeira dinastia de Israel, que governaria o reino por mais de quarenta anos, incluindo os reinados de seu filho, Acab, e de seus netos, Ocozias e Jorão.

Após a morte de Omri em 873 AEC, seu filho Acab assumiu o trono em Israel. Acab não apenas manteve a prosperidade e a estabilidade iniciadas por seu pai, como também as expandiu significativamente. Uma das suas primeiras e mais relevantes ações políticas foi o estabelecimento de alianças com cidades marítimas influentes e economicamente poderosas do Levante, como Tiro e Sidônia, por meio do seu casamento diplomático com Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios (1 Reis 16,32).

Acab ampliou o palácio de Omri na cidade de Samaria e, provavelmente, promoveu a construção e reconstrução de diversas fortalezas ao longo do território israelita. O modelo arquitetônico adotado por ele foi notavelmente semelhante ao dos grandes palácios do Império Neo-assírio (Reisner, 1924, p.98), o que evidencia o avanço tecnológico presente em Israel durante seu reinado, já que, cabe lembrar, o Império Neo-assírio era a principal potência do Oriente Próximo na Antiguidade.

Do ponto de vista militar, Acab alcançou feitos notáveis, entre os quais se destacam: a manutenção da dominação de Moabe, como registrado na Estela de Mesha — que descreve a libertação moabita após quarenta anos de domínio israelita —; a participação ativa de Israel na coalizão anti assíria formada por diversos reinos levantinos contra Salmanasar III, rei da Assíria,

em 853 AEC — cuja presença é confirmada pela Estela de Kurkh —; além do envolvimento contínuo nas batalhas contra Aram-Damasco, archi-inimigo de Israel. No entanto, foi justamente em um desses confrontos com Aram que Acab foi ferido e morto.

Após sua morte, a dinastia omrida começou a perder força (Liverani, 2008). A organização administrativa e o domínio militar que haviam caracterizado o governo de Acab não foram mantidos pelos dois reis que o sucederam — Ocozias e Jorão, respectivamente. Assim, um clã rival aproveitou-se da instabilidade para usurpar o trono, dando início ao reinado de Jeú³ e ao domínio da chamada dinastia nimshida sob Israel.

Entre a narrativa bíblica (1Rs 16, 29-33) e as fontes extrabíblicas

O reinado de Acab é amplamente considerado o mais próspero da dinastia fundada por seu pai, Omri. Isso porque Acab não apenas preservou a estabilidade política e o desenvolvimento iniciados anteriormente, como também os expandiu de maneira significativa. Seus feitos militares, econômicos e administrativos são confirmados por diversas fontes extrabíblicas produzidas por reinos contemporâneos da região do Levante, como Moabe, Assíria e Aram-Damasco.

Apesar de tais fontes atestarem os avanços promovidos por Acab em Israel, a Bíblia Hebraica, embora mencione os mesmos eventos, retrata seu governo de forma marcadamente negativa. A imagem de Acab é associada à idolatria, à corrupção e à oposição aos profetas de Javé, principalmente devido à influência de sua esposa, Jezabel.

A seguir, analisaremos os dados fornecidos pelas fontes extrabíblicas e os compararemos com a narrativa contida na Bíblia Hebraica, com o objetivo de compreender as razões e implicações desse contraste na construção da memória sobre o reinado de Acab.

3 Jeú fundou a dinastia nimshida — o nome dado a dinastia está ligado ao avô de Jeú, Nimshi, patriarca de uma família influente no vale de Jezreel (Carmo, 2025) —, a dinastia conta com outros 4 monarcas, além do fundador Jeú, sendo eles: Joacaz, Joás, Jeroboão II e Zacarias, ao todo a dinastia governou sobre Israel por 98 anos (Liverani, 2008).

As fontes extrabíblicas e o reinado de Acab

A arqueologia e a epigrafia têm desempenhado um papel fundamental na reconstrução do reinado de Acab. Três importantes fontes extrabíblicas mencionam diretamente o reino de Israel sob seu governo: a Estela de Mesha, a Estela de Kurkh e a Estela de Tel Dã.

A Estela de Tel Dã é composta por três fragmentos de basalto encontrados na antiga cidade de Tel Dã, no norte de Israel. O primeiro fragmento foi descoberto em 1993 pela equipe de Avraham Biran, e os dois fragmentos menores foram encontrados em 1994, sendo posteriormente publicados por Biran e Naveh. O texto da estela, originalmente em aramaico, celebra os feitos militares do rei Hazael, que governou Aram-Damasco entre 843 a 796 AEC, e menciona a morte de dois reis israelitas:

- 1[.....] e cortou [.....]
- 2[.....] meu pai foi [contra ele quando) ele lutou em [.....]
- 3E meu pai deitou-se, ele foi para seus [ancestrais]. E o rei de I[s-]
- 4rael entrou previamente na terra de meu pai. [E] Hadad me fez rei.
- 5E Hadad foi à minha frente, [e] eu parti de [os] sete [....-]
- 6s do meu reino, e eu matei [sete]nta rei[s], que utilizavam milha[res de bi-]
- 7gas e milhares de cavaleiros [ou cavalos]. [Eu matei Jeho]rão filho de [Acab]
- 8rei de Israel, e matei [Ocoz]ias filho de [Jehorão re]i
- 9da Casa de Davi. E transformei [suas vilas em ruínas e tornei]
- 10sua terra em [desolação.....]
- 11outro [.....e Jehú rei-]
- 12nou sobre Is[rael.....e pus]
- 13 cerco sobre [.....] (Kaefer, 2012, p.39).

A referência a Jorão, filho de Acab, e a Ocozias, rei de Judá, fornece um importante indício histórico ao reconhecer a dinastia omrida como legítima e ativa no cenário político do Levante. Além disso, segundo Mendonça (2017), o domínio israelita se estendeu até os arredores de Damasco durante o reinado de Acab, evidenciando o poderio militar israelita. A estela sugere que Hazael reconquistou os territórios arameus após a morte de Acab, durante o reinado de Jorão, o último rei da dinastia Omrida.

A Estela de Mesha é outra fonte extrabíblica de grande importância para o estudo do período omridas em Israel. Encontrada em 1868 na cidade de Díbon, antiga capital de Moabe. Nela, o rei Mesha, que governou Moabe entre 850 e 830 AEC, relata a libertação de Moabe do domínio israelita, o qual teria se iniciado com Omri e perdurado durante o reinado de Acab, sendo encerrado apenas na época de Jorão:

1 Eu sou Mesa, filho de Camos [...], rei de Moab,
2 o dibonita. Meu pai era rei sobre Moab trinta anos, e eu era rei
3 depois de meu pai. Eu construí este lugar alto para Kamos em Qeriho [...],
4 porque ele me salvou de todos os assaltos e me fez triunfar sobre meus inimigos.
5 Omri era rei sobre Israel e humilhou Moab por muitos dias, pois Camos estava encolerizado com sua terra.
6 Seu filho o sucedeu, e também ele disse: “Eu humilharei Moab”. Em meus dias ele falou [...]
7 mas eu triunfei sobre sua casa. Israel pereceu para sempre. Omri se havia apoderado da terra
8 de Medeba, e a habitou em seus dias e metade dos dias de seus filhos, quarenta anos. Mas em meus dias,
9 Kamos a habitou. E eu construí Baal-Meon e fiz depósitos de água nela, e construí
10 Qiriaton. Os habitantes [o homem] de Gad habitaram a terra de Atarot desde sempre, e o rei de
11 Israel tinha construído Atarot para si. Eu combati a cidade, eu a tomei e eu matei todo o povo
12 da cidade como oferenda a Kamos e Moab. Eu trouxe de lá o altar de seu Dôd e 13 o arrastei diante de Kamos em Qeriot. E eu iz habitar ali homens de Saron e homens
14 de Maharot. E Kamos me disse: “Vai, e toma Nebo de Israel!”
15 Eu fui de noite e lutei contra ela desde o amanhecer até à tarde.
16 Tomei-a e matei tudo, sete mil homens, meninos, mulheres, meninas
17 e concubinas, porque eu os havia condenado ao anátema para Astar-Kamos. E eu tomei de lá os [...] de JHVH e os arrastei diante de Kamos.
(Kaefer, 2012, p. 42).

A estela de Mesha, além de confirmar o domínio israelita sobre Moabe no período omrida, também oferece indícios relevantes sobre a religiosidade em Israel. Embora essa dinastia seja tradicionalmente associada ao culto a Baal, o nome YHWH (ou JHVH) aparece mencionado como a divindade nacional de Israel, indicando uma pluralidade religiosa durante o período (Dijkstra, 2001, p.116-117). O uso do nome divino de Israel por uma fonte

externa reforça a complexidade da identidade religiosa israelita nesse contexto histórico.

A terceira e última fonte epigráfica é a Estela de Kurkh, também conhecida como Monólito de Kurkh. Trata-se de uma inscrição neo-assíria do reinado de Salmanasar III, descoberta em 1861 pelo estudioso britânico John George Taylor. A estela relata a Batalha de Qarqar, ocorrida em 853 AEC, entre uma coalizão de reinos levantinos e o exército neo-assírio:

Karkar, sua cidade real, eu destruí, eu devastava, eu queimei com fogo. 1.200 carros, 1.200 cavalaria, 20.000 soldados, de Hadad-Ezer , de Aram (? Damasco); 700 carros de guerra, 700 cavaleiros, 10.000 soldados de Irhulêni de Hamate, 2.000 carros de guerra, 10.000 soldados de Acabe, o israelita, 500 soldados dos gueus, 1.000 soldados dos musreus, 10 carros de guerra, 10.000 soldados dos irkanateus, 200 soldados de Matinuba'il, o arvadita, 200 soldados dos usanateus, 30 carros de guerra, []000 soldados de Adunuba'il, o sianeu, 1.000 camelos de Gindibu' , o árabe, []000 soldados [de] Ba'sa , filho de Ruubi , o amonita, - esses doze reis ele trouxe em seu apoio; para oferecer batalha e lutar, eles vieram contra mim. (Confiando) no poder exaltado que Assur, o senhor, me dera, nas armas poderosas que Nergal, que vai à minha frente, me presenteara, lutei contra eles. De Karkar até a cidade de Gilzau, eu os derrotei. 14.000 de seus guerreiros eu matei à espada. Como Adad, eu os destruí. Espalhei seus cadáveres por toda parte, (e) cobri (*lit.* , enchi) a face da planície desolada com seus exércitos em expansão. Com (minhas) armas, fiz seu sangue correr pelos vales (?) da terra. A planície era pequena demais para deixar seus corpos caírem, a vasta região rural foi usada para enterrá-los. Com seus corpos, atravessei o Arantu (como uma ponte). Naquela batalha, tomei deles seus carros, sua cavalaria, seus cavalos, abatidos ao jugo (Younger, 2000, p. 263).

A batalha de *Qarqar* ocorreu em 853 AEC, quando o exército neo-assírio, liderado pelo rei Salmaneser III (que governou entre 745 e 727 AEC), enfrentou uma coalizão de onze reis, incluindo Hadadezer, de Damasco, e o rei Acab, de Israel. A estela destaca a expressiva força militar de Israel, já que Acab foi um dos principais líderes da coalizão contra a Neo-assíria, enviando o segundo maior contingente militar, atrás apenas de Aram-Damasco. Isso comprova a expressiva força militar e a influência diplomática de Israel no cenário geopolítico do Levante no século IX AEC, contrastando com a imagem negativa de Acab encontrada na Bíblia Hebraica.

A avaliação deuteronomista do reinado de Acab

Na Bíblia Hebraica, todos os reis de Israel e de Judá recebem avaliações sobre seus reinados; entretanto, essas avaliações não apresentam de forma explícita os feitos políticos e militares. No caso de Acab, observa-se uma avaliação extremamente negativa pautada exclusivamente no quesito cúltico de seu reinado.

Para compreender melhor o motivo de tal avaliação, faz-se necessário enfatizar que, para estudar temas que utilizam a Bíblia Hebraica como fonte histórica, é fundamental entender sua construção e elaboração a partir de seu contexto histórico, uma vez que a produção acadêmica atual sobre os estudos bíblicos faz uma distinção entre o tempo da narrativa (ou seja, o período em que o texto foi escrito) e o tempo do narrado — isto é, o período em que teriam ocorrido os eventos descritos (Kessler, 2010). Muitas vezes, um texto bíblico revela mais sobre o contexto histórico de sua produção, bem como sobre a ideologia, a teologia e o pensamento político de seus autores, do que propriamente sobre o período que narra.

O reinado de Acab e a dinastia fundada por Omri fazem parte do que os estudiosos do tema, como Römer (2008), denominam História Deuteronomistas, que abrange os livros de Deuterônomo a II Reis. A obra deuteronomista caracteriza-se como um movimento teológico iniciado, provavelmente, durante o reinado de Josias em Judá, que perdurou de 641 a 609 AEC, e que se prolongou até o período pós-exílico babilônico. O objetivo de tal obra era narrar a história de Israel e Judá, desde os primórdios até a monarquia, a partir do ponto de vista de Judá, caracterizado pelo culto monolátrico a YHWH e por um apoio velado à dinastia davídica, que governou o reino de Judá.

A obra Histórica Deuteronomista descreve vários reinados de Judá e Israel sob um critério fundamental de avaliação: a adoração a outros deuses, ou a falha dos reis em fazer valer a exclusividade da adoração de YHWH. Centralizando-se na idolatria como critério de avaliação, as descrições dos reinados específicos em Judá e Israel classificam os reis como fiéis ou infiéis a YHWH (Zabatiero, 2013, p. 189).

Para entender de forma mais clara a avaliação negativa do reino de Acab e a influência do movimento deuteronomista sobre a mesma, analisaremos de forma exegetica⁴ o texto de 1 Reis 16, 29-33, onde se encontra o início de seu reinado e a avaliação dos seus feitos. O método de tradução exegetico visa preservar ao máximo o seu significado original do texto, levando em conta não apenas o escrito, mas o contexto histórico, cultural e linguístico presente na obra (Murad,1996). Assim, é possível identificar as influências ideológicas, teológicas e políticas nas representações deuteronomistas do passado no reinado de Acab.

29 וַאֲחָאָב בֶּן-עֲמֹרִי מֶלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל בְּשָׁנָה שְׁלִשִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה לְאַסָּא מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיְמָלֶךְ אַחָאָב בֶּן-עֲמֹרִי עַל-יִשְׂרָאֵל בְּשֶׁמֶרֶון עָשָׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה:	29 E Acab, filho de Omri, reinou sobre Israel, no ano trinta e oito de Asa, rei de Judá; e reinou Acab, filho de Omri, sobre Israel em Samaria, vinte e dois anos.

Fonte: Bíblia hebraica (1Rs 16,29), tradução própria.

O versículo, de caráter informativo, apresenta as informações básicas sobre o reinado de Acab (אַחָאָב), com ênfase cronológica, característica presente em todas as avaliações dos reis de Israel e Judá na obra deuteronomista. A expressão inicial, “no ano trinta e oito de Asa, rei de Judá” indica o complexo sistema de contagem das datas dos reis, em que a data do início do reinado de um rei é estabelecida com base no reinado de outro (Mendonça, 2017, p. 108). O texto também localiza a capital do reino de Israel em Samaria (בְּשֶׁמֶרֶון), cidade edificada por Omri, pai de Acab, e informa a duração do reinado: “vinte e dois anos” (עָשָׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה).

30 וַיַּעַשׂ אַחָאָב בֶּן-עֲמֹרִי הָרַע בְּעֵינָי יְהוָה מְכַל אֲשֶׁר לְפָנָיו:	30 E fez Acab, filho de Omri, o mau em olhos de YHWH, [mais que] todos que [vieram] de faces dele.

Fonte: Bíblia hebraica (1Rs 16,30), tradução própria.

4 “A exegese histórico-social indiciária tem por função recuperar o sentido que teve determinada ação histórica. Determinada ação histórica é precisamente aquele ato de intervenção social que foi, à direita ou à esquerda, produzir determinado texto para fins de intervenção social [...] [o método exegetico indiciário] trabalha com o texto como indício de um acontecimento histórico. É esse acontecimento histórico que se quer reconstruir a partir do texto, e a mensagem do texto, a intenção do autor plasmada nele, é função precípua dessa ação” (Ribeiro, 2021, p. 762).

O versículo 30 marca o início da avaliação negativa do reinado de Acabe, fundamentada em forte aparato ideológico. O autor atribui a reprovação das ações de Acab diretamente à divindade, ao afirmar que ele fez “o que foi mau aos olhos de YHWH” (בְּעֵינֵי יְהוָה), indicando que a reprovação de seus atos não foi feita pelo autor, mas sim pela própria divindade. Outro indício marcante é a expressão “[mais do que] todos os que o precederam” (מִכָּל אֲשֶׁר לִפְנָיו), que, segundo a cronologia bíblica, indica que Acabe pecou mais do que todos os reis anteriores, inclusive seu próprio pai Omri, que também recebeu avaliação negativa.

31 וַיְהִי הַנֶּקֶל לְכָתוּב בְּחַטָּאוֹת יִרְבָּעָם בֶּן־נִבָּט וַיֵּלֶךְ אִשָּׁה אֶת־אֵיזָבֶל בַּת־אֶתְבָּעַל מֶלֶךְ צִידוֹנִים וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֶת־הַבָּעַל וַיִּשְׁתַּחֲוֶה לוֹ:	31 E aconteceu a caso menos seu caminhar em delito de Jeroboão, filho de Nebate? E tomou Jezabel, filha de Etbaal, rei dos sidônios, e caminhou e serviu ao Baal e prostrou-se para ele.

Fonte: Bíblia hebraica (1Rs 16,31), tradução própria.

Neste versículo, a avaliação do reinado de Acab continua a ser elaborada. Vemos que o autor deuteronomista apresenta três indícios importantes a serem analisados e que justificam a elaboração da avaliação negativa. O primeiro indício se apresenta na frase: “E aconteceu a caso menos seu caminhar em delito de Jeroboão” (וַיְהִי הַנֶּקֶל לְכָתוּב בְּחַטָּאוֹת יִרְבָּעָם). Esta frase aparece em todas as avaliações negativas elaboradas pelos deuteronomistas. A figura de Jeroboão, o primeiro rei de Israel segundo a cronologia bíblica, é tido com um vilão e um mau exemplo a ser seguido, já que levou todo o Israel a pecar adorando aos dois touros jovens (Toseli, 2015, p. 458-473).

O segundo indício está na figura de Jezabel (אֵיזָבֶל), a princesa fenícia filha de Etbaal (בַּת־אֶתְבָּעַל) e esposa de Acab, representada pelos textos bíblicos como “sinônimo de maldade e ambição” (Mendonça, 2017, p. 135). Segundo o autor, Jezabel influenciou Acab ao pecado, como evidenciado nos episódios de confronto com o profeta Elias (1 Reis 19, 1-18), quando a princesa, ao ser informada que Elias mandou matar todos os profetas de Baal, decidiu mata-lo, e também no caso da injustiça contra Nabote (1 Reis 21, 1-16) no qual o texto descreve a crueldade de Acab e sua esposa, quando acusam Nabote falsamente de blasfêmia (o que o leva à morte) para se apossarem de sua vinha.

Por fim, temos Baal (אֱת־הַבַּעַל), uma divindade de origem canaanita, responsável pelas tempestades e fertilidade, o deus da monarquia omrida e de Jezabel, como figura central para a reprovação deuteronomista de Acab. Podemos analisar, na passagem, o verbo “prostrou-se” (וַיִּשְׁתַּחוּ), que se encontra acompanhado da preposição com sufixo de terceira pessoa masculino singular (ִי), “para ele”. O verbo está na forma *hitpael*, um dos troncos verbais do hebraico bíblico, caracterizado como “a voz reflexiva da ação intensiva” (Navarro, 2010, p. 72). A escolha desse tronco pelo autor indica a ênfase dada pelo deuteronomista ao ato de Acab: ele se prostra de forma intensa e deliberada diante de Baal. Tal construção reforça a crítica do autor a Acab e aos omridas, apresentando-os como idólatras e adoradores de outras divindades. Sendo assim, é um contraste à fidelidade exigida a YHWH, algo preponderante para os deuteronomistas em suas avaliações.

32 וַיִּקַּם מִזְבֵּחַ לַבַּעַל בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בָּנָה בְּשַׁמְרֹון:	32 E fez levantar um altar para o Baal, casa de Baal, que construiu em Samaria.

Fonte: Bíblia hebraica (1Rs 16,32), tradução própria.

Este versículo trata a capital de Israel na Antiguidade, Samaria, como grande centro administrativo de Israel, construído por Omri e que, segundo evidências arqueológicas, passou por uma reforma durante o reinado de Acab — incluindo, provavelmente, a ampliação do palácio e a construção da casa de marfim (1 Reis 22, 39) e de um templo.

As casas simples do povo de Samaria aparentemente se apinhavam nas encostas abaixo da acrópole. Para os visitantes, comerciantes e emissários oficiais que chegavam a Samaria, a impressão visual da cidade real dos omridas deve ter sido deslumbrante. Sua plataforma elevada e o palácio gigantesco e bem trabalhado atestavam riqueza, poder e prestígio. (Finkelstein, Silberman, 2004, p. 252).

Tais indícios arquitetônicos comprovam que, mesmo sendo de interesse do autor deuteronomistas rebaixar os feitos da dinastia omrida para engrandecer os monarcas daviditas, era impossível ignorar a importância arquitetônica e política da capital Samaria, marco do reino de Israel.

33 וַיַּעַשׂ אַחֲזָב אֶת־הָאֲשֵׁרָה וַיּוֹסֶף אַחֲזָב לַעֲשׂוֹת לְהַכְעִיֵּס אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִלֵּל מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לִפְנֵי	33 E fez Acab a Asherá, e fez superar Acab para fazer a irritar a YWHW, Deus de Israel, de todo reis de Israel que foram de faces dele.

Fonte: Bíblia hebraica (1Rs, 16, 33), tradução própria.

No princípio do versículo 33, a frase “E fez Acab a Asherá” (וַיַּעַשׂ אַחֲזָב אֶת־הָאֲשֵׁרָה), refere-se à divindade Asherá, deusa da fertilidade cultuada na região do Levante, muito popular na época de Acab. Provavelmente, havia um altar em Samaria edificado a mando de Acab para se adorar a deusa (Mendonça, 2017, p. 139-141). Em seguida, o versículo enfatiza que Acab provocou a ira de YWHW, “superar Acab para fazer a irritar a YWHW” (וַיּוֹסֶף אַחֲזָב לַעֲשׂוֹת לְהַכְעִיֵּס אֶת־יְהוָה). Esse superlativo expressa não apenas a gravidade dos atos atribuídos ao rei, mas também o esforço ideológico dos autores bíblicos em construir uma figura antitética ao ideal do rei justo e fiel a YHWH.

Desse modo, a análise exegética de 1 Reis 16, 29-33 evidencia como o texto deuteronomista avalia Acab quase exclusivamente por critérios cúlticos, ignorando seus feitos políticos ou militares. A condenação está profundamente enraizada em uma teologia monolátrica que vê a fidelidade exclusiva à YHWH como o principal critério de legitimidade régia. Assim, mesmo que fontes extrabíblicas e evidências arqueológicas apontem para um reinado politicamente relevante e próspero, o relato bíblico busca desacreditar a dinastia omrida ao associá-la à idolatria e à infidelidade ao deus de Judá.

Conclusão

Conclui-se, portanto, que tanto fontes extrabíblicas quanto o texto deuteronomistas oferecem informações importantes e, de certa forma, convergentes em relação ao reinado de Acab, mas partem de pré-requisitos distintos. Enquanto os autores deuteronomista “tiveram a intenção de esconder a história de Israel Norte para favorecer os ideais culturais e religiosos de Judá” (Mendonça, 2017, p. 144), as fontes extra-bíblicas têm o objetivo de

engrandecer os feitos dos reinos rivais do Levante, que conseguiram vitórias políticas e militares contra os omíidas.

Diante dessas convergências e divergências entre as fontes do período, cabe ao historiador analisar de forma crítica as fontes bíblicas, investigando os interesses implícitos em representações anacrônicas, diagnosticando, em passagens distorcidas e tardias, os interesses de certos grupos em descredibilizar o passado em prol do seu interesse. Como destaca Mendonça (2017):

As informações contidas nos livros dos Reis a respeito da dinastia omíida, devem ser cuidadosamente analisadas antes de utilizá-las numa reconstrução histórica. Os livros do Reis não são puramente históricos, mas possuem forte teor teológico, que interpreta os fatos históricos a partir da ideologia deuteronomista (Mendonça, 2017, p. 134).

Levando em consideração os pressupostos apresentados pelo autor, percebe-se que cabe ao pesquisador um papel ativo na construção do conhecimento histórico no âmbito bíblico⁵, na medida em que cabe a ele extrair o dito e o não dito nesta documentação. Desse modo, é possível extrair informações dos textos bíblicos, mesmo eles sendo ideológicos, teológicos e tardios, sobretudo no que tange a questões sobre o período em que foram escritos e, de maneira indireta, sobre o período a que se referem. Conclui-se, portanto, que a figura de Acab na Bíblia é menos um reflexo de sua atuação histórica e mais um produto da construção ideológica de seus redatores.

Referências

Bíblia de Jerusalém. **Nova edição, revista e ampliada**. São Paulo: Paulus, 2002.

DIJKSTRA, M. “El, o Deus de Israel, Israel, o Povo de YHWH. Sobre as Origens do Antigo Yahwismo Israelita.” In: **Único Deus? Monoteísmo no Antigo Israel e a Veneração da Deusa Aserá**, edited by B. Becking, M. Dijkstra, M. Korpel, and K. Vriezen, 81–126. Seminário Bíblico 77. Sheffield: Sheffield Academic Press. 2001.

⁵ Para mais informações sobre o uso da bíblia como fonte histórica, veja: CARMO, Matheus. Usos da Bíblia Hebraica como documentação histórica: possibilidades e metodologias. *Revista Trilhas da História*, v. 12, n. 24, p. 67-88, 2023. e/ou BERLESI, Josué. A influência bíblica na interpretação da história: conservações sobre o conservadorismo no estudo acadêmico da História Antiga de Israel. *Revista Jesus Histórico*, v. 11, n. 21, p. 47-57, 2018.

EISSFELDT, Otto, et al. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

FINKELSTEIN, Israel, and Neil Asher Silberman. **A Bíblia Desenterrada: A Nova Visão Arqueológica do Antigo Israel e das Origens dos seus Textos Sagrados**. Petrópolis: Vozes, 2004.

KAEFER, José Ademar. “A Estela de Dã”. **Caminhando** 17 (2): 33–46, 2012.

KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2010.

LIVERANI, Mario. **Para Além da Bíblia: História Antiga de Israel**. São Paulo: Paulus, 2008.

MENDONÇA, Élcio Valmiro Sales de. **A Dinastia Omrida: Reconstrução do Primeiro Estado Independente de Israel a partir da Bíblia e da Arqueologia**. Doctoral diss., Universidade Metodista de São Paulo, 2017.

MURAD, Afonso, and João Batista Libânio. **Introdução à Teologia: Perfil, Enfoques, Tarefas**. São Paulo: Loyola, 1996.

NAVARRO, Enrique Farfán. **Gramática do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Loyola, 2010.

REISNER, George Andrew, Clarence Stanley Fisher, and David Gordon Lyon, eds. **Excavations at Samaria, 1908–1910: Volume 1: Texto**. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. 2021. “Da Função e do Limite da Exegese Histórico-Social Indiciária”. **Caminhos – Revista de Ciências da Religião** 19 (3): 744–764.

RÖMER, Thomas. **A Chamada História Deuteronomista: Introdução Sociológica, Histórica e Literária**. Petrópolis: Vozes, 2008.

TOSELI, Cecília. “Oseias 13 e a Condenação dos ‘Touros Jovens’”. **Estudos Bíblicos** 32 (128): 458–473. 2015.

YOUNGER, K. Lawson. “The Kurkh Monolith.” In: **The Context of Scripture**, Vol. 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World, edited by William W. Hallo and K. Lawson Younger Jr., 263–264. Leiden: Brill. 2000.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Uma História Cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013.

CAPÍTULO 2

“IAHWEH NÃO HAVIA DECIDIDO APAGAR O NOME DE ISRAEL DE SOB O CÉU E O SALVOU PELA MÃO DE JEROBOÃO, FILHO DE JOÁS” (2 REIS 14,27): ASPECTOS POLÍTICOS, ECONÔMICOS E SOCIAIS DO REINO DE ISRAEL DURANTE O REINADO DE JEROBOÃO II (793–753 AEC)¹

Matheus da Silva Carmo

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-2

Introdução

Na pesquisa atual sobre a Antiguidade de Israel e Judá, a maioria dos estudiosos considera que “o Reino de Israel foi, durante sua existência, muito mais próspero e desenvolvido do que Judá” (Carmo, 2023, p. 61). Essa interpretação é corroborada pela cultura material que demonstra que, desde o período omrida², no século IX AEC, Israel empreendeu construções monumentais e centralizou o poder — características típicas de um Estado plenamente desenvolvido (Mendonça, 2016). Nesse contexto histórico, Israel consolidou-se, ao lado do reino de Aram-Damasco, como uma potência regional

1 O presente artigo é fruto de parte da pesquisa de mestrado defendida por nós em 2023 cujo título é: Israel e Judá como um só povo: a formação da ideologia pan-israelita entre os séculos VIII a VII a.C.

2 O período omrida representou um momento de grande estabilidade no reino de Israel. Após uma fase de intensa instabilidade, em que nenhum rei israelita conseguiu consolidar uma dinastia duradoura devido a sucessivos golpes de Estado, a partir do reinado de Omri estabeleceu-se uma dinastia forte que transformou Israel em uma potência regional. A dinastia omrida contou com os seguintes reis: Omri (885–874 AEC.), Acab (874–853 AEC.), Ocozias (853–852 AEC.) e Jorão (852–841 AEC.). Entre os principais feitos atribuídos a essa dinastia destacam-se a construção de Samaria como capital de Israel, a subjugação de Moab — registrada na Estela de Mesha — e a realização de diversas construções monumentais comprovadas pela arqueologia (Mendonça, 2016). Trata-se de um dos períodos de maior prosperidade da história de Israel, que fez o reino chegar, segundo os pesquisadores Israel Finkelstein (1999) e Elcio Mendonça (2016) a condição de Estado.

no Levante, enquanto o reino de Judá permanecia enquanto uma chefia pouco desenvolvida com o poder de seus governantes restrito a Jerusalém, que, à época, não passava de uma pequena vila isolada nas montanhas meridionais levantinas e submetida ao Israel omrida (Finkelstein; Silberman, 2006).

Além desse primeiro momento, destaca-se um segundo período de grande prosperidade em Israel: o reinado de Jeroboão II, que governou por cerca de 40 anos (793–753 AEC), constituindo-se como o monarca mais longo do reino. Seu governo sucedeu um período de declínio diante da hegemonia arameia de Damasco, que, após o caso da dinastia omrida (na segunda metade do século IX AEC), consolidara-se como a principal potência do Levante (Finkelstein, 2015). A partir desse quadro, com o apoio dos assírios — a quem Israel havia se tornado vassalo —, o reino israelita conseguiu recuperar-se, prosperar, reinserir-se no comércio internacional e, sobretudo, empreender conquistas territoriais, o que será analisado de forma mais profunda a seguir.

Jeroboão II³ conseguiu formar um reino de prosperidade política e econômica, naquilo que ficou conhecido como “glória jeroboâmica” (Souza, 2016). A historiografia assim classifica o governo de Jeroboão II por conta do prestígio “internacional” de que Israel gozava no período, bem como do forte desenvolvimento econômico vivenciado pelo reino nesse momento histórico, constituindo-se como um dos períodos mais importantes da História Antiga de Israel. Alguns autores, como José Ademar Kaefer (2022) advogam que o reinado de Jeroboão II foi o mais próspero da história de Israel, suplantando até mesmo os omridas diante da abnuência de suas conquistas territoriais, sua prosperidade econômica e seu poderio político.

A partir disso, veremos, neste capítulo, aspectos políticos, territoriais, religiosos, sociais e críticos relacionados ao governo de Jeroboão II. Nosso objetivo metodológico é demonstrar, com base nas fontes bíblicas, na cultura

3 Com Jeroboão II, Israel alcançou o seu nível máximo de extensão territorial. Ideologicamente, o reinado de Jeroboão II também foi muito importante para a história de Israel. A passagem de 1 Reis 12,26-33 que narra a cisma religiosa entre Israel e Judá, quando Jeroboão I instituiu dois santuários em Israel (um em Dã e o outro em Betel), pode, na verdade, ser uma referência não ao século IX AEC., período de governo de Jeroboão I, mas sim ao século VIII AEC., quando governou Jeroboão II (Toseli, 2016). Um dos principais motivos para essa interpretação é que Dã só foi governada por Israel durante o reinado de Jeroboão II (Finkelstein, 2015, p. 98).

material e na historiografia especializada, como esse reinado representou um dos grandes auges da História Antiga de Israel. Pretendemos evidenciar não apenas a prosperidade interna do reino, mas também a forma como o governo de Jeroboão II exerceu influência direta sobre Judá, que, como veremos, voltou a ocupar, nos dias desse monarca, posição de vassalagem diante de Israel — a exemplo do que ocorrera anteriormente no período omrida. Com essa análise, buscamos abarcar os principais elementos históricos referentes ao reinado de Jeroboão II, oferecendo ao leitor um panorama amplo e consistente acerca de um dos períodos mais significativos da antiguidade israelita.

Contexto histórico geral da dinastia ninshida

Para compreendermos melhor o advento da dinastia ninshida, é necessário mencionar o período em que Israel era governado pelos omridas. Na segunda metade do século IX AEC, após a morte de Acab (o mais destacado soberano omrida, sob cujo reinado Israel alcançou seu auge de poder), seus filhos — Ocozias, que morreu prematuramente (2 Reis 1,16–18) e Jorão —, não conseguiram preservar a hegemonia israelita, como demonstra a emancipação de Moab do jugo de Israel. Nesse contexto, o general Jeú, possivelmente com apoio arameu — cujo poder havia se consolidado com o reinado de Hazael de Damasco —, depôs Jorão, pôs fim à dinastia omrida e instaurou uma nova casa real. Contudo, essa nova dinastia mostrou-se submissa aos arameus (Finkelstein, 2015), e Jeú é inclusive retratado na Estela Negra de Salmanasar III como vassalo dos assírios, que apesar disso, tinham pouca presença no Levante naquele momento.

Assim, o novo *status* de Israel sob os ninshidas caracterizou-se por submissão às potências estrangeiras (araméus e assírios) e pela redução de seus territórios em decorrência das ofensivas arameias:

Naqueles dias, o Senhor começou a diminuir o território de Israel. Hazael feriu Israel em todas as suas fronteiras, desde o Jordão para o oriente, toda a terra de Gileade, os gaditas, os rubenitas e os manassitas, desde Aroer, que está junto ao ribeiro de Arnom, até Gileade e Basã (2 Reis 10,32–33).

Durante grande parte da dinastia nimshida, Israel viveu sob o jugo de Damasco, que tinha ampla liberdade de ação depois da retirada assíria. Porém, tal situação muda quando o rei Hazael morre, em 796 AEC, e seu filho, Haddad III, sobe ao trono. O reino arameu começa a apresentar desgastes internos, o que beneficia Israel (Bolen, 2002, p. 61). O texto bíblico preservou a memória histórica de quando o poderio arameu se desfalece e Israel ressurge como potência regional:

Então, a ira de Iahweh se inflamou contra Israel e o entregou a Hazael, rei de Aram, e a Bem-Adad, filho de Hazael, por todo aquele período. Mas, Jeoacaz procurou aplacar a ira de Iahweh e Iahweh o atendeu, porque viu a tirania com que o rei de Aram oprimia Israel. Iahweh deu a Israel um libertador; eles se libertaram do poder de Aram, e os israelitas puderam de novo morar em suas tendas como antes (2 Reis 13,3-5)⁴.

O texto acima tem em seu cerne uma forte linguagem deuteronomista⁵, uma vez que atribui a Iahweh a desgraça e o ressurgimento de Israel. Porém, ele conserva a referência histórica da opressão vivida por Israel nas mãos dos arameus, assim como o momento em que essa submissão acabou. A historiografia classifica que o “libertador” de Israel não foi Jeoacaz, filho de Jeú, mas sim Jeroboão II, responsável por um dos períodos de maior prosperidade de Israel (Kaefer, 2015, p. 85).

Além da morte de seu principal monarca, a interferência assíria no Levante (que havia se intensificado) também foi um fator importante para o desgaste de Damasco e a ascensão de Israel. Entre o final do século IX AEC e o início do século VIII AEC, Adadnari III, rei da Assíria (de 810 a 782 AEC), marchou várias vezes em direção ao Levante (805, 804, 802, 796 AEC). Na última campanha, a capital do reino de Damasco foi sitiada e o rei Haddad III foi forçado a pagar pesados tributos ao soberano assírio. A partir desse momento, o reino arameu se constituiu como um vassalo do Império

4 Neste trabalho, todos os textos bíblicos citados são da Bíblia de Jerusalém (2012).

5 A “Literatura” ou “Historiografia” Deuteronomista compreende os livros de Deuterônimo, Josué, Juízes, Samuel e Reis, sendo assim classificada por apresentarem um padrão literário comum. A historiografia deuteronomista passou por três principais redações: a primeira, no século VII AEC; a segunda, no século VI AEC; e a terceira, no século V AEC. Entre os traços centrais dessa escola literária destacam-se o apoio velado a Judá e à dinastia davídica, a tentativa de legitimar o culto monolátrico a Iahweh e a crítica severa a Israel, especialmente à dinastia omrida.

Assírio, o que beneficiou Israel: “enquanto a Assíria mantivesse uma forte presença no Oeste, seus leais vassalos [entre eles Israel] colheram os benefícios de uma estabilização renovada” (Arnold; Williamson, 2005, p. 466). A Estela de Adadnarari III confirma isso numa homenagem prestada pelo rei Joás de Samaria (Donner, 2017, p. 338). Assim, sob a submissão assíria, Israel não apenas conseguiu se recuperar, como também se tornou, novamente, tal como nos dias da dinastia omrida, uma potência regional no Levante.

Governo de Jeroboão II

Com a ascensão de Jeroboão II em 793 AEC, o reino arameu sofre várias crises internas, desencadeadas pela campanha de Adadnarari III. A principal delas é que Damasco fica sem sua capital, abrindo espaço para que o reino de Israel possa reascender politicamente (Souza, 2016, p. 69). Um dos primeiros feitos de Jeroboão II foi reestabelecer inteiramente os territórios outrora pertencentes ao reino de Israel que haviam sido perdidos para Hazael em 842 AEC. Durante o reinado de Jeroboão II, o reino de Israel não só reestabeleceu suas antigas fronteiras, como também se expandiu consideravelmente, e essa foi a marca que a Bíblia Hebraica preservou sobre Jeroboão II: “[Jeroboão II] restabeleceu as fronteiras de Israel, desde a entrada de Emat até o mar de Arábá [...] Iahweh não havia decidido apagar o nome de Israel sob o céu e o salvou pela mão de Jeroboão, filho de Joás” (2 Reis 14,25.27).

Ele se apropriou dos antigos territórios pertencentes à dinastia omrida na Transjordânia e também de regiões novas, como o vale do rio Jordão. Jeroboão II era rei de um reino que gozava do enfraquecimento do seu principal adversário (o reino de Aram-Damasco) e, simultaneamente, de um equilíbrio interno fortalecido, o que possibilitou sua ambição expansionista: “Jeroboão II teve sob seu controle um domínio maior que o de qualquer de seus antecessores” (Schultz, 1977, p. 362).

Ademais, ao curso do reinado de Jeroboão II, Israel lucrou consideravelmente com a “produção de azeite e vinho nas terras altas, fortes relações comerciais com a Fenícia, e comércio de cavalos treinados para a guerra” (Finkelstein, 2015, p. 161). A arqueologia indica, ainda, que Jeroboão II controlava,

adicionalmente, uma rota comercial desértica que se localizava na região de Dha el-Ghazza. Através dela, o reino de Israel tinha acesso a portos no mar Mediterrâneo.

Em relação à produção de azeite e vinho, os próprios óstracos de Samaria⁶ atestam sua importância. Tais óstracos atestam que havia uma grande produção “industrial” de azeite e vinho em Israel, o que é corroborado pela descoberta de assentamentos nas terras altas de Israel, propícias para a produção (Finkelstein, 2015, p. 161): “não faltavam mercados potenciais [de azeite e vinho]: o óleo de oliva das regiões montanhosas de Israel podia ser exportado com lucro para a Assíria e embarcado para o Egito, pois este país e o Egito não dispunham de boas regiões para o cultivo de oliveira” (Finkelstein; Silberman, 2003, p. 284).

No que tange ao comércio com a Fenícia, Israel se aproveitou do porto de Dor para estabelecer essa forte atividade comercial e para ter acesso às rotas marítimas, o que era muito lucrativo para o reino. Desde o século IX AEC, Israel era conhecido pela forte indústria de cavalos, e esse quadro não mudou no século VIII AEC. Durante o reinado de Jeroboão II, a cidade de Meguido foi usada como local de treinamento e criação de cavalos egípcios. Dali, eles eram “vendidos para a Assíria e outros reinos do Norte [...] a indústria de cavalos foi provavelmente um dos empreendimentos econômicos mais importantes de Israel no século VIII AEC” (Finkelstein, 2015, p. 164) A especialidade do Israel de Jeroboão II era o treinamento de cavalos especializados e também a fabricação de bigas⁷.

Por fim, podemos dizer que Israel, no século VIII AEC, graças à intervenção assíria, conseguiu dominar o comércio árabe pertencente anteriormente a Gate, que havia sido destruída por Hazael. A presença de Israel em Dar el-Ghazza é corroborada pela arqueologia, sobretudo com os importantes achados na

6 “63 óstracos foram encontrados nas escavações de Samaria, em 1910. Estes óstracos registram a existência de um sofisticado sistema de cobrança de tributo destinado a Samaria e pago pelos donos de terras, cujos nomes constam nos referidos óstracos” (Kaefer, 2020, p. 395).

7 A partir das evidências arqueológicas que testificam a forte atividade econômica de Jeroboão II na importação de cavalos vindo do Egito, seu treinamento e venda, podemos conjecturar que a memória bíblica em torno de Salomão como grande comerciante de cavalos seja uma retroprojeção de uma realidade vivida no Reino de Israel durante o reinado de Jeroboão II: “importava-se para Salomão cavalos de Musur e da Cilícia” (1Reis 10,28).

região de Kuntillet ‘Ajrud, no extremo sul do Levante. Lá, existem inscrições que fazem referência a um “Iahweh de Samaria”, o que pode ser associado ao domínio de Israel sobre a região. Em outras palavras, o comércio árabe que passava por Dar el-Ghazza foi essencialmente controlado por Israel, o que gerou grandes riquezas para o reino.

Em adição a isso, podemos supor que as próprias condições geográficas, territoriais e populacionais internas de Israel fomentavam essa prosperidade econômica, cabendo a Jeroboão II apenas explorá-las e potencializá-las para que o reino pudesse lucrar de maneira consistente. Israel contava com uma força de trabalho vasta, uma vez que era um reino fortemente povoado, favorecido por diversas fontes de água, responsáveis por facilitar o assentamento da população (Toseli, 2016)⁸. Também dispunha de diversos vales férteis, onde cereais eram cultivados. Nas encostas, havia plantações de videiras. Não menos importante, “o desenvolvimento da região norte também se beneficiou do entroncamento de estradas cujo controle abria oportunidades de lucro no comércio inter-regional” (Toseli, 2016, p. 110). No que tange à política de alianças, Jeroboão II buscou a Assíria e o Egito como aliados.

Dominação de Israel sobre Judá nos dias de Jeroboão II

Com Joás e, sobretudo, Jeroboão II, Israel conseguiu recuperar a dominação exercida sobre Judá nos dias dos omridas e fez dos reis judaítas seus vassalos: “no Sul, Judá foi subjugado após a vitória de Joás sobre Amazias na Batalha de Bete-Semes (2 Reis 14:12-13)” (Finkelstein, 2020, p. 250). O texto bíblico diz que Joás fez de Amazias seu prisioneiro, destruiu as muralhas de Jerusalém, apoderou-se dos tesouros do Templo de Jerusalém e, por fim, levou reféns e prisioneiros para Samaria (2 Reis 14,13-14)⁹. Tendo como base a refe-

⁸ Como previamente apontado, um fator importante na composição populacional de Israel era o fato de a sociedade israelita ser heterogênea: “[Israel contava com uma] população heterogênea, formada por grupos cananeus locais, grupos que vieram das montanhas para a planície, arameus, fenícios e moabitas, entre outros” (Toseli, 2016, p. 110).

⁹ Arnold e Williamson (2005) abordam a questão da dominação de Judá por Israel nos dias de Joás de uma forma um pouco distinta: “2 Reis 14:8-14 observa que Amazias desafiou Joás de Israel para um confronto. Este movimento é estranho, a menos que seja visto como outra indicação de que Israel há muito dominou Judá, e Amazias estava tentando ficar livre dessa situação. Em resposta a este desafio, Joás capturou Amazias, destruiu parte do muro de Jerusalém, saqueou o templo e fez

rência bíblica, podemos conjecturar que Joás fez de Judá vassalo de Israel. Isso foi um fator determinante para a formação da ideologia pan-israelita em Israel durante o reinado de Jeroboão II, pois, nesse momento histórico, houve uma verdadeira “monarquia unida”, na medida em que Israel e Judá estavam juntos, ainda que governados a partir de Israel¹⁰.

Outra referência bíblica para a conquista de Judá por parte de Israel e a união entre os dois reinos se encontra em 2Reis 14,28: “o restante da história de Jeroboão, seus atos e façanhas guerreiras, o modo como reconquistou Damasco e Emat para Judá e Israel, tudo isso se acha consignado no Livro das Crônicas dos reis de Israel”. Nesse sentido, haveria, durante o reinado de Jeroboão II, uma constante reivindicação do território de Judá por parte de Israel (Provan, *et al* 2003, p. 375). Indo nessa direção, nos textos bíblicos vemos a menção de que Jeroboão II conquistava territórios para Israel e Judá “juntos”.

A Bíblia Hebraica narra que Judá se expandiu para a região do vale do Sal, em Edom, durante o reinado de Amazias (2Reis 14,7) — ou seja, no século VIII AEC. (Kaefer, 2015, p. 85). Historicamente, porém, tal expansão não pode ser verificada, porque nesse período o reino era um vassalo de Israel, não tendo, portanto, condições militares de empreender uma investida como essa. Não obstante, tal como vimos, Israel era muito presente no comércio árabe no sul do Levante. Nesse sentido, podemos sugerir que a expansão de Judá na região de Edom ocorreu, na verdade, para suprir os interesses de Israel, seu suserano. Para esse propósito, Israel pode ter oferecido recursos para que Judá tenha conseguido concretizar a investida (Finkelstein, 2021).

Considerando as conquistas de Israel, sobretudo no que tange ao Norte (região de Dã) e ao Sul (Judá), conjecturamos que a expressão muito presente na Bíblia Hebraica, “de Dã a Bersabeia” (1Samuel 3,20), usada para fazer re-

prisioneiros da Judéia, estabelecendo assim, se não restabelecendo de fato, a superioridade israelita sobre Judá” (Arnold; Williamson, 2005, p. 466).

10 Um exemplo significativo encontra-se em Isaías 8,14: “Ele será santuário, pedra de tropeço e rocha de escândalo para ambas as casas de Israel”. A expressão “ambas as casas de Israel” refere-se aos dois reinos, Israel e Judá, sendo este último conectado e subordinado ao primeiro. O Livro de Isaías — ao menos em sua primeira parte — foi redigido no século VIII AEC., período em que Israel exercia hegemonia sobre Judá; por isso, o texto reflete de maneira precisa o contexto histórico desse tempo.

ferência à totalidade do Reino Unido governado por Davi — demonstrado por pesquisa histórica não ter existido historicamente (Carmo, 2023) — expressa, na verdade, uma realidade política vivenciada por Israel no reinado de Jeroboão II, sobretudo pelo fato de Judá estar sob o seu domínio. Ou seja, os escritores judaítas posteriores retroprojetaram para o seu passado uma realidade vivenciada no governo de Jeroboão II.

Aspectos cultícos durante o reinado de Jeroboão II¹¹

No que se refere ao culto, Israel viveu, nos dias de Jeroboão II, o que Israel Finkelstein (2015, p. 168) chama de reorganização do culto israelita. Não foi propriamente um processo de centralização, mas o *status* de organização governamental experimentado por Israel durante o governo de Jeroboão II pode também ter afetado o culto: “a razão para a reorganização do culto (embora não completa centralização) poderia ter sido o avanço de um reino mais organizado e o desejo do rei de dominar o culto econômica e ideologicamente” (Finkelstein, 2015, p. 169). O ponto principal dessa reorganização cúlrica foi o fato de que, provavelmente, ela serviu de modelo para o processo de centralização religiosa vivenciada por Judá nos dias de Josias, tal como veremos a seguir. A concepção da necessidade de uma reorganização do culto pode ter sido transportada para Judá com os refugiados israelitas que foram em direção ao Sul com o objetivo de fugir dos assírios. Isso parece mostrar o poder ideológico que Israel exercia sobre Judá.

A historiografia classifica três tipos de templos existentes em Israel durante o século VIII AEC.: (i) templos de demarcação de fronteiras; (ii) o Templo de Samaria, capital de Israel; e (iii) templos espalhados ao entorno do território israelita que celebravam tradições caras para Israel, tais como a do Êxodo, a de

11 Um ponto relevante acerca do culto no período de Jeroboão II é que, segundo o teólogo francês Thomas Römer (2016), o culto a Iahweh tornou-se oficial em Israel a partir do governo de Jeú, visto que, anteriormente, a divindade patrona da casa dinástica era Baal, ainda que Iahweh também fosse cultuado no reino e na corte. Durante o reinado de Jeroboão II, o culto a Iahweh passou a ser utilizado como instrumento de exaltação do reino e da autoridade real. Nesse sentido, a narrativa de 1 Reis 12, que apresenta Jeroboão I no santuário de Betel diante das imagens dos bezerros, constitui, na realidade, uma retroprojeção de práticas vivenciadas no reinado de Jeroboão II, quando, provavelmente, em Betel — santuário régio — ocorriam cultos oficiais com a presença do monarca (Toseli, 2016).

Jacó, a da conquista da terra e da Arca da Aliança (Finkelstein, 2020). O primeiro tipo faz referência aos limites principais do reino de Jeroboão II. Como recém-discutido, a expressão “de Dã a Bersabeia” exprime, na verdade, não uma realidade do Reino Unido, mas sim os limites territoriais de Israel no período de Jeroboão II: Dã faz referência à fronteira norte, e Bersabeia, à fronteira sul, considerando-se, assim, Judá como parte de Israel.

Nesse sentido, as inscrições encontradas em Kuntillet ‘Ajrud parecem oferecer uma luz para esse debate. Além da referência a um “Iahweh de Samaria”, —indicando a existência, na capital de Israel, de um templo¹² dedicado a um Iahweh que era, provavelmente, o deus da dinastia nimshida —, há também a menção a um “Iahweh de Teman”, classificado por Nadav Na’aman (2017) como sendo um templo em Bersabeia, no limite sul. Porquanto, haveria um templo em Dã e outro em Bersabeia (Finkelstein, 2020, p. 259):

The temple of YHWH of Teman was located in Beer-sheba. The traders who participated in the international trade, as well as other North Israelite people, visited the place, offered sacrifices there, and made vows to the local god. For this reason Amos, who prophesied during the era of prosperity of the international southern trade, included the temple of Beer-sheba in his criticism of the cult centres of Bethel, Gilgal, and Dan – the three major cult centres of the Northern Kingdom (Na’aman, 2017, p. 90)¹³.

Finkelstein (2020, p. 261) argumenta que os santuários de Dã e Bersabeia tinham um papel muito importante para a formação da ideologia pan-israelita de união entre Israel e Judá. Isso se devia ao fato de que os dois santuários demarcavam as fronteiras norte e sul de Israel. Se Jeroboão II incluiu Bersabeia, localizada no extremo sul de Judá, como região fronteira de Israel, queria dizer que Judá lhe pertencia, e que Israel e Judá eram um só. Essa é justamente a principal base do pan-israelismo. Podemos, assim, perceber que a ideologia pan-israelita estava em andamento durante o reinado

12 Provavelmente, o Templo de Samaria era ligado à tradição do Êxodo, tida como uma tradição “oficial” de Israel (Finkelstein, 2020, p. 258).

13 “O templo de YHWH de Temã estava localizado em Beer-sheba. Os comerciantes que participavam do comércio internacional, bem como outros israelitas do norte, visitavam o local, ofereciam sacrifícios lá e faziam votos ao deus local. Por isso, Amós, que profetizou durante a era de prosperidade do comércio internacional sulista, incluiu o templo de Beer-sheba em sua crítica aos centros de culto de Betel, Gilgal e Dã – os três grandes centros de culto do reino do norte”.

de Jeroboão II, sobretudo no que tange à reorganização e à distribuição dos templos no território de Israel.

Havia outros templos, como o santuário real de Betel, ligado à tradição de Jacó; Funael, na Transjordânia, também ligado à tradição de Jacó; Gilgal, relacionado à tradição da conquista da terra; Siloh, que era um templo relacionado à tradição da Arca da Aliança; Siquém, que se relacionava à memória de cerimônias tribais de renovação de aliança (Finkelstein, 2020, p. 256); e Kiriath-Jearim, na fronteira entre Israel e Judá, outro templo ligado à tradição da Arca da Aliança (Finkelstein, 2020, p. 258).

Veremos mais adiante como o templo em Kiriath-Jearim foi importante para o desenvolvimento da ideologia pan-israelita durante o reinado de Jeroboão II. Além do templo central de Samaria, temos os templos de fronteira, Dã e Bersabeia, e os templos que estavam no interior de Israel, vinculados a tradições próprias, como o Êxodo, a Conquista, a Arca da Aliança e a Aliança Tribal¹⁴. Essa organização templária e a interferência do Estado no culto mostram o quão centralizado e organizado era o reino de Israel durante o reinado de Jeroboão II.

Aspectos sociais do reinado de Jeroboão II

Ademais, podemos classificar que Israel experimentou, durante o reinado de Jeroboão II, um considerável aumento populacional, provavelmente relacionado à participação do reino na economia mundial e à ausência de uma ameaça militar séria. Israel gozava de uma densa população em seu seio (Finkelstein; Silberman, 2003, p. 285). Estima-se que eram cerca de 350 mil habitantes durante o século VIII AEC. A título de comparação, Judá contava, no mesmo período, com cerca de 100 mil pessoas no máximo, e as populações de Amon e Moab unidas não chegavam a um terço da população de Israel (Finkelstein; Silberman, 2003, p. 286). O poderio populacional de Israel

¹⁴ “O padrão dos templos do Norte na primeira metade do século VIII parece ser ligado a dois pilares da ideologia norte-israelita da época: os conceitos de Israel e Israel Unido. Os templos de Samaria, Betel, Penuel, Siquém, Gilgal e possivelmente Gibeão estavam relacionados com o primeiro e ligados a tradições israelitas chave. Os templos de Dan, Beer-sheba e talvez Kiriath-jearim estavam associados a este último” (Finkelstein, 2020, p. 261).

acabava por afetar também sua prosperidade econômica, militar e arquitetônica. Jeroboão II empreendeu grandes obras, como a reconstrução de Hasor e Gezer (Finkelstein; Silberman, 2003, p. 287):

E com ele [Jeroboão II] uma nova estrutura burocrática mais complexa: por um lado, famílias poderosas ligadas à corte ou que faziam parte dela; do outro lado, camponeses e pequenos proprietários que eram expropriados de seu trabalho e de suas terras. As escavações arqueológicas de Samaria, capital de Israel Norte, revelaram que, já no reinado dos omridas, obras magníficas, como palácios e muralhas, foram construídas na cidade à custa do trabalho camponês. Porém, nada comparável à opulência em que vivia a elite de Samaria no reinado de Jeroboão II, como mostram as várias placas de marfim com desenhos fenícios e egípcios, encontradas junto às ruínas do palácio de Jeroboão II. Ou seja, o progresso só foi favorável para uma pequena parcela da população, a que era formada por grandes proprietários de terras, famílias poderosas ligadas à corte, administradores, oficiais do exército, sacerdotes, grandes comerciantes, um corpo de juízes corruptos etc. (Kaefer, 2015, p. 91).

O nível de centralização e organização¹⁵ política de Israel durante o reinado de Jeroboão II era tão intenso que foi encontrado na cidade de Meguido um selo oficial do reino, que dizia: “Pertence a Shema, o servo [funcionário] de Jeroboão” (Finkelstein; Silberman, 2003, p. 286). Isso leva a historiografia a postular que a memória em torno de Jeroboão II era tão forte que fez os escritores judaítas posteriores retroprojetarem a grandeza do seu reinado para Salomão ou até mesmo Davi. Tais vestígios arqueológicos também corroboram à defesa historiográfica de que foi no reinado de Jeroboão II que a atividade escrita se desenvolveu com mais força (Kaefer, 2017, p. 141): “[no reinado de Jeroboão II] é a primeira vez que são encontradas inscrições em hebraico em Hazor e em Samaria” (Kaefer, 2017, p. 140). Os óstracos de Samaria, as inscrições de Kuntillet ‘Ajrud e alguns textos dos livros de Oséias e Amós parecem indicar que a escrita foi amplamente usada no reinado de Jeroboão II, constituindo-se como mais um meio pelo qual o aparato reinol organizou a administração de Israel no século VIII AEC. (Finkelstein, 2015, p. 169).

15 “É no auge da prosperidade do reino do norte, sob o governo de Jeroboão II, que nós podemos identificar, afinal, a totalidade dos critérios para um Estado organizado: alfabetização, administração burocrática, produção econômica especializada e um exército profissional” (Finkelstein; Silberman, 2003, p. 291).

A arqueologia também atesta que, durante o reinado de Jeroboão II, a capital de Israel (Samaria) foi, provavelmente, a maior cidade do Levante Sul e uma das mais influentes e prósperas (Finkelstein, 2021): “a estrutura, com palácios e imensas muralhas, encontrada pelas escavações da capital Samaria, é testemunha viva do poderio econômico de Israel Norte” (Kaefer, 2017, p. 140). Samaria, nesse período histórico, não estava mais condicionada apenas ao tradicional cume do morro onde se situava desde os dias dos omridas, tendo também se expandido para a encosta. E, como dito, a importância de Samaria também é atestada pelo seu templo.

As inscrições de Kuntilet ‘Ajrud parecem atestar a existência de um santuário central na capital. Outra possível referência a um santuário em Samaria está em Amós 8,14, que diz: “aqueles que juram pelo pecado de Samaria e aqueles que dizem: ‘Viva o teu Deus, Dã’ e ‘Viva o caminho de Bersabeia’ cairão e não mais se levantarão”. Alguns exegetas classificam a referência bíblica ao “pecado” de Samaria com um possível templo na capital de Israel. O termo “pecado” para se referir ao templo pode estar relacionado à ideologia judaíta de condenação a todos os templos, sobretudo os israelitas, que não fossem o de Jerusalém. Com base nisso, podemos concluir que “deve ter havido um templo em Samaria, como é mostrado na inscrição do rei assírio Sargão, que fala da deportação de estátuas de Samaria” (Römer, 2016, p. 111). Na passagem de Amós 8,14, também há clara referência aos santuários israelitas de Dã e de Bersabeia, o que salienta sua importância.

As muralhas de Samaria foram reforçadas e alargadas durante o reinado de Jeroboão II: “as fortificações foram tão bem construídas que cerca de meio século mais tarde os assírios despenderam três anos para conquistar a cidade” (Schultz, 1977, p. 188). Depois de Jeroboão II, nenhum outro rei de Israel teve estabilidade e força suficiente para dar à Samaria muralhas reforçadas. Por isso, é plausível argumentar que os empreendimentos de Jeroboão II em Samaria, sobretudo nas muralhas, foram duradouros.

Críticas proféticas a Jeroboão II e a seu governo

A prosperidade vivenciada por Israel nos dias de Jeroboão II não era experimentada de forma igualitária por toda a população. O reino de Israel do século VIII AEC. viu em seu meio um grande crescimento da desigualdade social: “o brilho do reinado de Jeroboão II encobriu só imperfeitamente os males sociais, a corrupção na administração e no exercício da Justiça” (Donner, 2017, p. 340). A aristocracia de Israel gozava de uma profunda riqueza, atestada pela arqueologia: placas de marfim com detalhes egípcios eram usadas para ornamentar casas e palácios em Israel (Finkelstein; Silberman, 2003, p. 287). Isso gerou uma forte resistência ao reinado de Jeroboão II, já que ele se ancorava na figura de Iahweh, entendido como aquele que deveria garantir o direito e a justiça. Essa resistência ao luxo dos ricos e à desgraça dos pobres está muito bem representada nas profecias de Oséias e Amós¹⁶:

Eles [os mais ricos] se deitam em camas de marfim, estendidos em seus divãs, comem cordeiros do rebanho e novilhos do curral, improvisam ao som da harpa como Davi, inventam para si instrumentos de música, bebem crateras de vinho e se ungem com o melhor dos óleos, mas não se preocupam com a ruína de José (Amós, 6,4-6).

Com base no texto citado, podemos constatar o forte teor crítico com que os profetas tratavam a sociedade israelita durante o reinado de Jeroboão II. Isso se deu pelo fato de a prosperidade vivenciada pelos grupos dominantes não ser experimentada de igual modo pelos segmentos subalternos da sociedade. O sistema econômico vigente em Israel no século VIII AEC privilegiava a concentração fundiária nas mãos das famílias mais ricas, criando, assim, uma “lacuna entre ricos proprietários de terras e dependentes fazendeiros arrendatários” (Arnold; Williamson, 2005, p. 467). Posteriormente, com a queda de Israel, os textos de Oséias e Amós foram levados para Judá e serviram para

16 “A crítica profética, que, desde os dias de Amós, nos meados do século VIII, jamais silenciou, mostra que o desenvolvimento social em Israel e Judá, marcado por crises, não foi aceito sem resistências. Podemos supor que aqueles que foram diretamente afetados pelo débito escorchante não se submeteram voluntariamente ao seu destino, e essa suposição é favorecida pela crítica social profética que, repetidamente, denuncia os atos de violência dos membros da classe alta” (Kessler, 2010, p. 114).

fomentar ainda mais a impressão negativa que se tinha sobre Israel. Malgrado a isso, tais textos servem como referência histórica para atestar a opulência da aristocracia israelita nos dias de Jeroboão II, deixando claro que o Reino de Israel viveu, nesse período, um grande momento de prosperidade, oriundo de expansões territoriais, aumento populacional e construções arquitetônicas. Israel voltou a ser uma potência regional muito forte.

Conclusão

Ao longo deste capítulo, buscamos apresentar os aspectos políticos, econômicos, sociais e religiosos do reinado de Jeroboão II em Israel, considerado o monarca que reinou por mais tempo no reino israelita e, por muitos, apontado como um dos maiores governantes da História de Israel, devido às conquistas políticas e territoriais alcançadas. Jeroboão II beneficiou-se de um contexto em que seu principal rival, os arameus, encontrava-se enfraquecido diante de uma série de investidas assírias, bem como da sábia decisão de seu pai, Joás, de se submeter aos assírios em vez de enfrentá-los — estratégia que trouxe mais vantagens do que prejuízos, como de fato ocorreu.

Sob a tutela assíria, Jeroboão II reorganizou seu reino, reinserindo Israel no comércio internacional, sobretudo por meio da comercialização de cavalos, e se expandiu territorialmente com a permissão dos assírios. Além disso, reconquistou a soberania sobre o reino de Judá, que, assim como no período omrida, voltou a ser dominado por Israel. Internamente, essas ações resultaram no fortalecimento do reino e no aumento populacional, consolidando Israel como a potência mais relevante do Levante e promovendo a prosperidade da capital, Samaria.

Entretanto, essa prosperidade não foi experimentada de forma uniforme: enquanto os grupos mais ricos se beneficiavam, as camadas populares permaneciam em situação de vulnerabilidade. Como resposta, surgiram movimentos proféticos que criticaram Jeroboão II em nome de Iahweh, visto como mantenedor da justiça e do direito. Esse contexto evidencia a complexidade e a heterogeneidade da sociedade israelita, mostrando que a prosperidade de um grupo não implica necessariamente em benefícios generalizados.

Após a morte de Jeroboão II, em 753 AEC., o reino de Israel entrou em decadência, culminando em seu fim político diante dos assírios cerca de trinta anos depois, em 722 AEC. O reinado de Jeroboão II, portanto, representa o último período de prosperidade significativa na História de Israel. Os aspectos relacionados ao término de seu reinado poderão ser analisados mais detalhadamente em estudo posterior.

Referências

ARNOLD, Bill T.; WILLIAMSON, Hugh G. M. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Historical Books**. Westmont: InterVarsity Press, 2005.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BOLEN, Todd. **The Reign of Jeroboam II: A Historical and Archeological Interpretation**. Thesis (Master of Theology) – The Master’s Seminary, The Master’s University, Sun Valley, 2002.

CARMO, Matheus da Silva. **Israel e Judá como um só povo: a formação da ideologia panis-raelita entre os séculos VIII AEC e VI AEC**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/15255>. Acesso em: 5 jul. 2025.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos: dos primórdios até a formação do Estado**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

FINKELSTEIN, Israel. Episode Eighteen: Israel in the Days of Jeroboam II. 2021. 1 vídeo (40m13s). Publicado pelo canal **Albright Live**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Y4ga3Lpr2nw&list=PLvm7MPUI_WJcl-pUfZgCw1Tfd_cyT4Fh-f&index=20&t=1045s. Acesso em 30 ago. 2025.

FINKELSTEIN, Israel. Jeroboam II’s Temples. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 132, n. 2, p. 250-265, 2020.

FINKELSTEIN, Israel. **O Reino esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte**. São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. State formation in Israel and Judah: A contrast in context, a contrast in trajectory. **Near Eastern Archaeology**, v. 62, n. 1, p. 35-52, 1999.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **David and Solomon: in Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition**. New York: Simon and Schuster, 2006.

FLEMING, Daniel. **The Legacy of Israel in Judah's Bible: History, Politics, and the Reinscribing of Tradition**. New York: Cambridge University Press, 2012.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a História de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

KAEFER, José Ademar. A Bíblia começou em Israel Norte – Gênesis 49, 13-18) 24a. PLURA – **Revista de Estudos de Religião**, v. 8, n. 2, p. 138-153, 2017.

KAEFER, José Ademar. Quando Judá se torna Israel. **Revista Pistis Praxis**, v. 12, n. 2, 2020.

KAEFER, José Ademar; DIETRICH, Luiz José. A consolidação dos reinos de Israel Norte e Judá. In: NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luis José; KAEFER, José Ademar; MARQUES, Maria Antônia; FRIZZO, Antônio Carlos. **Uma História de Israel: Leitura Crítica da Bíblia e Arqueologia**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2022, p. 115-153.

KESSLER, Rainer. **História social do Antigo Israel**. Paulinas: São Paulo, 2010.

MENDONÇA, Elcio V. S. **A Dinastia Omrida: Reconstrução do Primeiro Estado Independente de Israel a partir da Bíblia e da Arqueologia**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2017.

NA'AMAN, Nadav. In Search of the Temples of YHWH of Samaria and YHWH of Teman. **Journal of Ancient Near Eastern Religions**, v. 17, n. 1, p. 76-95, 2017.

PROVAN, Iain; LONG, V. Philips; LONGMAN III, Tremper. **A biblical history of Israel**. Westminster: John Knox Press, 2003.

RÖMER, Thomas. **A chamada História Deuteronomista**: introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis: Vozes, 2008.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé**: o Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.

SCHULTZ, Samuel J. **A História de Israel no Antigo Testamento**. Grand Rapids: Outreach, 1977.

SOUZA, Bruno Cavalcante de. **A “revolta” de Jeú e a Estela de Dã**: um Estudo Em 2 Reis 10,28-36. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

TOSELI, Cecilia. **O Êxodo como tradição fundante de Israel Norte a partir de 1 Reis 12,26-32**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

CAPÍTULO 3

DESENTERRANDO CONFLITOS: CONEXÕES, RUPTURAS E ALIANÇAS NO DIREITO SOBRE A TERRA EM SERGIPE NO SÉCULO XIX

Lucas Oliveira de Jesus

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-3

Introdução

O capítulo que aqui se segue, aqui, além de é resultado da participação no Seminário Interno do LAHES, realizado em junho de 2025, sendo também um pequeno fragmento de minha dissertação, defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe, intitulada “Em comum acordo: direitos de propriedade e terras em situação jurídica *pro indiviso* no Termo da Cidade de São Cristóvão (Sergipe, 1800-1875)”. O objetivo da dissertação foi o de compreender os usos, transmissões e modos de compartilhamento de terras indivisas no espaço agrário da antiga capital provincial de Sergipe.

Dentre os resultados, ficou em destaque que a existência de terras indivisas representava um regime de propriedade próprio, contendo elementos da cultura jurídica moderna e práticas costumeiras sujeitas ao direito consuetudinário, assim como outros regimes de uso coletivo da terra existentes no mundo ibérico. Este aspecto demonstra como práticas construídas pelos diferentes grupos sociais ainda se mantinham presente no século XIX, mesmo com a ascensão do pensamento liberal e a defesa da propriedade privada (Jesus, 2025).

Nesse sentido, ao longo deste capítulo, trabalharemos as questões referentes às conexões, rupturas e alianças pelo uso da terra no século XIX. Entendemos que esses aspectos nos revelam as múltiplas sociabilidades possíveis entre os mais distintos grupos sociais que coexistem em um mesmo espaço

(agrário e social). No tocante ao espaço, nos debruçamos sobre uma das principais regiões econômicas e políticas da Província de Sergipe: a Ribeira do Vaza-Barris. Esta estava inserida enquanto uma região agrário-mercantil-escravista — conforme conceito trabalhado por Ilmar R. Mattos (1990) —, contemplando desde a circunscrição judiciária da Cidade de São Cristóvão até a municipal da Vila de Itaporanga (a partir de 1854) e eclesiástica da Freguesia de Nossa Senhora d’Ajuda (desde 1845).

Assim como outras localidades da Zona da Mata sergipana, a Ribeira do Vaza-Barris passou por um processo de transformação em sua estrutura agrária desde fins do século XVIII. Com a expansão da lavoura canavieira pelas várzeas próximas ao rio, as terras anteriormente utilizadas à produção de mandioca e à pecuária foram convertidas em canaviais, enquanto os antigos sítios foram convertidos em engenhos (Almeida, 1993). Essa movimentação corroborou à existência de uma nova economia açucareira simultaneamente à estabelecida economia de abastecimento atlântica na qual São Cristóvão estava inserida desde os indícios da colonização, em fins do século XVI (Malaquias; Vieira; Pereira, 2018). Logo, a coexistência de duas lavouras distintas, mas complementares, reforçou as distinções sociais naquele espaço, resultando, dentre tantos outros aspectos, em conflitos por terra envolvendo senhores de engenho e famílias de lavradores vizinhos (Almeida, 1993; Jesus, 2025).

Partindo deste ponto, o capítulo visa compreender as intrincadas dinâmicas do acesso à terra naquela região a partir das disputas judiciais. Como trabalhado pela historiografia, a documentação judicial nos fornece um amplo leque de elementos da vida cotidiana, das interpretações do direito e da utilização do espaço judiciário pelos distintos grupos sociais, trazendo à tona o jogo das forças e estratégias manipuladas por ambas as partes do processo (Motta, 1998). Ao longo do capítulo, faremos o exercício de relacionar a História Social da propriedade e a micro-história, na busca por evidenciar a propriedade da terra enquanto uma realização dos processos sociais entre os mais distintos sujeitos, cujas mentalidades catalisam táticas e mecanismos de defesa de seus direitos, tendo como norte a racionalidade limitada de cada temporalidade (Congost, 2007; Levi, 2020).

Panema versus Piabussú: um conflito por terras na Ribeira do Vaza-Barris

Em setembro de 1855, o capitão José Bernardino da Silva e sua esposa, D. Josefa Maria da Purificação, solicitaram ao juiz municipal do Termo da Cidade de São Cristóvão, Dr. Pedro Leão Veloso, que fosse aberto um processo de Libelo Cível contra o casal Antônio Francisco de Paula e Ana Joaquina de Paula, por invasão realizada ao sítio Panema¹. Na citação dos artigos do processo, os autores apontam seus argumentos traçando o histórico da ocupação na localidade. O capitão José Bernardino era filho legítimo do (há muito finado) alferes Manoel da Cruz e Silva, o qual deixou por herança parte de um sítio de terras denominado Sobrado, no Termo da Cidade, mais precisamente na Ribeira do Vaza-Barris e na Freguesia de Nossa Senhora d'Ajuda da Povoação de Itaporanga.

Segundo o capitão, seu finado pai havia comprado o sítio do Sobrado em dezembro de 1816 de Antônio Manoel de Jesus, antigo possuidor. Com a divisão do espólio no inventário, o sítio foi dividido pelos herdeiros: o primeiro autor, seu ex-cunhado e sua mãe. Contudo, conforme narra o capitão José Bernardino, em 1841, comprou o quinhão do viúvo de sua falecida irmã e se tornou possuidor da maior parte do Sobrado.

A questão envolvendo os réus teve início em 1816, no momento da compra do sítio pelo alferes Cruz e Silva. Como consta na escritura apresentada pelo capitão José Bernardino ao juiz municipal, o vendedor Antônio Manoel de Jesus impôs uma condição à venda: seus meios-irmãos, Francisco Xavier, Ana Josefa, Perpétua Maria e José Antônio, deveriam permanecer residindo numa parte do sítio, denominado Panema.

Passados quase 40 anos da negociação, o capitão José Bernardino denunciava que os descendentes dos meios-irmãos, ou seja, os sobrinhos de Antônio Manoel de Jesus, no qual os réus estavam inclusos, permaneciam utilizando as terras, abrindo valados e fazendo roças. Tais atos, segundo o

¹ Toda a descrição a seguir faz parte do mesmo processo. Cf. AGJSE, SCR, Libelo Cível, Cx. 09, Nº G. 44, 1855, Autor: Capitão José Bernardino da Silva e D. Josefa Maria da Purificação; Réus: Antônio de Paula Dantas e Anna Joaquina de Paula.

autor, eram injustos e de má-fé. Dessa maneira, solicitava ao juiz municipal que o terreno lhe fosse restituído, os invasores fossem retirados e condenados às custas e demais pronúncias pelo atentado ao direito.

A versão dos autores é comprovada por dois documentos apresentados ao juiz municipal e anexados ao processo. O primeiro consiste na escritura de compra e venda realizada entre Antônio Manoel de Jesus e D. Rosa Maria de Jesus ao alferes Manoel da Cruz e Silva, em dezembro de 1816. Nesta, consta que o sítio Sobrado foi adquirido por herança deixada por Constantino de Freitas Brandão ao filho Antônio Manoel, tendo 185 braças de comprimento, valendo 600\$000 (seiscentos mil réis). O segundo documento comprova o negócio feito entre o capitão José Bernardino e seu antigo cunhado (o tenente-coronel Francisco Moreira Borges) e sua nova esposa, D. Ana Jerônima da Silva. A escritura passada em 1841 ratificou a negociação realizada em 1834, em que o casal concordava em vender o quinhão de terras no sítio Sobrado, além de dois quinhões de terras no Engenho Piabuçu, patrimônio herdado do finado alferes Manoel da Cruz e Silva.

Em contrariedade a toda essa história apresentada pelos autores, os réus Antônio de Paula e Ana Joaquina de Paula contam uma narrativa divergente. A história teria iniciado muitos anos antes, com José de Freitas Brandão, antigo senhor e possuidor de um único terreno na Ribeira do Vaza-Barris. Naquela época, por sua decisão, o sítio fora dividido em dois: Sobrado e Panema, que teriam servido como residência do senhor em momentos distintos. Anos depois, Constantino de Freitas Brandão (filho e herdeiro de José de Freitas) teve um relacionamento com uma de suas escravizadas, com a qual teve seis filhos: Bernardo, Vicente, Francisco Xavier, Ana Josefa e Maria Perpétua — esta última avó da ré.

Embora a relação com sua escrava tenha lhe dado vasta prole, Constantino casou-se com outra mulher. Para garantir a seguridade de seus filhos naturais, doou o sítio Panema a estes e foi residir no Sobrado. Todos os seis filhos e seus companheiros, com a permissão dada por Constantino, viveram no Panema cultivando a terra e realizando todo e qualquer ato possessório de seu direito.

Após a morte de Constantino Brandão, seu único filho legítimo, Antônio Manoel de Jesus, continuou morando com suas meias-irmãs no Panema, principalmente após o novo casamento da mãe. A narrativa aponta que o filho caçula foi cuidado pelas irmãs “bastardas” como se fosse filho delas, e que, naquela época, a família habitava ora no Panema, ora no Sobrado. Quando crescido e casado, Antônio passou a morar na Cotinguiba, outra região açucareira sergipana ao norte do Vaza-Barris. Contudo, para evitar a ruína do Sobrado, solicitou aos irmãos que lhe cuidassem enquanto estivesse ausente. Segundo Ana Joaquina, sua avó, Maria Perpétua, não atendeu ao pedido do irmão mais novo e nunca saiu do Panema. Com a entrada de um novo dono do Sobrado (o alferes Manoel da Cruz e Silva), todos os parentes teriam se retirado daquelas terras, retornando à antiga possessão doada por Constantino Brandão.

Como afirmam os réus, foi a partir da compra realizada pelo antigo senhor do Engenho Piabussú que a tranquilidade na família de lavradores do Panema teve fim. Com a morte do avô da ré, João de Souza Brito (esposo de Maria Perpétua), a realização do inventário *post mortem* contou com a participação do alferes Manoel da Cruz e Silva, à época juiz de órfãos do termo da cidade. Para Antônio de Paula e sua esposa, o alferes utilizou sua posição para extraviar a documentação de doação do sítio Panema, comprometendo qualquer possível comprovação do direito da família àquela possessão. A questão tomou mais fôlego na geração seguinte, envolvendo os descendentes do alferes Cruz e Silva e de Constantino Brandão.

De acordo com a narrativa, o estopim das desavenças que ocasionou a realização do Libelo Cível foi, justamente, a decisão dos réus em realizar um ato demarcatório nos limites do Panema e Sobrado. Os autores, em seus autos, apontaram que Antônio de Paula mandou abrir um valado nas terras do Panema, considerado pelo capitão José Bernardino como um ato criminoso. Por sua vez, em sua defesa, os réus informaram que o senhor do Piabussú, em “alta noite”, mandou entulhar o dito valado, e que, presenciando a obra, queixou-se à Delegacia de Itaporanga. Segundo relatou Antônio de Paula, após a denúncia, concordou em receber uma indenização de “cento e tantos mil réis” do dito capitão, o que não se procedeu.

Embora o processo não tenha avançado para a sentença final, ao investigarmos mais a fundo no arquivo, deparamo-nos com um anexo do documento contendo a inquirição de uma testemunha apresentada pelos réus. Em novembro de 1855, apenas um mês após a última tréplica junta à ação de Libelo, João Francisco Nunes apresentou-se perante o juiz municipal de São Cristóvão, a fim de narrar seu conhecimento sobre a causa². Tal qual os réus, Nunes também era um lavrador “pardo” residente na Ribeira do Vaza-Barris. Em seu testemunho, diz que sabia “por ver” que o sítio Panema e o sítio Sobrado eram distintos, embora “ouviu dizer” que ambos tinham pertencido a José de Freitas Brandão.

Por ter sido vizinho daquela família há muitos anos, conheceu todos os filhos bastardos de Constantino Brandão, incluindo Maria Perpétua, avó de Ana Joaquina de Paula. Também pontuou que conheceu Antônio Manoel de Jesus, único filho legítimo de Constantino, e que era sabido e notório que tinha vendido o Sobrado ao alferes Cruz e Silva, com a condição de que o Panema permaneceria aos irmãos bastardos que continuaram utilizando o terreno ao longo dos anos e das gerações.

Ainda que não traga novas informações ao caso, o testemunho de João Francisco Nunes traz à tona o quão antigo era o litígio. Para responder algumas das questões, teve que contar com o apoio da memória, referindo-se aos “ouvir dizer” de “pessoas antigas”, “pessoas idosas” e de “seus maiores”. Tal efeito demonstra não só a longevidade do processo, mas a trama das relações do cotidiano. O fato de Nunes ser um lavrador pardo, tal qual Antônio de Paula e Ana Joaquina de Paula, traz-nos uma realidade de acesso à terra por descendentes de escravizados, como trataremos mais profundamente no tópico seguinte.

Para finalizar essa seção, cabe mencionar que o conflito, conforme os próprios atores do processo, era um reflexo das disputas territoriais envolvendo lavradores e senhores de engenho na Ribeira do Vaza-Barris. O advogado dos réus, Marcelino Pereira de Vasconcelos, alegou ser de conhecimento geral que os proprietários de engenho utilizavam dos mais distintos subterfúgios para

² A inquirição da testemunha encontra-se em outro documento e até em outra subsérie do fundo. Cf.: AGJSE, SCR, Ação de Embargo, N. Geral 06, 1856, Inquirição das testemunhas dos réus.

apossar-se dos títulos de “terras alheias que lhe ficam contíguas, e muito principalmente quando elas pertencem a algum pobre”³.

Senhores de engenho vs. lavradores pobres: entre estratégias e direitos de propriedade

Torna-se necessário nos determos, mesmo que brevemente, no que aqui chamamos de Ribeira do Vaza-Barris. Conforme discutido por Edna Matos Antônio (2012b), após a “conquista” de Sergipe e escravização da população indígena, o processo de distribuição de mercês pela Coroa aos colonos que participaram da missão militar liderada por Cristóvão de Barros abarcou indivíduos de diferentes “qualidades”. Desde fins do século XVI, a distribuição de cartas de sesmaria nas margens do Vaza-Barris já era evidente. Naquele momento, aquela região, como toda a capitania de Sergipe del Rey, tinha sua produção agrícola destinada ao abastecimento de outras localidades da colônia, principalmente a cidade de Salvador. As fazendas tinham como objetivo suprir as necessidades de força motriz dos engenhos, tanto do Recôncavo Baiano quanto dos de Pernambuco, além do suprimento de carne bovina. Tal estrutura permaneceu praticamente inalterada ao longo do século XVII, embora tenha sido interrompida com a devastação causada pela invasão dos holandeses (Dantas, 2019).

Após a reestruturação da capitania, conforme analisou Luís Siqueira (2016), a economia destacava-se pela produção de farinha de mandioca, criação de gado bovino, lavoura fumageira, extração de sal e uma incipiente plantação de cana-de-açúcar, com alguns poucos engenhos instalados.

Dentre as várias regiões produtivas de Sergipe, a Ribeira do Vaza-Barris compreendia as várzeas que margeavam o dito rio e que se encontravam incorporadas à circunscrição administrativa e eclesiástica da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória da cidade de São Cristóvão. Alocada no sítio atual desde o século XVII, São Cristóvão representava a “cabeça” de Sergipe, sede da administração colonial, militar e religiosa, sendo não só a mais antiga cidade, como

3 Cf. AGJSE, SCR, Libelo Cível, Cx. 09, Nº G. 44, 1855, Autor: Capitão José Bernardino da Silva e D. Josefa Maria da Purificação; Réus: Antônio de Paula Dantas e Anna Joaquina de Paula.

a mais antiga freguesia (1608) da capitania (Santos, 2023). Em fins do século XVIII, uma nova conjuntura econômica modificou o cenário agrário de Sergipe. Autores como Stuart Schwartz (1988) tem denominado esse período como Renovação Agrícola, sendo dois os principais fatores responsáveis por caracterizar uma nova fase da economia açucareira no Brasil: a crise da exportação do açúcar decorrente da Revolução Haitiana, tendo em vista que as Antilhas francesas eram as principais fornecedoras à Europa; e as transformações estruturais da economia mercantil introduzidas pelo Marquês de Pombal.

Por efeito, como sinalizou Bert Barickman (2003), a nova conjuntura desempenhou um novo *boom* na demanda por açúcar, impactando diretamente na construção de novas unidades produtivas, como analisado pelo autor no Recôncavo Baiano. Tal situação também impactou a incorporação de novas zonas produtoras, como o Oeste Paulista e a Zona da Mata sergipana. Essa transformação fica evidente quando visualizamos o número dos engenhos ao longo do tempo.

Segundo dados compilados por Maria da Glória Santana de Almeida (1993, p. 81), em 1775, período já imerso nas transformações, existiam na capitania 140 engenhos, número esse que chegaria a 430 na década de 1830. Como argumenta a autora, foi no século XIX que a economia sergipana se assentou na produção e exportação de açúcar. Ainda mais, Almeida (1993) aponta que três foram os fatores que contribuíram para o rápido crescimento no número de engenhos: a partilha de antigas terras adquiridas por sesmarias, resultando em unidades produtivas menores, quando comparadas a outras existentes na Bahia e Pernambuco; compra e venda de sítios, transformados em novos engenhos; e apossamento de áreas consideradas incultas, fator que resultou em diversos conflitos por direito à terra.

Novas pesquisas têm auxiliado a compreender essa sociedade açucareira tardia a partir do exame da participação de outros setores. Carlos Malaquias, Éden Vieira e Ana Cláudia Pereira (2018) demonstraram, a partir da análise dos inventários *post mortem*, que a expansão da lavoura canavieira em Sergipe ocorreu em regiões cujos sistemas agrários anteriores se baseavam na lavoura de abastecimento, sendo que esta permaneceu atuante concomitantemente. A

pesquisa de Fernanda Carolina Pereira dos Santos (2022) ilumina essas permanências ao identificar as relações creditícias envolvendo lavradores e senhores de engenho relativas ao abastecimento das unidades produtivas ao longo da primeira metade do século XIX.

No plano do político, Edna Matos Antônio (2012a) evidencia que a expansão da cana foi definidora na constituição de uma elite açucareira em Sergipe, cuja atuação e protagonismo no processo de emancipação da província, na década de 1820, lhes proporcionaram cargos decisivos na montagem da estrutura administrativa provincial e futuras manifestações em defesa da classe senhorial.

Dentro da circunscrição judiciária e administrativa de São Cristóvão, as várzeas alagadas que margeavam o rio que vinha do sertão da Bahia formavam a zona conhecida pelos contemporâneos como Ribeira do Vaza-Barris. Embora integrada à capital, sua importância econômica fomentou consequentes cisões: em 1845, a capela de Nossa Senhora d'Ajuda foi elevada à freguesia, desmembrada da paróquia da secular Nossa Senhora da Vitória; e em 1854, a Povoação de Itaporanga foi elevada à vila (Santos, 2023). Apesar disso, a nova vila ainda pertencia à circunscrição judiciária do Termo de São Cristóvão, evidenciando o porquê da ação envolvendo o sítio Panema ter sido iniciada na antiga capital.

A concentração de engenhos na Ribeira do Vaza-Barris pode ser demonstrada no número de engenhos da região. Em 1838, São Cristóvão possuía 43 engenhos, enquanto que, em 1856, só possuía quatro (Almeida, 1993, p. 144). Por outro lado, nesse mesmo ano, a vila de Itaporanga registrava 34 unidades. Como apontamos na dissertação, também foi identificado que, em 1856, São Cristóvão possuía mais sítios, quando comparado à vila de Itaporanga, evidenciando uma maior diversidade produtiva do que na zona açucareira (Jesus, 2025, p. 55). Apesar do rápido crescimento no número de unidades, também demonstramos que vários conflitos envolvendo senhores de engenho e lavradores ocorreram ao longo do século XIX. Não obstante, os mesmos proprietários que disputavam terras com roceiros vizinhos também estavam envolvidos em contendas territoriais contra a população indígena assentada na Aldeia da Água Azeda (Malaquias; Santos; Jesus, 2021).

Pensando a Ribeira do Vaza-Barris como esse espaço de conflito — mas também enquanto reduto das elites da cidade de São Cristóvão — é que a definimos como região agrário-mercantil-escravista, tal qual pontuado por Ilmar Mattos (1990). Ao caracterizar o Vale do Paraíba do Sul nestes termos, o autor analisa que aquele espaço comportava uma vasta teia de relacionamentos envolvendo os fazendeiros de café, cujas alianças eram articuladas na manutenção das hierarquias, como também na construção de mecanismos que fossem benéficos à classe senhorial, sendo um deles a inserção no aparato político/administrativo do Estado nacional em desenvolvimento.

Nestes termos, a análise da trajetória de ambas as partes do processo envolvendo a posse e direitos sobre o sítio Panema permite-nos compreender a Ribeira do Vaza-Barris não só como uma zona produtiva da cidade de São Cristóvão, mas também como um espaço caracterizado pela reiteração de hierarquias sociais típicas da sociedade de Antigo Regime da qual foi constituída e que carregava consigo também elementos da sociedade escravista colonial (Schwartz, 1988), continuada ao longo do século XIX. Dessa maneira, poderemos evidenciar as múltiplas estratégias tecidas pelos grupos sociais analisados, mais especificamente as famílias senhoriais, tal qual o capitão José Bernardino da Silva e as famílias de lavradores, como os herdeiros de Constantino de Freitas Brandão.

Denominadas como famílias senhoriais ou famílias de elite, as melhores “Casas” da região estavam assentadas na propriedade de engenhos, na participação do mercado matrimonial e no estabelecimento em posições de prestígio, como cargos administrativos, legislativos, eclesiásticos ou militares na província⁴. A família senhorial do Engenho Piabussú não estava dissociada desse modelo. Como tratamos em nossa dissertação, e como ficou descrito no tópico anterior, a família Silva era possuidora do Engenho Piabussú desde, pelo menos, o início do século XIX.

Em 1783, o engenho pertencia ao capitão Luís Francisco Freire, mas por negociação realizada na passagem do século, a propriedade foi transferida ao

4 Aqui tentamos nos aproximar da perspectiva de João Fragoso (2009) sobre a composição das “casas” e a montagem de hierarquias sociais costumeiras. Pensando uma perspectiva provincial, tomamos como referência as obras de Ilmar Mattos (1990) e Marcos Andrade (2014).

alferes Manoel da Cruz Silva, listado como proprietário em 1807 (Jesus, 2025, p. 137). A partir da consulta de um diversificado leque de documentos, verificamos que o alferes e sua família fizeram várias negociações com sitiantes e senhores de engenho limítrofes com a intenção de expandir a área produtiva do Piabussú.

A partir do inventário do alferes, datado de 1822, e o de D. Jacintha Clara, sua filha mais velha (falecida em 1820), é possível compreender os bens que compunham o complexo do Piabussú⁵. O engenho era composto por casas de vivenda, senzalas, alambique, canaviais, utensílios e vários pertences, avaliados em 6:400\$000 (seis contos e quatrocentos mil réis), tendo como força de trabalho os 44 escravizados. O sítio Sobrado, adquirido em 1816, era de propriedade conjunta entre o alferes Cruz Silva, sua filha (Jacintha) e o marido dela, Francisco Moreira Borges. Avaliado em 1:200\$000 (um conto e duzentos mil réis), o Sobrado foi listado como anexo do engenho Piabussú, contendo casa, pasto e mais 16 tarefas de canas plantadas. Além desses, também foram avaliadas terras, casas, pastos e canaviais existentes no sítio da Mata, bem como um quinhão de terras no Engenho Belém, no sítio Piabussú, além de uma casa no subúrbio de São Cristóvão e um terreno para criar gado na vila de Itabaiana, somando-se à fortuna mais 15 escravizados.

Ao que parece, o alferes Cruz Silva teria privilegiado sua filha e genro doando-lhes partes de terra no Engenho Piabussú, permitindo-os residirem no sítio Sobrado e participarem da produção de açúcar da unidade. Esse ato não foge das práticas de transmissão de terras realizadas pelas elites espalhadas pelo país durante o período colonial e que continuaram ao longo do século XIX. Fazendo um recorte nas elites açucareiras, autores como Carlos Bacellar (2023), Manoela Pedroza (2011) e Bert Barickman (2003) demonstram que famílias senhoriais estabeleciam modos de transmissão do patrimônio que fugiam das normas previstas na legislação portuguesa.

Embora as Ordenações Filipinas determinassem que a herança deveria ser repartida igualmente entre os herdeiros, estratégias poderiam ser utilizadas

5 AGJSE, SCR, Inventários, N° Geral 160, doc. 02, 1822, Inventário do Alferes Manoel da Cruz Silva; AGJSE, SCR, Inventários, N° G. 19, doc. 04, 1820, Inventário post-mortem de D. Jacintha Clara do Amor Divino.

para garantir que a “Casa” mantivesse seu *status* e o patrimônio não fosse prejudicado. Dentre essas estratégias, poderiam ser distribuídos dotes e doações antes de realizada a partilha, migração de herdeiros para outras localidades ou vendas forçadas. Como destacado por Manoela Pedroza (2011), tais medidas reforçavam a hierarquia interna das famílias, estabelecendo diferentes posições sociais aos herdeiros. Para a autora, todas essas estratégias demonstram como a herança e a sucessão eram processos distintos.

Com a morte de Jacintha e o posterior falecimento do alferes Manoel Cruz Silva, o processo de sucessão familiar recaiu sobre o capitão José Bernardino Silva. Isso fica evidente quando verificamos que todos os direitos de propriedade que seu antigo cunhado, Francisco Moreira Borges, possuía no patrimônio da família foram negociados em 1834, com a compra dos quinhões que aquele tinha no Engenho Piabussú e no sítio Sobrado. O novo senhor do Piabussú também se inseriu no mercado matrimonial das elites provinciais, contraindo casamento com uma mulher pertencente a outra família senhorial. D. Josefa Maria da Purificação era filha e neta de senhores de engenho assentados na vila de Nossa Senhora do Socorro, município vizinho a São Cristóvão. Seu avô, Dionísio Rodrigues Dantas, tinha participado das movimentações da independência de Sergipe e atuado em juntas e órgãos provinciais após a década de 1820 (Antônio, 2012a, p. 132). Esse ponto demonstra as redes sociais tecidas pelo capitão José Bernardino e sua inserção em grupos parentais maiores, o que lhe poderia promover variados frutos, desde propriedades até posições de mando.

Adquirida a terra e estabelecidos os relacionamentos horizontais, o capitão José Bernardino exerceu seu poder territorial defendendo os interesses da “Casa” na expansão do patrimônio. Embora não tenhamos conseguido localizar o inventário, encontramos menções de que ergueu uma nova unidade nas proximidades do Piabussú, denominado como Engenho Mata Verde, possivelmente construído nas terras do sítio da Mata — anteriormente descrito no arrolamento dos bens do alferes Manoel Cruz Silva (Jesus, 2025, p. 141). Isso nos fornece uma imagem de expansão das “fronteiras” das propriedades da família e a necessidade de novas terras que deveriam ser incorporadas e ocupadas por cana-

viais e pastos. Num cenário de fronteira fechada, visto os mais de dois séculos de distribuição das sesmarias na região, as opções de aumento da extensão dos engenhos eram a partir da compra ou esbulho de terras aos vizinhos, como o ocorrido contra os lavradores pardos residentes no sítio Panema.

O relacionamento entre lavradores e senhores de engenho não estava reduzido apenas ao conflito. Como discutido por Bert Barickman (2003), o estabelecimento da lavoura canavieira demandava a existência próxima de um mercado de abastecimento que deveria suprir as necessidades alimentares da unidade. Além do mais, as negociações entre senhores de engenho e lavradores poderiam estar circunscritas ao abastecimento de canas à moagem. A proximidade entre esses dois grupos era benéfica para ambos. Aos senhores de engenho, havia a possibilidade de aumentar a produção da unidade sem encarregar escravizados e bois, além de ampliar sua rede clientelar. Já os partidistas poderiam inserir-se na lucrativa lavoura canavieira sem despendar altos recursos na montagem de um engenho. Ademais, tinham a perspectiva de inserir-se em uma “Casa” senhorial via casamento ou laços espirituais, como apadrinhamento (Pedroza, 2011). Na Ribeira do Vaza-Barris, foi possível notar vários lavradores que abasteciam os engenhos tanto de suprimentos quanto de canas. Alguns desses, inclusive, conseguiram adentrar em famílias senhoriais, saindo de lavradores a senhores de engenho por meio do casamento.

Essa não foi a realidade dos herdeiros de Constantino de Freitas Brandão, até onde pudemos verificar. Aparentemente, a família do Panema vivia de suas próprias lavouras, vide a referência às plantações realizadas, inclusive da colheita dos pomares. Assim como outros grupos familiares de lavradores, o núcleo utilizava a terra herdada sem demarcações judiciais entre si — ou seja, coletivamente. Tal prática era descrita como terras em situação jurídica *pro indiviso*, em que vários indivíduos, aparentados ou não, co-habitavam e co-possuíam direitos de acesso a uma determinada possessão. O Panema, assim como vários sítios do Termo da cidade de São Cristóvão, era de domínio compartilhado. Em 1856, durante a realização dos registros paroquiais de terras, Ana Joaquina de Paula e mais uma dezena de primos declararam ao pároco de Itaporanga que eram possuidores “em comum” do sítio Panema (Jesus, 2025, p. 100).

Tal informação fica nítida a partir das próprias informações contidas no processo. Segundo o relato de Antônio Joaquim de Paula, o bisavô de sua esposa doou as terras do Panema aos filhos bastardos que, ao longo do tempo, as usufruíram conjuntamente. De acordo com Elione Guimarães (2008), utilizar as terras indivisas representava um modo de sobrevivência de famílias empobrecidas, que não teriam como sobreviver individualmente, caso a propriedade herdada fosse fracionada. Para Graciela Garcia (2006), dessa maneira o grupo familiar poderia ter acesso total aos recursos naturais, tais como fontes de água, pastos e áreas de plantação.

Como abordamos, a divisão do que pertencia individualmente recaía sobre os atos possessórios realizados — ou seja, o trabalho exercido. Nesse sentido, esse regime de propriedade correlacionava dimensões do direito individual e coletivo, cujas práticas foram construídas pelo cotidiano e normatizadas pelo costume (Garcia, 2006; Pedroza, 2011; Jesus, 2025).

O que nos chama a atenção neste caso é a referência direta a uma antepassada escravizada. Apesar de o seu nome estar silenciado no processo, a cativa de Constantino — mãe de Bernardo, Vicente, Francisco Xavier de Freitas, Ana Josefa, Mariana de Freitas e Maria Perpétua, além de bisavó de Ana Joaquina de Paula — foi uma das peças fundamentais na defesa dos direitos de propriedade. A ausência de menções a um testamento ou qualquer documento que pudesse ser utilizado como prova da legitimidade dos direitos da família ao Panema nos fornece elementos de outra característica.

As doações de terras a pretos e pardos libertos durante a escravidão, embora pouco recorrente, foi tema de estudo pela historiografia. Elione Guimarães (2009) avalia que as doações de terras aos cativos poderiam ser realizadas via testamento, sendo os legados em terra expressos nas disposições finais. Não obstante, a autora também aponta que alguns senhores deixavam bens de raiz a filhos que tiveram com suas escravizadas, em um processo duplo de legitimação e reconhecimento enquanto herdeiros. Para São Cristóvão, Nathiely Farias (2024, p. 71) identificou que quase 12% dos legados deixados aos escravizados entre 1775 e 1850 eram em imóveis.

Contudo, a ausência de menção ao testamento de Constantino de Freitas Brandão nos faz crer que a doação tenha sido realizada por uma escritura particular e que tenha ficado em posse da família até seu extravio. Com o “roubo” do documento, os direitos àquelas terras ficaram reconhecidos pela memória coletiva em torno do estabelecimento da família e dos atos possessórios realizados há muitas décadas. Tal mentalidade reflete como a “posse” deveria ser realizada enquanto uma prática dada de forma mansa e pacífica, a ser feita publicamente e sem prejuízo de terceiros — pressupostos advindos do direito comum da Época Moderna e que ainda era reconhecida como legítima no século XIX (Motta, 1998; Saavedra, 2020).

Considerações finais

O processo envolvendo a família senhorial do Engenho Piabussú e a família de lavradores residentes no sítio Panema permite visualizar diferentes escalas da sociedade agrária brasileira oitocentista. A Ribeira do Vaza-Barris, região escolhida, era caracterizada pela fronteira fechada, ocupação antiga, mas de recente expansão da lavoura canavieira. Estas transformações estavam associadas às dinâmicas do mercado externo (porque não dizer o capitalismo?) e a consequente valorização do açúcar brasileiro entre fins do século XVIII e início do XIX. Tais dinâmicas influenciaram a construção de novas unidades produtivas e a conversão de sítios, pastagens e matas virgens em canaviais que alimentariam as moendas dos engenhos.

Este processo, por sua vez, não foi pacífico, mas repleto de conflitos envolvendo diferentes grupos sociais, como senhores de engenho, lavradores e indígenas, que, dispondo de concepções divergentes sobre a legitimidade de seus direitos de propriedade, disputavam o uso da terra, reforçando o enunciado por Rosa Congost (2007) de que a realização da propriedade está assentada nas relações sociais entre os variados sujeitos e grupos. Por vezes, os embates percorriam uma longa trajetória, ultrapassando gerações, partindo para a violência ou adentrando os salões dos tribunais de justiça.

O historiador Giovanni Levi (2020), ao recordar que a micro-história é uma ferramenta historiográfica de perguntas gerais e respostas locais, preo-

cupada em compreender o comportamento dos diferentes sujeitos históricos, estimula-nos a refletir sobre a miscelânea de possibilidades, práticas e modos de vida das mais distintas sociedades analisadas. Ao nos determos em uma localidade específica, identificamos as múltiplas estratégias realizadas pelos diferentes segmentos sociais na manutenção de sua posição social. Por um lado, o capitão José Bernardino da Silva, preocupado em expandir seus domínios, garantir a sobrevivência da “Casa” e exercer o poder senhorial que lhe foi garantido pela geração passada e pela sociedade hierarquizada que fazia parte. Em outra perspectiva, Antônio de Paula e Ana Joaquina de Paula, preocupados em manter o domínio familiar constituído ao longo do tempo, garantir a sobrevivência da parentela e a manutenção daquele espaço de autonomia, além de legitimar o direito à terra e as práticas coletivas de toda a parentela.

Dessa maneira, a interlocução entre micro-história e História Social da propriedade nos permitiu compreender, além da importância da terra nas relações sociais, também a defesa e os conflitos por direitos de propriedade na constituição, reprodução e questionamento das hierarquias numa sociedade escravista.

Referências

ALMEIDA, Maria da Glória Santana de. **Nordeste açucareiro: desafios num processo do vir-a-ser capitalista**. Aracaju: UFS/SEPLAN/BANESE, 1993.

ANDRADE, Marcos Ferreira de. **Elites regionais e a formação do Estado imperial brasileiro: Minas Gerais – Campanha da Princesa (1790-1850)**. 2º Ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.

ANTÔNIO, Edna Maria Matos. **A independência do solo que habitamos: poder, autonomia e cultura política na construção do Império brasileiro - Sergipe (1750-1831)**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

ANTÔNIO, Edna Maria Matos. A qualidade da terra e dos homens: colonização e posse de terras na América portuguesa (Sergipe, séculos XVI-XVII). **Saeculum – Revista de História**, Vol. 26, João Pessoa, 2012.

BACELLAR, Carlos de Almeida Prado. Estratégias familiares na expansão da agricultura paulista (séculos XVIII e XIX). In MOTA, Maria Sarita; SECRETO, Maria Verónica; CHRISTILLINO, Cristiano Luís (org.). **A terra e seus homens: lições de história agrária na América Latina**. Ebook. Belo Horizonte (MG): Fino Traço, 2023, p. 112-134.

BARICKMAN, Bert J. **Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860**. Trad.: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CONGOST, Rosa. **Tierras, leyes, historia: estudos sobre “la gran obra de la propiedad”**. Barcelona: Crítica, 2007.

DANTAS, Pedriane Barbosa de Souza. **Pelos caminhos d’água, pelas rugosidades da terra: a construção territorial de Sergipe d’El Rey**. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Alagoas, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Maceió, 2019.

FARIAS, Nathiely Feitosa. **Legados de liberdade: alforrias testamentárias, poder e relações senhoriais (São Cristóvão, Sergipe, 1775 a 1850)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Sergipe, Programa de Pós-Graduação em História, São Cristóvão, 2024.

FRAGOSO, João Luís. O capitão João Pereira Lemos e a parda Maria Sampaio: notas sobre hierarquias rurais costumeiras no Rio de Janeiro do século XVIII. In OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. **Exercícios de micro-história**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, p. 157-208.

GARCIA, Graciela Bonassa. **O domínio da terra: conflitos e estrutura agrária na campanha rio-grandense oitocentista**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

GUIMARÃES, Elione. Rompendo o silêncio: conflitos consuetudinários e litigiosos em terras pró-indivisas (Juiz de Fora, Minas Gerais – século XIX). In MOTTA, Márcia; ZARTH, Paulo. **Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história – concepções de justiça e resistências nos Brasis**. Vol. 01. São Paulo: Editora UNESP, 2008. p. 103-126.

GUIMARÃES, Elione. **Terra de preto: usos e ocupação de terra por escravos e libertos (Vale do Paraíba mineiro, 1850-19120)**. Niterói: Eduff, 2009.

JESUS, Lucas Oliveira de. **Em comum acordo**: direitos de propriedade e terras em situação jurídica *pro indiviso* no termo da cidade de São Cristóvão (Sergipe, 1800-1875) – Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Sergipe, Programa de Pós-Graduação em História, São Cristóvão, 2025.

LEVI, Giovanni. Micro-história e história global. In: VENDRAME, Maíra; KARSBURG, Alexandre. **Micro-história**: um método em transformação. São Paulo: Letra e Voz, 2020, p. 19-34.

MALAQUIAS, Carlos de Oliveira; VIEIRA, Éden Filipe Santos; PEREIRA, Ana Cláudia. Açúcar, farinha e escravidão: o Atlântico e a História Agrária de Sergipe Del Rei na ascensão da lavoura canavieira. **Ponta de Lança**, São Cristóvão, v.12, n.13. 2018.

MALAQUIAS, Carlos de Oliveira; SANTOS, Fernanda Carolina Pereira dos; JESUS, Lucas Oliveira de. Nos limites da missão: conflito e apossamento das terras da Aldeia da Água Azeda, São Cristóvão, SE, 1822-1860. In: ANTÔNIO, Edna Maria Matos; MAZA, Fábio (org.). **Sergipe**: diálogos de história, memória e política. Curitiba: CRV, 2021.

MATTOS, Ilmar R. de. **O tempo Saquarema**: a formação do Estado imperial. São Paulo: Hucitec, 1990.

MOTTA, Márcia M. M. **Nas fronteiras do poder**: conflito e direito a terras no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: Vício de Leitura: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

PEDROZA, Manoela. **Engenhocas da moral**: redes de parentela, transmissão de terras e direitos de propriedade na freguesia de Campo Grande (Rio de Janeiro, século XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2011.

SAAVEDRA, Manuel Bastias. The normativity of possession: rethinking land relations in early-modern Spanish America, ca. 1500-1800. **Colonial Latin American Review**, Vol. 29, N° 2, 2020, p. 223-238.

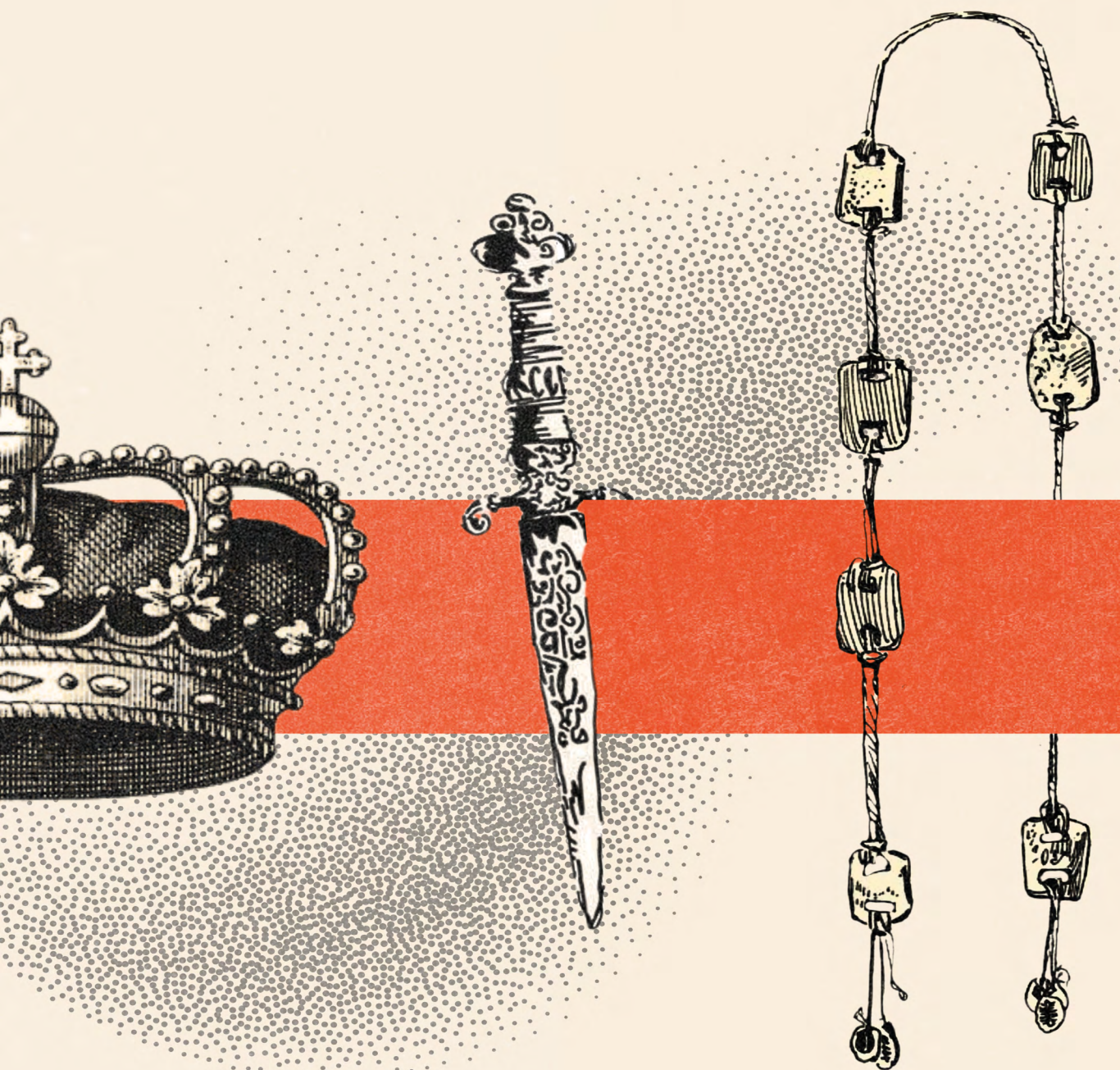
SANTOS, Fernanda Carolina Pereira dos. **“Poderosos capitalistas”**: práticas creditícias, dinâmicas internas e relações sociais no Sul sergipano (1800-1849). Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Sergipe, Programa de Pós-Graduação em História, São Cristóvão, 2022.

SANTOS, Magno Francisco de Jesus. Limites e redes urbanas em Sergipe oitocentista (1802-1855). In FRIDMAN, Fania; FERREIRA, Carlos Henrique C. (org.). **Urbanizações brasileiras: 1800-1850**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)**. Tradução: Laura Teixeira Motta – São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIQUEIRA, Luís. **Homens de mando e de guerra: capitães mores em Sergipe del Rey (1648-1743)**. Tese (doutorado em História Social). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

THOMPSON, Edward P. **Senhores e caçadores: a origem da lei negra**. Trad.: Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.



PARTE II:

**MULHERES:
ESCRavidÃO,
ESTRATÉGIAS E
MOBILIDADE SOCIAL**

CAPÍTULO 4

O CORPO COMO *LOCUS* DE RESISTÊNCIA NA MÍSTICA FEMININA MEDIEVAL

Eduarda Silva Nascimento

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-4

A historiografia dedicada às mulheres consagradas da Baixa Idade Média percorreu um longo e sinuoso caminho. Durante séculos, suas vidas foram matéria de hagiografias devocionais, narrativas edificantes que visavam mais a instrução da fé do que a análise histórica. Com o advento de uma historiografia mais crítica, especialmente no século XX, o pêndulo moveu-se para o extremo oposto: as experiências místicas, antes celebradas, passaram a ser lidas sob uma chave patológica. O ascetismo extremo foi diagnosticado retroativamente como “anorexia santa”, e as visões, como manifestações de histeria ou desordem neurológica, enquadrando essas mulheres em categorias médicas anacrônicas que lhes negavam intencionalidade e agência.

Um ponto de virada fundamental ocorreu a partir da década de 1980, com os trabalhos de Caroline Walker Bynum. Em obras seminais, como “Holy Feast and Holy Fast”, Bynum (1987) revolucionou o campo ao demonstrar que as práticas corporais femininas, especialmente as ligadas à alimentação, não eram meras anomalias, mas expressões complexas e centrais para a espiritualidade da época. Isto é, formas pelas quais as mulheres ativamente construía seu caminho para o sagrado.

Contudo, apesar do inegável avanço que resgatou a agência histórica dessas mulheres, a análise permaneceu, em grande medida, circunscrita às dinâmicas internas da cristandade latina. As leituras, mesmo as mais críticas, raramente conectaram as estruturas de poder patriarcal do medievo a um arcabouço teórico mais amplo, capaz de pensar essas hierarquias em uma genealogia de

longa duração. A própria disciplina dos Estudos Medievais, como aponta a crítica pós-colonial, foi forjada no século XIX como um instrumento dos nacionalismos europeus e de seu projeto imperial. A construção de uma “Idade Média” branca, cristã e ordenada serviu à criação de um passado glorioso para a “civilização ocidental”, um espelho que refletia a identidade europeia e legitimava sua missão colonizadora sobre outros povos. O passado foi, nesse sentido, domesticado e colonizado para servir a um projeto presente. Como questionam John Dagenais e Margaret R. Greer (2000, p. 431):

É possível colonizar uma região da história, assim como se coloniza uma região da geografia? Há muitas razões para acreditar que sim. A história da «Idade Média» começa no momento preciso em que a expansão imperial e colonial europeia se inicia. A Idade Média é o Continente Negro da História da Europa, assim como a África é a sua Idade das Trevas da Geografia. A colonização do passado é uma companheira indispensável do império. (Dagenais; Greer, 2000, p. 431, tradução própria).

É precisamente essa lacuna — a análise das lógicas de poder internas à Europa medieval como parte de uma genealogia da colonialidade — que o presente capítulo busca preencher. A proposta aqui delineada parte de um *locus* de enunciação específico: a perspectiva decolonial. Esta posição não é um mero dado biográfico, mas o fundamento de uma escolha teórico-metodológica. A vivência em uma realidade pós-colonial aguça a sensibilidade para as formas pelas quais o poder se articula através da subalternização de saberes, corpos e identidades.

Por essa razão, a mobilização do pensamento decolonial, forjado para analisar as relações de poder da modernidade/colonialidade, serve como uma ferramenta heurística potente para desvelar dinâmicas análogas de poder/saber no medievo europeu. A intenção não é projetar anacronicamente a categoria de “colônia”, mas utilizar a de “colonialidade” para iluminar a lógica pela qual um sistema hegemônico (masculino, letrado, clerical) se impôs sobre epistemologias e formas de ser alternativas (femininas, corporais, místicas).

A tese central é que as práticas espirituais de mulheres consagradas na Baixa Idade Média constituem não apenas fenômenos de religiosidade, mas estratégias de agência e produção de epistemologias contra-hegemônicas. Por

meio da aplicação dos conceitos de colonialidade do poder, saber e gênero, demonstra-se como o corpo feminino — o principal alvo do controle patriarcal — foi ressignificado e mobilizado como o principal território de resistência, bem como um corpo-texto de autoridade espiritual.

Portanto, em um mundo que lhes negava o acesso à produção teológica formal e ao poder eclesiástico, essas mulheres transformaram a carne em verbo, a dor em argumento e a visão em teologia. Ao fazer do corpo um texto e da experiência mística uma fonte direta de conhecimento, elas forjaram estratégias insubmissas e desafiaram a matriz de poder que as excluía de dentro da própria fortaleza do patriarcado teológico.

O pensamento decolonial como lente para o medievo

A aplicação do arcabouço decolonial ao estudo do medievo europeu requer uma articulação conceitual precisa para evitar o anacronismo, além de uma justificação metodológica robusta. Não se trata de afirmar que a Idade Média foi “colonial” no sentido moderno de um império transoceânico, mas de argumentar que a “lógica da colonialidade”, isto é, a supressão da alteridade para a manutenção de um padrão de poder hegemônico, é uma estrutura de longa duração, cujas matrizes foram forjadas e refinadas dentro da própria Europa antes de serem globalizadas. O conceito de colonialidade do poder, cunhado por Aníbal Quijano (2005, p. 117), é o pilar desta análise. Quijano o define como o padrão de poder que, embora consolidado com a colonização das Américas e ancorado na invenção da “raça”, sobreviveu ao colonialismo formal como uma lógica duradoura de classificação e dominação que atravessa todas as esferas da vida social.

No contexto medieval, essa lógica se manifestava de forma análoga na estrutura de poder da Igreja, que funcionava como um protótipo de Estado colonial. Com sua burocracia centralizada (a Cúria), seu sistema legal transnacional (o direito canônico), seu monopólio sobre a verdade (o dogma) e sua autoridade para punir o desvio (as penitências, a Inquisição), a Igreja classificava e governava populações. Ela estabelecia uma rígida hierarquia entre os “civilizados” (o clero masculino, letrado e ortodoxo) e os “outros” internos,

cujos corpos, saberes e práticas eram construídos como inferiores ou perigosos: hereges, judeus, muçulmanos e, de forma particular, as mulheres. Como demonstra Kathleen Biddick (1998, p. 2), a própria invenção da “Idade Média” é um produto dessa lógica, um “outro” temporal criado pela modernidade para afirmar sua própria identidade e legitimar seu projeto imperial.

A tecnologia escritural do humanismo renascentista desenvolveu uma técnica espectral sofisticada para situar o medieval. O medievalismo, como um modo de conhecimento histórico, foi uma das mais poderosas tecnologias para fazer o passado aparecer e desaparecer em serviço do presente... Essas tecnologias espectrais de representação, desenvolvidas para controlar o passado europeu, foram exportadas globalmente como parte do projeto colonial (Biddick, 1998, p. 2, tradução própria).

Essa colonialidade do poder é inseparável da colonialidade do saber, conceito aprofundado por Walter Mignolo (2008, p. 207). Este se refere à imposição de uma única epistemologia como universalmente válida, resultando no que Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 18) chamou de “epistemicídio”: a destruição deliberada de saberes outros. Na Baixa Idade Média, a ascensão das universidades e a consolidação da teologia escolástica com seu método silogístico, seu formalismo e sua base exclusiva no latim, representaram a ascensão de um saber hegemônico que desqualificava sistematicamente a experiência direta como fonte de conhecimento teológico. Esse modelo epistêmico, centrado no texto canônico e na razão abstrata, subalternizou a teologia mística, baseada na experiência visionária, na afetividade e na revelação pessoal, domínios onde as mulheres, sistematicamente excluídas da educação universitária formal, encontravam um espaço de autoridade.

Neste ponto, a análise de María Lugones (2008, p. 74) sobre a colonialidade de gênero torna-se indispensável. Lugones argumenta que o sistema de gênero binário, hierárquico e heterossexual foi uma imposição fundamental da dominação colonial. Na Europa medieval, uma lógica análoga já operava com força. O sistema patriarcal, sancionado pela teologia patrística (que associava a mulher ao corpo, à tentação e à irracionalidade) e pelo direito canônico, definia a mulher a partir de sua função em relação ao homem: esposa para a

procriação, mãe para o cuidado, virgem como propriedade paterna ou divina. Sua espiritualidade, por ser percebida como intrinsecamente ligada ao corpo e à emoção, era vista como inerentemente instável, inferior e perigosa, necessitando de constante vigilância e mediação masculina. A mulher que buscava uma via espiritual autônoma desafiava não apenas uma norma social, mas a própria estrutura de gênero que sustentava a ordem teológico-política.

Dentro desse contexto de tripla colonialidade (poder, saber e gênero), o corpo, como a obra de Bynum (1987) nos permite ver, emerge como o *locus* central de contestação. Para mulheres a quem eram negados o púlpito, a cátedra universitária e o poder sacramental, o próprio corpo (fosse através do jejum, dos estigmas, das lágrimas, das doenças sagradas ou das visões) tornou-se o “texto” onde sua autoridade espiritual era inscrita e validada, e o “território” onde sua soberania era performada. As práticas místicas femininas, portanto, podem ser lidas como a construção de um “corpo-território” insubmisso, um “*locus* de enunciação” que articulava uma epistemologia própria, um “saber do Sul” que, de dentro da fortaleza do patriarcado teológico, desafiava a colonialidade de gênero e de conhecimento da sua época.

A agência do corpo-texto na mística feminina

No teatro do poder medieval, onde o saber era masculino e a autoridade, clerical, o corpo feminino foi simultaneamente palco e arma. É para essa cena de confronto que esta seção se volta, buscando desvelar as coreografias de resistência encenadas por mulheres consagradas.

Em um mundo onde lhes era negada a voz letrada, elas fizeram de sua carne um verbo, transformando o silêncio imposto em um eloquente testemunho de insubmissão. A análise que se segue iluminará três atos dessa performance político-espiritual: a soberania corporal reivindicada no ascetismo; a epistemologia visionária como um saber que nasce dos olhos, e não dos livros; e a teologia radical que, ao ousar demais, foi sentenciada ao epistemi-cídio.

O Ascetismo como Soberania sobre o Corpo: Catarina de Siena (1347-1380)

Por muito tempo, a historiografia enxergou o jejum e a mortificação corporal das santas medievais sob a chave da passividade devocional ou, no limite, como uma patologia, uma espécie de “anorexia santa”. Contudo, uma leitura à luz do pensamento decolonial revela uma realidade muito mais complexa e potente: essas práticas emergem não como fraqueza, mas como uma sofisticada “tecnologia de si” (Foucault, 1988, p. 115) e um ato radical de soberania.

Num mundo onde a colonialidade de gênero destinava o corpo feminino a ser um território perpetuamente controlado — seja pelo pai para o casamento, pelo marido para a procriação, ou pela hierarquia clerical para a ortodoxia —, a recusa da comida representava um ato político de resistência. Para muitas mulheres, o domínio sobre a própria alimentação era o único recurso que podiam, de fato, controlar, em nítido contraste com os sacramentos, por exemplo, cujo acesso era sempre mediado pela autoridade masculina do clero. Assim, o jejum deixa de ser um sintoma para se tornar a afirmação de uma agência: a demarcação de um corpo que, ao se negar a ser nutrido pelo mundo, se constituía como um território autônomo por dentro.

Catarina de Siena, uma leiga dominicana que viveu quase exclusivamente da Eucaristia por anos, exemplifica essa dinâmica. Ao negar a comida, ela negava as funções que lhe eram socialmente impostas. Rejeitou o casamento arranjado por sua família e, ao fazê-lo, recusou o destino de esposa e mãe, papel central na colonialidade de gênero da época. Seu corpo emaciado, longe de ser apenas um sinal de fraqueza ou doença, tornou-se um espetáculo público de poder espiritual. Era a prova visível e irrefutável de sua dedicação exclusiva a um “esposo” divino, o que lhe conferia uma autoridade que nenhuma estrutura terrena poderia lhe dar. O corpo transformou-se em um texto eloquente, lido por seus contemporâneos como um sinal de santidade. Como destaca Caroline Walker Bynum, essa prática era uma forma de esculpir uma autoridade especificamente feminina:

O jejum era, portanto, um caminho para a santidade e a autoridade que evitava a cooptação clerical e a dependência de padres. Embora um padre fosse necessário para consagrar a hóstia, a recepção da comunhão era um ato do devoto, e a resposta do devoto a ela era algo que os clérigos podiam apenas observar, admirar e registrar. Assim, as mulheres usavam a comida para esculpir para si papéis de autoridade que eram, em certo sentido, especificamente leigos e especificamente femininos (Bynum, 1987, p. 181, tradução própria).

Esse controle sobre o próprio corpo-território foi a base de sua autoridade para intervir nos maiores conflitos de seu tempo. Analfabeta em grande parte de sua vida, ditou centenas de cartas a papas, reis e líderes militares, aconselhando, repreendendo e articulando posições teológicas complexas. Foi sua autoridade corporal e sua santidade performada na carne a legitimaram a viajar a Avignon e a exigir do Papa Gregório XI o retorno do papado a Roma. O ascetismo, nesta perspectiva, funcionou como uma tecnologia política, uma forma de subverter a colonialidade de gênero e se afirmar como um sujeito com voz e poder de ação, transformando o silêncio imposto em um discurso somático eloquente.

A Experiência Visionária como Epistemologia Contra-Hegemônica: Hildegarda de Bingen (1098-1179)

Se o saber hegemônico da Igreja (a “colonialidade do saber”) era construído através da exegese de textos canônicos — um processo longo, letrado, latino e exclusivamente masculino —, as visões místicas ofereciam uma via de acesso direto ao conhecimento divino, uma epistemologia que contornava a mediação clerical. Para mulheres como Hildegarda de Bingen, as visões funcionaram como um saber alternativo, baseado na experiência direta, corporificada e autorizada pela própria voz de Deus. Ciente de sua posição subalterna como *indocta mulier* (mulher ignorante), ela construiu sua autoridade não em oposição ao sistema, mas reivindicando ser um instrumento direto dele. Suas visões, que descrevia como ocorrendo na “Sombra da Luz Viva” em estado de plena consciência, foram sua resposta ao “saber-ler” masculino dos teólogos escolásticos; ela propôs um “saber-ver” feminino, igualmente válido e de origem divina.

A “autorização divina” permitiu que Hildegarda, uma reclusa sem formação universitária, escrevesse obras de uma complexidade espantosa, como o *Scivias*, um compêndio teológico e cosmológico, além de tratados de medicina e centenas de composições musicais. Sua correspondência revela uma mulher que não hesitava em usar sua autoridade profética para admoestar as figuras mais poderosas da Europa, incluindo o imperador Frederico Barbarossa. Como analisa Barbara Newman (1995, p. 29), a originalidade de Hildegarda residiu em sua capacidade de se posicionar como uma profetisa em uma era de teólogos, usando o *topos* da fraqueza feminina (*paupercula feminea*) como prova de sua autenticidade divina, numa brilhante inversão retórica: se a teologia é um dom de Deus, e não um produto do esforço humano, quem melhor para recebê-la do que uma mulher fraca e ignorante?

A experiência mística, nesse sentido, não foi uma fuga do mundo, mas uma ferramenta poderosa para interpretá-lo e intervir nele. Hildegarda articulou uma epistemologia alternativa, ancorada na vivência visionária, que se contrapunha ao monopólio do conhecimento abstrato e livresco da teologia escolástica. Ela demonstrou que era possível, para uma mulher, ser uma teóloga e uma intelectual pública, desde que sua autoridade emanasse de uma fonte que a hierarquia masculina não podia controlar: a experiência direta de Deus.

A Heterodoxia como Epistemicídio: Marguerite Porete (c. 1250-1310)

O caso de Marguerite Porete, uma beguina francesa queimada na fogueira em Paris, ilustra a violenta reação do poder hegemônico quando os saberes alternativos ultrapassam um certo limite de insubordinação. O conceito de “epistemicídio”, cunhado por Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 22) para descrever a destruição de saberes dos povos colonizados, aplica-se com precisão ao seu destino. Porete não foi condenada meramente por desobediência, mas porque seu livro, “O Espelho das Almas Simples”, propunha uma teologia radical que, em sua consequência última, tornava a mediação da Igreja irrelevante.

Escrito em francês antigo, e não em latim, um ato de insubordinação epistêmica por si só, — que tornava a teologia acessível fora do círculo clerical —, o livro descreve a jornada da Alma até a “aniquilação” em Deus. Nesse estado

de união mística, a Alma, livre e autônoma, não mais necessita das virtudes, da razão, dos sacramentos ou da própria Igreja institucional. Essa teologia representava uma ameaça existencial à colonialidade do poder e do saber da Igreja, que se baseava precisamente em seu papel como mediadora indispensável entre Deus e a humanidade. Como descreve Emily A. Holmes, a proposta de Porete era de uma liberdade radical.

Ao descrever a alma aniquilada, Porete insiste que a alma está tão unida à vontade de Deus que ela não tem mais vontade própria, exceto a vontade de Deus. [...] As virtudes, em vez disso, tornam-se suas servas, não o contrário. Essa alma deu às virtudes seu “despedimento”. Tal alma, unida à vontade de Deus, está acima das virtudes e da lei. (HOLMES, 2013, p. 132, tradução própria).

Ao propor um caminho direto e desinstitucionalizado, acessível a qualquer um através da experiência interior, Porete democratizava a salvação e desmantelava a hierarquia clerical. Sua recusa em renegar a obra, mesmo após um longo processo inquisitorial, foi a afirmação final de sua autoridade epistêmica. Sua queima na fogueira, junto com seu livro, foi um ato deliberado de epistemicídio, a tentativa violenta de apagar um saber feminino, místico e vernáculo que ousava imaginar uma espiritualidade sem intermediários. O destino de Porete demonstra que, quando os saberes insubmissos ameaçam a própria estrutura da colonialidade do poder, a resposta do sistema é a sua aniquilação física e simbólica.

Implicações de uma abordagem decolonial para a história medieval

A aplicação da estrutura conceitual decolonial às experiências de mulheres consagradas da Baixa Idade Média permitiu reinterpretar seus atos, deslocando-os da esfera puramente religiosa para a político-epistemológica. Como argumentado, o ascetismo radical de Catarina de Siena, as visões teológicas de Hildegarda de Bingen e a teologia radical de Marguerite Porete emergem não como curiosidades de uma fé exacerbada, mas como estratégias calculadas de resistência à colonialidade do poder, do saber e do gênero que estruturava a sociedade medieval. A análise demonstrou que o corpo deixa

de ser um mero objeto de estudo para se tornar o *locus* central da agência, o território primordial onde a soberania foi disputada e onde epistemologias insubmissas foram geradas e inscritas na própria carne.

As implicações historiográficas desta abordagem são profundas e multifacetadas. Primeiramente, ela desafia a autocentralidade da Europa ao revelar que, mesmo em seu “coração” geográfico e temporal, operavam lógicas de dominação e resistência análogas às que o continente mais tarde exportaria globalmente através do projeto colonial. Isso permite traçar uma genealogia mais longa e complexa das estruturas de poder modernas, sugerindo que a matriz da colonialidade não nasceu com as caravelas, mas de raízes pré-modernas na forma como a Europa lidou com seus próprios “outros” internos, as mulheres, os hereges, os judeus.

Em segundo lugar, esta perspectiva fomenta diálogos Sul-Norte na própria prática historiográfica. Ao utilizar as ferramentas críticas forjadas no Sul para analisar o passado do Norte, desestabiliza-se a hierarquia epistêmica que tradicionalmente posiciona a Europa como produtora de teoria e o resto do mundo como mero objeto de estudo. É um convite para descolonizar o passado europeu de suas próprias narrativas triunfalistas.

Esta linha de investigação abre, por fim, novas e promissoras agendas de pesquisa. As chamadas heresias populares, como os movimentos cátaros e valdenses, podem ser investigadas não apenas como desvios teológicos, mas como epistemologias e projetos sociais subalternos em conflito com o saber hegemônico da Igreja, cuja supressão violenta pode ser lida como atos de epistemicídio. As complexas relações com o Islão e o judaísmo na Península Ibérica e em outros lugares podem ser analisadas não só em termos de convivência ou conflito, mas através da lógica da colonialidade do poder na construção do “outro” religioso. A análise de saberes subalternizados no passado europeu, informada pelo pensamento decolonial, afirma-se, assim, não como um exercício anacrônico, mas como uma abordagem vital e necessária para uma história verdadeiramente crítica e global, capaz de reconhecer a resistência e a produção de conhecimento nos lugares mais inesperados.

Sendo assim, ler a história medieval a partir do Sul Global é, portanto, um ato de descolonizar o próprio conhecimento histórico. É recusar a narrativa de uma Europa monolítica e, em vez disso, escavar suas fissuras, suas contradições e as vozes daqueles e daquelas que, como diria Spivak (2010), não tinham permissão para falar, mas que encontraram no corpo, na fé e na escrita formas de inscrever sua existência e seu saber no mundo.

Referências

ALTSCHUL, Nadia R. Postcolonialism and the Study of the Middle Ages. **History Compass**, v. 6, n. 2, p. 588–606, 2008.

ALTSCHUL, Nadia R. The future of postcolonial approaches to medieval Iberian studies. **Journal of Medieval Iberian Studies**, v. 1, n. 1, p. 5-17, 2009.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BERRIEL, Marcelo Santiago. Pour un autre moyen age au Brésil: a perspectiva decolonial na busca de uma episteme para a compreensão dos medievalismos brasileiros. **Antíteses**, Londrina, v. 13, n. 26, p. 68-96, jul-dez. 2020.

BIDDICK, Kathleen. **The Shock of Medievalism**. Durham: Duke University Press, 1998.

BYNUM, Caroline Walker. **Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages**. Berkeley: University of California Press, 1982.

BYNUM, Caroline Walker. **Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women**. Berkeley: University of California Press, 1987.

BYNUM, Caroline Walker. **Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion**. New York: Zone Books, 1992.

COHEN, Jeffrey Jerome. **Medieval Identity Machines**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. (Medieval Cultures, v. 35).

CRUZ, Rodrigo Simões Hansen da. **Por uma outra Idade Média: a perspectiva decolonial como contraponto à colonização da Idade Média nos livros didáticos (1997-2014)**. 2022. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2022.

DAGENAIS, John; GREER, Margaret R. Decolonizing the Middle Ages: Introduction. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, v. 30, n. 3, p. 431-448, 2000.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 3: O Cuidado de Si**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HOLSINGER, Bruce W. Medieval Studies, Postcolonial Studies, and the Genealogies of Critique. **Speculum**, v. 77, n. 4, p. 1205-1227, out. 2002.

HOLMES, Emily A. **Flesh Made Word: Medieval Women Mystics, Writing, and the Incarnation**. Waco: Baylor University Press, 2013.

INGHAM, Patricia Clare; WARREN, Michelle R. (ed.). **Postcolonial Moves: Medieval Through Modern**. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

KABIR, Ananya Jahanara; WILLIAMS, Deanne (ed.). **Postcolonial Approaches to the European Middle Ages: Translating Cultures**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, 2008.

MCCLINTOCK, Anne. Dangerous Liaisons. **The Women's Review of Books**, v. 7, n. 8, p. 1; 3-4, maio 1990.

MECHAM, June L. **Sacred Communities, Shared Devotions: Gender, Material Culture, and Monasticism in Late Medieval Germany**. Turnhout: Brepols, 2014.

MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (ed.). **Medieval Holy Women in the Christian Tradition c.1100-c.1500**. Turnhout: Brepols, 2010.

MOONEY, Catherine M. (ed.). **Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

MULDER-BAKKER, Anneke B. (ed.). **Seeing and Knowing: Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550**. Turnhout: Brepols, 2004.

NEWMAN, Barbara. **From Virile Woman to Womanchrist: Studies in Medieval Religion and Literature**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

REZAKHANI, Khodadad et al. Decolonizar a historiografia medieval: Introdução à 'História da Historiografia Medieval Novas Abordagens'. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 13, n. 33, p. 19-37, maio-ago. 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

UHLIG, Marion. Quand « Postcolonial » et « Global » riment avec « Médiéval » : sur quelques approches théoriques anglo-saxonnes. **Perspectives médiévales**, n. 35, 2014.

CAPÍTULO 5

PODE-SE FALAR DE GÊNERO NOS ESTUDOS DAS MULHERES FORRAS NO SÉCULO XVIII?

Bianca de Sá

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-5

Introdução

Este capítulo é um reflexo de algumas preocupações que me acompanham durante todo processo de maturação de minha pesquisa de mestrado, intitulada “Liberdade e Dignidade: querelas matrimoniais de mulheres forras em Minas Gerais do Século XVIII”. Sabe-se que, nas dinâmicas corriqueiras do Antigo Regime na América lusa, encontravam-se múltiplos grupos sociais que constituíam uma rede de conexões entre si. Há algum tempo, a historiografia se dedica aos estudos de tais grupos, sobretudo daqueles considerados “subalternos”.

Muitos foram os avanços historiográficos obtidos ao longo dos anos, apesar dos desafios encontrados pela falta de fontes que retratam esses agentes. Foi através da história social que surgiu a preocupação de criar uma oposição entre o indivíduo e o coletivo, rompendo com a tradição da história factualista, que foi substituída pela história problema. Hebe Mattos (1997) destaca que foi a história social a responsável por lançar luz sobre as preocupações com os personagens sem voz, apresentando novos documentos para as pesquisas e aproximando o nosso campo de estudo com a Antropologia e outras áreas do conhecimento, e tornando os estudos históricos mais multidisciplinares. Além disso, outra novidade trazida pela história social foi o novo olhar sobre as fontes que já eram muito utilizadas, como as demográficas. Essas mudanças foram capazes de estabelecer novas leituras, possibilitadas pela combinação entre fontes quantitativas e qualitativas.

Dentre os grupos sociais destacados, as mulheres forras formam um conjunto significativo, especialmente no contexto das Minas Gerais. Sabe-se que um número expressivo de alforrias é encontrado nesta região, sejam elas concedidas ou compradas. Esse fenômeno culminou no desenvolvimento de diversos estudos que se dedicaram ao processo de alforriamento e, principalmente, às formas de inserção social destas mulheres no mundo livre, já que elas, apesar de serem minoria entre os escravizados, eram maioria entre os alforriados (Faria, 2000, p. 70). Em minha pesquisa, venho lançando novos olhares ao estudo das interações e estratégias sociais dessas mulheres, através da análise dos chamados “Banhos” ou “Processos de Casamento”, bem como dos “Registros de Captação” da freguesia de São Caetano em Mariana (Minas Gerais), sendo o primeiro conjunto documental de natureza mais qualitativa, e o segundo, quantitativa.

O objetivo é enxergar essas mulheres social e economicamente, em busca por responder algumas indagações. A primeira questão é: qual o peso do matrimônio para as forras? Por qual motivo elas se casavam ou não? A segunda indagação, de caráter mais geral, é: como se estabeleciam as estratégias de inserção social desse grupo? Para obter essas respostas, a proposta inicial é analisar o estabelecimento de matrimônio dessas mulheres, além de seus enlaces e depoimentos dentro da documentação. Entretanto, neste texto, buscarei levantar alguns questionamentos bastante iniciais sobre as perspectivas de uso das teorias de gênero dentro de uma pesquisa que se ambienta no período colonial brasileiro.

Em um breve apanhado bibliográfico, Rachel Soihet (1997) relembra que Mary Beard, nos anos 1940, argumentou que os historiadores não estudavam as mulheres por serem homens. Posteriormente, esta concepção foi contestada por Hexter, que debateu dizendo que as mulheres não eram estudadas por não participarem de grandes eventos políticos e sociais. Em concordância, Simone de Beauvoir, em “O segundo sexo”, afirmou que a mulher não teria um projeto de vida próprio, pois viveria a serviço do patriarcado. A historiografia mais recente rebateu a ideia positivista de que a história é somente o que acontece no espaço público, abrindo espaço para análises do espaço privado e transformando a figura feminina em objeto de estudo (Soihet, 1997).

Entretanto, de qual mulher esses teóricos falam? De fato, a mulher branca cristã, com prestígio social, permaneceu restrita ao espaço privado, com algumas raras exceções. No caso das mulheres negras, até mesmo no século XVIII, a normalidade era outra. Parece que a maioria das teorias feministas clássicas focaram-se na “mulher”, e não “nas mulheres”. Recentemente, li o livro de Françoise Vergès, “Um feminismo decolonial”, que, apesar de discutir mais massivamente como o feminismo que não considera as mulheres marginais vem trabalhando em prol do liberalismo, inspirou-me e fomentou uma autoanálise do meu processo de pesquisa. A autora fala sobre a necessidade de se construir um feminismo decolonial que reconheça a luta das mulheres do sul global antecedentes a nós, reconhecendo seus sacrifícios, os riscos assumidos e a complexidade de suas vidas (Vergès, p. 35). Acredito que realizar uma análise das mulheres coloniais levando em consideração tais fatores seja uma forma de se posicionar em prol da construção deste novo feminismo.

Gostaria de deixar claro ao leitor — que pode estranhar a incorporação de tais ideias, já que as mulheres modernas não se entendiam como um grupo homogêneo (não da mesma forma como suas descendentes feministas) — que considerar tais ideias pode ser uma ferramenta de diversificação do olhar para o objeto de estudo, inclusive nos períodos anteriores à criação do feminismo e da concepção de gênero tal como a entendemos hoje. Portanto, posiciono-me de acordo com a historiadora medievalista Andréia Frazão Silva, que, ao seguir as propostas teóricas de Joan Scott e Jane Flax, conceitualiza os estudos de gênero como aqueles:

que partem de paradigmas pós-modernistas e estão atentos à análise de como, em diversas sociedades e momentos, um dado grupo ou indivíduo dá significação ao feminino e ao masculino. São estudos qualitativos que elegem o particular, sem buscar leis causais e universais para a explicação das diferenças sexuais, tratando homem-mulher ou feminino-masculino não como categorias fixas, mas constantemente mutáveis. A categoria gênero, portanto, rejeita o determinismo biológico e sublinha que a distinção sexual não é natural, universal ou invariante, a despeito das diferenças anatômicas entre machos e fêmeas na espécie humana, mas constrói-se discursivamente de forma inter-relacional, pressupondo relações hierárquicas de dominação. (Frazão da Silva, 2004, p. 92-93).

Ainda incorporo aqui minha preocupação com os grupos distintos de mulheres, brancas ou racializadas, já antes salientada. É preciso deixar de compreender as mulheres como um único grupo, ou jamais teremos avanços significativos, tanto na historiografia quanto no feminismo. É necessário pensar nas mulheres separadamente, observar suas relações entre si mesmas e com os homens, entender como algumas vezes não são apenas vítimas, e que, em alguns casos, também exercem dominação a serviço do patriarcado. O que quero dizer, concordando com a cientista política Françoise Vergès, é que a mulher colonizadora também deve carregar sua parcela de culpa (Vergès, 2020, p. 34), pois ela não está no mesmo lugar das negras, indígenas, muçulmanas e asiáticas.

É tarefa difícil trabalhar com as noções de gênero nos séculos mais difusos, principalmente quando falamos dos personagens diaspóricos. Quando observamos a historiografia mais recente a respeito das mulheres africanas, percebe-se uma tendência nos estudos sobre a influência da cultura europeia em seus modos de viver e de apagar suas culturas locais. Aparentemente, estamos reiterando o processo de colonização, esquecendo-nos de lançar luz sobre aquilo que os colonizadores queriam apagar, e que pode ser lido nas entrelinhas dos documentos. Viemos tratando as documentações com ingenuidade, uma vez que os documentos preservam aquilo que os brancos escolheram deixar para nós, o fruto da borracha da colonização. Mas a pergunta que me move é: onde estão os resquícios do que quiseram (e ainda querem) esconder?

Por outro lado, algumas historiadoras, como Nataly Zemon Davis e Rachel Soihet, mostram-nos a possibilidade de não se estudar as mulheres como meras vítimas, compreendendo-as como colaboradoras das dinâmicas sociais dentro de seus contextos e ressaltando a importância de desenvolver uma história das mulheres mais articulada, buscando evitar as generalizações e focando na atividade e individualidade dessas agentes. Em contraposição, quando analisamos mulheres marginalizadas em períodos mais difusos, estamos lidando com objetos de difícil acesso e que deixaram pouca documentação. Somos, então, obrigados a observar ainda mais as lacunas, sempre problematizando a documentação, escrita pelo colonizador e não pelo colonizado. É isso que venho enfrentando quando analiso os conjuntos documentais da Freguesia de São Caetano na Vila do Carmo, atual Mariana, em Minas Gerais.

Mulheres forras e possibilidades de análise

Nos anos de 1723 e 1725, senhores e senhoras do arraial de São Caetano foram obrigados a registrar seus escravizados e seus empreendimentos para o pagamento do real quinto através da capitação. Entre os cinco métodos de arrecadação de impostos — arrecadação do quinto em especial — utilizados na exploração aurífera ao longo da primeira metade do século XVIII, a capitação teve grande eficácia, estando em vigor entre 7 de dezembro de 1713 a 30 de setembro de 1724 e, posteriormente, entre o segundo semestre de 1735 e o primeiro semestre 1751. A cobrança era realizada através da capitação por cada estabelecimento comercial e por cada escravo mantido. Por meio dos registros dessas arrecadações, é possível extrair informações de importante valor sobre as comunidades que compunham as Minas Gerais (Carrara, 2016).

Analisando os comparativos dos registros de capitação dos anos de 1723 e 1725, pode-se compreender algumas das relações de gênero presentes na dita freguesia. A partir de coleta de informações guiadas pelo nome, observa-se que, em 1725, 4033 escravos foram registrados. Ainda se registrava o total de 49 vendas, sendo apenas duas pertencentes a forras, Maria e Esperança, e o restante à homens. Anteriormente, no ano de 1723¹, um total de 1008 escravizados foi capitados. Ademais, houve 25 vendas na localidade, sendo duas pertencentes a forras, uma a um homem (com origem Mina) e duas mulheres com origem do Congo — não foi registrada a condição dos últimos três. O restante das 20 vendas está registrado em nomes de homens sem especificação de cor (provavelmente brancos).

No que diz respeito aos proprietários de escravizados, em 1725² compareceram à câmara 441 homens para a captação, sem especificação de cor. Além disso, 15 mulheres, sendo 7 sem especificação de cor (uma delas indicada como viúva), 1 homem forro e 8 mulheres forras. Levando em consideração que as pessoas foram tipificadas de acordo com sua condição social e cor, compreende-se que os demais sejam brancos de origem livre. Anterior-

¹ Dados extraídos dos registros de captação do quinto, códices 150 e 166, digitalizados do AHCMm que correspondem aos Livros de lançamentos dos quintos reais de 1725 e 1723.

² Ibid.

mente, no ano de 1723, 110 proprietários eram do sexo masculino, e apenas 5 do sexo feminino, sendo 2 forras e 3 sem especificação de cor. Nenhum homem forro foi proprietário naquele ano.

Tais dados expressam a importância da mulher forra na economia colonial, constituindo um grupo maior que o de mulheres brancas proprietárias de escravos. Em contrapartida, os homens forros eram minoria nestes empreendimentos. Minha intenção, ao expor esses dados, é demonstrar que, apesar de possuírem caráter qualitativo, são boas ferramentas para compreensão do lugar da mulher dentro da economia colonial, principalmente a mulher racializada.

Partindo para a documentação qualitativa, podemos extrair dados como o do exemplo a seguir. Em 1723, compareceram ao tribunal eclesiástico, na Vila do Carmo, o casal Antônio Lopes Loureiro e Domingas Duarte, expressando intenção de se casar³. Antônio era um homem adulto de 35 anos, natural do reino, e havia chegado ao Brasil aos 16 anos, tendo morado um tempo em Pernambuco e se estabelecido na freguesia de Itaubira, no Termo de Vila Rica. Já a jovem Domingas, que na época tinha 17 anos e residia na freguesia de São Caetano, era filha de Rosa Maria, descrita como preta forra, e havia sido escrava de José Duarte.

No desenrolar do processo, uma das testemunhas, Antônio Francisco Barros — natural de Coimbra, solteiro, de 38 anos —, revela que a menina era filha do ex-senhor de sua mãe, que deixara uma generosa quantia para seu dote. Outra testemunha era Antônio Lopes da Silva, homem rico que possuía, segundo a capitação, um total de 53 escravos em 1723 e por volta de 48 escravos em 1725⁴.

Rosa Maria, que teve uma relação de concubinato com o pai de sua filha, não se casou, mas contribuiu para o casamento de sua filha, levando ao tribunal como testemunha dois homens abastados de estima social. A garota forra⁵,

3 AEAM – Processo Matrimonial de Antônio Lopes Loureiro e Domingas Duarte, Armário 01, Pasta 84, Registro 836 (data inicial: 10/11/1723; data final: 15/07/1732).

4 Informações coletadas dos códices 150 e 166 digitalizados do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Mariana (AHCMM) que correspondem aos Livros de lançamentos dos quintos reais de 1723 e 1725.

5 Sabe-se, através do testamento de seu pai, que Domingas foi liberta em pia batismal. AEAM – Testamento de José Duarte, Mariana, Pasta 704 –1722.

filha de uma mulher também forra, casou-se com um homem branco do reino. A conexão entre essas duas testemunhas e a jovem, bem como o envolvimento de pessoas influentes, levanta questões sobre as dinâmicas sociais e as redes de relações que poderiam ter influenciado o processo: dois homens naturais do reino, livres, testemunharam favor da filha, fruto de uma relação pecaminosa, de uma ex-escrava preta. Além disso, também revela a rede de relação criada por essa mulher forra, que soube usá-la em benefício próprio.

Sabe-se que, na sociedade lusa, a dignidade é obtida através daquilo que manda a Igreja, ou seja, os sacramentos. Antes de serem batizados, africanos traficados eram registrados na captação como pagãos, tendo seus nomes de origem apagados. É claro que, para se inserir na comunidade cristã, era necessário um nome proferido na pia batismal; mas, além disso, para ser um exemplo digno da cristandade, era necessário buscar outros sacramentos, entre eles, o casamento. É deste sacramento que minha pesquisa parte, buscando analisar como essas mulheres lidavam com o matrimônio. Ora, se possuem autonomia sem a necessidade do casamento, porque se casavam ou casavam suas filhas?

É importante deixar claro que, apesar de o casamento representar uma perspectiva de proteção social, uma promessa de liberdade e uma forma de mostrar publicamente a adesão aos valores cristãos (Castelnau-L'Estoile, 2016), era um empreendimento disponível a poucos, já que os custos dos trâmites eram elevados. Sabe-se que o tribunal eclesiástico era responsável por arbitrar os pedidos de casamento, definindo sua legitimidade para a realização das cerimônias. Esses processos são produtos da legislação tridentina sobre casamento, que regulamenta e controlava a prática do matrimônio.

Dentre as informações encontradas, há relatos dos noivos e testemunhas sobre os impedimentos e motivações para a realização do último sacramento: com quem desejavam ou não se casar, quem era a favor ou contra o matrimônio, se os noivos já haviam prometido casamento a outros indivíduos, se já tinham filhos juntos, se já haviam copulado e se viviam em concubinato.

Posteriormente, era necessário que o tribunal investigasse a vida do casal, buscando impedimentos, também, em outros locais onde o casal já havia resido e somente depois de todo o processo concluído era dado o veredito se eles poderiam — ou não — se casar.

Para isso, necessitava-se de uma operação organizada, responsável por realizar os banhos em diversas igrejas do reino. Muitas vezes, documentos precisavam ser buscados até mesmo no ultramar, e muitos eram os custos investidos nos procedimentos. Portanto, quem se casava distinguia-se do restante da população, principalmente em Minas Gerais, local onde houve concentração de uma população extremamente pobre até mesmo durante o período de auge da extração do ouro, como já foi destacado por Laura de Mello e Souza (Souza, 1982). Portanto, compreende-se que, mesmo sendo proprietárias de pequenas fortunas, essas mulheres forras, objetos de minha análise, distinguiam-se da maioria da população. No caso da forra Domingas, suponha-se que a relação de sua mãe com um homem branco do reino tenha lhe salvado da miséria e da falta de dignidade, já que conseguiu o acesso ao dote.

De fato, dentre todas as motivações presentes para se casar, a afirmação do catolicismo estava no topo da lista. Entretanto, como sabemos, a prática do casamento não é exclusividade da cultura europeia — a particularidade é a forma como ele se estabelece e como os agentes cumprem o seu papel. Porém, essas relações sexoafetivas construtoras de família são de uma certa maneira universais, como salienta Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021). No continente africano, essas relações se estabeleciam de forma bastante distinta, se compararmos com as do continente europeu. Oyěwùmí nos mostra que, em grupos étnicos Akans, na Costa do Marfim, a forma de estabelecimento da família era matrilinear, por exemplo.

Outra tendência bastante comum na região da Guiné, África Centro-Occidental e África Occidental — regiões de origem da maior parte dos escravizados que constituíam a população colonial — era a endogamia. Walter Hawthorne (2010) afirma a existência de uma tendência no casamento entre membros de grupos étnicos similares dentro da senzala no Maranhão. Segundo o autor, a maioria dos casamentos envolvendo escravos africanos no Maranhão ocorreu entre africanos da mesma região, sendo que os escravos africanos favoreciam companheiros que pertenciam à mesma ampla zona cultural africana, favorecendo a transmissão do conhecimento cultural acumulado aos seus filhos crioulos.

Obviamente, essas tendências eram atravessadas por percalços diversos, como a razão de sexos, a dificuldade de se relacionar com escravizados de outro plantel, as tendências europeias e a busca por privilégios. A mesma endogamia é percebida por Hawthorne entre crioulos, mulatos e pardos, que muito raramente se casavam com africanos. Por outro lado, quando se tornavam livres, essas motivações permaneciam ou eram sobrepostas pelas razões cristãs? Essa é a pergunta que me guia no processo desta pesquisa, que ainda não foi respondida. A formulação desta questão só foi possível ao pensar as mulheres forras de forma individualizada, e acredito que, para respondê-la, será necessário manter essa abordagem.

Se considerarmos a existência de apenas uma estrutura que guia essas mulheres, jamais levaremos em consideração o passado africano que compartilham. Obviamente, a estrutura que se reforça é a do colonizador, pois essa imposição estrutural é o que caracteriza a colonização. Entretanto, seria ingênuo acreditar que a cultura de sangue dos africanos não atravessou a tomada de decisões de suas vidas no Brasil. Prova desta agência são os casos que demonstram a capacidade desses agentes de se articularem com a Igreja católica e se utilizarem dos recursos disponíveis em benefício próprio.

Dentro do seio familiar colonial, a mulher branca é educada para se casar e cuidar de seus filhos. Quando não se casam, vivem sob os cuidados dos pais ou irmãos e, em alguns casos, vão para conventos, tornam-se freiras ou irmãs. O fato de Domingas se casar pode sim ser um indicativo de que esse era também o futuro almejado pelas mulheres racializadas, mesmo que os empreendimentos fossem mais comuns entre elas. Entretanto, tais conclusões só poderão ser obtidas a partir de uma análise mais complexa.

Ora, então, seria possível dizer que as mulheres forras tinham mais liberdade do que as brancas?

Se concordamos que esta mulher forra teve suas crenças e cultura subjugadas pela missão civilizatória dos colonizadores, passando a viver sob vigilância e controle estabelecido pelo medo da escravidão, da reescravização, da violência sexual, da punição e do cerceamento da liberdade de seus filhos,

admitimos que, embora já fossem legalmente livres, não usufruíam de liberdade alguma.

É imprescindível enxergar a mulher forra como traficada, embebida em imposições culturais, restrita de sua liberdade, arrancada do lugar onde suas raízes cresciam, vítima da violência brutal (sexual, moral e física); mulher essa que fez parte do último grupo da pirâmide social (o mais desprivilegiado), que tem a primeira oportunidade de se lançar a algum lugar com infinitas limitações. Estabelecer uma comparação que considera a falta de autonomia da mulher branca e o peso do patriarcado sobre ela não seria justo, uma vez que a mulher negra colonial não sofria apenas com a supremacia masculina, mas também com a necessidade de lidar com a herança carregada na pele e no seu passado como escravizada.

O que se percebe é que, neste caso, as mulheres negras usufruem de uma autonomia não disponível à mulher branca, podendo manipular essa realidade a seu favor. Se posso ter escravos, aproximo-me dos livres, posicionando-me enquanto um. Entretanto, a falta de autonomia da mulher branca, na visão da sociedade colonial, é vista como norma e dignidade, em contraposição à mulher negra, que não tem os cuidados de um pai, irmão, marido e, portanto, não tem dignidade. Por esse motivo, as africanas são obrigadas a manipular aquilo que está ao seu alcance para conquistar a dignidade de suas filhas, por exemplo.

Ademais, o que se percebe é uma realidade bastante oposta na construção familiar das mulheres brancas e das forras: de um lado, a mulher branca ocupa um local secundário em sua família; por outro, a mulher forra desempenha o papel de chefe familiar (Praxedes, 2012, p.15). Ou seja, os papéis de gênero desejáveis são sucumbidos e só podem voltar a ordem — ou norma — através do casamento. Para serem chefes da família, essas mulheres precisavam trabalhar, fosse como lavadeira ou vendedora de quitutes. Ocupar esse espaço da rua era colocar em risco a honra: suas tuteladas brancas e com direito a alguma herança não deveriam ser forçadas a exporem-se à rua (Dantas, 2016). Mulheres na rua estavam expostas a prostituição, a violência e ao pecado. Talvez seja por todos esses fatores que Rosa Maria se preocupou em casar a filha tão jovem, mas o fato de a menina ter se casado com um homem de privilégio social maior que

as duas (por não serem brancas) é um reforço da busca pelo distanciamento das marcas do cativo.

A historiadora Mariana Dantas ressalta a importância de problematizar a ação social e econômica das mulheres negras na colônia, concordando com William Jordan, quando este diz que essas mulheres não competiam no comércio com homens brancos daquela sociedade, nem desafiavam sua dominação ou a proeminência social das mulheres brancas (Dantas, 2016). Na realidade, elas ocupavam um papel bastante marginal, andavam pelas sombras, e, mesmo se conseguissem algum tipo de prestígio (como no caso da Chica da Silva⁶), jamais carregariam o título de “dona” dado às mulheres brancas.

Pode-se dizer que as mulheres forras — apesar de aparentarem mais liberdade que as brancas na esfera econômica — ocupavam um papel marginalizado indigno para a visão da sociedade. Suas condições de trabalho continuavam sendo indignas e seus empreendimentos não bastavam para que atingissem uma verdadeira dignidade. Talvez por esse motivo almejassem o casamento e a proteção social que vinha com ele.

Como supracitado, aqui pretendi apenas introduzir o debate, abrindo espaço para que novas análises contribuam para um estudo da mulher negra individualizada, levando em consideração a experiência diaspórica, percebendo até que ponto essas relações eram ultrapassadas pelas lógicas africanas e europeias, o que vêm motivando meu trabalho.

Não é possível, pelo menos neste momento, que conclusões sejam tiradas em prol de um avanço historiográfico, já que esse é um breve e tímido debate a respeito das preocupações que rodeiam minha pesquisa. Porém, deixo aberto um debate para que novos olhares sejam lançados às fontes já muito estudadas por historiadores coloniais. Assim sendo, aqui faço coro àqueles que acreditam

6 Na obra, a historiadora explora a figura de Chica da Silva, buscando compreender sua agência além dos mitos perpetuados pela dramaturgia. Chica, uma mulher forra filha de um português com uma escravizada, foi alforriada pelo homem com quem manteve uma relação de concubinato e com quem teve treze filhos. Para desmistificar sua imagem, Júnia examinou extensiva documentação e analisou suas redes sociais, demonstrando que Chica não foi uma exceção, mas sim um exemplo de como muitas pessoas forras conseguiram ascender socialmente na sociedade colonial. Para a análise, a historiadora utilizou o cruzamento de fontes, microanálises, métodos comparativos, entre outros. Ver em: Furtado, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o Contratador de Diamantes**. O outro lado do Mito. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.

que ser historiador é indagar o passado com uma perspectiva do presente, levando em consideração conceitos e preocupações caras à contemporaneidade, mesmo que o passado seja longínquo.

Referências

ALMEIDA, Carla M. C. **Ricos e pobres em Minas Gerais: produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

BOTELHO, Tarcísio R. Estratégias matrimoniais entre a população livre de Minas Gerais: Catas Altas do Mato Dentro, 1815-1850. In: ABEP – **XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, Caxambu: Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2004.

CARRARA, Angelo Alves. Eficácia tributária dos sistemas de cobrança dos quintos reais: a segunda captação em Minas Gerais, 1736-1751. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 32, n. 60, p. 837-860, set./dez. 2016.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Páscoa Vieira diante da Inquisição: uma escrava entre Angola, Brasil e Portugal no século XVII**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

_____. Os filhos obedientes da Santíssima Igreja: escravidão e estratégias de casamento no Rio de Janeiro do início do século XVIII. In: **Escravidão e subjetividades: no Atlântico luso-brasileiro e francês (séculos XVII-XX)** [online]. Marseille: OpenEdition Press, 2016. Disponível em: <http://books.openedition.org/oep/1539>.

COSTA, A. P. P. Mobilidade, compadrio e clientela no Antigo Regime: interações entre escravas, forras e elites na Comarca de Vila Rica, século XVIII. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 26, n. 50, p. 1-26, 2019.

COSTA, Ana Paula P.; ALMEIDA, Carla M. C. Colonial elites and their armed slaves: politics, clientele, and self-government of elite households in eighteenth century Minas. **Revista de Indias**, Madri, v. 80, p. 687-718, 2020.

DANTAS, Mariana L. R. Mulheres mães negras: mobilidade social e estratégias sucessórias em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII. **Almanack**, Guarulhos, n. 12, p. 1-27, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2236-463320161206>.

FARIA, Sheila de Castro. A Colônia em movimento: mulheres forras — riqueza e estigma social. **Tempo**, Rio de Janeiro, n. 9, p. 65-92, 2000.

FRAGOSO, João. Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 74-106, jul./dez. 2010.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil (1990-2003). **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 11, n. 14, p. 87-107, 2004.

HAWTHORNE, Walter. **From Africa to Brazil**: culture, identity, and an Atlantic slave trade, 1600-1830. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MATTOS, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**: Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997. cap. 2.

OYEWUMI, Oyèronké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. São Paulo: Editora Terra e Paz, 1993.

PIRES, Maria do Carmo. **O termo de Vila de Nossa Senhora do Carmo/Mariana e suas freguesias no século XVIII**. In: CHAVES, Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria de (org.). Casa de Vereança de Mariana: 300 anos de história da Câmara Municipal. Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 2008.

PRAXEDES, Vanda Lucia. Mulheres forras, chefes de domicílio em Minas Gerais, Brasil (1770-1880). **The Latin Americanist**, North Carolina, v. 56, n. 4, p. 11-32, dez. 2012.

SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997. cap. 12.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

CAPÍTULO 6

MODOS DE VIVER E VESTIR: AS PRODUÇÕES DE DISTINÇÕES SOCIAIS POR MULHERES FORRAS EM MINAS GERAIS NO SETECENTOS DESAFIANDO A HISTORIOGRAFIA

Ana Clara Alves Reis

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-6

Apontamentos iniciais: caminhos e desafios historiográficos

A historiografia, em um processo natural de qualquer fazer científico, se renova de maneira significativa. Surgem novas análises de fontes, novas perspectivas acerca dos objetos de pesquisa e, intrinsecamente, novas conclusões cabíveis aos contextos de produção relacionadas ao desenvolvimento e aplicações metodológicas próprias da ciência histórica. Manoel Luiz Salgado Guimarães propõe um debate acerca da cultura histórica que pormenoriza o trabalho do historiador como um campo que se desenvolve essencialmente por meio de diálogos, buscando incorporar novas interpretações e vozes para enriquecer as produções ao longo do tempo.

Nesse sentido, o autor destaca que o campo historiográfico, em suas produções, metodologias e disseminação se reorganizou. Isso, para ele, significou um novo olhar que garante a inteligibilidade da história para além de formulações catalográficas e contextualizações de obras de maneiras generalizantes e simplistas (Salgado, 2005, p. 44). O ofício do historiador está, também — e, sobretudo —, em tecer um processo de desnaturalização e problematização de heranças históricas e historiográficas. Algumas, pretendem até mesmo falsear uma tradição, e não se comprometer com os processos de renovação da ciência, bem como com a produção ética e profissional da história que se responsabiliza com demandas sociais e que, portanto, está em constante movimento.

Pensando as importantes renovações historiográficas e as competências do historiador, pretendemos, para tanto, pensar as possibilidades de mobilidade e distinção social no Brasil colonial, em específico para as mulheres forras. Esse é um campo que passou por muitas elaborações por parte de historiadores e, notadamente, na academia, não é discussão nova e pouco desenvolvida. No entanto, alguns trabalhos essenciais, legítimos e profissionais acerca da agência de mulheres de cor em um sistema escravista têm sido pouco apropriados e utilizados de maneira desonesta e sem as competências profissionais devidas do trabalho historiográfico. Os usam para deslegitimar pautas contemporâneas, como a existência do racismo e do movimento negro no Brasil. Em um viés desonesto, pouco crítico diante da realidade, não consideram as desigualdades sociais como um fator resultante de décadas da escravidão que condenava, violentava e não reconhecia pessoas negras.

De maneira torpe, alguns trabalhos são apropriados. Por exemplo, o de Sheila de Castro Faria (2000, 2001, 2004), de Eduardo França Paiva (1995, 2001, 2007) e de Júnia Ferreira Furtado (2001, 2003), que, em instâncias diversas, pretendem demonstrar as possibilidades de mobilidade dentro do sistema escravista, as estratégias empregadas por mulheres e homens de cor para se manterem em mínima dignidade em um sistema de crueldade e opressão. A intencionalidade destes trabalhos está em evidenciar que, diante da complexidade do sistema, das relações que nele se estabeleciam e das diversas particularidades locais e temporais, em algumas exceções — dada a longa duração do período escravista — era possível se inserir de maneira menos desfavorável na sociedade em alguma medida. No entanto, essa característica de modo algum diminui o peso da escravização e, sobretudo, não anula os resultados longínquos que esse passado escravocrata opera até os dias atuais, como o jornalista Leandro Narloch afirma (erradamente) em um artigo na Folha de São Paulo, em 2021, sobre a riqueza de algumas raras mulheres de cor¹.

¹ NARLOCH, Leandro. Luxo e riqueza das “sinhas pretas” precisam inspirar o movimento negro - Leandro Narloch – Folha de S. Paulo. 29 set. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/leandro-narloch/2021/09/luxo-e-riqueza-das-sinhas-pretas-precisam-inspirar-o-movimento-negro.shtml>

A historiografia que primeiro se propôs a pensar o Brasil colonial e, logicamente as suas dinâmicas, era um tanto quanto homogênea. Não se tinha dimensão das complexidades e particularidades que se faziam presentes e muito menos percepção suficiente sobre os impactos tão profundos desse período na formulação do Brasil. (Lara, 2005, p. 21). Isso também se dá pela hegemonia de homens brancos pensando essa narrativa e também implementando seus olhares. Em um panorama acerca da historiografia sobre o período colonial, Silvia Lara destaca autores como Varnhagen, em sua obra “História geral do Brasil”, de 1854, que era uma proposta do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro de pensar e escrever a história do Brasil.

A partir da década de 1880, pensa-se esse período em blocos — como: liberdade, trabalho e civilidade; escravidão, barbárie e violência. Essas e outras oposições passam a guiar as produções sobre o período (Lara, 2005, p.22). A autora apresenta as concepções que foram sendo elaboradas na historiografia e explicita que, já nos anos de 1970, as abordagens ainda se detinham a uma homogeneidade e, além disso, também havia uma predominância de abordagens puramente macroeconômicas.

A partir da década de 1980, as abordagens passam a:

criticar o enfoque estritamente macroeconômico e a ênfase no caráter violento e inexorável da escravidão, observaram que o resultado da maior parte da produção sobre o tema era uma história que, mesmo sem o desejar, apoiava-se numa óptica senhorial que era, inevitavelmente, excludente (Lara, 2005, p. 25).

Essas críticas passam também a resultar na adesão de novos campos de pesquisa, com vieses sociais e culturais, incorporando discussões acerca da escravidão que não estivesse limitada aos abusos violentos desse sistema, mas que pudesse complexificá-lo para compreender como ele se manteve por longos anos. Um sistema somente de violência e com quantidade superior de escravizados poderia acabar, ou ao menos ser completamente desestabilizado com um motim, o que não aconteceu. Isso se dá porque, como destacado por Carlos Engemann, a escravidão pode ser considerada como um conjunto de relações estabelecidas e que legitimava esse sistema. Nesse sentido, até mesmo

as reações mais violentas, por ora, não eram uma contestação, mas uma forma de abrandar e/ou romper pessoalmente com a escravidão (Engemann, 2005, p. 173-174). Então, fazia parte da manutenção do regime escravista o que Engemann chama de “mecanismos compensatórios”, que serviam para “disfarçar” a tensão exercida pela violência no contexto.

Esse movimento de incorporar novas vozes aos trabalhos sobre escravidão também rompeu com a dicotomia sobre as categorias sociais, sobretudo em uma visão mais tradicional a partir da qual notavam-se, predominantemente, senhores brancos e escravos. (Paiva, 2007, p. 505). No entanto, como pudemos ver, para a própria longevidade do sistema escravista, havia recompensas ou compensações — a mais significativa era a conquista da liberdade, que formava uma categoria social muito expressiva: a de libertos. Esses indivíduos, como é evidenciado por Eduardo França Paiva, foram agentes históricos e culturais que tiveram colaborações econômicas cruciais na sociedade. Essa parcela da sociedade colonial desempenhava diversas atividades para angariar recursos a fim de obter a alforria (quando paga). As mulheres, por exemplo, desempenhavam o papel de negras de tabuleiro, o que as colocava na posição de colaboradoras com a economia local (Figueiredo, 1993).

Paiva (1995) destaca que, principalmente a partir da segunda metade do século XVIII, os escravos tiveram maiores oportunidades de exercerem atividades que permitiam angariar recursos para compra de alforria e obtenção de bens que possibilitassem a mobilidade social — principalmente as mulheres. A historiografia demonstra haver maior predominância de mulheres sendo alforriadas devido às funções e estratégias por elas desempenhadas, tais como: o casamento, o concubinato e o serviço como “escravas de ganho”, por exemplo (Reis, 1989; Figueiredo e Magaldi, 1995). Nesse sentido, na experiência entre o cativeiro e a liberdade, especialmente as mulheres forras tiveram a oportunidade, ainda que limitadas pelo contexto escravocrata, de vivenciarem uma certa “[...]ascensão econômica, trânsito cultural e também distinção social[...]”, sem deixar de destacar que essas trajetórias distintas não eram únicas, uma vez que “[...]grande número de forros e forras morreram sem conhecer a mesma sorte” (Paiva, 2007, p. 506).

Alguns trabalhos de excelência ajudaram-nos a compor esse breve panorama acerca das renovações historiográficas sobre o período colonial até a inserção de um reconhecimento das agências de mulheres forras em diversos âmbitos do contexto que viveram. Nota-se que a complexidade do sistema escravocrata no Brasil colonial permitia experiências para uma camada da sociedade que, mesmo estigmatizada, tinha algum êxito social e econômico. Ainda que pudessem ser relações estratégias e posicionamentos paradoxais na colônia, os autores salientam que estas eram realidades possíveis, limitadas e específicas, que não atenuam nenhuma outra realidade cruel dentro do sistema escravista (que eram inclusive predominantes).

A intencionalidade dos trabalhos, seguindo as competências da ciência histórica, não é minimizar os efeitos do período, mas complexificá-lo, de modo a expressar as formas de agências que, contextualmente, colaboraram para a sistematização e funcionamento do sistema.

Modos de vestir: agência de mulheres forras em Minas colonial

O quadro historiográfico dos estudos sobre mulheres (especialmente as mulheres forras) vem ganhando maior robustez, concomitantemente aos estudos sobre culturalidade e materialidade. Há trabalhos que já têm pensado como a configuração colonial demarcava um espaço carente de estratégias para alcançar uma mobilidade social, e dessa forma agiam as mulheres forras (Dantas, 2016). Dentro dessas percepções, há observações significativas no campo dos estudos da indumentária como um dos instrumentos possíveis para explicar as distinções sociais desejadas por mulheres forras no contexto (Mol, 2004; Scarrano, 1992).

Em concordância com a historiografia mais recente, que pretende pensar a contribuição social, econômica e cultural de mulheres forras — entendendo os limites da mobilidade social para elas e, ainda, tendo em vista que essa era a realidade de poucas —, visamos compreender as tendências e intencionalidades sociais relacionadas aos modos de vestir como uma das diversas estratégias utilizadas. Trata-se de uma análise acerca dos mecanismos de distinção social exteriorizados através das escolhas de indumentárias responsáveis por fazer

estas mulheres considerarem o vestuário, as joias e os demais adornos como elementos significativos da construção simbólica da condição social alcançada: a de libertas.

Nota-se a utilização de roupas e adornos enquanto um meio para mulheres forras vislumbrarem posições sociais mais prestigiosas que, em sua maioria, eram inimagináveis para indivíduos egressos do cativeiro. Tais bens possibilitavam, na esfera pública, a produção de distinções e inserções. Considerando que em uma sociedade colonial escravista de Antigo Regime o lugar social que se ocupava carecia de constante demarcação e afirmação na hierarquia, tornar pública a sua qualidade era algo fundamental, e, para mulheres egressas do cativeiro, a indumentária e os adornos serviam como um importante recurso para tanto.

Ao tratar de mulheres libertas, é importante salientar que a busca por afirmação e distinção através da indumentária se fazia em conjunto com outras estratégias de inserção, como por exemplo, pela posse de escravos. Mariana L.R. Dantas (2016) destaca isso a partir da trajetória de Antonia Rangel de Abreu, parda forra:

[...] ela trabalhou como negra de tabuleiro, constando um tabuleiro, instrumento de seu ofício, listado em seu inventário. Antônia também se tornou proprietária de uma mulher escrava, da qual pode extrair jornais para sustentar-se e de quem obteve mais escravos para aumentar seu patrimônio (os três filhos que aquela tivera). Finalmente, sabemos que Antônia acumulou durante a vida alguns objetos materiais de valor: um manto de seda, fivelas de sapato de prata, e um medalhão de prata (Dantas, 2016, p. 91)

No entanto, ainda que possuísse uma boa condição financeira (considerando as complexidades para alcançar a mobilidade), Dantas relata que Antonia Rangel de Abreu não teve a oportunidade de integrar com um grupo social mais privilegiado. Desse modo, é possível perceber que ela utiliza desse conjunto de estratégias para mover-se socialmente, ainda dentro do mesmo estamento, pois também era importante se distinguir e afirmar uma melhor condição entre os pares.

Roberto Guedes também evidencia o conjunto de estratégias utilizadas para efetuar a mobilidade social. Ele afirma que: “As estratégias de ascen-

são combinavam trabalho, estabilidade familiar, solidariedade intragrupal e aliança com as elites” (Guedes, 2007, p. 340). A partir disso, cabe sublinhar que, ao falarmos de mobilidade social entre mulheres forras, é importante não perder de vista as limitações as quais estavam expostas, pois mobilidade não significa, nesta sociedade, somente o enriquecimento, mas sim a reputação social (Guedes, 2007, p.341). Elas estavam submetidas aos estigmas da cor e da escravidão; por isso, não alcançavam uma posição prestigiosa, mas se utilizavam destas estratégias de mobilidade, incluindo o uso da indumentária e dos adornos como uma opção viável para alcançar maior qualidade social. Dessa forma, comunicavam, através da aparência, não a sua proximidade com as elites, mas, sobretudo, seu distanciamento da condição de cativas.

Portanto, compreender a produção de distinção social por mulheres forras através da indumentária é notar que as condições desfavoráveis do sistema escravocrata exigiam das mulheres de cor estratégias até nos gestos mais cotidianos, como o vestir, para tornar a vivência mais razoável. Engeman, tratando também de cativos, reitera essa necessidade de empreendimento de estratégias diante das condições que viviam:

[...] a circulação de bens financeiros ou simbólicos poderia se constituir como um dos meios para tornar a vida cativa minimamente suportável. Tal circulação provavelmente gerava alguma acumulação, em especial do bem mais precioso em uma situação de penúria: a esperança (Engeman, 2007, p. 174).

Como já mencionado, a partir da segunda metade do setecentos, o acesso às alforrias ampliou-se consideravelmente na sociedade mineira (Paiva, 1995; Monti, 2016) e, conseqüentemente, a mobilidade social tornou-se ainda mais notável, tornando mais relevante o uso estratégico de bens visíveis pelas mulheres forras. A indumentária e os adornos, para além de sua função utilitária ou estética, constituíram-se historicamente em potentes marcadores simbólicos de fronteiras sociais e hierarquias, especialmente em sociedades altamente estratificadas, como a colonial brasileira. A historiografia contemporânea tem feito importantes menções acerca da complexidade desses elementos, compreendendo-os não apenas como reflexos passivos de uma or-

dem social, mas como estratégias ativas de distinção e afirmação de *status*. A materialidade do vestuário, nesse sentido, transcende a mera aparência para se converter em um campo de tensões, negociações e, por vezes, subversões das normas estabelecidas.

Para a compreensão dessa dinâmica no contexto colonial mineiro, Júnia Ferreira Furtado (2003), em “Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito”, observa como a indumentária operava como uma exibição necessária da identidade e da posição social. Ao analisar a figura de Chica da Silva e o cotidiano no Arraial do Tejuco, Furtado demonstra com maestria como a indumentária não era um detalhe menor, mas sim parte das estratégias de afirmação social de Chica.

Em uma sociedade marcada por rígidas hierarquias e pela profunda influência da mentalidade escravocrata e das estruturas do Antigo Regime, o vestuário operava como um aparato simbólico, visível e imediatamente reconhecível. A abordagem da autora, focada no Arraial do Tejuco, instiga de forma contundente a realização de investigações sobre as estratégias que estavam no cerne da agência de mulheres, que, assim como Chica, buscavam condições favoráveis à acumulação de riqueza e a externalização, através da aparência, do *status* alcançado.

A historiografia vem renovando-se constantemente na elaboração de estudos que identifiquem a complexidade da posição social das mulheres forras. Por exemplo, esse fator é explanado e aprofundado por Sheila de Castro Faria (2001) em seu estudo sobre o pecúlio e as possibilidades de enriquecimento por parte dessas mulheres. Faria revela a rede de relações e também os desafios enfrentados pelas forras, cujas posições sociais eram frequentemente ambíguas, oscilando entre a liberdade e as marcas persistentes do passado escravista. A autora reforça que a negação da pobreza e a busca por distinção nessa sociedade passavam, entre outros fatores, pelos bens materiais, móveis e notáveis. Roupas finas, sapatos, joias e demais acessórios, como chapéus e leques, simbolizavam não apenas a posse de riqueza, mas também a construção de um lugar social capaz de conferir algum prestígio e reconhecimento em uma sociedade que as viam sempre atreladas ao cativo. Esses elementos materiais,

portanto, funcionavam como um discurso visual, uma forma de comunicação não verbal que buscava redefinir a identidade e a percepção social em relação a essas mulheres.

Complementando essa perspectiva sobre o lugar social e o vestuário das mulheres alforriadas, o artigo de Claudia Cristina Mol (2004), “Entre sedas e baetas. O vestuário das mulheres alforriadas de Vila Rica”, oferece uma análise crucial. Mol explora, a partir de testamentos e inventários, as nuances das escolhas indumentárias dessas mulheres em Vila Rica, evidenciando como a variação entre tecidos finos e mais comuns não era aleatória, mas sim uma estratégia consciente para a mobilidade social.

Nesse sentido, a pesquisa de Mol reforça a ideia de que o vestuário como um elemento social revela a agência dessas mulheres na construção de sua imagem e, conseqüentemente, de seu lugar na complexa hierarquia colonial. Ela afirma que: “[...]o vestuário era, na América Portuguesa, um importante demarcador social”, e também destaca a contribuição de Silvia Hunold Lara, que afirma: “num mundo em que a maior parte das pessoas era analfabeta, ver era experiência das mais importantes” (Mol, 2004, p. 180). Focada em Vila Rica, sua metodologia e suas conclusões enriquecem a compreensão das dinâmicas sociais, que, algumas vezes são similares em diversas regiões.

Consideramos, ainda conforme aponta Júnia Ferreira Furtado (2003), que o ambiente urbano nas Minas setecentistas era regido por uma lógica de visibilidade, já que:

Numa sociedade hierarquizada todos os sinais exteriores anunciam a posição que cada um ocupava. Por essa razão as forras preocupavam-se em vestir-se com luxo tanto para comparecer nas cerimônias como para sair às ruas do arraial, pois a vida transcorria aos olhos de todos e o espaço público fornecia a oportunidade de afirmação do papel social que cabia a cada um desempenhar (p. 137).

No cotidiano, a indumentária se tornava um instrumento explícito de demarcação visual, especialmente para mulheres negras libertas, as quais, por meio de trajes vistosos, podiam projetar-se acima de mulheres brancas pobres, invertendo a ordem social por muito tempo estabelecida como convencional.

Essa percepção acerca dos usos das roupas de mulheres forras se insere na visão historiográfica que matiza a ideia de que mulheres negras eram necessariamente pobres. Ou, pelo menos, mais pobres do que as mulheres brancas (Faria, 2000, p. 84).

A percepção da presença marcante das mulheres negras e forras nos espaços públicos aparece em fontes, como em relatos de viajantes. É possível perceber que havia grande impacto dos usos de joias e roupas que transpicias a maior qualidade de mulheres negras. Sheila de Castro Faria (2000) apresenta uma análise significativa sobre o efeito das escolhas de se vestir e se adornar nas interações sociais, especialmente na dissolução das hierarquias. A autora cita o relato do viajante Johann Emanuel Pohl para ilustrar esse fenômeno:

[...] havia uma missa criada especialmente para os brancos, no domingo, às 5 horas da manhã, com o nome de ‘missa da madrugada’, pois as brancas eram tão pobres que evitavam a missa normal de domingo e os olhares desdenhosos das negras que ‘entram ativamente ataviadas de correntes de ouro e de rendas’, enquanto as brancas envolviam-se em mantos de qualidade inferior (Faria, 2000, p. 83).

A partir de algumas mulheres forras encontradas na historiografia, como Antonia Rangel e Chica da Silva, podemos notar que não havia homogeneidade nas vivências possíveis para as mulheres forras. Cada uma, apesar da possibilidade escassa de ascensão, buscava ter agência dentro dessa sociedade para melhorar suas condições de vida, e, por vezes, conseguiam acumular alguma riqueza que, quando possível, era investida em roupas mais finas e adereços mais valiosos, capazes de comunicar os feitos econômicos e sociais que haviam alcançado.

No entanto, os autores buscam destacar que a opulência com que conseguiam viver algumas forras não era a regra, mas a exceção. Serve como demonstração de uma das diversas estratégias de distinção social, mas, via de regra, como Eduardo França Paiva afirma, os libertos buscavam maneiras de sobreviver cotidianamente, e que nem todos tinham sequer o que “[...]testar diante da iminência da morte. A maioria dos forros não chegou a conhecer

outra condição material da vida que não tenha sido a pobreza” (Paiva, 2005, p. 75). O que não significa que esse grupo social não se empenhasse para tanto, porém os limites da sociedade escravista se impunham sobre eles predominantemente.

Considerações finais

Pudemos perceber, com o auxílio de diversos trabalhos primorosos, que fazem uso rigoroso dos critérios do método científico, o papel significativo desempenhado por mulheres forras na sociedade colonial mineira. Em várias localidades da capitania, sobretudo nas áreas urbanas, tanto pela quantidade de forros, quanto por suas ações na sociedade, essa categoria social influenciou muito na realidade e no cotidiano dos locais onde viviam. As roupas e os acessórios foram utilizados para demonstrar como todos os gestos eram capazes de ter relevância e abarcar estratégias de distinção social, que, para aquele contexto, era essencial, principalmente para pessoas libertas vivendo sob o julgo de todos, carregando estigmas da cor e da escravidão.

Destacamos que as tentativas de se distinguir socialmente eram efetuadas mesmo com as possibilidades de êxito limitadas, pois se destacar, ainda que dentro da mesma categoria, também era importante. Cacilda Machado (2008) também afirma que: “todos os grupos tinham que marcar e reiterar as desigualdades ou mesmo produzir novos índices de diferenciação” (p. 202). Sendo assim, o contexto escravista era parte crucial das produções de desigualdade e de diferenciações para que pudesse ser justificado; no entanto, todos tinham de seguir a mesma lógica. A violência desse sistema não era abrandada ou aceita porque era possível sobreviver de outras maneiras.

Ainda, as riquezas raramente acumuladas por mulheres forras eram brechas que elas mesmas faziam/conquistavam dentro desse sistema, e que, de algum modo, era beneficente para manutenção do próprio sistema. Muitas das estratégias de sobrevivência — a distinção social, a formação de alianças, o trabalho — desde o cativoiro passam por um benefício também para os senhores e para a ordem colonial. Significava também a reprodução do sistema

(no caso de forros proprietários de escravos) e nas investidas para “[...] conter a tensão, reduzir a possibilidade de conspiração [contra os senhores]” (Engelmann, 2005, p.192)

Esses apontamentos acerca das vivências de mulheres forras e da construção possível de um patrimônio aludem à complexidade do sistema que, por vezes, pode ser compreendido como incongruente diante de um público leigo, por exemplo. A posse de escravos por indivíduos libertos, por exemplo, é um fator que causa estranhamento em quem não detém as devidas informações sobre o contexto e sobre como isso era uma prática sistemática.

A História na atualidade tem lidado com novos desafios; um deles é a disseminação intensificada de narrativas históricas não disciplinares, em novos formatos e espaços, como as plataformas digitais, onde a deliberação de discursos negacionistas e desinformados ganham um alcance sem precedentes. Isso exige reconhecer, como destaca Ávila (2021), que as produções negacionistas não estão, como muitas vezes afirmam, para a correção/atualização da história, mas sim para operar de forma estratégica com “[...]falsificações do passado ou (im)posturas intelectuais dedicadas ao apagamento obsequioso de determinados acontecimentos de nossas imaginações públicas” (Ávila, 2021, p. 182).

O artigo produzido por Leandro Narloch, citado no começo desse capítulo, é, com certeza, uma das tentativas de moldar a memória brasileira acerca da escravidão como quem tenta deslegitimar as pautas contemporâneas acerca do racismo e das desigualdades produzidas e fomentadas pelo capitalismo que torna o Brasil um país que lida com desigualdades com precedentes históricos (Fragoso, 2024). Em torno dos passados sensíveis da história brasileira, como a escravidão, podemos notar a construção de narrativas distorcidas, sem qualquer ética e competência para tanto, que buscam moldar a memória coletiva de acordo com projetos ideológicos específicos que não se alinham com as regras e critérios minuciosos de uma ciência histórica (Grinberg, 2019), que apesar de sempre se encontrar em construção, não deve tolerar relativismos que deslegitimam a produção profissional comprometida.

O jornalista tende a simplificar um processo que durou mais de 300 anos, além de propor que “os ativistas do movimento negro não deveriam desprezar as lindas histórias de vida das sinhás pretas”. Ao mesmo tempo em que despreza a luta dessas mulheres para conseguirem driblar o sistema de violência e as marcas do cativeiro que, mesmo com o enriquecimento, não desapareciam. Narloch ainda diz que há “o costume de tratar negros somente na voz passiva (‘escravizados’, ‘humilhados’, ‘exterminados’) acaba por menosprezar o protagonismo deles na história do Brasil”. Essa afirmação é um tanto quanto pecaminosa, uma vez que os trabalhos historiográficos demonstram, cada vez mais, as contribuições culturais, econômicas e sociais que as pessoas tiveram na construção do Brasil — como os de vários autores mencionados ao longo desse capítulo. Talvez Narloch ignore esses trabalhos, ou melhor, use-os inadequadamente, de maneira incompleta, a fim de não ser refutado no que se refere às trajetórias de opulência das “sinhás negras” serem uma parte muito diminuta em todo o processo de violência da escravidão que tem, inevitavelmente, reflexos consideráveis no presente.

Em suma, cabe ao trabalho do historiador combater e não compactuar de forma alguma com processos de silenciamento de narrativas que foram violentas (ainda que com algum êxito, como de algumas mulheres forras). Contribuir para um diálogo que complexifica os processos históricos, que reconhecem a necessidade de mudanças e complementação nas elaborações historiográficas quando são insuficientes para pensar eticamente os processos históricos.

Além disso, romper com uma noção branca colonial que tende a perdurar em discursos disfarçados de benevolentes, como o de Narloch, mas que, na verdade, visam embaçar as violências e opressões do sistema escravista no Brasil colonial e do capitalismo na contemporaneidade, não conciliando, como sugere o jornalista, com discursos racistas, misóginos ou com qualquer outro que se proponha a enfraquecer lutas para reparações históricas necessárias, tanto individualmente quanto coletivamente e institucionalmente.

Referências

ÁVILA, A. Qual passado escolher? Uma discussão sobre o negacionismo histórico e o pluralismo historiográfico. **Revista Brasileira de História**, v. 41, n. 87, 2021.

DANTAS, Mariana LR. Mulheres e Mães Negras: mobilidade social e estratégias sucessórias em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII. **Almanack**, n. 12, p. 88-104, 2016.

ENGEMAN, Carlos. **Da comunidade escrava e suas possibilidades**, séculos XVII a XIX. In: FLORENTINO, Manolo (Org.). **Tráfico, Cativo e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FARIA, Sheila de Castro. Mulheres Forras: Riqueza e estigma social. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, julho 2000, p. 65-92.

_____. **Sinhás pretas: acumulação de pecúlio e transmissão de bens de mulheres forras no sudeste escravista**. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira; FRAGOSO, João Luís; CASTRO, Hebe de (orgs.). **Escritos sobre história e educação: uma homenagem a Maria Ieda Linhares**. Rio de Janeiro: Mauad-FAPERJ, 2001.

_____. **Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)**. 2004. Tese de Doutorado. Tese (Professora titular em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

FERREIRA, Roberto Guedes. De ex-escravo a elite escravista: a trajetória de ascensão social do pardo alferes Joaquim Barbosa Neves (Porto Feliz, São Paulo, século XIX). In: FRAGOSO, João, ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de & SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (Orgs.). **Conquistadores e negociantes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FIGUEIREDO, L. R. de A.; MAGALDI, A. M. B. de M. Quitandas e quitutes: um estudo sobre rebeldia e transgressão femininas numa sociedade colonial. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 54, p. 50–61, 1985. Disponível em: <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/1393>. Acesso em: 28 jul. 2025.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo;. **O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Edunb, 1993.

FRAGOSO, João. Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 11, n. 21, p. 74-106, 2010.

FRAGOSO, João. **A sociedade perfeita: as origens da desigualdade social no Brasil**. Editora Contexto, 2024.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. .. Pérolas negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino. In: _____. **Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império ultramarino português**. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 81-126.

GRINBERG, Keila. O mundo não é dos espertos: história pública, passados sensíveis, injustiças históricas. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 12, n. 31, p. 145–176, 2019.

GUIMARÃES, Manoel Luis Lima Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional. **Revista Estudos Históricos**, v. 1, n. 1, p. 5-27, 1988.

LARA, Silvia H. **Fragmentos setecentistas: escravidão cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América Portuguesa. In: BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia Amaral (orgs.). **Modos de Governar: ideias e práticas políticas no Império Português, séculos XVI a XIX**. São Paulo: Alameda, 2005.

MACHADO, Cacilda. **A trama das vontades: negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social do Brasil escravista**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

MOL, Claudia Cristina. Entre sedas e baetas. O vestuário das mulheres alforriadas de Vila Rica. **Varia História**, n. 32, jul. 2004, p. 176–189.

MONTI, Carlo Guimarães. Economia e liberdades: a concessão de alforrias em época da faina aurífera em Mariana na segunda metade do século XVIII. In: **Anais do V Congresso Latino-Americano de História Econômica**, São Paulo: FEA-USP, julho de 2016.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII** — Estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume, 1995.

_____. Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial. **Revista de História**, n. 133, p. 49, 1995.

_____. **Escravidão e universo cultural na colônia**: Minas Gerais, 1716-1789. Editora UFMG, 2001.

_____. Depois do cativeiro: a vida dos libertos nas Minas Gerais do século XVIII. **História de Minas Gerais**: as Minas setecentistas, v. 1, p. 505-521, 2007.

_____. A Plebe Negra. Forros Nas Minas Gerais No Século XVIII.” *Caravelle* (1988-), no. 84, 2005, pp. 65–92. **JSTOR**, <http://www.jstor.org/stable/40855201>.

REIS, Liana Maria. Mulheres do ouro: as negras de tabuleiro nas Minas Gerais do século XVIII. **Revista do Departamento de História**, Belo Horizonte, v. 8, p. 72-85, 1989.

SCARANO. “Roupas de escravos e de forros”. *Resgate*. **Revista de cultura**, n. 4, 1992, p. 151–16.

CAPÍTULO 7

“ESTANDO PARA MORRER NA ÁRVORE DE VERA CRUZ”: ESTRATÉGIAS PARA A SALVAÇÃO (MARIANA E SEU TERMO, 1750- 1800)

Thais do Nascimento Gonçalves
Doi: 10.48209/978-65-5417-550-7

Introdução

O capítulo a seguir tem conexão direta com a dissertação que temos desenvolvido no mestrado. Haja vista que tais reflexões ocorreram a partir do contato com as fontes, o que nos possibilitou enxergar as possíveis respostas para as questões que embasam a construção de nossa dissertação. Cumpre destacar que há — e sempre deve haver — um constante entrelaçamento entre as expectativas iniciais de pesquisa e os elementos efetivamente revelados pelas fontes. As descobertas decorrentes desse processo não apenas delineiam novos horizontes interpretativos, mas também impõem demandas analíticas que, em última instância, conferem maior densidade, complexidade e rigor à construção da pesquisa.

O objetivo central da pesquisa é analisar os anseios de salvação manifestados por mulheres forras na região de Mariana e seu termo, a partir da segunda metade do século XVIII. Tratavam-se de mulheres egressas do cativo que, segundo Júnia Ferreira Furtado (2001), podem ser definidas como “donas do triplo defeito” — de cor, ex-escravizadas e do sexo feminino. Tais atributos, em uma sociedade colonial hierarquizada, representavam grandes desvantagens. No entanto, como observa a autora, essas mulheres ocupavam uma posição social singular: diante da escassez de mulheres brancas nas Minas setecentistas, por vezes tornavam-se a única opção de relacionamento

para homens brancos, inserindo-se, assim, em dinâmicas complexas de poder, afetividade e mobilidade social.

Nosso acesso às experiências dessas mulheres é escasso, mas torna-se possível sobretudo por meio dos testamentos. A prática de testar já se configurava como um feito notável, uma vez que nem todos possuíam condições de recorrer a tal recurso jurídico e espiritual. Como observa Felipe Tito César (2019, p. 16), os testamentos funcionavam como uma espécie de “filtro social”, distinguindo aqueles que logravam registrar seus desejos e disposições finais daqueles que permaneciam silenciados pela ausência documental.

No caso das mulheres forras de Mariana e seu termo, esses registros são particularmente significativos. Em uma sociedade de Antigo Regime de matriz católica — que frequentemente estigmatizava seu gênero, sua cor e seus costumes —, o testamento surgia como o único documento capaz de legar vestígios de suas vidas, escolhas e devoções. Através dele, é possível perceber não apenas os bens e vínculos que possuíam, mas também suas formas de inserção em irmandades, suas preocupações com a salvação da alma e as estratégias de pertencimento a um universo normativo que lhes era, em grande medida, excludente.

Essas mulheres, tantas vezes caracterizadas pela documentação e pela tradição historiográfica como sujeitos à parte, ao inscreverem suas vontades em testamentos, reivindicavam um espaço de agência dentro das rígidas hierarquias coloniais. Seus registros não apenas expressavam escolhas espirituais, mas também projetavam uma memória que transcendia a própria morte, afirmando sua condição de cristãs e de sujeitas de direitos em uma sociedade profundamente marcada pela exclusão.

Apesar de disporem de recursos e possibilidades limitadas, as forras não se mantiveram passivas diante do mundo que as marginalizava. Ao contrário, ressignificaram a fé, a maternidade, a economia e a própria morte como espaços de poder simbólico e de resistência. Dessa forma, tornaram-se parte ativa de um catolicismo barroco e comunitário, no qual, por meio da religiosidade e da memória póstuma, inscreveram seus nomes em uma eternidade muitas vezes

negada em vida. Assim, reafirmavam suas conquistas nos últimos momentos e buscavam garantir cuidado e proteção para si mesmas e para seus próximos no além (Furtado, 2001, p. 397–416).

No horizonte colonial, a morte não representava o fim absoluto da existência, mas sim a passagem para a vida eterna, que poderia transcorrer nas delícias do paraíso ou nas agruras do inferno. Nesse contexto, garantir a salvação da alma tornava-se essencial, assim como assegurar a realização de uma última demonstração pública de distinção social. O rito fúnebre, nesse sentido, configurava-se como o derradeiro ato do indivíduo, capaz de preservar-lhe uma memória digna perante a comunidade. O “bem morrer”, portanto, possuía uma dupla dimensão: espiritual pela conquista da salvação eterna, e social, pela possibilidade de afirmar posição e perpetuar lembrança honrosa entre os vivos (Furtado, 2001).

O historiador Felipe Tito César, em sua dissertação de mestrado, propõe uma reformulação do conceito de “boa morte”, ampliando-o a partir da análise das experiências de sujeitos forros (César, 2019). Para o autor, o “bem morrer” não se restringia ao cumprimento estrito dos preceitos espirituais da Igreja, mas constituía também um espaço de busca por ascensão espiritual e reconhecimento social. A morte, nesse sentido, não era concebida como ruptura absoluta, mas como continuidade: o falecimento poderia garantir tanto a preservação da memória do indivíduo no seio da comunidade quanto a demonstração da transformação de sua condição social.

A adesão e a realização de determinados ritos, por sua vez — ainda que limitadas pelas condições materiais e pelas hierarquias do período colonial —, representavam, assim, não apenas a reafirmação da fé católica, mas também uma tentativa de inscrever a existência do falecido em novas camadas de significado. Dessa forma, a boa morte tornava-se simultaneamente um ato de devoção e uma estratégia de distinção, assegurando ao indivíduo um lugar mais digno na vida eterna e na memória coletiva.

As donas do triplo defeito e a “economia da salvação”

A primeira metade do século XVIII atraiu um contingente expressivo de indivíduos movidos pela expectativa das riquezas associadas à descoberta do ouro nas Minas Gerais. Todavia, para muitos, essa promessa revelou-se ilusória. Como observa Laura de Mello e Souza, ao desconstruir a imagem idealizada de uma capitania próspera e opulenta, o quadro que se apresentava era de uma sociedade marcada pela escassez que atingia grande parcela da população (Souza, 2004). Apesar de suas pretensões hierárquicas que buscavam reproduzir os modelos da metrópole portuguesa, a realidade mineira evidenciava contradições profundas. Diferentemente do contexto da metrópole, no qual a conquista se espelhava, a maioria de sua população era composta por escravizados, seguido de um grupo menor (embora progressivamente crescente) de indivíduos livres e libertos, caracterizado por disputar espaços sociais e buscavam sua inserção em um universo que se pretendia nivelado.

O crescimento da população livre, sobretudo entre os ex-cativos, intensificou-se de maneira significativa a partir da segunda metade do Setecentos, em decorrência da crise progressiva da economia mineradora, que se aprofundou a partir de meados da década de 1740 (Paiva, 1995). Até então, a atividade aurífera, sustentava a vida social, política e econômica da capitania; porém, começou a entrar em declínio, minando a confiança na riqueza do ouro como base de estabilidade e ascensão. Tal processo impactou diretamente a estrutura escravista, pois reduziu as possibilidades de manutenção do sistema em sua escala anterior, ao mesmo tempo em que abriu espaço para transformações no tecido social das Minas Gerais.

Com o decréscimo das oportunidades de extração mineral, muitos senhores passaram a manumitir seus escravos — em alguns casos, por não conseguirem mais sustentar sua força de trabalho, ou mesmo por estabelecerem acordos envolvendo pagamento por parte dos próprios cativos na conquista de sua alforria. Como destaca Laura de Mello e Souza (2006), a manumissão funcionava também como uma espécie de moeda social, negociada no interior das relações senhoriais, servindo tanto como recompensa por serviços pres-

tados quanto como instrumento de barganha e prestígio dentro das dinâmicas domésticas e urbanas. Esse mecanismo refletia a complexidade das relações de poder na sociedade colonial, onde a liberdade não era apenas uma concessão jurídica, mas também uma estratégia de negociação, capaz de alterar relações de dependência e hierarquia.

Nesse contexto, a crise mineradora contribuiu significativamente para o crescimento expressivo da população de forros, isto é, de pessoas libertas que, ao saírem do cativeiro, precisavam encontrar formas de se inserirem social e economicamente em uma sociedade marcada por rígidos entraves raciais, jurídicos e econômicos. A liberdade recém-conquistada implicava, para esses indivíduos, não apenas autonomia pessoal, mas também a responsabilidade de reconstruir seu espaço social, acessar redes de proteção, participar do comércio urbano ou rural e estabelecer vínculos com a comunidade, de modo a garantir sustento, segurança e reconhecimento social em um ambiente historicamente desigual.

Essa instabilidade abriu brechas no rígido sistema escravista, permitindo a homens e mulheres em condição de cativeiro ampliarem suas estratégias de obtenção de recursos próprios. Um exemplo recorrente é o pecúlio, acumulado a partir do trabalho cotidiano — especialmente no caso dos escravos de ganho e das negras de tabuleiro, estas últimas com maior presença nos espaços urbanos, onde o trânsito e a mobilidade favoreciam o acesso a diferentes atividades econômicas. A possibilidade de circular pelas ruas, vender mercadorias ou prestar serviços criava condições para que pudessem reunir algum capital, destinado, muitas vezes, à compra ou negociação da própria alforria.

Para além dessas iniciativas, existia ainda o recurso da coação — mecanismo que consistia no pagamento parcelado da liberdade e que, em certos casos, podia ser registrada ou até mesmo concedida como uma espécie de “benesse” nos testamentos de senhores e senhoras. Esses instrumentos revelam tanto as fissuras do sistema quanto as formas engenhosas encontradas pelos cativos para redefinir sua condição jurídica e social, inscrevendo-se em um horizonte de possibilidades marcado por restrições, mas também por negociações (Faria, 1997).

Nesse sentido, é essencial compreender que a liberdade, mesmo que fosse conquistada por bons serviços (adaptando-se ao sistema, como diz Eduardo França Paiva), ainda que de maneira teatralizada, era considerada uma obra caridosa por parte do senhor. Afinal de contas, o escravizado era considerado juridicamente e socialmente como um bem, uma propriedade com valor econômico definido, sujeito às vontades e interesses de seu senhor. Consequentemente, a liberdade de um cativo só podia ser efetivamente conquistada se o senhor assim o desejasse, mesmo que o escravizado tivesse conseguido reunir a quantia equivalente ao seu valor de mercado por meio de pecúlio ou trabalho de ganho. Essa condição evidenciava o caráter arbitrário e desigual do sistema escravista, a partir do qual a autonomia econômica não garantia necessariamente a autonomia pessoal.

Além disso, em diversos casos, o escravizado detentor de recursos suficientes para a compra de sua própria alforria via-se impedido de obter a liberdade, seja por vontade do senhor, seja por entraves burocráticos ou judiciais, permanecendo subjugado e dependente. Tal situação só foi modificada em 1871, com regulamentações que estabeleceram a obrigatoriedade de conceder a alforria ao escravizado que pagasse integralmente o equivalente ao seu preço (Faria, 1997, p. 459; Paiva, 1995). Este marco legal, embora tardio, evidencia a institucionalização do direito à liberdade por meio de regras jurídicas, mas também sublinha que, até então, a liberdade era um privilégio condicional, mediado pelo poder absoluto do senhor, refletindo a profunda desigualdade e a arbitrariedade que permeavam a vida dos cativos na sociedade colonial brasileira.

Uma das principais formas pelas quais as mulheres forras conquistavam algum grau de autonomia era através do trabalho, como no caso das negras de tabuleiro. Essas mulheres dominavam o comércio de secos e molhados nas Minas, aproveitando a circulação urbana e a demanda por produtos básicos e de primeira necessidade. A escassez alimentícia característica da capitania proporcionou a essas mulheres uma oportunidade concreta de mobilidade social, uma chance não de ouro, mas de algo igualmente valioso: a liberdade (Camilo, 2009). O comércio lhes oferecia não apenas um meio de subsistência, mas tam-

bém a possibilidade de acumular pecúlio, capital que poderia ser destinado à coartação ou à compra da própria alforria.

O maior desejo de um cativo, independentemente de sexo, era a conquista da liberdade. No caso das mulheres forras, essa liberdade não significava necessariamente autonomia plena, mas ao menos lhes permitia, mesmo diante de inúmeras restrições, trilhar seus próprios caminhos, estabelecer relações comerciais, administrar seus bens e buscar reconhecimento social em uma sociedade marcada por profundas desigualdades. Trabalhar como negras de tabuleiro exigia habilidades de negociação, conhecimento dos produtos e das redes de consumo locais, além de capacidade de lidar com concorrência, fiscalização e, muitas vezes, hostilidade social. O comércio urbano transformava-se, assim, em instrumento de resistência e de afirmação de agência: por meio dele, essas mulheres conseguiam não apenas sobreviver, mas também construir recursos e estratégias que lhes conferiam um espaço relativo de poder e de visibilidade, ainda que sempre limitado pelo contexto de discriminação racial e de gênero.

De acordo com Figueiredo e Magaldi (1989), a participação dessas mulheres no comércio já possuía raízes do outro lado do oceano: as mulheres da costa Ocidental africana coordenavam atividades mercantis, o que lhes proporcionou o arcabouço cultural necessário para manter e expandir essas práticas nas Minas Gerais. Apesar das tentativas da Coroa portuguesa de reservar esse espaço exclusivamente para mulheres brancas de poucos recursos — que deveriam ser protegidas por leis caracterizadas por garantir sua exclusividade no comércio —, muitas delas não se dedicavam efetivamente a essas atividades, mesmo diante das imposições legais. Até em Portugal, a presença de indivíduos de cor no comércio gerava certo desconforto. Essa tensão se intensificou nas Minas Gerais, onde a população escravizada era maior e o comércio urbano passou a ser majoritariamente controlado por estas mulheres.

Embora em menor número quando comparadas aos escravizados do sexo masculino, tais mulheres conseguiram inverter, em certa medida, as expectativas sociais ao conquistarem índices mais elevados de alforria, tornando-se o segundo grupo mais abastado da capitania, ficando atrás somente dos homens brancos (Paiva, 1985). Ainda assim, como destaca Faria (1997), eram frequen-

temente representadas como pobres — não pela inexistência de conquistas materiais ou jurídicas, mas pela forma depreciativa com que eram vistas e classificadas socialmente. A maior viabilidade de locomoção dentro das vilas e arraiais em que residiam lhes permitia trabalhar em atividades variadas, especialmente no comércio miúdo, mas isso também as tornava mais suscetíveis às maledicências e suspeitas que circulavam no imaginário colonial.

Ademais, as negras de tabuleiro, em particular, eram frequentemente associadas ao contrabando de ouro, ao não pagamento dos jornais devidos, ao abastecimento de quilombos e até mesmo à facilitação da fuga de escravizados. A elas se atribuía, ainda, a fama de se entregarem aos “prazeres carnavais”, vinculando sua sobrevivência não apenas à venda de quitutes, mas também à prática da prostituição. Sobre esse ponto, Luciano Figueiredo (2012, p. 35) esclarece que muitas dessas mulheres, ao desempenharem tais funções em benefício de seus senhores, eram obrigadas a cumprir jornais superiores ao valor que conseguiam arrecadar com o tabuleiro. Diante dessa desigualdade, a prostituição surgia, em diversos casos, como recurso de sobrevivência, revelando a violência estrutural e as ambiguidades das margens de liberdade disponíveis às mulheres negras forras e escravizadas nas Minas setecentistas.

Perante tais acusações, as negras de tabuleiro eram proibidas de vender próximo aos locais de extração e, por vezes, tinham um misto de bar e armazém, nos quais ocorriam batuques que geravam maiores turbulências. Além dos encontros amorosos tidos como escandalosos, estes estabelecimentos eram motivos de “dor de cabeça”, dado que, nestes espaços regados a aguardente, era costumeiro ocorrerem brigas e mortes. Por tudo isso, ainda eram vistos como o enfoque dos prejuízos dos senhores que perdiam o valor integral de seus jornais gastos nos lazes dos batuques destas vendas (Figueiredo, 2012).

Outra via para a conquista da liberdade era o concubinato com homens livres e influentes, geralmente brancos. O caso mais célebre nesse sentido é o de Francisca da Silva de Oliveira, a “Chica da Silva”, cuja trajetória exemplifica a ascensão social de uma ex-escravizada através da relação com um contratador de diamantes. Ainda que sua história seja notável, ela não foi isolada. Outras mulheres de cor também recorreram a estratégias semelhantes para conquistar

sua liberdade e alcançar certa mobilidade social, embora suas trajetórias não tenham sido tão visibilizadas quanto a de Chica (Furtado, 2003).

Mesmo após conquistarem a liberdade, muitas dessas mulheres continuavam a exercer o comércio como estratégia de manutenção de sobrevivência, ampliação de seus bens e até mesmo como meio para adquirir outros cativos, o que, por sua vez, lhes conferia certa mobilidade e autoridade dentro da estrutura social escravocrata (Dantas, 2016). Muitas destas mulheres adquiriam escravas mulheres, devido ao seu custo mais baixo, e também por poderem ser negras de tabuleiro (Faria, 1997).

Ressalta-se que, para a consecução da chamada “boa morte”, não bastava às mulheres forras apenas a devoção ou a fé. Antes, era estritamente necessário dispor de recursos materiais suficientes para assegurar o cumprimento dos preceitos e rituais que a sociedade e a Igreja católica vinculavam à salvação da alma. O acesso a um destino seguro no além estava, portanto, diretamente condicionado à posse de bens capazes de viabilizar a realização de cerimônias fúnebres, doações póstumas, missas e demais práticas que marcavam a transição para a vida eterna. Nesse contexto, estudamos mulheres as quais, mediante esforço contínuo e estratégias de acumulação de patrimônio, lograram reunir meios suficientes para assegurar um transpasse digno e protegido, refletindo a estreita articulação entre economia, posição social e espiritualidade.

Para compreendê-las, é necessário reconhecer que, para essas mulheres, o mundo visível constituía uma realidade concreta e estruturada, não mera projeção simbólica. A materialidade de sua existência — expressa em bens, posses e recursos adquiridos — era inseparável da possibilidade de garantir a própria salvação. Nesse cenário, o testamento emerge como instrumento central: além de ser um documento jurídico e formalmente organizado, ele nos permite acesar, ainda que indiretamente, os últimos desejos dessas mulheres, suas relações afetivas e redes de sociabilidade, dado que, neste período, o testamento não era somente um documento jurídico para a partilha de bens, mas também significava um importante instrumento espiritual.

Ademais, cumprir essas disposições dependia da mediação de indivíduos com certo cabedal e conhecimento, capazes de assegurar que os bens acumu-

lados fossem efetivamente aplicados de modo a concretizar a boa morte. Em última instância, a acumulação de bens e a administração de recursos materiais não se restringiam à esfera econômica, mas assumiam função simbólica e social, permitindo a essas mulheres afirmar sua agência, consolidar posições dentro de uma hierarquia complexa e, sobretudo, garantir que sua memória e dignidade fossem preservadas na vida terrena, assim como ansiava conquistar a salvação no além.

Nossa escolha pela capitania de Minas Gerais fundamentou-se nas maiores possibilidades de alforria, especialmente para as mulheres, como já mencionado anteriormente. Apesar de não ter gerado grandes diferenças em relação ao catolicismo vivenciado no restante da colônia, o catolicismo mineiro foi fundamentado por leigos em razão da proibição da fixação de ordens terceiras, ocorrida a partir do temor a incitação do não pagamento de impostos referentes a extração aurífera (Boschi, 1995). Delimitamos nosso recorte para a cidade de Mariana e seu termo, dada sua relevância urbana, econômica e simbólica dentro do contexto da capitania, por conter o sexto bispado da América portuguesa.

O catolicismo nas Minas Gerais foi profundamente permeado pela estética barroca, experienciado não apenas como expressão artística, mas sobretudo como modo de vida e experiência espiritual. Conforme argumenta André Dela Vale (2022), o barroco europeu transcende a dimensão estética, constituindo uma verdadeira forma de viver e conceber a fé, surgida em meio às tensões provocadas pela Reforma Protestante, entre os séculos XVI e XVII. Nesse contexto, o barroco desenvolveu-se como uma arte reativa, destinada a intensificar a devoção, comover os sentidos e conduzir a mente do fiel à reflexão sobre a eternidade e a salvação.

Adalgisa Arantes Campos observa que muitas dessas características foram transpostas para o catolicismo vivido nas Minas Gerais setecentistas, apesar de ser uma sociedade compostas por diferentes culturas e desarraigada, uma sociedade ainda em construção (Daves, 1988). Ali, consolidou-se uma religiosidade profundamente teatralizada, fortemente visual e emotiva, na qual a vida terrena era constantemente relativizada diante da eternidade celeste. Afinal, o que seriam algumas décadas de existência no mundo diante da possibilidade

de uma eternidade ao lado Criador? (Campos, 1998) O barroco, nesse sentido, operava como mecanismo de materialização do sagrado, valendo-se de estratégias pedagógicas herdadas do cristianismo medieval, que evocavam tanto as bem-aventuranças do céu quanto os suplícios do inferno.

Para as mulheres forras de Mariana, essa experiência religiosa assumia contornos particularmente estratégicos. A estética barroca, ao combinar teatralidade, simbologia e sensorialidade, oferecia instrumentos para manifestar fé, assegurar prestígio social e construir redes de sociabilidade, elementos essenciais para a conquista da boa morte. Rituais, missas, doações e a própria participação em irmandades barrocas permitiam que essas mulheres articulassem recursos espirituais e materiais, promovendo não apenas a salvação da alma, mas também a afirmação de sua agência em uma sociedade marcada por entraves rígidos.

Dessa forma, o barroco em Mariana não se limitava a uma linguagem artística, mas funcionava como um dispositivo de experiência vital e espiritual, entrelaçando religiosidade, estratégias de mobilidade social e a busca por um lugar digno no além. Ao cultivarem uma religiosidade barroca, sensível aos símbolos da salvação e da condenação, essas mulheres negociavam com a Igreja e com a comunidade o seu lugar não apenas em vida, mas também no além.

Nesse universo simbólico e devocional próprio de uma sociedade de Antigo Regime, a morte não significava o fim, mas a transição para o juízo individual e a eternidade. Nascer, viver e morrer eram experiências inevitavelmente vivenciadas no catolicismo. O sujeito só existia e era validado em seu batismo; durante a vida adulta, era validado pelo matrimônio; e, por fim, só descansava em paz se sua morte acontecesse no catolicismo. O cotidiano era permeado por festas religiosas, ritos sacramentais e práticas de piedade que preparavam o fiel para a boa morte — desejada e planejada, com antecedência.

Para estas mulheres que possuíam o “triplo defeito”, era necessário um maior esforço para galgar lugares de prestígio em uma sociedade que as condenava por suas práticas e seu passado, mas que também não era hierarquicamente tão consolidada ao ponto de impedir completamente o seu avanço social (Furtado, 2001, p. 397).

Para além da conquista de bens suficientes que lhes permitissem arcar com um rito fúnebre correto, estas mulheres teriam de seguir alguns passos no caminho da salvação, o que Vanessa Cerqueira chamaria de “economia da salvação” (2017). O primeiro deles seria a entrada em uma irmandade. As irmandades, segundo Vanessa Cerqueira Teixeira, se inspiraram nas ordens mendicantes do século XVIII e tinham como função dar assistência a seus irmãos em momentos difíceis.

Portanto, participar de uma irmandade era realmente caso de vida e morte, uma vez que lhes cabia o auxílio durante as doenças, a orfandade, a morte e até mesmo durante o cativeiro, sendo um espaço de partilha das dores em vida, em vistas da desassistência a qual essa sociedade vivia frente às autoridades. Logo, encontrar um espaço que lhes protegesse em suas fragilidades físicas e sociais era essencial. Nesse sentido, a realização do testamento, como já destacamos, era crucial após o falecimento, pois garantia um rito fúnebre correto, permitindo a escolha da mortalha, do local de enterro, a partilha dos bens, as doações e esmolas, assim como os pedidos de missas, entre outras medidas que tinham o intuito de garantir a salvação destas mulheres.

Conclusões

As trajetórias das mulheres forras em Mariana e em seu termo durante a segunda metade do século XVIII evidenciam os limites e possibilidades de ação em uma sociedade de Antigo Regime marcada por hierarquias rígidas, mas permeada por fissuras que permitiam negociações. Definidas por Júnia Ferreira Furtado como portadoras do “triplo defeito” — por serem mulheres de cor e egressas do cativeiro —, essas mulheres enfrentaram severos entraves para sua inserção social. Ainda assim, ao inscreverem-se em espaços de sociabilidade, acumularem patrimônio e acionarem os mecanismos da fé católica, lograram em afirmar sua presença tanto no mundo dos vivos quanto na expectativa de uma eternidade em paz com o Criador.

Os testamentos surgem, nesse contexto, como fontes privilegiadas e instrumentos de agência. Mais do que simples documentos jurídicos de partilha, constituíam-se em verdadeiros roteiros espirituais e atos públicos finais, nos

quais as forras organizavam suas últimas vontades, definindo locais de sepultura, mortalhas, esmolas, doações e pedidos de missas. Esses registros revelam afetos, redes de sociabilidade e estratégias de salvação, funcionando como chaves para compreender não apenas o desejo de uma boa morte, mas também a tentativa de ressignificar uma vida marcada pela marginalização.

Portanto, a boa morte, como ressaltam autores como Felipe Tito César, não se restringia ao cumprimento dos preceitos da Igreja, mas articulava-se à possibilidade de ascensão espiritual e reconhecimento social, sendo, portanto, profundamente dependente da posse de bens materiais capazes de viabilizar o rito fúnebre e as obrigações religiosas.

A análise dessas experiências evidencia também a importância das irmandades religiosas, espaços que ofereciam assistência em momentos de doença, viuvez, orfandade ou morte. Para as mulheres forras, a inserção nesses grupos representava não apenas proteção espiritual e comunitária, mas também a possibilidade de projetar sua memória para além da vida terrena. Nesse sentido, a religiosidade barroca mineira, marcada pela teatralidade, sensorialidade e ênfase na pedagogia da salvação, oferecia um repertório simbólico poderoso. O barroco, ao comover os sentidos e projetar constantemente a dualidade entre céu e inferno, funcionava como dispositivo pedagógico e espiritual, permitindo a essas mulheres articularem fé, recursos materiais e estratégias de distinção social.

Assim, ao cultivarem essa religiosidade barroca e ao recorrerem a instrumentos como o testamento e as irmandades, as mulheres forras de Mariana transformaram a própria morte em espaço de agência. Se em vida foram constantemente estigmatizadas por sua cor, condição social e gênero, na morte puderam afirmar-se como cristãs legítimas, sujeitas de direitos e detentoras de memória. Seus esforços demonstram que, mesmo em condições de marginalização, encontraram brechas de inserção e reconhecimento em uma sociedade que lhes negava isto, mas que não podia lhes impedir de buscar a salvação.

Em última instância, as mulheres forras de Mariana inscreveram-se em um horizonte de expectativas no qual fé, patrimônio e sociabilidade se entrelaçavam. Ao mobilizarem estratégias para conquistar uma boa morte, projetaram

não apenas sua salvação individual, mas também um legado para descendentes, afilhados e membros de sua comunidade. Seus testamentos e rituais fúnebres cuidadosamente planejados tornaram-se testemunhos públicos de sua dignidade e de sua luta por reconhecimento.

Assim, compreender essas mulheres significa reconhecer a tensão constante entre exclusão e agência, hierarquia e negociação, vida e eternidade. É nesse entrecruzamento que se revela a riqueza de suas experiências e a relevância de suas trajetórias para a história social, cultural e religiosa da América portuguesa.

Referências

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo, Editora: Ática, 1986.

BOSCHI, Caio César. “Como os filhos de Israel no deserto”? (ou a expulsão eclesiástica em Minas Gerais na 1ª metade do século XVIII). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 13–28, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-01881995000100002>. Acesso em: 29 jul. 2025.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **A arte e a fé: religiosidade e expressão estética em Minas Gerais** Belo Horizonte: C/Arte, 1998.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **A mentalidade religiosa dos setecentos: o Curral Del Rei e as visitas religiosas**. Belo Horizonte: PUC Minas, 1997.

DANTAS, Mariana L. R. Mulheres mães negras: mobilidade social e estratégias sucessórias em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII. **Almanack**, n. 10 (jan./abr. 2016), p. 76-98. Disponível em: p. xx. <https://doi.org/10.1590/2236-463320161005>.

DAVEZ, Alexandre Pereira. **Vaidade das vaidades: os homens, a morte e a religião nos testamentos da Comarca do Rio das Velhas (1716-1755)**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1988.

FIGUEIREDO, L. R. de A.; MAGALDI, A. M. B. de M. (1985). Quitandas e quitutes: um estudo sobre rebeldia e transgressão femininas numa sociedade colonial. **Cadernos de Pesquisa**, n. 54, p. 50-61. Disponível em: <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/1393>.

FIGUEIREDO, Luciano R. A. Três pretas virando o jogo em Minas Gerais no século XVIII. In: TOLEDO, Maria Victorina; FIGUEIREDO, Luciano R. A. (Orgs.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. Belo Horizonte: [editora], 2012, p. 35.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Transitoriedade da vida, eternidade da morte**: ritos fúnebres de forros e livres nas Minas Setecentistas. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). **Festa: Cultura e sociabilidade na América portuguesa**. São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp: Imprensa oficial, 2001, v.1, p. 397-416.

FURTADO, Júnia F. **Chica da Silva e o contratador dos diamantes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NETO, Felipe Tito Cesar. **Estratégias para “bem morrer”**: testamentos e rituais funerários de alforriados (Mariana, Minas Gerais, c. 1727 – c. 1783). 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2019.

PAIVA, Eduardo França. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII**: estratégias de resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: FAPEMIG, 1995.

SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal. Acesso em: 30 jul. 2025, 2004.

TEIXEIRA, Vanessa Cerqueira. O bem morrer e as últimas vontades: as representações da morte, os ritos fúnebres e as práticas piedosas a partir da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana (Minas Gerais, Brasil, séculos XVIII e XIX). **Revista de História da UEG**, Minas Gerais, v. 6, n. 1, p. 50-74, julho. 2017.

TEIXEIRA, Vanessa Cerqueira. **Fé e cultura barroca sob o manto mercedário**: hierarquias, devoções e sociabilidade a partir da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês de Mariana. Dissertação (Mestrado), Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017, 2017.

VALE, André Dela. Aspectos da religiosidade Barroca. **Revista Ensino, Educação & Ciências Exatas**, São Paulo, v. 01, p. 1-14, dez, 2022.

CAPÍTULO 8

INÁCIA DA CONCEIÇÃO E MARIA: DUAS MULHERES E UM CRIME NA VILA DO RIBEIRÃO DO CARMO (MINAS GERAIS, 1724)

Beatriz Sales Dias

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-8

Introdução

Nas últimas décadas, observa-se um significativo avanço nos estudos voltados à justiça colonial e à presença feminina no período colonial. Nesse contexto, a historiografia passou a conferir maior atenção à documentação jurídica, em especial às ações cíveis e aos processos-crimes, reconhecendo nessas fontes um vasto potencial de análise, anteriormente pouco explorado, mesmo em pesquisas dedicadas a outras esferas da sociedade.

Pesquisas sobre a atuação e vivência de mulheres no período colonial começaram a ser delineadas na historiografia portuguesa a partir da década de 1960. Segundo Margarida Sobral (2001), nesse período, os estudos sobre demografia avançaram em Portugal, deixando claro a grande participação de mulheres na construção daquela sociedade, para além das governantes consideradas importantes. Tanto a historiografia portuguesa quanto a brasileira foram construídas sobre o masculino e, no Brasil, as pesquisas sobre as mulheres comuns é mais recente, principalmente sobre as forras que existiam em grande número em Minas.

No que diz respeito a Minas Gerais, Júnia Furtado foi uma das precursoras dos estudos que colocam estas mulheres no centro da análise. O seu trabalho sobre Chica da Silva (2003) demonstra que estas mulheres não merecem estar apagadas da história, pois tiveram papéis importantes na organização da sociedade mineira colonial. Outro autor referencial para Minas Gerais é Lucia-

no Figueiredo, que consegue nos revelar como as forras se ocupavam e viviam nessa terra, principalmente através da obra “O avesso da memória” (1993).

Dentro dessa nova percepção sobre a história das mulheres na América Portuguesa, passaram a surgir muitas pesquisas que buscam relacionar justiça, criminalidade e mulheres, mostrando como elas aparecem perante a justiça e como conseguem fazer uso da mesma a seu favor, mesmo possuindo, institucionalmente, um estatuto inferior em relação aos homens e se fazendo presentes num menor número de processos que estes.

Kelly Viana (2014) e Jeannie Menezes (2010) são algumas das autoras que representam bem esta busca da historiografia mais recente por essa perspectiva na história feminina brasileira. A primeira tenta entender como mulheres forras acessavam a justiça, quais suas intenções e desejos ao fazer isto, bem como os impedimentos que eram colocados às suas tentativas de processar alguém e como as pessoas as tratavam após tentarem acessar esses recursos, levando em consideração que isto não era bem-visto por essa sociedade. A segunda autora citada procura entender como as mulheres conseguiam usar da justiça para se desvencilharem do estereótipo de incapazes e se livrarem de parte da tutela masculina a qual eram submetidas. Segundo a autora,

[...] a representação que vingou sobre as mulheres elegeu a passividade, a incapacidade e a reclusão como características gerais. Tais representações estiveram fundamentadas em uma historiografia que hoje é objeto de revisões. Novas representações têm emergido e com elas outras faces têm sido desvendadas para a atuação das mulheres revelando personagens bem menos coadjuvantes. Personagens bem mais criativos e bem mais representativos da sociedade começam a emergir em cenas de trabalho, de relações amorosas, de transgressões e certamente uma série de outras serão formuladas nos trabalhos que se seguirão na busca do que elas significaram, uma vez que o que elas realmente foram jamais será passível de nossa apreensão (Menezes, 2005, p. 227).

Podemos ver que essas pesquisas têm, por finalidade, tirar a mulher da condição de sujeito passivo e submisso e torná-las protagonistas de sua própria história, além de inseri-las num lugar de agentes ativos na sociedade colonial, demonstrando como fontes judiciais podem nos revelar muito mais do que imaginamos.

Neste capítulo, buscamos, através de um estudo de caso, contribuir para essa historiografia que vem tentando encontrar o lugar das mulheres de diferentes condições sociais dentro da justiça colonial. Inácia da Conceição e Maria, sua escravizada, se veem colocadas perante a justiça após um crime de homicídio e, independentemente de serem mulheres, precisam se manifestar para fazer sua defesa — como qualquer outro súdito da Coroa implicado numa ação judicial.

As Minas setecentistas e a justiça colonial

A descoberta dos veios auríferos no final do século XVII e o início de sua exploração no começo do século XVIII na região das Minas fez com que muitas pessoas migrassem para essa área. Livres ou escravizados, essas pessoas em pouco tempo se tornaram numerosas demais. Então, a Coroa portuguesa viu a necessidade de institucionalizar essas regiões para que pudesse ser estabelecida alguma ordem. Seguindo essa lógica, em 1711, o arraial de Nossa Senhora do Carmo foi elevado à Vila do Ribeirão do Carmo — inserida na comarca de Vila Rica — e passou a contar com uma Câmara para cuidar da organização desse espaço e da justiça (Simões, 2013).

Em 1745, a Vila do Ribeirão do Carmo foi elevada a cidade de Mariana, para poder abrigar o bispado e ser a sede da diocese mineira — o que denota certa necessidade de maior normatização mais de 30 anos depois da ereção da vila. A estrutura da Câmara foi alterada após essa transformação; mas, no que diz respeito à justiça, pouca coisa mudou. O que é válido lembrar, aqui, é que em 1730 foi instaurado o cargo de juiz de fora. Antes disso, eram os juízes ordinários as autoridades máximas da vila (Simões, 2013).

As protagonistas do processo¹ aqui analisado não moravam exatamente na Vila de Ribeirão do Carmo, mas sim em outro espaço sob jurisdição da Câmara. A senhora Inácia da Conceição e a escravizada Maria moravam no arraial da Passagem; porém, o crime no qual a escravizada estava supostamente envolvida deu-se no Morro de Mata Cavalos, em 1724².

1 ACSM – 2º Ofício. Códice: 232. Auto: 5807.

2 ACSM – 2º Ofício. Códice: 232. Auto: 5807. Folha 2.

Até o ano de 1750, o termo da Vila de Ribeirão do Carmo possuía nove freguesias: Antônio Pereira, Camargos, Catas Altas do Mato Dentro, Furquim, Guarapiranga, Inficionado, São Caetano, São Sebastião e Sumidouro. O arraial da Passagem era bem próximo da Vila do Ribeirão do Carmo, sendo inclusive um distrito seu. O que dava vida ao arraial era a exploração do ouro (que data-va da época das bandeiras) e, posteriormente, da Mina da Passagem, uma mina abundante descoberta no início do século XVIII (Pires, 2008).

O Morro de Mata Cavalos, por sua vez, localizava-se no início da própria vila — o local onde se estabeleceram os primeiros povoados no final do século XVII, por conta da descoberta do ouro. As estruturas administrativas da vila foram estabelecidas num povoado próximo que surgiu em 1703, denominado Arraial de Baixo, que passou a concentrar uma população mais numerosa do que a de Mata Cavalos, que, por sua vez, permaneceu como região pertencente à Vila do Ribeirão do Carmo (Veloso, 2012).

Nesse sentido, a administração da justiça não é algo estático e determinado, tendo em vista que as sociedades estão constantemente sendo transformadas. De acordo com o tempo e o lugar, necessidades diferentes aparecem no que diz respeito à organização e disciplina dos povos. No Antigo Regime português, o próprio direito foi moldado e adaptado a cada região das conquistas, pois não era possível executá-lo da mesma maneira que acontecia no reino em regiões com especificidades tão diferentes e tão distantes da figura do monarca. Segundo António Manuel Hespanha, a ordem jurídica colonial brasileira:

[...] é, sem dúvida, um produto da dinâmica de factores locais, de ordem geográfica, ecológica, humana e política. No entanto, um modelo de ordenamento jurídico proposto pelo direito comum europeu não punha grandes obstáculos doutrinários às tensões centrífugas da realidade colonial. Pelo contrário, fornecia uma série de princípios doutrinários e de modelos de funcionamento normativo que se acomodavam bem a uma situação como a do sertão brasileiro (Hespanha, 2006, p. 115).

Numa sociedade de Antigo Regime, a execução da justiça era uma questão fundamental para a governabilidade dos povos. No império ultramarino português isso não era diferente, pois, de acordo com Hespanha (1994), a justiça era a face mais visível do rei. Ser justo era sua função por excelência, e dar

a cada um o que lhe era devido era considerado a peça mais fundamental do governo de um monarca. Tanto no reino como nas conquistas, a justiça real deveria ser assegurada para a execução do bom governo. Portanto, nos territórios do ultramar, o rei designava agentes da justiça para realizarem a sua função, já que ele não era capaz de administrar tudo sozinho.

Possuindo diferenças e semelhanças com o reino, na América portuguesa, a estrutura jurídica começava com a Câmara em primeira instância. Os juizes ordinários que administravam a vila — e posteriormente, os juizes de fora — também eram responsáveis pelos julgamentos, com alçada no crime e no cível, assim como os ouvidores das comarcas, que atuavam como uma segunda instância, quando os processos não conseguiam ser resolvidos na primeira. Os ouvidores também eram corregedores. Isso significa que, além da administração da comarca, tinham a função de sair em correição pelas vilas e arraiais dando conta da situação em que se encontrava a justiça nas regiões mais remotas e aplicando-a, se fosse necessário (Mello, 2017).

Depois do ouvidor, era possível apelar para o Tribunal da Relação da Bahia, feito nos moldes da Casa de Suplicação de Lisboa, que funcionou de 1588 a 1626, e depois voltou a funcionar em 1645, com a intenção de ser a última instância na colônia para a resolução das questões judiciais dos súditos (Assis, 2017). Além dele, foi instaurado também o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro, em 1751, que, segundo Nauk Maria de Jesus “[...] passou a ter sob sua jurisdição as capitanias do Espírito Santo até a colônia de Sacramento, incluindo a capitania do Mato Grosso. O Tribunal da Bahia ficou responsável pelas áreas que iam desde a Bahia até a capitania do Rio Negro” (2017, p. 87).

Se ainda houvesse a necessidade de apelação para o caso, o processo poderia subir para a Casa de Suplicação de Lisboa e, posteriormente, para o Desembargo do Paço, instância final da justiça portuguesa. Raros foram os casos que chegaram aos Tribunais da Relação. Geralmente, eram resolvidos na própria Câmara, e os mais complicados, pelo ouvidor (Jesus, 2017).

Agora que vimos brevemente a organização espacial do território estudado e a organização da administração da Vila e da justiça nesse local, veremos como a justiça colonial atuava com relação à população feminina, especialmen-

te pelas que passaram pela experiência da escravidão. Buscaremos entender como essas mulheres conseguiram usar do aparato judicial a seu favor — aparato esse personificado na Câmara da Vila do Ribeirão do Carmo e em seus oficiais.

As mulheres das Minas

É sabido que a condição feminina na América portuguesa não era muito favorável para quem a vivenciou, especialmente nas Minas setecentistas, onde o número de mulheres era bem inferior em relação aos homens. Fosse branca, parda, negra, livre, forra ou escravizada, a situação para a maioria nunca era vantajosa — considerando, obviamente, as diferenças que a cor e a condição social conferiam a essas mulheres —, pois cada uma, em sua situação particular, sofria de alguma forma.

Mas é claro que a presença feminina nessa região não era sinônimo só de dificuldades. Ela influenciou a forma como essa sociedade se organizava e a história dessa capitania. Apesar de todos os obstáculos colocados à sua frente — Igreja, Estado, condição social e econômica, etc. —, as mulheres encontravam brechas no sistema para poderem agir e, muitas das vezes, tomar a direção de suas vidas sem controle de nenhum homem. Elas lutaram e negociaram sua posição, estando lado a lado dos homens na constituição dessa sociedade.

Segundo Luciano Figueiredo (2001), as mulheres nas Minas estavam bem presentes no comércio, sendo, muitas vezes, fundamentais para o estabelecimento e abastecimento de certas regiões. A administração de vendas — lojas em que se vendiam alimentos e outros produtos necessários para a sobrevivência dos moradores — foi uma das ocupações mais importantes das mulheres forras.

As vendas também eram, na maioria das vezes, locais de prostituição, uma outra ocupação amplamente exercida pelas mulheres nas Minas, que não se dava somente nesses locais. De acordo com Figueiredo (2001), nessa região, a prostituição parece ter sido mais expressiva e peculiar do que no restante da colônia, e era, em sua maioria, lugar de mulheres desclassificadas e de cor. Por

ser um local com muitos homens que se deslocavam muito, era mais difícil estabelecer laços familiares e mais fácil agregar a prostituição.

Uma outra função exercida por mulheres, mais especificamente escravizadas ou forras, era a do comércio ambulante — as chamadas “negras de tabuleiro”. Essas mulheres percorriam tanto o espaço urbano quanto o rural, entrando até mesmo nas minas para vender toda sorte de comidas e bebidas. A prostituição também estava atrelada a esse comércio, na maioria das vezes, não só por forras que enxergavam uma chance para sobreviver nessa situação, mas por escravizadas que eram empurradas a esse ofício por seus senhores, que viam uma oportunidade de lucrar. A análise de Luciano Figueiredo (2001) sobre as mulheres nas Minas está mais atrelada à situação das forras e das escravizadas, tendo em vista que haviam poucas mulheres brancas nessa região.

Por outro lado, muitas mulheres brancas eram pobres e se encontravam ocupando espaços na prostituição, mas também na “[...] fiação e a tecelagem do algodão, à agricultura de roças e mantimentos, ao pequeno comércio, à costura e feitura de rendas” (Silva, 1995, p. 76). Algumas brancas, com condições financeiras um pouco melhores, estavam presentes no comércio, administrando seus próprios negócios. Entretanto, a maior parte das mulheres brancas na região se encontravam numa condição favorável comparativamente às mulheres de cor, sendo filhas ou esposas da fidalguia local. Estas somente apareciam num cenário de maior autonomia quando ficavam encarregadas de administrar os bens do marido durante sua ausência, ou quando ficavam viúvas. (Silva, 1995).

As mulheres foram identificadas como um perigo pelo Estado na região mineradora, principalmente as forras. A sua grande circulação — seja se prostituindo ou vendendo diferentes produtos — pelo território e dentro das minas facilitava o desvio de ouro, o contrabando. Além disso, muitas donas de vendas tinham articulação com quilombos, escondendo escravizados fugidos ou fornecendo alimentos e armas. A Coroa portuguesa tentou, de várias formas, controlar essa organização social nas Minas, considerada caótica, mas não obteve muito sucesso (Figueiredo, 2001).

Numa sociedade considerada violenta e desordenada como a que se estabeleceu na capitania de Minas no século XVIII, é de se esperar que as mulheres que ali viviam não escapassem de experimentar a hostilidade do ambiente. Conforme diz Marco Antônio Silveira, “O desrespeito às regras legais e de bom comportamento parecia vincular-se intimamente com a realidade mineira, caracterizando sua sociedade desde as origens” (1997, p. 63).

No processo que analisaremos, as mulheres conseguiram ser inocentadas de acusações de assassinato, coisa que não imaginávamos que pudesse acontecer, tendo em vista que era a envolvida tratava-se de uma escravizada — e quem pede por ela é sua senhora, uma mulher que em momento algum do processo é associada a algum marido. Nesse capítulo, nosso objetivo é tentar entender como elas conseguiram lidar com esse processo, e como o envolvimento com a justiça pode ter afetado suas vidas.

O processo de Inácia e Maria

O processo³ a ser trabalhado é do ano de 1724, treze anos após a ereção da Vila do Ribeirão do Carmo. O processo se iniciou com uma petição de justificação ao juiz ordinário da vila, Raphael da Silva e Sousa, feita por Inácia da Conceição, a partir da qual desejava libertar da cadeia sua escravizada, Maria, acusada de ter parte na morte de Inácio João. O crime aconteceu no Morro de Mata Cavalos; porém, como já colocado, Inácia e Maria moravam no arraial da Passagem, termo da Vila de Ribeirão do Carmo.

Diz Ignacia da Conceição,⁴ moradora na Passagem, termo desta vila que, sendo presos por ordem de vossa mercê alguns escravos dela suplicante por suspeita de que poderiam ter concorrido para a morte de Ignacio João, que se achou morto no Morro de Mata Cavalos, foram ultimamente soltos por alvará de vossa mercê, por se achar que não estavam culpados. Ficando ainda na cadeia uma negra da mesma suplicante, por nome Maria de nação mina, com fundamento de que é cativa de João Vieira Carneiro, cujos escravos parece que ficaram culpados na dita morte, e porque a suplicante quer justificar que a tal negra é sua escravizada, e nunca foi de João Vieira⁵.

3 ACSM – 2º Ofício. Códice: 232. Auto: 5807.

4 Algumas vírgulas foram inseridas nos trechos transcritos ao longo do trabalho para facilitar o entendimento.

5 ACSM – 2º Ofício. Códice: 232. Auto: 5807. Folha 2.

De acordo com o processo, Inácio João trabalhava como feitor para João Vieira, que possuía alguns escravizados. Esses escravizados assassinaram seu feitor e foram presos, assim como alguns escravizados de dona Inácia que se encontravam na propriedade de João Vieira na noite do crime — inclusive a negra Maria. Na justificação, como pudemos ler acima, a senhora argumentou que seus escravizados foram soltos após o juiz concluir que não tiveram participação no dito crime, exceto por Maria, que continuou presa, pois o juiz acreditava que era escravizada de João Vieira.

Um ponto importante a ser destacado após a leitura dessa justificação é o fato de Inácia ter tomado a frente da situação e procurado o escrivão para começar a resolver seu problema — sua escravizada estava presa injustamente e ela queria libertá-la. Esse fato salta aos nossos olhos, pois, de acordo com Marco Antônio Silveira (1997, p. 166), comparecer em juízo era vergonhoso, especialmente para as mulheres. A respeito disso, Kelly Viana afirma:

Como a justiça era o lugar onde os conflitos ganhavam contornos institucionais, nem sempre a ida a este espaço público de “igualdade” do ponto de vista da lei era geralmente bem vista. Não apenas porque dívidas e crimes eram condenados socialmente, mas porque era vergonhosa a exposição pública de rixas e disputas domésticas que o comparecimento em juízo efetivava, sobretudo para as mulheres livres e brancas dos estratos médios e superiores da sociedade, cuja conduta deveria se pautar pelo recato e invisibilidade pública (Viana, 2016, p. 80).

Entretanto, numa sociedade patrimonial e escravista, o desejo de manter a honra e a propriedade permeavam muitas atividades e atitudes dos mineiros, estando acima de qualquer outro aspecto da vida e das relações sociais. Segundo o autor:

É claro que, em uma sociedade patrimonial e escravista, ser vencido ou ludibriado significava ser rebaixado e ter de reconhecer a preponderância do inimigo. Assim, manter a honra era um meio indispensável para se obter respeito e, portanto, para alcançar um lugar na sociedade; a necessidade era mais premente à medida em que a inversão se tornava uma ameaça constante (Silveira, 1997, p. 127).

Com isso, podemos supor que Inácia passou por cima de qualquer vergonha que pudesse ter e foi reclamar sua propriedade. Além de não deixar sua

escravizada ficar presa e ser condenada injustamente, ela não poderia deixar essa situação acontecer sem tomar nenhuma atitude, tendo em vista que, como mulher, tinha que lutar mais do que os homens para conseguir respeito e um lugar considerável na sociedade. Além disso, não poderia perder sua propriedade, já que tinha investido dinheiro e precisava do trabalho de sua escravizada.

A justificação de Inácia foi feita no dia seis de março, e logo no dia quatorze do mesmo mês as testemunhas foram inquiridas. Quatro vizinhos de dona Inácia foram consultados: o capitão Antônio Alves da Cruz, Luís Barbosa Brandão, Antônio da Silva Guimarães e Joseph Martins Delgado. Vejamos o primeiro depoimento:

O Capitão Antônio Alves da Cruz, morador no arraial da Passagem, termo desta Vila, que vive de suas lavras, testemunha perguntada [...] por sua idade (...) são de quarenta anos pouco mais ou menos do costume (...). É perguntado a ele testemunha pelo conteúdo na petição da justificante, disse que sabia por ser vizinho da justificante que esta era senhora e (...) dona da negra Maria Mina, e que por ter tratos e negócios com João Vieira Carneiro, costumava a dita escravizada ir ao Morro de Mata Cavalos [adentro] esta a (...) vendeu algumas coisas, e por se livrar de que não a apreendessem pela postura da Câmara e bando, fazia seu jazigo na casa do dito João Vieira, a que ela testemunha, sabe também por haver a dita justificante comprado a dita negra a Antônio de Araújo, morador em Vila Rica do Ouro Preto, e segundo a lembrança dela testemunha, não está cabalmente paga ainda dela [...]⁶.

A partir desse testemunho, podemos elencar alguns aspectos relevantes para o entendimento desse caso. Primeiramente, é interessante perceber que, além de serem vizinhos, a testemunha e Inácia eram provavelmente próximos, considerando a versão confirmada pela testemunha de que Maria é escravizada de Inácia. Além disso, afirma saber de quem a senhora comprou a escravizada e, até mesmo, o fato de ela ainda não ter sido totalmente paga.

Em segundo lugar, o depoimento do capitão traz uma informação muito significativa a respeito da relação que Inácia tinha com João Vieira. Ele afirma que os dois possuíam negócios entre si e que, provavelmente, tais negócios eram ilegais, considerando que a escravizada ia à casa de João Vieira e lá permanecia para evitar ser pega por conta de legislações da Câmara e do governador. Vejamos agora o que diz a próxima testemunha inquirida:

6 ACSM – 2º Ofício. Códice: 232. Auto: 5807. Folhas 3 e 3v.

Luís Barbosa Brandão, morador do arraial da Passagem, termo desta Vila do Carmo, que vive de suas lavras, testemunha perguntada [...] ser quarenta anos pouco mais ou menos [...]. É perguntado a ela testemunha pelo conteúdo na petição da justificante disse que sabia por ser vizinho da justificante que esta era senhora e possuidora da negra Maria Mina pela havia comprado aos (...) em Vila Rica do Ouro Preto havia o tempo de seis meses e estando ela testemunha que o (...) lhe não teria pago e suposto se achava a dita negra no Morro de Mata Cavalos em a casa de João Vieira na noite que o matarão ao seu feitor Ignacio João fora porque a justificante tinha sociedade com o dito (...) não como [faziam] se serviam como [escravos] (...) custo (...) [...]⁷.

Podemos ver que o depoimento de Luís corrobora com a informação dada pelo capitão Antônio de que a escravizada havia sido comprada em Ouro Preto, e que ainda não havia sido totalmente quitada por Inácia. Além disso, ele acrescenta haver apenas seis meses da compra, demonstrando ter uma relação próxima com a justificante. Luís ainda afirma em seu depoimento que Inácia e João Vieira detinham uma relação de negócios — ele chega a usar o termo “sociedade” —, confirmando o que já havia sido declarado pelo capitão Antônio.

Os dois depoimentos acima colocados revelam-nos uma questão muito importante acerca dos escravizados, com a qual a historiografia recente vem trabalhando: a sua mobilidade. As duas testemunhas comentam o fato de a negra Maria estar na casa de João Vieira por conta dos negócios que este tinha com sua senhora, além do fato de, na justificação, ficar clara a presença dos escravizados de Inácia na propriedade de João Vieira. Isso pode nos indicar que as transações de sua sociedade se davam, também, através dos escravizados, que iam e vinham da casa de um para a do outro. Segundo Marco Antônio Silveira:

Nas vilas e arraiais, o mercado e suas inúmeras trocas exigiam a mobilização de objetos e pessoas e, por esse motivo, escravos de ação limitada corriam o risco de tornar-se obsoletos. Para além dos árduos trabalhos nas minas, toda uma gama de atividades requisitava o deslocamento: dar recados, buscar encomendas, lavar roupas, cozinhar. A combinação do escravismo com o universo mercantil gerou um tipo particular de autonomia (Silveira, 1997, p. 111).

7 ACSM – 2º Ofício. Códice: 232. Auto: 5807. Folhas 3v. e 4

Ainda de acordo com este autor, essa mobilidade dos escravizados coexistia com a proximidade tida por eles com os brancos, criando uma sociedade que, apesar de ser entremeada pelos valores estamentais, tinha uma lógica de funcionamento mais flexível das relações sociais. Portanto, os negros se envolviam diretamente na vida dos seus senhores, e a inconstância da presença do ouro tornava o universo mineiro muito plural, onde as relações sociais dificilmente se dariam exclusivamente dentro da hierarquia estamental (Silveira, 1997, p. 116-118). Feito este parêntese, seguiremos analisando o próximo depoimento:

Antônio da Silva Guimarães, morador no arraial de Passagem, termo desta Vila, que vive de [faiscação], [...] perguntado assim (...) sua idade (...) ser de trinta e um anos pouco mais ou menos [...]. É perguntado a ele testemunha pelo conteúdo que a petição da justificante disse que o sabia pelo ouvir dizer (...) pessoa que a negra Maria Mina, uma escravizada da justificante é suposto se achava em o Morro de Mata Cavalos na noite em que se fez a morte de Ignacio João (...) sendo feitor do [turno] e João Vieira uma pela (...) sociedade e camaradagens este tinha com a dita justificante e por aquele motivo se (...) também como escravos uns do outro [...]⁸.

Antônio Guimarães é mais uma testemunha a afirmar que a escravizada era da justificante, e que ela possuía uma sociedade com João Vieira. No que diz respeito ao crime, este não confirma saber o que aconteceu, apenas diz que “ouviu dizer” que a negra Maria, no dia em que o assassinato se deu, estava no local do mesmo. Como a testemunha não aprofunda muito as informações acerca do vínculo existente entre a escravizada e a senhora, acreditamos que ele não possuía uma relação muito próxima com Inácia. Entretanto, apesar da dificuldade de entendimento por conta das lacunas da transcrição, podemos supor que ele acrescenta o fato de Inácia e João Vieira utilizarem os escravizados uns dos outros, dando uma maior dimensão da relação entre esses dois. Analisaremos, então, o último testemunho:

Joseph Martins Delgado, morador no arraial da Passagem, termo desta Vila, que vive de sua agência [...] perguntado e sendo por sua idade disse ser de trinta e oito anos, pouco mais ou menos e do costume disse nada. Perguntado a ele testemunha pelo conteúdo na petição da justificante disse que o sabia pelo ouvir dizer publicamente que a negra Maria Mina era escravizada da justificante, e não sabia mais nada dos particulares conteúdos⁹.

8 ACSM – 2º Ofício. Códice: 232. Auto: 5807. Folhas 4 e 4v.

9 ACSM – 2º Ofício. Códice: 232. Auto: 5807. Folhas 4v e 5.

Como podemos ver, o depoimento de Joseph não agrega muitas informações. Destacamos apenas que ele afirma saber que Maria é escravizada de Inácia por ter “ouvido dizer publicamente”, levando-nos a crer que essa informação era bem disseminada entre os moradores do arraial e que, possivelmente, o número de moradores não era muito grande. Além disso, é interessante destacar que, fora Joseph, as três primeiras testemunhas afirmam, claramente, sobreviver a partir da extração do ouro, o que corrobora à informação trazida anteriormente neste capítulo acerca da mineração enquanto a principal atividade executada no arraial da Passagem.

Após a análise da inquirição feita, o juiz deu a sentença no dia dezessete de março e mandou liberar a negra da cadeia, por ter entendido que ela realmente pertencia a Inácia da Conceição¹⁰. Neste mesmo dia, as custas do processo foram fechadas. O processo todo transcorreu em apenas onze dias e conta com apenas seis folhas. Acreditamos que o acontecimento do crime na Vila, somado ao fato de as personagens desse processo residirem próximo a ela podem ter relação com a decorrência tão rápida dos autos. A inquirição não demorou a ser feita, e, conseqüentemente, a sentença foi dada rapidamente.

Um fato importante a ser destacado para o juiz ordinário chegar a uma decisão acerca do desentendimento ocorrido com relação à posse da escravizada é a escolha das testemunhas. Segundo Kelly Viana (2016), as redes de sociabilidade estabelecidas entre as mais variadas pessoas, de diversas posições sociais no cotidiano mineiro, influenciavam na definição das testemunhas e na aplicação da justiça.

Em nenhum momento do processo fica registrado se Inácia é casada ou viúva, e, por não ter nenhuma indicação de cor, acreditamos que ela fosse branca. As testemunhas acionadas foram todas a seu favor — mesmo aqueles não muito próximos dela e os que sabiam menos informações. Todos eram homens, possivelmente brancos — já que também não há nenhuma indicação de cor nos depoimentos — e com mais de 30 anos. A escolha dessas testemunhas é, portanto, fundamental e, de acordo com Viana:

10 ACSM – 2º Ofício. Códice: 232. Auto: 5807. Folha 5.

Por interesses econômicos, relações de amizade e de apadrinhamento, ou mesmo para demonstrar poder pessoal e autonomia de ação, estabeleciam-se laços sociais entre indivíduos, formando uma rede de relações e apoio aos integrantes dos grupos. [...]. As relações de amizade permeavam as relações cotidianas na sociedade mineira, estimulando o engendramento de “relações clientelares” entre os indivíduos. [...]. Ao conceder um benefício, um favor, criava-se o vínculo da reciprocidade moral de receber e retribuir entre indivíduos e esta relação presidia as práticas sociais. Assim, por exemplo, a escolha das testemunhas de acusação e defesa não estava excluída destas relações clientelares [...]. (Viana, 2016, p. 76).

Ao que tudo indica, este processo e a prisão da escravizada foram motivados por um equívoco de avaliação do juiz. Ainda assim, o que conseguimos entender é o fato de Inácia ter conseguido reaver e provar a inocência de sua escravizada Maria, por estar inserida numa rede de sociabilidade que incluía os homens que testemunharam a seu favor (e não só esses), como também João Vieira, com quem ela assumidamente possuía uma sociedade. Os depoimentos foram suficientes para o juiz chegar à sentença, muito provavelmente porque os testemunhos eram de homens que tinham boa situação e reputação nessa sociedade; logo, suas declarações eram consideradas válidas. Na sociedade de Antigo Regime, a palavra, a reputação e o reconhecimento público poderiam garantir a liberdade.

Conclusão

A partir do estudo de um processo-crime, pudemos ter acesso a uma parcela da vida dessas mulheres. Uma parcela turbulenta que chega aos autos judiciais através dos atos que cometeram ou ao qual foram submetidas. É justamente através desses momentos que conseguimos compreender, na prática, como as mulheres se comportavam perante a justiça colonial e como eram vistas por esse aparato.

Nas Minas, onde as mulheres — principalmente as forras, que existiam em grande quantidade — possuíram uma autonomia muito grande para a vida social e econômica, notamos o estabelecimento dos mais diversos tipos de relações. Nem todas essas relações foram pacíficas, o que acabou levando as

mulheres a procurarem a justiça para resolverem seus conflitos, ou sofrer a ação dela.

No caso analisado, tratamos de uma mulher branca com uma independência notável, lutando pela manutenção da posse de sua escravizada, um patrimônio seu. Com isso, notamos que as mulheres se viam como súditas do rei e, portanto, dignas de buscar a sua proteção. A justiça representava, para elas, um espaço legítimo para a resolução de seus problemas, ainda que na capitania de Minas no século XVIII.

A crença de que nessa comunidade desordenada não haveria espaço para a justiça letrada e que tudo era resolvido através da violência generalizada não se prova ser verdade. Por mais que os índices de criminalidade e violência fossem muito altos nessa região durante o período estudado, percebemos que os habitantes dali — inclusive as mulheres — procuravam a justiça, executada por bacharéis e magistrados, como uma forma válida de se resguardar, se proteger e de agir contra seus inimigos.

Referências

ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de. Em nome do rei, um contributo aos estudos sobre justiça e governo na capitania hereditária de Pernambuco. In: BICALHO, Maria Fernanda; ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de; MELLO, Isabele de Matos Pereira de (Org.). **Justiça no Brasil Colonial: Agentes e práticas**. São Paulo: Alameda, 2017. Cap. 1. p. 25-50.

FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: PRIORE, Mary del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2001. Cap. 5. p. 141-188.

_____. **O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Chica da Silva e o contratador de diamantes**. O outro lado do mito. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HESPANHA, António Manuel. *Às Vésperas do Leviathan: Instituições e poder político Portugal — Séc. XVII*. Coimbra: Almedina, 1994.

_____. Direito comum e direito colonial. **Panóptica**, Vitória, ano 1, n. 3, nov. 2006.

JESUS, Nauk Maria de. Juízes letrados, vilas e julgados: a ouvidoria e os ouvidores em Cuiabá e Vila Bela (1728-1822). In: BICALHO, Maria Fernanda; ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de; MELLO, Isabele de Matos Pereira de (Org.). **Justiça no Brasil Colonial: Agentes e práticas**. São Paulo: Alameda, 2017. Cap. 3, p. 79-106.

MELLO, Isabele de Matos Pereira de. Ouvidores-gerais e príncipes das comarcas: o andar em correição na América Portuguesa. In: BICALHO, Maria Fernanda; ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo de; MELLO, Isabele de Matos Pereira de (Org.). **Justiça no Brasil Colonial: Agentes e práticas**. São Paulo: Alameda, 2017.

MENEZES, Jeannie da Silva. O Direito e o Costume: mulheres brancas entre representações e práticas no século XVIII. **Mneme: Revista de Humanidades**, Caicó, v. 7, n. 16, p. 211-229, jun./jul. 2005.

_____. **Sem embargo de ser femea**: As mulheres e um estatuto jurídico em movimento no ‘direito local’ de Pernambuco no século XVIII. 2010. 279 f. Tese (Doutorado) — Departamento de História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

PIRES, Maria do Carmo. O termo de Vila de Nossa Senhora do Carmo/Mariana e suas freguesias no século XVIII. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; PIRES, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Sônia Maria de (Org.). **Casa de verança de Mariana: 300 anos de história da Câmara Municipal**. Ouro Preto: Editora UFOP, 2008. p. 24-44.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Mulheres brancas no fim do período colonial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 4, p. 75-96, 1995.

SILVEIRA, Marco Antônio. **O Universo do Indistinto**: Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808). São Paulo: HUCITEC, 1997.

SIMÕES, Mariane Alves. **A justiça colonial**: reflexões sobre sua execução na Vila do Carmo na primeira metade do século XVIII. 2013. 34 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) — Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

SOBRAL NETO, Margarida. O papel da mulher na sociedade portuguesa setecentista. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). **Diálogos oceânicos**: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 25-44.

VELOSO, Tercio Voltani. Propostas para conter as inundações no Ribeirão do Carmo — Mariana, Minas Gerais (1745-1747). **Angelus Novus**, São Paulo, n. 4, p.22-40, dez. 2012.

VIANA, Kelly Cristina Benjamin. **Em nome da proteção real**: mulheres forras, honra e justiça na Capitania de Minas Gerais. 2014. 284 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

_____. Porque tinha justiça e queria dela se valer: as mulheres forras e o acesso à justiça nas Minas colonial. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 21, n. 1, p. 62-82, 2016.

CAPÍTULO 9

FILHA DE NINGUÉM? EMILIANA E A DISPUTAS PELA POSSE DA MATERNIDADE CATIVA EM RESENDE (1857-1862)

Ana Maria Duarte da Cunha

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-9

O caso de Manoella e de sua filha Emilianna, ocorrido em Resende na segunda metade do século XIX, permite observar como a maternidade escravizada se transformava em terreno de conflito jurídico, econômico e simbólico. A disputa em torno da condição da criança, se escrava ou liberta, ultrapassava a esfera doméstica e atingia os tribunais, revelando os mecanismos por meio dos quais a ordem senhorial apropriava-se do ventre feminino como espaço de reprodução do cativo. Mais do que um episódio isolado, a contenda evidencia como as práticas cotidianas da escravidão se entrelaçavam às estruturas legais e ao funcionamento da economia cafeeira do Vale do Paraíba Fluminense. Ao lançar luz sobre a trajetória dessas duas figuras, este capítulo busca discutir a maternidade como um ponto nevrálgico do regime escravista, no qual se condensavam estratégias de poder, disputas patrimoniais e tentativas de resistência.

Entre os anos de 1851 e 1852, Antonio Jozé da Costa entregou ao alferes Antonio Gomes dos Santos Lopes a escrava crioula Manoella, que se encontrava grávida, com a intenção de que fosse adquirida pelo réu. Durante o período em que permaneceu na fazenda, Manoella deu à luz uma criança do sexo feminino, batizada na matriz de Campo Belo, atual cidade de Itatiaia, sob o nome de Emilianna, tendo como padrinho Cesário José Batista. Após o nascimento e batismo da criança, o réu resolveu formalizar a compra de Manoella, recebendo carta de venda pelo valor de quatrocentos mil réis, quantia considerada baixa em relação à idade e ao estado de saúde da escrava, sendo a redução justificada

pela condição de Manoella permanecer com a filha, amamentando-a e zelando por ela.

O autor sustentava que jamais incluiu a criança na transação, visto que, desde o início, a destinara à liberdade, apresentando-se como protetor da menor. Apesar disso, o alferes Antônio Gomes dos Santos Lopes passou a reivindicar a posse de Emilianna, tratando-a como sua escrava, alegando que sua condição derivava da compra de Manoella. Em resposta, Antônio José da Costa ingressou em juízo, propondo uma ação ordinária de libelo cível, na qual solicitava o reconhecimento da liberdade da menina. O autor apresentou documentos e testemunhos para demonstrar que Emilianna nunca fora objeto de venda, mas sim contemplada com a promessa de manumissão.

Nos autos, constam diligências realizadas pelo juiz municipal e oficiais de justiça de Resende, incluindo a citação do réu para se manifestar e a posterior apreensão da criança, que foi retirada da posse do alferes e depositada sob a curadoria de Theodoro Augusto Pamplona. A medida visava resguardar a menor de uma eventual venda ou transferência por parte do réu, até que a justiça decidisse sobre sua condição jurídica. O processo, assim, girava em torno da definição do estatuto de Emilianna, filha de Manoella — se escrava pertencente ao réu ou liberta sob a proteção do autor —, considerando-se os registros de batismo, a carta de venda de Manoella e a declaração do próprio Costa acerca da promessa de liberdade da criança.

A crioula Manoella torna-se uma protagonista invisível e passiva dentro do processo. Seu corpo não pertence a ela, mas é atravessado por interesses de terceiros. O papel materno é exercido quando os senhores estão negociando: é permitido que gere, dê a luz, amamente e cuide da pequena Emilianna, mas essa experiência não se traduz em autonomia, já que a filha se torna objeto central de uma disputa judicial entre homens livres e proprietários.

Para Beatriz Nascimento (2021, p. 52), o útero da mulher escravizada era compreendido como um espaço de reprodução de nova mercadoria, voltada para a reprodução de mão de obra. O fato de Manoella ter permanecido na casa do réu para cuidar da filha foi utilizado como justificativa para a diminuição do

valor de sua própria venda, revelando como a maternidade cativa era explorada como parte de um cálculo econômico e jurídico.

Além disso, a condição de Emilianna, entre a promessa de liberdade feita por Antônio José da Costa e a tentativa de posse pelo alferes Antônio Gomes dos Santos Lopes, demonstra como a maternidade escrava era constantemente desestabilizada, pois o destino da criança não era definido pela mãe, mas pelos senhores em litígio. Assim, a maternidade de Manoella se inscreve em um contexto de violência legal, no qual o vínculo mãe-filho é capturado e transformado em argumento jurídico, convertendo a experiência íntima da maternidade em elemento de disputa patrimonial e de definição de status social.

O libelo civil permite observar como a gestação, o nascimento e o cuidado com a criança não eram experiências privadas ou exclusivamente familiares, mas atravessadas por relações de poder, negociações econômicas e disputas judiciais. Os corpos das mulheres escravizadas e a vida de seus filhos tornavam-se objeto de contratos, litígios e registros formais, permitindo perceber de que maneira a maternidade cativa era continuamente subtraída e apropriada pelos senhores.

A escolha da década de 1850 se justifica pelo fato de esse período se referir a proibição do tráfico no Atlântico a partir da lei Eusébio de Queirós. Portanto, evidencia de forma muito concreta os dilemas e disputas em torno da filiação das crianças nascidas de mulheres escravizadas. O caso de Manoella e de sua filha Emilianna expõe que a maternidade cativa era alvo constante de tensões. A cidade de Resende¹, localizada no Vale do Paraíba Fluminense, era uma das principais regiões produtoras de café do Império português, sustentada largamente pela mão de obra escrava.

Sendo assim, analisar um processo judicial ocorrido nesse espaço permite compreender como a maternidade escrava se inscrevia dentro de uma economia agroexportadora em expansão, na qual o corpo feminino escravizado tinha papel fundamental na reprodução da força de trabalho. Além disso, a documen-

1 William Ribeiro da Silva (2020, p. 3) situa que a cidade está “localizada no Vale do Rio Paraíba, entre a Serra do Mar e a Serra da Mantiqueira, com um relevo predominante de ‘Mar de morros’, o médio Vale do Paraíba do Sul, onde está localizada a cidade de Resende (RJ)”

tação local preservada possibilita perceber como esses conflitos se materializavam no âmbito jurídico municipal, refletindo as práticas cotidianas de senhores e escravizados em uma região central para a história da escravidão no Brasil.

Em 1802, Resende já era exportadora de café e, a partir daí, a região sofreria uma grande mudança. O início do reinado do café começou mudando, aos poucos, toda a economia da região. Se até antes da chegada do café, os poucos habitantes do arraial e redondezas do “Campo Alegre” plantavam e beneficiavam de cana-de-açúcar, cuidavam de plantações de anil, criavam algum gado (vendendo carne para Minas e Rio), tudo, a partir do século XIX, estaria sujeito à novidade cafeeira. [...] Entretanto, o café já impunha o seu poder quase absoluto como cultura comercial destinada à exportação (Soares, 2014, s/n).

O Vale do Paraíba Fluminense foi o palco principal do florescimento da cafeicultura em escala comercial, abrangendo terras das províncias de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. A região oferecia condições naturais favoráveis — como solos férteis da Mata Atlântica, clima ameno, chuvas regulares e morros, além da proximidade com o porto do Rio de Janeiro. Municípios como Vassouras, Valença, Barra Mansa e Resende destacaram-se como centros produtores. A cafeicultura do Vale do Paraíba, na maior parte do século XIX, foi “a principal atividade econômica do Brasil”.

Segundo Martins (2008), o florescimento da cafeicultura em escala comercial se deu no Vale do Paraíba fluminense, com destaque para os Valença, Barra Mansa e Resende. Entretanto, a autora observa que desde a vinda das primeiras sementes ao país, em 1727, até a chegada da Corte ao Rio de Janeiro em 1808, o café se propagou de forma bastante lenta e modesta (Andrade, 2011, p.11-12).

O café tinha um “forte caráter itinerante”, e sua expansão estava “intimamente ligada à incorporação de novas terras, visto que as áreas antigas de produção iam aos poucos perdendo sua fertilidade natural e se degradando”. As fazendas de café no Vale do Paraíba utilizavam intensivamente a mão de obra escrava. As técnicas de cultivo incluíam a derrubada e queima da mata, plantio alinhado e decote dos arbustos.

Nesse sentido, Rafael de Bivar Marquese (2008) analisa as estratégias de administração da paisagem e do trabalho adotadas nas fazendas escravis-

tas de café do Vale do Paraíba. Ele observa que o “plantio alinhado / decote dos pés foi adotado no Brasil assim que a atividade cafeeira em larga escala deslanchou”. O plantio era feito em “linha vertical do cume do morro até sua base”, com amplo espaçamento entre as fileiras, onde se cultivava milho, feijão e mandioca nos primeiros anos, tanto para sombreamento quanto para manter a “escravaria trabalhando de forma produtiva no amanho de mantimentos” (Marquese, 2008).

Essa disposição, por sua vez, visava o controle visual dos trabalhadores, permitindo que o feitor supervisionasse as atividades do alto ou da base dos morros. Os senhores também precisavam lidar com a “cera dos escravos”, ou seja, sua lentidão, e seus esforços para controlar o processo de trabalho. As instruções para a administração das fazendas, como as dos herdeiros do Barão de Nova Friburgo, eram muito detalhadas sobre os embates com os escravos e a definição de tarefas.

Dessa forma, a expansão do café no Vale do Paraíba não pode ser dissociada do uso intensivo da mão de obra escravizada e das técnicas agrícolas que degradavam a terra e demandavam constante incorporação de novas áreas produtivas. Nesse contexto, o corpo do escravizado, e, em especial, o da mulher escravizada, assumia centralidade na lógica de reprodução do sistema. Como demonstra Iamara da Silva Viana (2023), as mulheres negras eram simultaneamente produto, produtoras e reprodutoras da sociedade escravista — conceito de tríplice utilização —, condição que implicava tanto sua exploração no trabalho agrícola quanto a instrumentalização de sua capacidade reprodutiva como forma de suprir a crescente necessidade de braços após a restrição do tráfico atlântico.

Assim, se a organização espacial do cultivo, o controle visual exercido pelo feitor e a vigilância sobre a “cera dos escravos” revelam a tentativa senhorial de disciplinar o trabalho, a apropriação do útero das mulheres escravizadas, respaldada juridicamente pelo princípio do *partus sequitur ventrem*, evidencia a inscrição da violência também no campo da reprodução, perpetuando legalmente e biologicamente a escravidão por gerações.

Manoella cumpriria o papel da mãe escravizada e seu corpo seria considerado o lócus da escravidão. Ela é a figura central que desencadeia a disputa, mas não é a protagonista. Porém, seu útero reproduz a próxima geração de cativos. Segundo Canelas, Sousa e Tardivo (2022), os ibéricos teriam um mecanismo jurídico mais propício à transmissão de propriedade escrava pela mãe. O princípio, que foi retirado dos códigos romanos e amplamente utilizado nas américas, seria o *partus sequitur ventrem*: o parto segue o ventre, logo, a condição jurídica seria passada de mãe para filho. Assim, filhos e filhas de mulheres escravizadas eram automaticamente considerados cativos desde o nascimento, perpetuando legalmente a escravidão por gerações. Como argumenta Jennifer Morgan (2018), reposicionar a hereditariedade foi central para a manutenção do sistema escravista. Ao negar os vínculos familiares e a ancestralidade das populações escravizadas, a ideologia escravista desumanizava seus sujeitos e justificava sua exploração.

Para Cleiton de Oliveira e Paulo César de Oliveira (2006), a escravidão moderna possuía um caráter hereditário. Ao situar a escravidão como uma condição hereditária, justificada por uma “maldição divina”, a sociedade visava invalidar o ser mãe dessas cativas e sua autonomia familiar, tratando o ventre da mulher escravizada como o principal local de produção de novos cativos. Foi essa institucionalização do cativo geracional que permitiu às Américas se transformarem em sociedades escravistas, onde a economia dependia da reprodução contínua da mão de obra escravizada.

A visão que associa o útero da mulher escravizada a um espaço profundamente marcado pela violência da escravidão reflete a complexa relação entre maternidade e privação de liberdade na escravidão atlântica. Nesse cenário, o ventre da mulher cativa era simbolicamente percebido como um lugar maculado, onde a própria ideia de liberdade para a criança concebida dependia da natureza da gestação. Assim, a liberdade do nascituro, enquanto direito fundamental, estava diretamente condicionada ao *status* legal de sua mãe.

Quando a oposição simbólica entre a boa e a má mãe, ambas racializadas, não era explicitamente enunciada, registrava-se sorrateiramente na elisão da mãe negra, de seus sentimentos de amor e desejos de cuidar dos próprios filhos (Ariza, 2021, p. 41- 42).

A ideologia que atribuía ao ventre escravizado a função de sustentar, simultaneamente, a reprodução biológica e simbólica da escravidão não se manifestava de forma isolada, mas encontrava ressonância nas práticas cotidianas de poder e dominação exercidas pelos senhores de escravizados. Nesse sentido, a maternidade cativa tornava-se um espaço estratégico de disputa, onde se produziam mecanismos sutis e complexos de sujeição. O controle sobre os corpos femininos, portanto, não se operava apenas por meio da força bruta ou da violência física direta, mas também por estratégias morais, afetivas e normativas, que buscavam moldar comportamentos, subjetividades e relações familiares dentro dos limites do regime escravista.

A maternidade e a família, portanto, entrariam no conceito elaborado por Robert Slenes (1997) de força e favor, referindo-se ao mecanismo de dominação senhorial que teria base na violência e na permissão de incentivos, como a formação de famílias, onde esses cativos estariam em uma armadilha que os subjugaria de acordo com suas vontades e desejos. Ainda, Silvia Hunold Lara (2023) afirma que violência e paternalismo — o senhor como um bom homem que cuidaria de seus escravos como a figura de um pai — eram faces da mesma moeda e estavam profundamente integrados nas estruturas econômicas e sociais da sociedade colonial.

A figura da mãe cativa foi, historicamente, atravessada por representações que a desumanizavam, negando-lhe sentimentos maternos e capacidades morais. Como observa Maria Helena Machado (2018, P.359), a escravidão forjou uma imagem da “mãe bestializada”, cuja função era reduzida à reprodução biológica e à geração de propriedade, destituída de vínculos afetivos legítimos. Essa visão operava como um dispositivo ideológico fundamental na legitimação da hereditariedade do cativo, permitindo que o ventre escravizado fosse naturalizado como território de produção de força de trabalho. Interrogar essas representações e contrastá-las com as ações jurídicas movidas por essas mulheres permite tensionar a dicotomia entre submissão e resistência, além de recolocar a maternidade como campo de agência e disputa no interior da ordem escravista.

Essa configuração jurídica foi reforçada por interesses econômicos e sustentada por uma ideologia racial que desumanizava os corpos negros femininos. O corpo da mulher escravizada tornou-se simultaneamente produto, produtora e reprodutora, nas palavras de Viana (2023), e foi tratado como território jurídico-econômico, um ativo biologicamente funcional na lógica do capital escravista. Após a intensificação das pressões internacionais pelo fim do tráfico atlântico e a promulgação das leis abolicionistas parciais, como a de 1831 e a Lei Eusébio de Queirós em 1850, os senhores redirecionaram seu foco para a natalidade interna como forma de reposição da força de trabalho. Essa mudança conferiu ainda mais centralidade à função reprodutiva da mulher escravizada, que passou a ser estimulada a procriar como parte da política senhorial de autossustentação demográfica da escravidão. A reprodução deixou de ser apenas uma consequência do cativeiro e passou a ser, também, um elemento estratégico de sua manutenção.

No entanto, essa maternidade não era reconhecida socialmente como um direito ou como uma experiência afetiva legítima. A mulher negra era desprovida do *status* simbólico de mãe. Como analisam Lütkemeyer e Scheuermann (2023), a ideologia do século XIX exaltava a maternidade como valor moral, mas essa exaltação era reservada às mulheres brancas, inseridas no modelo familiar burguês. As mulheres escravizadas, por sua vez, eram vistas apenas como reprodutoras de mercadorias humanas. Seus filhos podiam ser vendidos, separados, castigados ou mortos, e seus corpos submetidos à reprodução forçada. A maternidade, nesse contexto, foi sistematicamente negada enquanto direito subjetivo, afetivo e social.

As práticas reprodutivas e a própria experiência do parto também foram atravessadas por múltiplas violências. As senzalas, espaços de habitação e trabalho também passaram a ser ambientes de reprodução controlada.

(...) reprodução da escravatura por meio dos nascimentos tornou-se um ponto focal de debate. Santos não se preocupa com a questão numérica da reprodução, mas com as questões simbólicas que nortearam os debates em que a antiga noção de *ventrem partus sequitur* adquiriu renovada importância jurídica, embora seja naquele contexto que o debate sobre a condição do ventre se incentiva (Secreto, 2016, p. 447).

A ideologia que sustentava o sistema escravista não apenas legalizava e legitimava a posse de corpos negros, mas também organizava a vida social de modo a restringir a experiência da maternidade a um ideal racializado, reservado às mulheres brancas. O século XIX testemunhou, no Brasil, a consolidação de um modelo burguês de família, no qual a figura da “boa mãe” — devotada, doméstica e moralmente pura — foi exaltada como alicerce da nação. No entanto, esse ideal não contemplava as mulheres negras, fossem elas livres ou escravizadas. Como enfatiza Carula (2024), as mulheres pobres, e particularmente as cativas, não se encaixavam no modelo de domesticidade valorizado pelas elites. Ao contrário: eram forçadas ao trabalho compulsório e à reprodução utilitária, desprovidas de qualquer direito legítimo sobre seus filhos.

A maternidade, nesse contexto, era concebida não como experiência afetiva, mas como extensão da propriedade senhorial. Isso se expressava em práticas como a separação sistemática entre mães e filhos, a venda de crianças ainda lactentes e a utilização de mulheres negras como amas de leite para nutrir os filhos das elites, ao mesmo tempo em que suas próprias crias eram negligenciadas, mal alimentadas ou entregues à morte.

Confrontadas com situações de opressão particularmente cruéis, as mulheres escravizadas resistiram. Foi sua resiliência que permitiu a sobrevivência de seus filhos/as, companheiros, e delas próprias. Ser capaz de vencer enormes dificuldades, estabelecer vínculos de afeto, nutrir seu filho — ou o filho de outra mulher morta no parto, vendida em separado ou incapacitada —, foram tarefas realizadas com generosidade e persistência. (Machado, 2018, p. 360)

Longe de serem elementos periféricos, essas mulheres desempenharam papéis decisivos dentro das dinâmicas sociais, econômicas e jurídicas que sustentaram a escravidão no Brasil. Através da interseção entre dispositivos legais, ideologias raciais e interesses econômicos vinculados à reprodução da mão de obra, a maternidade das mulheres negras escravizadas foi apropriada, disciplinada e instrumentalizada para servir aos propósitos da ordem senhorial, enquanto seus direitos afetivos, parentais e humanos foram sistematicamente negados ou invisibilizados.

Ao escolher centrar o olhar sobre Manoella neste capítulo, emerge uma questão incontornável: se a ela não era permitido exercer plenamente seu papel de mãe junto a Emilianna, quem então o faria? Sua maternidade não lhe pertencia por inteiro, pois era constantemente apropriada, tensionada e reconhecida apenas quando conveniente aos interesses de terceiros. Nesse processo, Manoella se vê convertida em um sujeito paradoxal: simultaneamente presente e ausente, chamada à cena apenas quando útil, mas destituída de qualquer poder real de decisão. Resta-lhe, assim, o lugar da espectadora forçada, que acompanha, impotente, os desdobramentos que determinarão o destino de sua filha, ainda uma criança, de cinco ou seis anos, já sujeita às engrenagens de uma ordem que não lhe permitia permanecer sob a proteção materna. O ninguém a quem Emilianna poderia ser filha nada mais é que Manoella, que, ao ter sua filha em meio ao cativo, tem sua presença roubada e um silêncio aplicado a suas vontades e existência.

Referências

ANDRADE, João Paulo Motta de. **O desenvolvimento da atividade cafeeira no Vale do Paraíba Fluminense de 1850 a 1888**. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) — Faculdade de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

ARIZA, Marília B. A. Ventre, seios, coração: maternidade e infância em disputas simbólicas em torno da Lei do Ventre Livre (1870-1880). In: MACHADO, Maria Helena P. T.; [et al.] (Org). **Ventres livres?** Gênero, maternidade e legislação. Brasil e Mundo Atlântico – Séculos XVIII e XIX.. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2021.

CANELAS, Leticia G; SOUSA, Caroline. P; TARDIVO, Giovana P. Mulheres escravizadas, direito e alforria no Brasil e no Caribe francês. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 230-266, Jun, 2022.

CARULA, Karoline. Maternidade e trabalho na escravidão – Brasil, século XIX. **Almanack**, Guarulhos, n. 38, e202438, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2236-463338ef00424>. Acesso em: 30 jul. 2025.

LÜTKEMEYER, Camily Laís; SCHEUERMANN, Gabriela Felden. Mulheres escravizadas como reprodutoras e a negação do direito à maternidade durante a escravidão. **Portal de Anais de Eventos da Faculdade EST**, v. 8, p. 73-86, 2023.

MACHADO, Helena Pereira Toledo. Mulher, Corpo e Maternidade. 2018. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. (org). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**, 2018, 353-360.

MACHADO, Maria Helena P. T.; CARDOSO, Antonio Alexandre Isidio. **Geminiana e seus filhos: escravidão, maternidade e morte no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024. ISBN 978-65-85984-30-0.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Diáspora africana, escravidão e a paisagem da cafeicultura no Vale do Paraíba oitocentista. **Almanack Braziliense**, n. 7, p. 138-152, 2008.

NASCIMENTO, B. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. In: RATTIS, Alex (Org.). Rio de Janeiro: Zahar. 2021.

SLENES, Robert. Senhores e Subalternos no Oeste Paulista. In: ALENCAS-TRO, Luiz Felipe de. **História da vida privada**. v.2. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

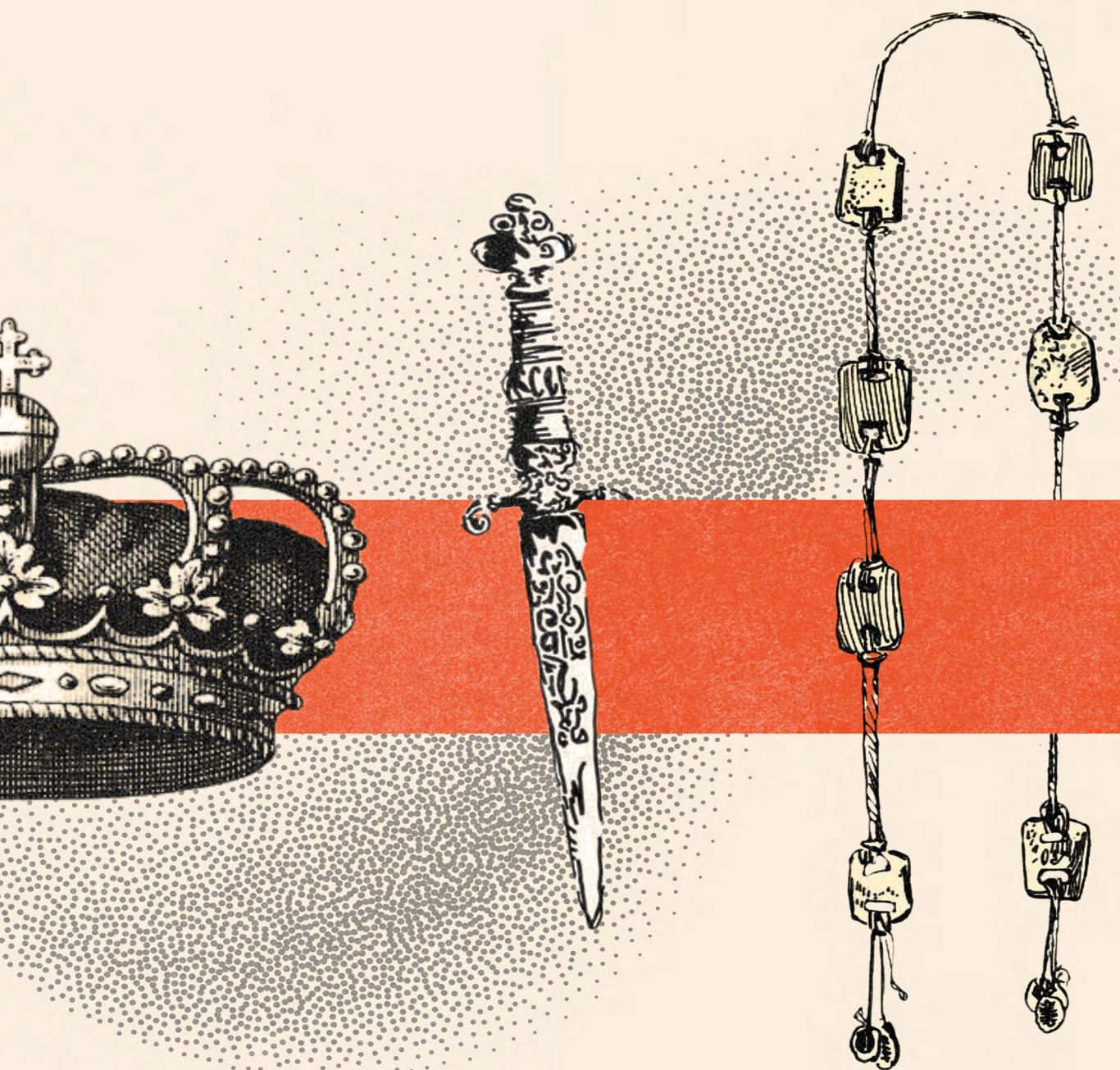
SOUSA, C. P. ***Partus sequitur ventrem: reprodução e maternidade no estabelecimento da escravidão e abolição nas Américas até a primeira metade do século XIX***. Disponível em: <<https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/203545/partus-sequitur-ventrem-reproducao-e-maternidade-no-estabel>>. Acesso em: 9 jul. 2025.

SOARES, Julio Cesar Fidelis. Transporte de Café pelo Rio Paraíba do Sul no século XIX: de Resende à Barra do Pirahy. **Resende: História do Vale do Paraíba**, 2014. Disponível em <http://paraibanova.blogspot.com/2014/05/> (Acesso em 15 de setembro de 2025).

SILVA, William Ribeiro da. Memória e centralidade em Resende. **Mercator** (Fortaleza), v. 19, p. e19014, 2020.

SECRETO, María Verónica. Novas perspectivas na história da escravidão. **Tempo**, v. 22, n. 41, p. 442-450, 2016.

VIANA, Iamara da Silva. “Tríplice utilização” dos corpos negros femininos: gênero, raça, sevícias e escravidão – Rio de Janeiro, século XIX. **Tempo**, Niterói, v. 29, n. 1, p. 277-296, jan./abr. 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2023v290104> .



PARTE III:

**VOZES SUBALTERNIZADAS:
ALTERNATIVAS À
HEGEMONIA — MIGRAÇÕES,
REDES E RESISTÊNCIA**

CAPÍTULO 10

UMA ERA DE PASTORES, UMA ERA DE TAMBORES: A INSERÇÃO DOS POVOS SÁMI NO MUNDO NÓRDICO ANTIGO

João Gabriel Emerenciano Amaro
Doi: 10.48209/978-65-5417-550-A

Introdução

Ao analisarmos a Era Viking, que data do século VIII ao século XI, e o período da cristianização da Noruega e de suas áreas de influência, alguns investigadores e grande parte da indústria cultural tendem a olhar para este período histórico norteados por uma única concepção normatizada de sujeito: todos indivíduos brancos, loiros e aguerridos, com uma predisposição ao conflito e a saques de pirataria. Tal perspectiva se tornou hegemônica sobretudo com o romantismo moderno e entre os estudiosos do século XIX, inspirados, acima de tudo, por ideais nacionalistas (Langer, 2018).

Através do movimento nacionalista oriundo do século XIX, muitos Estados europeus começaram a pensar as suas identidades nacionais através do uso político dado a acontecimentos pretéritos. Sendo o passado germânico, no caso dos países nórdicos, o recorte histórico e temporal apossado, por interferência de um ideal racializado, quando não muito machista e etnocêntrico. Segundo o historiador finlandês Max Jakobson: “Uma nação é feita, não nasce [...] Uma tribo, ou uma entidade étnica, é transformada em uma nação pelo desenvolvimento da consciência de um passado partilhado e de um futuro em comum” (Jakobson, 1987, *apud* Lopes, 2023, p. 9).

Fazendo uso desse entendimento, instigados pela conceituação de um passado partilhado e de uma identidade nacional idealizada. Os países nórdicos criaram, então, as suas próprias individualidades, sendo o passado germânico

a ocorrência histórica privilegiada. Se considerarmos os mitos nórdicos como fonte de análise, por exemplo, observaremos que se tornaram populares, em especial, na virada do século XVIII para o XIX, tendo sido os poetas e romancistas os principais atores por trás do redescobrimento, da popularidade e da reimaginação dos mitos nórdicos e do passado germânico outrora existente.

Contudo, para além do perfil já padronizado em nossas mentes — de um passado nórdico ocupado majoritariamente por pessoas brancas, aguerridas e elevadas ao arquétipo ariano —, devemos lidar com a informação de que em conjunto com os nórdicos, há muitos outros sujeitos preenchendo a região que hoje entendemos como a península escandinava. Ao contrário do que foi estabelecido, a Escandinávia enquanto um espaço geográfico não era ocupada apenas pelos germânicos. Na companhia dos indo-europeus, temos a presença de outros povos, como os fino-urálicos, que chegaram à Escandinávia por volta de 3.300 AEC, e se separaram entre 2.000 AEC, quando se dividiram em dois grupos com estratégias de subsistências diferentes entre si: os povos proto-fínicos e o grupo proto-sámi (Menini, 2017, p. 621).

Os povos proto-sámi, por exemplo, são identificados como povos autóctones da Europa Ocidental, reconhecidos pela Carta das Nações Unidas. E a sua chegada ao território escandinavo remonta a um período longínquo da história, como foi exposto anteriormente, sendo a sua ocupação na região anterior a ocupação germânica, de tal maneira que a vinda dos povos sámi à Escandinávia data por volta de 3.330 AEC (Menini, 2017). Nesse sentido, Delgado e Santisteban (2017, p. 121, tradução própria) argumentam que “análises de DNA e o rastreamento de matérias-primas parecem indicar que os sámi seguiram o movimento dos animais que penetraram na Escandinávia após o recuo das massas de gelo”. Contudo, Price (2021, p. 105) pondera que “já se desperdiçou muita energia no acirrado debate sobre quem ‘chegou primeiro’ na região e, portanto, qual dos povos nórdicos ou sámi pode reivindicar o epíteto de população nativa da Escandinávia”

Marginalizados, estigmatizados e violentados pelos nórdicos no período medieval e no decorrer da consolidação dos Estados Modernos, os povos sámi estão tendo as suas histórias proscritas desde o princípio. Quando pegamos al-

gum livro historiográfico que se debruça a analisar ou descrever a Era Viking, observamos que existe, majoritariamente, uma simplificação analítica no que tange a presença e a participação dos povos sámi nesta era.

Sobre isso, Price (2019) destaca que “vale a pena considerar que, na maioria dos nossos modelos sintéticos da Era Viking, os Sámi não são mencionados ou então se limitam a algumas páginas preocupadas apenas com um povo de paisagens nevadas do exótico Ártico”¹. Nesse sentido, simplificando a presença dos povos sámi entre os nórdicos na Era Viking, os poucos estudos que nós temos possuem a tendência de colocar os povos sámi apenas como indivíduos marginais do extremo norte europeu, em oposição aos nórdicos, presentes no sul da Fenoescândia².

Contudo, quando examinamos a presença sámi na região através de suas influências e de sua cultura material, constatamos que eles não estavam tão distantes do convívio com os nórdicos, como somos levados a pensar devido a dicotomia norte-sámi e sul-germânico. Nesse sentido, Neil Price (2019) adverte sobre não podermos utilizar análises geográficas populacionais modernas para a compreensão da ocupação espacial pretérita. O autor destaca que, nos últimos anos, achados arqueológicos vêm demonstrando a presença dos povos sámi bem mais ao sul da península escandinava do que as fronteiras culturais tradicionais afirmam.

Nesse sentido, a convivência entre os nórdicos e os povos sámi era bem mais frequente do que se pensava, como também podemos observar ao longo das sagas islandesas³. Nesse rumo, a presente convivência comum entre os dois povos acabou gerando uma “simbiose cultural pautada no comércio, mas também em atritos (principalmente saques) e intercâmbios religiosos” (Menini, 2017, p. 621).

1 Cf.: *Sámi-Norse relations in the Viking Age*, parágrafo 2, tradução própria.

2 A Fenoescândia é uma conceituação geográfica que engloba a Península Escandinava, Finlândia, Carélia e a Península de Kola, no norte do território russo (Alve, 2020, p. 505).

3 As sagas islandesas são um conjunto literário, produzido na Islândia, sobretudo, entre os séculos XIII e XIV. Suas características literárias e temáticas são extensas e variadas. Nesse sentido, algumas são escritas em formato de textos longos ou curtos; já outras são escritas como epopeias ou textos em prosa; existindo também textos de caráter mais historiográfico ou biográfico; enquanto outros são escritos integralmente como ficções (Moosburger, 2024, p. 11). Atualmente, as sagas islandesas vêm sendo traduzidas no Brasil pelo professor doutor Théo de Borba Moosburger. Referenciado como o maior especialista e tradutor de nórdico antigo no país atualmente.

À vista disso, devemos considerar que a sociedade nórdica antiga era multifacetada. E, para que possamos ter uma compreensão mais detalhada sobre ela e do passado germânico, faz-se necessário o reconhecimento da Escandinávia na qualidade de um espaço multiétnico, tendo em mente que a Era Viking e o período de cristianização da região — os dois recortes temporais que iremos analisar — também compõem uma “Era dos tambores”, isto é, dos povos sámi.

Os povos Sámi

Caracterizados pela Carta das Nações Unidas como os povos autóctones da Europa Ocidental, os povos sámi foram os primeiros indivíduos a adentrarem a região da Escandinávia, ao lado dos povos fínicos, com o recuo do gelo na região (Delgado; Santisteban, 2017, p.121). Seu movimento migratório veio da atual Dinamarca e das áreas atualmente submersas no Mar do Norte, de onde moveram-se gradativamente para o norte, pelo litoral norueguês, acompanhando o deslocamento migratório das renas selvagens que eles caçavam (Kent, 2019).

Portanto, a ocupação da Fenoescândia pelos dois povos é anterior à chegada dos germânicos, como foi exposto na introdução do presente capítulo. Contudo, “a noção medieval existente sobre os povos não germânicos estava calcada em um entendimento de que eram entidades étnicas unificadas que haviam migrado em massa para as margens da civilização escandinava como intrusos” (Menini, 2017, p. 621-622).

Inicialmente próximos, os povos sámi e os fínicos chegaram à Escandinávia aproximadamente em 3.330 AEC, e passaram a se diferenciar em torno de 2.000 AEC (Menini, 2017), quando ocorreu uma mudança gradativa no modo como eles se organizavam enquanto um grupo étnico. Enquanto os fínicos situaram-se no litoral da atual Finlândia e passaram a exercer atividades agropastoris, os povos sámi fixaram-se no interior da Fenoescândia, onde sobreviviam recorrendo à caça e à coleta de alimentos oriundos da região (Menini, 2017).

Contudo, por mais que tenhamos a tendência de interpretar o modo de vida adotado pelos povos sámi apenas por essa perspectiva, é preciso ter caute-

la com a visão simplista que situa essa prática como algo característico de sua etnia. Neil Price (2019) salienta como o hábito adotado pelos povos sámi, na verdade, pode refletir bem mais um estilo de vida e uma estratégia de subsistência priorizada por eles, do que necessariamente uma característica inerente a sua etnia. Nessa direção, o pesquisador destaca o quanto é importante refletirmos sobre a dicotomia criada entre caçadores-coletores e agricultores-sedentários. De forma geral, o segundo grupo é qualificado como a cúspide do desenvolvimento humano em contraposição à primeira categoria, identificada como intrínseca a comunidades no estágio inicial do seu desenvolvimento.

Seja como for, os povos sámi compunham um complexo heterogêneo de caçadores e coletores, reconhecidos como um grupo seminômade e pastores de renas. Por meio delas, os povos sámi tiraram o seu sustento (Price, 2021), tomavam posse de seu leite e de sua carne, utilizando a pele oriunda delas como matéria-prima para a confecção de suas vestimentas e cabanas. Dessa forma, as renas tornaram-se o principal símbolo de sua cultura, utilizadas até mesmo nas suas representações cerimoniais (Alves, 2020).

Como complemento das informações destacadas no parágrafo anterior, existia entre os povos sámi o controle do comércio de peles provenientes das regiões setentrionais — que viria a se tornar um monopólio da coroa Norueguesa após a Era Viking (Delgado; Santisteban, 2017, p. 126). No contexto da época, o comércio de peles era importantíssimo, e os nórdicos competiam com os fincos pelo acesso às mercadorias oriundas da região sámi (Menini, 2017, p. 622). Por meio da obtenção de peles das regiões árticas, os noruegueses se enriqueceram, uma vez que o produto era apreciado na Europa Ocidental (Delgado, Santisteban, 2017).

Da mesma forma como os povos indígenas presentes nas Américas, por mais que existissem diversas correspondências culturais entre os povos sámi,

Existem mais de 10 etnias (...), cada uma dessas etnias tem seu próprio dialeto e suas peculiaridades em nível cultural. Algumas dessas comunidades habitavam locais quase exclusivamente litorâneas; outras se instalaram em florestas densas e gélidas, algumas comunidades estavam mais em contato com seus vizinhos escandinavos (noruegueses ou suecos); outras se aproximavam mais dos finlandeses e estonianos. (Alves, 2020, p. 406-407).

Nesse caminho, pensando na organização social dos povos sámi, a estrutura de suas comunidades era organizada mediante vínculos familiares, por meio do qual um grupo não visava controlar o outro (Delgado; Santisteban, 2017, p. 121). Contudo, por mais que a presença de uma natureza pacifista fosse atestada entre eles, sendo esse elemento favorecedor de uma maior harmonia entre as suas comunidades, a “sua cultura e costumes sofreram mudanças bruscas e violentas ao passarem pelo processo de cristianização no fim do século XVI e no XVII” (Alves, 2020, p. 505). Nesse sentido, muitas de suas tradições foram destruídas e perdidas com a ascensão dos Estados Modernos e com as campanhas missionárias na região.

No que diz respeito às questões religiosas entre os povos sámi, por mais que existissem aspectos culturais em comum, havia também uma variedade grande entre eles, no que tange as suas questões espirituais, visto a diferenciação dos povos sámi entre si. Nesse sentido,

Seria irreal, portanto, esperar que todas essas etnias espalhadas por uma área que cobre desde o extremo norte da Escandinávia até a Península de Kola, em território russo, apresentassem em sua mitologia [ou na sua vida religiosa] elementos idênticos e invariáveis (Alves, 2020, p. 407).

Contudo, não podemos negar a existência de uma similaridade de crenças. Apesar das diferenças perceptíveis entre os povos sámi, também houve hábitos religiosos compartilhados.

Por conseguinte, buscando fazer uma síntese dos hábitos religiosos compartilhados, podemos atestar a presença de crenças animistas vinculadas a práticas xamânicas. Sobre o animismo presente na crença religiosa dos povos sámi, existe uma discussão teórica extensa acerca do uso e dos preconceitos inerentes ao conceito.

De forma generalista, o conceito de animismo denota a crença em seres espirituais e é utilizado na compreensão religiosa dos indivíduos autóctones, tidos por muitos como “primitivos”. A ideia de que o animismo delimita as primeiras fases do desenvolvimento religioso é colonialista (Tsugami, 2020), e foi proposta por Edward Tylor, na obra “*Primitive Culture*”, na qual o autor demarca que o animismo é a primeira fase do desenvolvimento religioso. Se-

gundo Tsugami: “para ele [Tylor], os povos primitivos ou selvagens teorizam suas experiências compreendendo que havia existência da alma no interior de todas as coisas” (2020, p. 23). Desse modo, o animismo seria uma experiência universal, seguida por outras configurações religiosas, sendo o monoteísmo o estágio final do processo evolutivo do desenvolvimento religioso.

Por conta da interpretação de que o animismo está vinculado ao primeiro estágio do processo evolutivo do desenvolvimento religioso, ligado sobretudo aos povos “primitivos” e “selvagens”, segundo a perspectiva apresentada por Tylor (1871), muitos outros teóricos tentaram racionalizar a natureza do animismo e propuseram outras interpretações distantes da proposta apresentada por Tylor em “Primitive Culture”. Nessa direção, uma das análises mais difundidas na atualidade foi proposta por Irving Hallowell, a partir da qual o autor compreende que o animismo “consiste no reconhecimento de que o mundo é constituído por uma comunidade formada por pessoas, a maioria delas não humanas. As ‘pessoas’, nas compreensões de Hallowell, incluem seres como rochas, árvores, ursos e nuvens tempestuosas” (Tsugami, 2020, p. 24).

Nessa nova proposta interpretativa, Hallowell se diferencia de Tylor ao propor que o animismo não é característico de religiões primitivas. Assim como analisamos anteriormente, certas características inerentes a diferentes grupos sociais são um reflexo de seu estilo de vida. Isso não indica, necessariamente, que esse estilo seja “primitivo” ou mais “evoluído” do que outros.

Retomando a discussão inicial acerca da vida religiosa dos povos sámi, estes têm suas crenças religiosas concebidas por intermédio do animismo e expressadas através do xamanismo. Nesse sentido, todo o mundo à volta desses povos possui uma “anima”, ou seja, uma alma. Portanto, por meio da ideia animista, o indivíduo é indissociável do meio que o cerca, e a diferença responsável por separar o homem da natureza seria tênue, uma vez que ele seria a própria natureza e o espaço ao seu redor.

Muito do conhecimento que nós temos sobre as práticas xamânicas dos povos sámi remonta ao século XVII, sobretudo por conta dos relatos missionários da época. Segundo esses relatos, o mundo como conhecemos, na concepção dos povos sámi, estava dividido entre a morada dos homens e a dos espíri-

tos. E o contato estabelecido entre esses dois mundos só era possível por meio do xamã *noaidi*, que pode ser lido como um especialista religioso, responsável também pelo diagnóstico e cura de enfermidades em sua comunidade, sendo ele aquele que faz adivinhações sobre qual é o melhor momento para caçar e pescar, ficando encarregado também de encontrar objetos e animais perdidos. Logo, sua presença era garantidora do bem-estar e da boa conduta de sua comunidade (González, 2014, p. 66).

Certamente, uma das características mais marcantes do especialista religioso *noaidi* é a capacidade dele de viajar para outros mundos, mediante o transe alcançado por intermédio de um tambor característico de sua cultura — assim como por meio de substâncias alucinógenas e de cânticos ritualísticos, dados aos homens pelos espíritos (Delgado; Santisteban, 2017). Através desses elementos, os *noaidit*⁴ entravam em transe e eram capazes de trazer aos homens mensagens de outros mundos. Acredita-se também que, por meio de suas práticas ritualísticas, o *noaidi* conseguia mudar a sua aparência e forma, transformando-se em animais, quando não muito em manifestações da natureza (Alves, 2020). Características essas que viriam a gerar sentimentos contrastantes entre os seus vizinhos do Norte.

Caçadores do Norte e agricultores do Sul

Muito já foi falado sobre os povos sámi e pouco comentamos sobre o contato estabelecido entre eles e os nórdicos. Com a chegada dos povos germânicos na região, por volta de 500-0 AEC (Price, 2021), há um desenvolvimento na Escandinávia das primeiras interações entre os dois povos. Mediada, acima de tudo, por trocas comerciais, encontros ocasionais, vínculos matrimoniais e eventuais saques por parte dos nórdicos, uma vez que as comunidades sámi não representavam uma resistência acentuada (Menini, 2017).

Com a consolidação das relações comerciais estabelecidas por volta do século III EC, passou a surgir entre os nórdicos o interesse pela pele dos animais oriundos do território sámi, como foi discutido anteriormente. A referenciada matéria-prima era um bem disputado entre as chefias nórdicas devido ao

⁴ *Noaidit*, forma plural de *noaidi*.

seu alto valor comercial no mercado estrangeiro, sendo a sua presença recorrente nas transações comerciais estabelecidas com a Inglaterra, que, em troca, comercializava com os nórdicos os produtos oriundos do seu território, como por exemplo, mel, trigo, tecidos caros, entre outros bens (Menini, 2018).

Em contrapartida, os povos sámi tinham um interesse especial por manteigas produzidas pelos nórdicos, sobretudo pela sua escassez no Norte, resultante da falta de um gado especializado, que teria à sua disposição uma grama viçosa garantidora da sua nutrição. Nesse cenário cambiante, surgiu entre os nórdicos a concepção de que a impossibilidade dos povos sámi de produzirem a sua própria manteiga era característica de uma falta de sofisticação tecnológica por parte deles⁵ (Cardew, 2001, *apud* Thysse, 2022). Esse aspecto, por sua vez, foi uma das justificativas utilizadas pelos nórdicos na criação da dicotomia existente entre os dois grupos (De Angelo, 2010; Thysse, 2022).

Nesse sentido,

Na literatura nórdica antiga, um tropo comum na representação dos Sami era seu desejo e o valor atribuído à manteiga. Isso pode parecer um tanto estranho e inconsequente, mas, como observa Phil Cardew, as fontes sugerem que a manteiga e a produção de manteiga eram vistas como uma característica importante de uma sociedade agrária civilizada, e o valor real ou percebido da manteiga pelos Sami tornou-se uma diferença entre eles e os nórdicos que poderia ser usada e essencializada como uma distinção fundamental, onde os Sami passaram a ser vistos como “sem sofisticação em termos de habilidades humanas, como a fabricação de manteiga (Thysse, 2022, p. 16, tradução própria)

Como destaca Bourdieu (2011, *apud* Burke, 2021, p. 76), “a identidade social está na diferença, e a diferença é afirmada contra aquilo que está perto, que representa uma ameaça”. Nesse sentido, entre muitas outras coisas, “a manteiga tornou-se um marcador de civilização para os nórdicos, e os Sami, que nas sagas desejam manteiga, mas parecem incapazes de produzi-la, tornando-se marcados como uma cultura primitiva aos olhos nórdicos” (Thysse, 2022, p. 16, tradução própria).

⁵ A presente informação foi retirada da *Vatinsdæla saga*, na qual é demarcada a impossibilidade dos povos sámi de produzirem a sua própria manteiga. Para o aprofundamento dessas questões recomendamos a leitura da intitulada saga e dos textos *The North and the Depiction of the Finnar in the Icelandic Sagas* e *Mannfögnuður er Oss at Smjöri tessu’: Representation of the Finns Within the Icelandic Sagas*.

Além dessa característica, muitas outras norteiam a diferença existente entre os dois grupos sociais, demarcadas sobretudo pelos próprios nórdicos ao longo da chamada Era Viking e durante o período de Cristianização da Escandinávia.

Entre as diferenças existentes entre os dois grupos, a que mais se destaca é a posição geográfica que os povos sámi ocupavam em relação aos nórdicos. A ideia de que o Norte, o espaço geográfico onde os sámi habitam, é um lugar impróprio de abrigar vida (DeAngelo, 2010) fez surgir, no imaginário nórdico, a ideia de que os povos residentes dessa região eram qualificados conforme as características do seu ambiente. A partir dessa lógica interpretativa, os povos sámi passam a ser vistos não como fruto de suas próprias vontades, mas sim como produtos do meio no qual estão inseridos (DeAngelo, 2010). Nesse aspecto, os povos sámi passaram a ser interpretados conforme a visão estigmatizada que os nórdicos tinham das regiões árticas, onde a diferença existente entre aquilo que é real e ficcional torna-se tênue, e esse aspecto acabou incorporado aos povos sámi.

Assim, a conceituação de que “a qualidade do espaço afeta as pessoas” (Menini, 2017, p. 623), passa a ser incorporada aos povos sámi. O que “não deixa de ser uma forma de incorporar no outro o que é temido ou indesejável, tornando-o patológico” (Menini, 2017, p. 623). Por esse motivo, os povos sámi passam a ser representados como bruxos e feiticeiros altamente qualificados em magia, sendo eles representados como hábeis professores das artes mágicas (Pálsson, 1999). Tais características lhes renderam um agregado de sentimentos contrastantes por grande parte dos nórdicos, que viam essas práticas influenciadas por sentimentos de respeito e admiração, ao mesmo tempo em que sentiam medo e receio (Menini, 2017).

Além disso, os povos sámi passaram a ser vinculados à arte de esquiar, sendo representados nas sagas islandesas como talentosos esquiadores (Pálsson, 1999). Por fim, eles também passaram a ser representados como detentores de uma natureza mágica, capaz de garantir a eles a capacidade de mudar de forma. Eram comparados, muitas vezes, aos próprios *tröll* do imaginário nórdico. No entanto, a destacada comparação não é de forma alguma neutra. A mera

associação dos povos sámi às características inerentes aos *tröll* infere neles a condição de “selvagens”, responsável por ameaçar e ofender a estabilidade social nórdica. Nesse sentido, instaurar nos povos sámi a ofensiva de serem “selvagens” é tendencioso e discriminatório⁶.

Com relação à natureza mágica dos povos sámi, a bruxaria e a feitiçaria são algumas das principais características depreciativas vinculadas a eles (Menini, 2017). E isso se deve, possivelmente, à concepção de mundo oriunda dos dogmas cristãos já formados na Escandinávia medieval no período da escrita das sagas. Na Noruega, por exemplo, após a sua cristianização, existiam códigos legais que condenavam e penalizavam práticas ligadas à feitiçaria. Nas leis de Gulathing, por exemplo, é atestado que não se deve acreditar em profecias, bruxarias e nem em qualquer tipo de artes mágicas. Qualquer um que fosse pego tendo algum tipo de relação com essas práticas seria considerado proscrito e deveria deixar os domínios do rei⁷.

Nas sagas islandesas, a oposição nórdicos-sámi é recorrente, e as mulheres sámi são as principais representantes dessa dicotomia, sendo retratadas como hábeis feiticeiras inclinadas ao engano e à maldade, dispostas, assim, a influenciarem reis e príncipes (Menini, 2017) para conquistar aquilo que elas mais almejavam: controle e poder (Pálsson, 1999).

Na “*Ynglinga saga*”, por exemplo, o rei da Noruega, Haraldr Belos-Cabelos, é representado desposando uma princesa de origem sámi. Sua atenção, ao longo da narrativa, é voltada totalmente para ela, mesmo após a morte da infanta. A beleza, inerente à alteza mesmo após a sua morte, continua intacta e só é corrompida quando Haraldr Belos-Cabelos descobre que, por trás daquela graciosidade imaculada, existia um feitiço que encobria a sua natureza mórbida, expressa por meio do desgaste de sua carne (Pálsson, 1999).

Entre as mulheres sámi, o uso da feitiçaria é algo recorrente nas narrativas nórdicas, sendo a *Ynglinga saga* um grande expoente dessas questões. Nesse sentido, é nítido que a representação das mulheres sámi como talen-

6 Para aqueles que buscam um aprofundamento dessas questões, indicamos a leitura do trabalho *Men and Trolls: A Discussion of Race and the Depiction of the Sámi in the Hrafnistumannasögur*.

7 Para o aprofundamento dessas questões, recomendamos a leitura dos códigos legais 28 e 29, dispostos no livro “Las Leyes del Gulathing”, lançado pela “Ediciones Universidad Salamanca” e organizado por Álvarez e Antón.

tosas e perigosas feiticeiras está relacionada, sobretudo, ao estigma social crescente com relação ao uso de magia ligada ao universo pagão.

Em um contexto histórico em que Cristianismo já tinha se estabelecido na Noruega — e nas suas áreas de influência — enquanto religião dominante, por meio do julgamento e da depreciação de práticas religiosas oriundos do mundo pagão, os povos sámi se tornaram o principal alvo, uma vez que eles representavam a reminiscência de um passado pagão que não queria ser subjugado.

À vista disso, o Cristianismo pode ter contribuído para a construção negativa construída pelos nórdicos com relação aos povos sámi e, consequentemente, ao norte. Como o processo de cristianização começou no sul e sofreu resistência na sua expansão para o norte pagão, ocupado sobretudo pelos povos sámi, o norte e seus moradores passaram a ser vinculados ao pecado, e só poderiam ser redimidos por meio da adoção da verdadeira fé. Como os povos sámi não se converteram ao Cristianismo de forma concomitante aos nórdicos, eles passaram a representar a presença pagã que insistia em se fazer presente entre os nórdicos.

Contudo, como foi pontuado anteriormente, existem vários casos em que as mulheres sámi são representadas relacionando-se com os nórdicos (De-Angelo, 2010). E o “casamento entre indivíduos de ambos os grupos é uma prática comprovada, mesmo entre membros da elite” (Delgado; Santisteban, 2017, p. 123, tradução própria). Quando analisamos os relacionamentos conjugais estabelecidos entre os dois grupos sociais, a relação era sempre entre um homem de origem nórdica e uma mulher de ascendência sámi. Em contrapartida, o oposto parece não ocorrer. Se analisarmos, por exemplo, os termos utilizados para designar indivíduos de ascendência sámi, como *hálfinnr*⁸, iremos observar que o mesmo só é utilizado quando o indivíduo possui uma ascendência sámi apenas pela linhagem feminina (Menini, 2017, p. 625). Pálsson (1999, p. 31, tradução própria) observa que “o fato de não parecer haver uma única referência a alguém com um pai sámi e uma mãe norueguesa nos diz algo sobre o rela-

8 O termo *Hálfinnr* (meio-sámi), é utilizado nos primeiros códigos legais noruegueses para denominar indivíduos que possuem um pai noruegues e uma mãe de origem sámi (Pálsson, 1999, p. 31)

cionamento entre as duas raças”. Nesse cenário, o tipo de relação matrimonial estabelecido entre os dois grupos sociais é claramente hierarquizado, onde “um fluxo unilateral de mulheres de uma raça percebida como inferior para uma raça percebida como superior é visto como menos destabilizador para esta última do que um fluxo recíproco de mulheres na outra direção” (Thysse, 2022, p. 18, tradução própria).

Com isso, é evidente a presença de um estigma social criado por grande parte dos nórdicos com relação aos povos sámi. Nas sagas islandesas, os povos sámi são predominantemente representados como indivíduos inferiores, incivilizados, possuidores de características negativas e idolatrias pagãs (Pálsson, 1999). Em contrapartida, os noruegueses são caracterizados como criaturas superiores, civilizadas, possuidoras de características desejáveis, quando não muito adeptos da verdadeira fé. Nesta ocasião, conseguimos interpretar que a dicotomia existente entre os nórdicos e povos sámi é construída sobretudo pela diferença social percebida e criada pelos noruegueses e islandeses, os quais expressam essas diferenças por meio das sagas islandesas e das leis norueguesas, como buscamos discorrer ao longo do presente trabalho.

Conclusão

O breve panorama histórico que buscamos fazer focou, sobretudo, nas especificidades inerentes aos povos sámi e na diferença existente entre eles e os nórdicos, percebida especialmente pelos noruegueses e islandeses, sendo o primeiro grupo o mais próximo dos povos sámi.

A proposta do presente capítulo é visibilizar, mesmo que minimamente, a história daqueles que, por muito tempo (e ainda hoje), não tiveram as suas histórias contadas nos principais livros de História sobre a Era Viking e o período da cristianização da Escandinávia. Reconhecemos que, por mais que tenha existido um esforço genuíno por parte dos historiadores em ser os mais honestos possíveis com relação às representações dos povos sámi, o resultado final sempre foi parcial e provisório, uma vez que qualquer produção historiográfica é um diagnóstico do seu tempo.

Nesse sentido, as fontes, as leituras e a metodologia adotada delimitam o que podemos ver e representar sobre fatos passados. À vista disso, “as representações [...] embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de um grupo que as forjam” (Chartier, 1990, p. 17).

Assim, buscamos finalizar este capítulo incentivando outros pesquisadores a continuar estudos nesse tema. Nesse rumo, devemos sempre ter em mente que “o tempo dos vikings também foi o tempo dos tambores” (Price, 2021, p. 107), ou seja, dos povos sámi.

Referências

ALVES, Victor Hugo Sampaio. **Mitologia Sámi**. In: Johnni Langer (Org.) *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 406-410.

ALVES, Victor Hugo Sampaio. **Sámi**. In: Johnni Langer (Org.) *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 504-509.

ANÔNIMO. **Três Sagas Islandesas**. 2ª edição revista. Tradução de Théo de Borba Moosburger. Curitiba: Editora UFPR, 2024.

CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL Difusão Editorial S.A., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

DEANGELO, Jeremy. **The North and the Depiction of the Finnar in the Icelandic Sagas**, *Scandinavian Studies*; Champaign vol. 82, n. 3, 2010, p. 257-286.

GONZÁLEZ, Tereza Burgos. Noaidi: El Chamán Sámi y su función de mago. **Ilu Revista de Ciencias de las Religiones**, n. 19, 2014, p. 65-91.

KENT, Neil. **The Sámi peoples of the North: A Social and Cultural History**. London: Hurst & Company, lapps and labyrinths, 2014.

LANGER, Johnni. **Era Viking**. In: LANGER, Johnni. (Org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. 1 ed. São Paulo: Hedra, 2017, p. 212- 220.

LOPES, Reinaldo José. **Kalevala**, Elias Lönnrot. Tradução e Adaptação de Carolina Alves Magaldi. 1ª ed. Rio de Janeiro: Herpes Collins Brasil, 2023.

MENINI, Vítor Bianconi. **Sámi, Fínicos e Nórdicos**. In: LANGER, Johnni. (Org.). Dicionário de História e Cultura da Era Viking. 1 ed. São Paulo: Hedra, 2017, p. 621-626.

PÁLSSON, Hermann. The Sami People in Old Norse Literature, Nordlit. **UiT The Arctic University of Norway**, [s.1.], vol. 3, n. 1, 1999, p. 29-53.

PRICE, Neil. **The Viking Way**: Magic and mind in late iron age Scandinavia. Oxbow Books Limited, 14 de Jun. 2019.

PRICE, Neil. **Vikings**: a história definitiva dos povos do norte. 2º reimpr. Trad. Renato Marques de Oliveira. São Paulo: ed. Planeta, 2021.

THYSSE 陳藹文, A. (2022). **Men and Trolls**: A Discussion of Race and the Depiction of the Sámi in the Hrafnistumannasögur. Scandinavian-Canadian Studies/Études scandinaves au Canada, 29, 1–28. <https://doi.org/10.29173/scancan221>.

TSUGAMI, Susan Sanae. **Animismo**. In: Johnni Langer (Org.) Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 22-25.

CAPÍTULO 11

PASSOS PROIBIDOS: A JURISDIÇÃO DA PERSEGUIÇÃO CONTRA OS POVOS CIGANOS ENTRE O REINO DE PORTUGAL E A CAPITANIA DE MINAS GERAIS (1750-1777)

Arthur Assunção Costa

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-B

Este capítulo constitui um desdobramento direto do meu Trabalho de Conclusão de Curso e propõe ampliar a reflexão sobre o “jogo de perseguição” empreendido pela Coroa portuguesa contra as comunidades ciganas ao longo do século XVIII. O objetivo é investigar, em múltiplas escalas, como esse processo se articulou entre o Reino e a capitania de Minas Gerais, evidenciando o entrelaçamento entre a formulação central de uma norma moral, sustentada pelo ideário de disciplina social do Antigo Regime e pelas práticas locais de recepção, adaptação e, por vezes, de reinterpretação criativa dessas diretrizes. Mais do que mera execução de ordens, trata-se de compreender a circulação e a tradução de significados: o percurso que leva um comando régio a tornar-se ação concreta, filtrado por jurisdições locais, disputas de poder e negociações políticas.

A análise parte da concepção, cara à historiografia do Império português, de um governo monárquico corporativo e polissinodal¹, que operava sua estrutura de Antigo Regime na América Portuguesa² através de uma malha de

1 A estrutura político-administrativa do Império Português trabalhada por António Manuel Hespanha em “As Vésperas do Leviatã” denota uma forma de organização estatal marcada por uma racionalidade distributiva e pela sobreposição de múltiplas instâncias de poder; conselhos, câmaras, secretarias e tribunais que atuavam de forma articulada, mas não hierarquicamente subordinada, configurando um sistema de autoridade fragmentado e fortemente jurisdicionalizado.

2 Neste trabalho, utilizamos o conceito de Antigo Regime, articulado a ideia de “Antigo Regime nos Trópicos”, conforme formulado pelo Grupo de Pesquisa homônimo, para refletir sobre as continuidades e adaptações das estruturas políticas, sociais e econômicas do Antigo Regime europeu no

câmaras, juízes e oficiais, em que a autoridade central dependia de mediações locais para produzir efeitos. Nesse contexto, as perseguições dirigidas aos ciganos revelam-se paradigmáticas: comunidades marcadas pela mobilidade, por práticas econômicas autônomas e por códigos culturais próprios foram alçadas à condição de ameaça à ordem, alvo de um aparato jurídico-administrativo que visava não apenas conter desvios, mas remodelar identidades.

Nesse sentido, o período pombalino, especialmente sob o reinado de Dom José I, intensificou essa lógica ao combinar centralização administrativa e racionalidade ilustrada, produzindo um quadro de repressão mais sistemático e tecnicamente elaborado. Assim, o aumento da perseguição no século XVIII deve ser lido não como episódio isolado, mas como parte de um projeto imperial de disciplinamento e homogeneização social que, ao mesmo tempo em que pretendia impor uma norma moral uniforme, revelava a complexidade e as tensões de um império que se construía entre centro e periferia.

Sendas e sombras: A jurisdição do jogo de perseguição contra as comunidades ciganas durante o reinado de Dom José I na capitania do ouro

Como mencionado, a intensificação das políticas de perseguição às comunidades ciganas no século XVIII enquadra-se no contexto político-administrativo do reinado de Dom José I e das reformas pombalinas, quando se aprofunda o chamado “Estado de Polícia”. Esse modelo, definido por Hespanha (2001) como regime de vigilância permanente e intervenção ativa em todos os domínios da vida social, não rompe com a lógica corporativa da monarquia portuguesa, mas a recobre de normas que visam homogeneizar condutas. No caso cigano, isso se traduziu em uma vigilância que cerceava os deslocamentos e conduzia a uma imposição de sedentarização, articulando o ideal de uniformização social a mecanismos seletivos de controle.

contexto colonial português. A noção permite compreender como formas de dominação senhorial, redes clientelistas e práticas administrativas típicas do Antigo Regime foram transplantadas, reconfiguradas e exercidas nos territórios ultramarinos, mantendo vínculos com a lógica da monarquia pluricontinental luso-brasileira.

Essas medidas, contudo, não se implementavam de forma linear a partir de Lisboa. Como observa Subtil e Hespanha (2001), o “governo à distância” dependia da mediação de câmaras municipais, ouvidorias e corregedorias, que reinterpretavam e modulavam as ordens régias segundo condições materiais, demográficas e políticas locais. A perseguição a grupos específicos resultava, assim, de um processo de tradução e disputa, no qual poderes locais não apenas executavam, mas ressignificavam as determinações centrais, evidenciando a natureza negociada do império luso no Antigo Regime.

Nesse cenário, a “questão cigana” torna-se exemplar. Comunidades caracterizadas por mobilidade e práticas econômicas informais desafiaram o projeto de centralização e uniformização de Sebastião José de Carvalho e Melo. Nesse sentido, o Alvará de 1760³ representa uma normativa paradigmática na trajetória das políticas régias de controle sobre as comunidades ciganas no Brasil colonial, explicitando, em sua redação e prescrições, a urgência e o rigor com que o Estado português buscava conter aquilo que percebia como uma ameaça à ordem social e à estabilidade política no contexto pombalino.

Assim, o texto oficial do documento deixa clara a preocupação do soberano com a suposta “desordem” gerada pelos ciganos, ao apontar que estes “vivem tanto à disposição de sua vontade”, mantendo costumes considerados “prejudiciais” e infringindo as “leis” por meio de “furtos de cavalos, escravos” e da prática da violência armada em “ranchos”. A linguagem utilizada não apenas criminaliza e estigmatiza essas comunidades, mas as apresenta como uma ameaça organizada e formidável à “vida civil” e ao “sossego público”, enfatizando a necessidade de uma intervenção estatal enérgica.

Nesse sentido, a decisão de obrigar “os rapazes de pequena idade, filhos dos ditos Ciganos” a serem judicialmente entregues a mestres para aprender ofícios e artes mecânicas, bem como a militarização dos adultos por meio do alistamento como soldados, revela um projeto estatal de disciplinamento social que ultrapassa a simples repressão. Trata-se de uma tentativa de incorporação e reconfiguração das identidades e dos papéis sociais dessas populações dentro dos moldes da ordem pombalina, pautada na doutrina do “Estado de Polícia”,

3 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) — Leis e Ordenações, Leis, mç. 6, n.º 29. Alvará de 20 de setembro de 1760 sobre filhos de ciganos no Brasil.

que buscava a formação de sujeitos “úteis” à economia e ao aparato estatal. A fragmentação dos grupos, impedindo que permanecessem “muito juntos em um mesmo Presídio” e a proibição do comércio de “bestas e escravos” e do porte de armas —inclusive as que poderiam servir de “adorno” — são medidas claras de controle e desarticulação das redes sociais e culturais dos ciganos, visando neutralizar sua capacidade de resistência e mobilidade.

Era, sobretudo, uma forma de regular a vida cotidiana e a espacialidade dos ciganos, proibindo que “vivam em bairros separados” e determinando que “as mulheres vivam recolhidas e se ocupem naqueles mesmos exercícios”. A norma pretendia não só controlar comportamentos e espaços, mas também disciplinar papéis de gênero, interferindo na reprodução social e tentando evitar a transmissão intergeracional de costumes considerados “perniciosos”.

Nesse sentido, essa lógica reforça a percepção do problema cigano como desafio à ordem moral e civilizatória da monarquia. A severidade das penas — “degredo por toda a vida para a Ilha de São Tomé, ou do Príncipe, sem mais ordem e figura de juízo” — e a ausência de recursos jurídicos revelam o caráter exemplar e a centralização de poder típicos do paradigma pombalino, a partir do qual a rapidez e a eficácia da sanção materializavam o chamado “Estado de Polícia”.

O fato de o Alvará de 1760 ser dirigido especificamente ao Brasil evidencia a dimensão transatlântica da “questão cigana” e a necessidade de respostas normativas ajustadas às particularidades coloniais. A mobilidade, os comportamentos e as estratégias de resistência desses grupos exigiam um esforço legislativo diferenciado, inserido em um projeto imperial que, embora coeso, reconhecia a complexidade social da colônia. Assim, o Alvará não apenas operacionalizou o controle estatal sobre corpos e práticas sociais, mas também expôs as tensões entre o ideal de governabilidade uniforme do império e a diversidade das realidades coloniais.

Passado um ano, tem-se um desdobramento direto e fundamental do Alvará de 1760: a Provisão de 8 de fevereiro de 1761⁴, que representou um re-

4 ANTT - Suplemento à Legislação de 1750 a 1762 - Provisão de 8 de fevereiro de 1761. Para se executar no Brasil a Lei acerca dos Ciganos

forço à implementação da legislação sobre os ciganos no Brasil colonial. No documento, Dom José I instrui explicitamente o Vice-Rei e Capitão General do Estado do Brasil a cumprir e dar execução à Lei que regulava a conduta dos ciganos, enfatizando a necessidade de coibir a “desordem” causada por eles no território colonial. Tal comunicação oficial demonstra, de forma cristalina, a articulação transatlântica do controle régio, a partir da qual o Reino não apenas edita normas específicas para as possessões, mas também designa e orienta os agentes locais na execução rigorosa das políticas repressivas.

Essa provisão evidencia o funcionamento do aparato administrativo imperial no período pombalino, que buscava impor uniformidade normativa e coerência na aplicação das leis ultramarinas, em consonância com o modelo do Estado de Polícia. A menção à remessa de “*transumptos* impressos” para o Conselho Ultramarino e demais autoridades locais revela um sistema burocrático que pretendia garantir a divulgação das determinações régias, compreendidas e implementadas de maneira efetiva, criando uma rede de vigilância e controle capazes de transcender as distâncias e particularidades regionais.

A Provisão, ao exigir a execução rigorosa da Lei no território colonial, demonstra como o governo português buscava, por meio de uma política integrada, conter os movimentos considerados desviantes e reforçar os mecanismos de disciplina social alinhados ao modelo do Estado de Polícia. Assim, a Provisão de 1761 não apenas operacionaliza o teor do Alvará de 1760, mas também revelava o entrelaçamento entre as políticas do centro com a periferia, evidenciando a tentativa do Estado pombalino de articular uma governabilidade eficaz, que incorporasse as particularidades do espaço colonial sem perder o controle centralizado, e que enfrentasse de maneira direta os desafios impostos pelas comunidades ciganas à ordem política e social vigente.

Poucos meses após a publicação da Provisão, coloca-se público o Ofício de 12 de julho de 1761⁵, um documento que complementa e aprofunda

5 ANTT — Suplemento à Legislação de 1750 a 1762 — Ofício de 12 de julho de 1761. Providenciando acerca dos Ciganos no Brasil

o sentido das medidas previstas no Alvará de 1760 e operacionalizadas pela Provisão de 8 de fevereiro do mesmo ano, oferecendo um panorama mais detalhado das justificativas régias e das estratégias administrativas voltadas para o controle das populações ciganas nos territórios ultramarinos. Nele, a Coroa portuguesa reforça que a presença dos ciganos, caracterizada como ociosa, desordeira e socialmente nociva, produzia prejuízos de ordem econômica, como o “ruinoso comércio de tráfico de cavalos” e o envolvimento com escravos fugitivos e política, na medida em que fomentaria insubordinação e “mau exemplo” aos demais súditos.

Desse modo, o Ofício de 12 de julho de 1761 reforça a imagem do cigano como ameaça à ordem moral, econômica e política, sobretudo no contexto colonial, onde circulação e mobilidade eram vistas como fatores de instabilidade. O texto critica a lentidão na execução das medidas, orientando autoridades militares e administrativas a vigiar, dispersar e impedir a reintrodução de ciganos nas capitanias, recorrendo ao degredo e à prisão. Essa postura revela que a política imperial não se limitava à edição de normas, mas implicava na supervisão constante e correção de falhas, articulando centro e periferia do império.

Ao mesmo tempo, a legislação, embora originada em uma lógica central de marginalização, adquiriu contornos específicos na América Portuguesa. A menção a “Negros fugidos” e ao uso do sertão como refúgio conecta a questão cigana a outras dinâmicas coloniais, como a escravidão africana, mobilidade territorial e resistência o Reino, indicando um projeto mais amplo de disciplinamento social (Costa, 2024). A leitura conjunta do Alvará de 1760, da Provisão de fevereiro e do próprio Ofício evidencia um ciclo normativo: definição da lei, ordem de execução e reforço punitivo, que visava singularizar e isolar os ciganos como problema transatlântico capaz de afetar a estabilidade do Reino.

Quadro 1: Análise Comparativa — Alvará de 1760, Provisão de 8 de fevereiro de 1761 e Ofício de 12 de julho de 1761

Documento	Conteúdo Principal	Função Jurídico-Administrativa	Implicações Historiográficas
Alvará de 20 de setembro de 1760	Regulamenta a vida dos ciganos no Brasil, visando “civilizá-los” e controlar seus filhos. Determina trabalho forçado, proibição de armas, dispersão geográfica e restrição ao comércio.	Norma matriz: estabelece as bases legais para controle e repressão aos ciganos no Brasil.	Revela intenção da Coroa de singularizar e disciplinar os ciganos como grupo social, inserindo-os em políticas de controle demográfico e moral.
Provisão de 8 de fevereiro de 1761	Comunica ao Vice-Rei e autoridades no Brasil a necessidade de cumprir o Alvará de 1760. Determina envio e distribuição da lei e garante autoridade para sua execução.	Ato de implementação: garante que o conteúdo da lei seja oficialmente comunicado e executado nas colônias.	Mostra o trânsito da legislação entre metrópole e colônia, evidenciando a importância do aparelho administrativo ultramarino.
Ofício de 12 de julho de 1761	Relata dificuldades na execução da lei no Brasil, com ciganos resistindo e burlando medidas. Solicita intensificação da vigilância, repressão e punições, e alerta para perigos sociais.	Ato de reforço e ajuste: identifica falhas na aplicação e propõe intensificação do controle.	Expõe as resistências sociais à legislação e a necessidade constante de reafirmação do poder régio, demonstrando as limitações do controle imperial.

Fonte: Documentos provenientes do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Leis e Ordenações, Coleção da Legislação Portuguesa — Suplemento à Legislação de 1750 a 1762).
Elaboração própria.

Os atos de 1760 e 1761 inserem-se numa longa tradição de controle sobre os ciganos, mas com a intensificação e a racionalização próprias do reformismo pombalino. Retomando medidas já presentes desde o final do século XVII — como a lei de 5 de outubro de 1708⁶, responsável por proibir a “geringonça” e os trajes típicos sob pena de degredo e restringir a circulação e o comércio de animais —, o governo de Dom José I incorporou essas inter-

⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT) — Gavetas, Gav. 2, mç. 4, n.º 42

dições a um projeto mais amplo de centralização administrativa e engenharia social.

Assim, o Alvará de 1760 e seus desdobramentos, portanto, não apenas herdaram esse conteúdo disciplinador, mas também converteram-no em política populacional e de controle imperial, articulando proibições culturais e econômicas à intervenção direta no trabalho e na organização comunitária, bem como projetando seus efeitos além do espaço luso-brasileiro, a fim de desmantelar laços familiares e identitários considerados “destoantes”.

Olhares cruzados: dinâmicas de poder em escala sobre as ordenações do Reino de Portugal e a capitania de Minas Gerais

A aplicação das ordens régias dependia de um delicado equilíbrio entre a uniformidade desejada pela Coroa e as condições concretas das capitanias, exigindo que autoridades locais reinterpretassem e ajustassem as determinações pombalinas para torná-las exequíveis. Essa mediação gerava tensões e abria espaço para resistências e soluções criativas, sustentadas por um vasto “Estado de Papel” (Burke, 2003) de petições, consultas e provisões que, ao circularem entre Lisboa e as vilas, não apenas transmitiam ordens, mas também incorporavam justificativas e negociações. Em Minas Gerais, câmaras, juízes e oficiais demonstravam zelo formal como estratégia de afirmação política, funcionando menos como simples transmissores e mais como instâncias decisivas de filtragem e reformulação das normas, em consonância com a lógica jurisdicionalista do Antigo Regime.

No caso da perseguição aos ciganos, as fontes locais revelam um padrão convergente de criminalização, embora com variações de intensidade e especificidade nas acusações, refletindo tanto a intenção central de disciplinar quanto os interesses locais de preservação de autonomia. Essas tensões entre centro e periferia, longe de representar falhas administrativas, eram próprias de um sistema plural de jurisdições a partir do qual a legitimidade imperial se construía pela constante mediação entre ordens gerais e realidades particulares, permitindo mapear comportamentos, penas solicitadas, órgãos envolvidos e referências legais responsáveis por moldar a imagem criminalizada dos ciganos.

Em uma representação dos oficiais da câmara da cidade de Mariana sobre as desordens criadas pelos ciganos, solicitando penas para esses desordeiros de 1762⁷, os ciganos são classificados de forma contundente como “meramente ladrões”, cujo “ofício próprio” seria a prática reiterada de furtos, especialmente de cavalos. A descrição volta a destacar o modo de vida itinerante desses grupos, que transitam entre diferentes comarcas trocando produtos roubados — estratégia utilizada para ocultar a origem dos bens furtados.

Ademais, aponta-se que tais grupos não hesitam em recorrer à violência, chegando a agredir ou matar proprietários que buscam a recuperação dos bens. Essa narrativa criminaliza não apenas atos isolados, mas também o próprio estilo de vida cigano, imputando a eles uma identidade social marcada pela ilegalidade. No que concerne às sentenças requeridas, o documento demanda penas rigorosas e a fixação compulsória de residência, objetivando eliminar a mobilidade que favoreceria a prática criminosa. O destinatário da petição é a Coroa, com despacho em Lisboa datado de 1763, demonstrando a tramitação formal que ligava as autoridades locais ao poder central. Os órgãos envolvidos incluem a câmara municipal de Mariana e as autoridades do Reino, indicando a articulação entre instâncias locais e centrais. Em termos legais, a menção explícita a “Lei dos ciganos”, indicando a fundamentação jurídica imperial que sustentava a repressão contra esses grupos.

Entretanto, uma carta da Vila de Piedade do Paraopeba, datada de 1755⁸, caracteriza os ciganos inseridos num conjunto social composto por outros grupos marginalizados, como mulatos e carijós. A acusação principal associa esses grupos à vadiagem e ao furto de bestas, com o verbo “vadiar” funcionando como um marcador jurídico para designar ociosidade criminosa. A abordagem, portanto, é menos individualizada e mais categórica, aproximando os ciganos de um perfil de marginalidade social ampla.

Em relação às sentenças, ordena-se a prisão imediata dos acusados, seguida de condução ao calabouço de Vila Rica e julgamento nas comarcas competentes, com aplicação de penas proporcionais às infrações. A carta é uma ordem direta do governador da Capitania, destinada a João Bautista Reboredo,

7 AHU/Projeto Resgate - Minas Gerais, Cx. 80\Doc. 19 (1)

8 APM - SC, cód. 59, fls. 99 V-101.

autoridade local responsável pela execução das prisões, o que evidencia um mecanismo administrativo hierarquizado. Não há menção direta a legislações específicas, mas a referência ao julgamento conforme a gravidade da culpa sugere alinhamento com o direito vigente do Império. A localidade enfatizada é a região de Paraopeba, com o encaminhamento dos presos à Vila Rica, núcleo central da administração colonial.

Analizamos também uma petição de 1768 oriunda do Arraial dos Carijós⁹, que se destaca pela nomeação específica de indivíduos ciganos, atribuindo-lhes delitos de “opressão” e “barganhas e extorções”, práticas expressamente proibidas pelas leis régias. Além disso, classifica os acusados como “levantados e quebrantadores das leis reais”, reforçando o caráter transgressor e desobediente do grupo frente à autoridade colonial. As sentenças requeridas incluem prisão com auxílio de capitães do mato e oficiais de justiça, respeitando a “forma que as leis e ordens régias determinam”, e há preocupação explícita em evitar abusos durante a detenção, sinalizando um certo equilíbrio entre repressão e garantia de moderação.

Além disso, o destinatário principal é o governador da capitania, com tramitação via capitão-mor do distrito e envolvimento do juiz da vintena, ilustrando a articulação entre diferentes níveis da administração colonial. A localidade mencionada é o Arraial dos Carijós, inserido na Freguesia da Senhora da Conceição dos Carijós dos Campos, dentro da jurisdição de Vila Rica. A documentação faz referência direta às “leis reais” e “ordens de Sua Majestade”, reafirmando o respaldo jurídico-metropolitano das ações repressivas.

Ao confrontar essas documentações, torna-se evidente que, apesar das particularidades regionais e discursivas, há um padrão comum de criminalização das comunidades ciganas, variando desde a estigmatização genérica e coletiva até a imputação nominal de responsabilidades criminais. Essa variação pode ser interpretada como uma progressão ou gradação na forma como as autoridades locais percebem e abordam o problema, refletindo, simultaneamente, as especificidades sociais, administrativas e geográficas de cada localidade.

9 APM — SC, cód. 103, fls. 43 V-44.

Essa constatação abre caminho para pensar essas interações à luz do conceito de ponto de confluência, entendido aqui como o espaço de intersecção entre duas formas de produção de sentido: de um lado, o entendimento externo formulado pelo corpo dominante acerca de determinado grupo ou objeto social; de outro, as percepções, experiências e formas de vida que constituem a culturalidade própria desse grupo.

No caso da “questão cigana” no espaço luso-brasileiro, esse ponto de confluência manifesta-se no encontro e na tensão entre, por um lado, o enquadramento normativo de longa duração (das Ordenações Filipinas à lei de 1708, culminando nas medidas pombalinas de 1760-1761) e, por outro, as práticas e representações produzidas localmente, como as petições e ofícios de Mariana, Paraopeba e Carijós. Trata-se de um terreno de contato e negociação em que se fundem, de modo assimétrico, os códigos de interpretação hegemônicos e as expressões internas das comunidades, gerando significados novos e híbridos sobre quem eram os ciganos e qual lugar lhes caberia na ordem colonial.

O conceito de ponto de confluência mostra-se particularmente fecundo para compreender a construção e a contestação da “questão cigana”. Nas fontes analisadas, observamos duas ordens de produção de sentido que se encontram e se tensionam: (1) a interpretação externa, instituída pela Coroa e pelo aparelho jurídico-administrativo que, nas Ordenações Filipinas, já traçava um horizonte normativo sobre os “vagabundos”, e foi aperfeiçoado em dispositivos específicos, como a lei de 1708 e, posteriormente, o pacote pombalino (1760–1761); e (2) as práticas, estratégias de sobrevivência, visíveis de forma fragmentária nas petições, cartas e representações locais. O ponto de confluência é, portanto, o terreno onde essas duas ordens se sobrepõem: não se trata de mera imposição unilateral, nem de um encontro harmonioso, mas de um campo experimental e negociado em que se forjam significados novos, sempre assimétricos, mas efetivos, sobre quem eram os “ciganos” e o que sua presença implicava socialmente.

Aplicando o instrumento analítico às fontes legais, nota-se que as Ordenações Filipinas oferecem um enquadramento jurídico-maior: uma linguagem e um repertório punitivo que normalizam a vigilância sobre corpos itinerantes

e sobre práticas tidas como “fora da ordem”. A lei de 1708, ao proibir a língua (a “geringonça”) e os trajes, atua sobre a dimensão simbólica da alteridade, além de procurar eliminar sinais de coesão cultural que sustentam identidade e solidariedade. Já o Alvará de 1760 e os atos de 1761 (Provisão e Ofício) articulam essas proibições a um projeto técnico-administrativo: disciplina do corpo (alistamento, trabalho), gestão demográfica (retirada de crianças, degredo) e engenharia espacial (proibição de bairros separados, dispersão em presídios). Assim, no centro, a política estatal converge para uma dupla estratégia:

“Deslegitimação simbólica”

(proibição de língua, trajes e sinais identitários e separação familiar)

+

“Transformação utilitária”

(inserção compulsória em ofícios, alistamento militar, dispersão geográfica)

=

“Reconfiguração da reprodução social”

(rompimento de laços comunitários + redefinição forçada de papéis sociais dentro da ordem imperial)”

Quando se olha para o nível local em Minas Gerais, o panorama se torna mais complexo e permite ver o ponto de confluência em ação. As representações produzidas pelas câmaras, capitães-mores e moradores (Mariana, Paraopeba, Carijós) exemplificam a recepção das categorias centrais: os ciganos são rotulados como “ladrões”, “vagabundos”, “levantados”, “quebrantadores das leis reais” e associados a práticas concretas, como furto de bestas, extorsão, associação com escravos fugidos, que servem para justificar pedidos de prisão, degredo e emprego de capitães do mato. Estas representações locais espelham o vocabulário normativo vindo do centro, reproduzindo a ênfase na periculosidade e na necessidade de sanção exemplar.

Contudo, as mesmas fontes locais também revelam elementos que contradizem a leitura monolítica do centro: menções a certas redes de troca, a deslocamentos entre comarcas para ocultar bens, a alianças com populações mestiças e a recorrência de procedimentos judiciais que exigem provas e certidões.

Tudo isso sinaliza práticas sociais e recursos que os próprios grupos mobilizavam para resistir ou negociar.

Dessa confrontação emerge a dinâmica do ponto de confluência como processo experimental: o Estado (por via das leis e provisões) tenta impor um significado unitário de criminalidade endêmica, inutilidade social, necessidade de “reeducação” aos moldes da ordem católica. A sociedade local reinterpreta esse enunciado à luz de problemas concretos (roubo de animais, insegurança nas estradas, fuga de escravos) e instrumentaliza a legislação para fins de ordem pública e defesa de interesses locais. Os próprios ciganos respondem por meio de mobilidade, ocultamento de redes e, em alguns casos, aceitação parcial das medidas (entrada em ofícios, alistamento), produzindo híbridos de pertencimento e resistência.

O ponto de confluência, portanto, não é apenas área de dominação, mas também de invenção: dele saem práticas normativas e vernaculares reconfiguradas. Por exemplo, a criminalização reforçada de um modo de vida itinerante, mas também a continuidade de estratégias de circulação que as leis tentavam suprimir.

Importante sublinhar a assimetria constitutiva desse ponto: as legislações (Ordenações, 1708, 1760-61) dispunham de recursos coercitivos e de capacidade de inscrição institucional (degredo, alistamento, censura cultural) que tornavam suas imposições objetivas. Por outro lado, a agência cigana (mobilidade, redes, alianças locais) operava frequentemente às margens dos registros oficiais. Por isso, a análise via ponto de confluência deve combinar leitura atenta dos textos legislativos e administrativos (para captar intenções, dispositivos e repertórios de exclusão) com uma leitura sensível das fontes locais (petições, cartas, despachos) que documentam recepções, usos estratégicos da lei e evidências de persistência cultural. Só assim se apreende tanto a eficácia como os limites do projeto pombalino de “civilização” e disciplinamento.

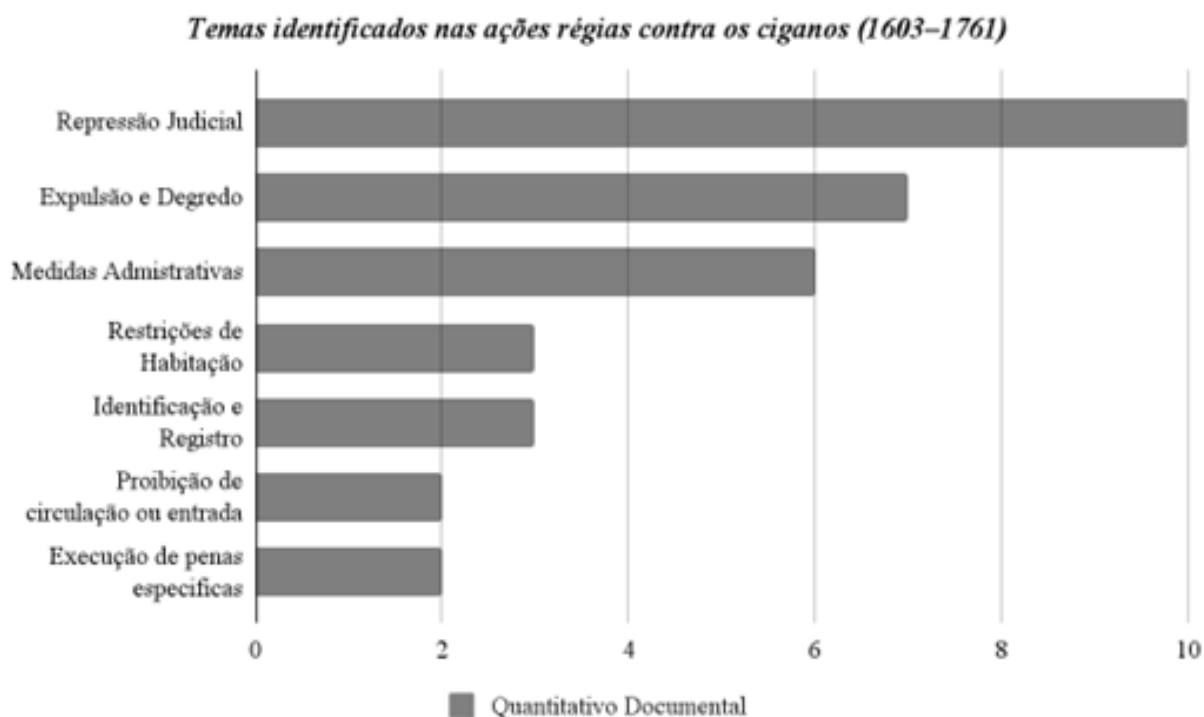
Metodologicamente, o conceito orienta escolhas empíricas: privilegiar fontes diversas (legislação, despachos metropolitanos, ofícios, petições comunitárias, autos de apelação, processos criminais) e cruzá-las para reconstruir o movimento dialético entre enunciação normativa e prática social. No caso

mineiro, as petições e ordens locais mostram como as elites municipais e os agentes militares traduziam as ordens régias em demandas concretas, pedindo prisões, mandando remeter presos, exigindo auxílio de capitães do mato e, simultaneamente, servindo a objetivos locais (controle de roubos, proteção de rotas comerciais, afirmação de autoridade). O ponto de confluência, então, permite explicar porque medidas uniformes na letra produzem efeitos diferenciados no terreno: porque ali se experimenta e se negocia a aplicação, resultando em arranjos híbridos entre norma e prática, além de valorizar um jogo de escalas entre o centro e a periferia.

Por fim, em termos interpretativos, o uso do ponto de confluência leva a duas conclusões analíticas importantes: (1) a política pombalina de repressão e assimilação sobre os ciganos constituiu um projeto de remodelagem identitária que buscava apagar signos culturais e reorientar trajetórias de reprodução social, mas alcançou resultados desiguais e localmente negociados; (2) as fontes locais não são meras confirmações do que o centro decretou — ao contrário, elas revelam como a ordem imperial se materializava (ou fracassava) em situações concretas, produzindo leituras locais da “ameaça” e distintas modalidades de resposta.

Os registros reinóis mostram que o “problema cigano” não resultou de simples imposição reinol, mas de um diálogo tenso entre o discurso legal do centro e as práticas locais, mediante o cruzamento de estratégias de disciplinamento estatal com respostas de adaptação ou resistência. Nesse espaço de intersecção, formaram-se categorias, como periculosidade, ociosidade e criminalidade, absorvidas e reproduzidas pelas autoridades coloniais, que recorriam a “leis reais” e ordens régias para legitimar ações de câmaras, juízes e governadores. A repressão visava desarticular comunidades ciganas, minando sua autonomia social e cultural, bem como forçando sua inserção em circuitos de trabalho que mantivessem a hierarquia colonial, articulando controle social, moralidade e interesses locais.

Gráfico 2: Temas identificados nas ações régias contra os ciganos (1603–1768)



Fonte: Documentos provenientes do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Leis e Ordenações, Coleção da Legislação Portuguesa – Suplemento à Legislação de 1750 a 1762), do Arquivo Público Mineiro (Secretaria de Governo da Capitania), do Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate – Minas Gerais) e da Biblioteca Nacional de Portugal. Elaboração própria.

O processo persecutório impunha às comunidades ciganas uma necessidade constante de adequação às normas vigentes, seja por fixação compulsória, coerção direta ou cooptação em atividades produtivas reconhecidas, refletindo uma estratégia ampla de governabilidade colonial voltada à normalização e domesticação de corpos e modos de vida dissidentes. A análise dos atos administrativos evidencia como a comunidade Romani foi percebida em diferentes escalas: localmente, câmaras municipais, juízes e autoridades de comarcas (como Mariana, Paraopeba e Carijós) preocupavam-se com a mobilidade, as práticas econômicas e os comportamentos atribuídos aos ciganos. Em escala regional e central, essas demandas eram articuladas com as orientações jurídicas e políticas da Coroa portuguesa, que buscava uniformizar o controle e a repressão por meio das “leis reais” e ordens régias.

Conclusões

A perseguição às comunidades ciganas entre os séculos XVI e XVIII evidencia a complexidade de um mecanismo persecutório articulado entre esferas locais, regionais e centrais, que transcende a punição de condutas isoladas e se inscreve em um projeto político-jurídico estruturado e contínuo. As legislações e ordens régias emanadas pela Coroa portuguesa visavam não apenas conter supostas transgressões imediatas, mas também reconfigurar social e culturalmente essas populações, tratando suas práticas itinerantes, modos de vida e hábitos singulares como ameaças à coesão política e à unidade moral do Estado absolutista.

Ao longo do período moderno, o aparato normativo voltado aos ciganos intensificou-se, incorporando normas rigorosas de conduta, restrições à circulação e coerção à inserção em atividades laborais reguladas, revelando um esforço sistemático para suprimir a autonomia cultural e social desses grupos. Essa repressão não se limitava à criminalização de práticas específicas; antes, configurava-se como política estratégica de dissolução das bases culturais, impondo homogeneização social e moralizante, conforme os valores católicos e hierárquicos do Antigo Regime. A legislação anti-cigana funcionava, assim, como exemplo paradigmático do poder disciplinador do Estado, articulando controle territorial, vigilância e normatização detalhada da vida cotidiana.

O aparato jurídico e repressivo atuava simultaneamente na exclusão simbólica e na assimilação compulsória, buscando romper vínculos comunitários, limitar tradições e reconfigurar identidades em conformidade com a ordem social dominante. Dessa forma, a perseguição aos ciganos revela a intersecção entre dominação cultural, controle social e imposição religiosa, mostrando como o Estado modernamente articulava poder, moral e disciplina para assegurar a estabilidade do regime e a hegemonia católica no contexto colonial.

Referências

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As Câmaras Ultramarinas e o Governo do Império. IN: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (ORG). **O Antigo Regime dos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.

BICALHO, Maria Fernanda; MONTEIRO, Nuno. As instituições civis da monarquia portuguesa na Idade Moderna: centro e periferia do império. **Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos políticos-administrativos**, p. 209-236, 2018.

BURKE, Peter. **Uma história social do conhecimento 1: de Gutenberg a Diderot**. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2003.

COSTA, Elisa Maria Lopes da. Contributos ciganos para o povoamento do Brasil (séculos XVI-XIX). **ARQUIPÉLAGO-Revista da Universidade dos Açores**, p. 153-181, 2005.

COSTA, Elisa Maria Lopes da. **A família Cigana e o povoamento do Brasil: Uma história singular. Sexualidade, família, e religião na colonização do Brasil**. Lisboa: Livros Horizonte, p. 223-32, 2001.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima. **O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

FRAGOSO, João; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **Um reino e suas repúblicas no Atlântico: comunicações políticas entre Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2017.

HESPANHA, António Manuel. Às vésperas do **Leviathan**: instituições e poder político – Portugal – séc. XVII. São Paulo: Alamedina, 1994.

HESPANHA, António Manuel. **Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime**. São Paulo: AnnaBlume, 2010.

HESPANHA, António Manuel. **Poder e instituições no Antigo Regime: guia de estudo**. Lisboa: Edições Cosmos, 1992.

MENINI, Natally Chris da Rocha. Perseguidos no reino, degredados nas colônias ultramarinas: os ciganos calóns na legislação histórica portuguesa. In: 6º Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal (Org.). **Coletânea de artigos Povos Ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa**. Brasília: Ministério Público Federal, 2020. p. 272-290.

MENINI, Natally Chris da Rocha. **“Indesejáveis necessários”**: os ciganos degredados no Rio de Janeiro Setecentista. 2021.

MENINI, Natally Chris da Rocha. Indesejáveis do Reino: procedimentos de exclusão e políticas discriminatórias aplicadas aos ciganos no Império Português. **Temporalidades**, v. 6, n. 2, p. 200-214, 2014.

MENINI, Natally Chris da Rocha. Do Reino para as Colônias Ultramarinas: processos de exclusão e políticas de degredo de ciganos na época moderna portuguesa. Revista Outras Fronteiras, v. 2, n. 1, p. 35-53, 2015. PIERONI, Geraldo. Detestáveis na metrópole e receados na colônia: os ciganos portugueses degredados no Brasil. **Varia História**, p. 114-127, s.d.

PIERONI, Geraldo. **Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas**: os degredados no Brasil-colônia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil/Fundação Biblioteca Nacional, 2000b.

SUBTIL, José; HESPANHA, António Manuel. **Corporativismo e Estado de polícia como modelos de governo das sociedades euro-americanas do Anti-go Regime**. O Brasil colonial, n. 1, p. 127-166, 2014.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos ciganos no Brasil**. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos, 2008.

CAPÍTULO 12

A QUESTÃO INDÍGENA NA CRIAÇÃO DO ESTADO NACIONAL ARGENTINO: O CASO DO CACIQUE JUAN CALFUCURÁ

Luiza Rocha de Oliveira

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-C

Considerações iniciais

A criação do Estado Nacional argentino foi um processo produzido ao longo do século XIX. Não se tinha uma ideia de Estado Nação *a priori* ao processo de independência, ou seja, a identidade nacional argentina foi criada ao longo dos Oitocentos. As principais narrativas sobre o processo de construção do Estado argentino se centravam na narrativa dos grandes feitos, na criação de heróis, em detrimento do apagamento e silenciamento de outros grupos sociais, como mulheres, indígenas e negros. Dessa forma, o objetivo desse artigo é descrever, de maneira muito sucinta, as principais visões que se tiveram do “indígena” na ideia de nação que conduziram as elites da sociedade *criolla*¹ na Argentina do século XIX.

Para isso, se refletirá como o “fenômeno do caudilhismo” teve importância no processo de construção do Estado Argentino, ao analisarmos a relevância do caudilho Juan Manuel de Rosas para o fortalecimento do cacique Mapuche Juan Calfucurá nos Pampas argentinos. Além disso, se analisará o papel desempenhado pela “geração de 37”, através dos seus escritos, para a construção de fronteiras físicas e sociais com os povos indígenas. Para isso, usaremos os debates acerca da “exterioridade constitutiva” debatido por Chantal Mouffe, para refletirmos a criação do “outro”, nas obras de Domingo Faustino Sarmiento e

¹ Na historiografia argentina a palavra “*criolla(o)*” representa pessoas nascidas nas Américas, descendentes de espanhóis.

Juan Bautista Alberdi. Ou seja, a partir do exterior constitutivo se terá a criação de uma identidade que implica o estabelecimento de uma diferença (indígenas e criollos).

Diante desse cenário, o papel da figura do cacique Juan Calfucurá será pensado como uma forma anti-hegemônica, de atuação de resistência, frente a uma ordem hegemônica que estava se construindo em meados dos oitocentos na Argentina.

Juan Calfucurá

nosotros que somos dueño de esta America no es justo que nos dejen sin Campo (Carta de Calfucurá a Martín de Gainza, 30 de janeiro de 1873, Lobos, 2015, p.518-519, grifo nosso)

A carta acima, foi a penúltima carta de Calfucurá encontrada pelo compilador Omar Lobos, publicada no seu livro “*Juan Calfucurá. Correspondencia 1854-1873*”. Nela o cacique mapuche esclarece ao ministro da Guerra Martín de Gainza a legitimidade dos indígenas como donos da América, representando a defesa ancestral de seus territórios. Calfucurá irá morrer cinco meses depois do envio desta carta, teria passado por diversos acontecimentos, onde via de perto o avanço *criollo* às terras indígenas. Argumentar com Gainza que a América era de “*nosotros*”, dizia de uma resistência ancestral, que desde o período colonial lutava pela defesa de sua territorialidade e de sua autonomia política. (Huenchuleo, 2012).

Juan Calfucurá, nasceu aproximadamente em 1790, no oeste dos Andes na região de Llaima, provavelmente do grupo *Huilliche* ou *Pehuenche* do povo mapuche. A região de Llaima faz parte de um território maior nomeado pelos mapuche como *Gulu Mapu*, sendo este o território mapuche do lado onde hoje é o Chile. No ano de 1830, Calfucurá migra para a região pampeana do outro lado da cordilheira dos Andes, nomeado pelo povo mapuche como *Puel Mapu*, onde hoje é a Argentina. Esses dois territórios, o *Puel Mapu* e o *Gulu Mapu*, fazem parte do *Wallmapu*², que na língua mapuche, *mapudungun*

2 O território *Wallmapu*, se localiza entre os oceanos Pacífico e Atlântico, passando pelas áreas do Rio Mapocho pelo norte até o arquipélago de Chiloé ao sul do lado chileno e desde Buenos Aires até a Patagônia do lado argentino.

significa país mapuche. Este território se liga à cosmovisão mapuche, de sentido de pertencimento e de identidade coletiva ancestral. (Seixlack, 2022).

A Criação dos Estados Nacionais

Toda ordem é *política* e se baseia em alguma forma de *exclusão* (Mouffe, 2015, p.17, grifo nosso).

A epígrafe acima será de grande importância para os debates aqui abordados. Nesse sentido, se faz necessário explicar o motivo pelo qual a palavra política e a palavra exclusão foram grifadas. Começando pelo termo política, e seguindo com as contribuições da cientista política Chantal Mouffe (2015), a política será compreendida como um conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada. Ou seja, a política organizará a coexistência humana nos contextos de conflitos produzido pelo político. Já o político irá se referir a como uma sociedade é criada, sendo um espaço ontológico da disputa, do antagonismo, do conflito e da criação precária de sentidos. Na política se terá o fechamento provisório e precário feito no âmbito do conflito, ou seja, do político.

O uso do referencial teórico pós-fundacional implica pensarmos que não existirá fundamentos últimos para se pensar o social. Ou seja, a ideia de essência que define, por exemplo, a identidade nacional argentina será a todo momento precária e contingente, estando sempre em disputa. Dessa forma, os conceitos e sentidos debatidos ao longo do artigo serão fechamentos contingentes e precários, uma vez que compreendemos que os fechamentos e disputas empreendidas se deram no campo do discurso.

Por discurso não entendemos algo essencialmente restrito às áreas da fala e da escrita, como temos declarado várias vezes, mas sim um conjunto de elementos no qual as relações exercem uma força constitutiva. Isto significa que estes elementos não são preexistentes ao complexo relacional, mas que se constituem por meio dele. (Laclau, 2005, p. 92)

Ao pensarmos então, que não havia uma ideia pré-concebida de identidade nacional ao longo do processo de independência americana, tenciona-se as várias disputas de sentidos que podem ter emergido no jogo político para a

criação do Estado Nacional argentino. Assim, não existe uma essência última que define a identidade nacional argentina, tendo sido ela criada na contingência a partir de construções discursivas. Logo, o discurso é entendido como um conjunto de elementos, que como defendido por Laclau (Laclau, 2005), será a partir dele que esses elementos e as relações irão desempenhar um papel constitutivo na sua simbolização. Ou seja,

todos os sentidos de um discurso devem ser entendidos em seus contextos e a partir de suas condições de emergência. Portanto, é devido à precariedade e à contingência que nenhum discurso poderá garantir que determinadas explicações sejam capazes de se universalizar para todo o sempre. (Freitas Neto, 2021, p. 83)

Em uma breve discussão sobre a conjuntura de independência no Rio da Prata, veremos que em 09 de julho de 1816, as Províncias do Rio da Prata se declaram emancipadas da Espanha (Meyer, 2008, p. 75). Deste modo, duas perspectivas de como organizar o Estado argentino, surgiram: de um lado, uma concepção “Unitária”, defendida pelo grupo revolucionário de Buenos Aires, onde buscavam um Estado centralizador, baseado em ideias liberais; de outro lado havia a concepção “Federal”, proposta por defensores da autonomia provincial e adeptos de um governo descentralizado e conservador. Essa configuração política de embate entre essas duas concepções de governo se manteria até a década de 1860.

Bem como,

uma identidade especificamente ‘Argentina’ e um sentimento de pertencer a essa nacionalidade só foi sendo formado de maneira muito lenta e complexa, e esteve marcado por dois fatos principais: o surgimento de certa concepção cultural da nacionalidade no discurso da geração de escritores românticos e a criação de um estado federal a partir da década de 1860. (Myers, 2008, p. 89, grifo nosso)

Antes de chegarmos à discussão dos escritores da “geração de 37”, ou à década de 1860, é necessária uma análise das décadas antecedentes. Assim, é indispensável olharmos para as décadas de 1820 e 1830 e analisarmos os governos de Juan Manuel de Rosas, que a partir da década de 1830 implementou a sua política federalista, iniciando então a Ditadura do Partido Federal. Além disso, a vitória do projeto federal logo no início das disputas entre os partidos,

ocasionou na Argentina o surgimento e a emergência de lideranças políticas locais representada na figura dos *caudillos*, discussão que veremos abaixo.

O fenômeno do caudilhismo

José Carlos Chiaramonte irá pensar o surgimento do caudilhismo ou “fenômeno do caudilhismo” (Chiaramonte, 2022, p.57), como um conceito associado à conjuntura das emancipações dos países hispano-americanos em relação à Europa, e como uma resposta frente às mesmas. Assim, no processo de independência o cenário político produzido foi de esfera local visto a destituição do poder das velhas autoridades. O caudilho surgiu, assim, como um “líder” dentro da esfera local, entendido como um “herói”, que detém o poder militar.

A figura do caudilho vem sendo muito debatida e novas contribuições historiográficas têm revisto o conceito de caudilhismo. Neste sentido, abordagens clássicas que enxergavam o caudilho com base na dicotomia rural/urbano (barbárie/civilização), tem dado lugar a pensar o poder do caudilho concebido através de relações e articulações nos níveis local, nacional e internacional³. Nossa intenção neste artigo não é discutir essas novas abordagens acerca do conceito de caudilhismo, no entanto, ele foi citado uma vez que intelectuais como Sarmiento e Alberdi apresentaram abordagens clássicas acerca do caudilho em seus escritos na segunda metade do século XIX. Ademais, o que queremos chamar a atenção é que esses caudilhos defenderam diferentes projetos para a criação do Estado. Para a Argentina, emergiu nesse contexto a figura do caudilho Juan Manuel de Rosas, ator importante para a compreensão da trajetória do cacique Juan Calfucurá nos pampas argentinos.

Juan Manuel Rosas e Juan Calfucurá - uma aliança

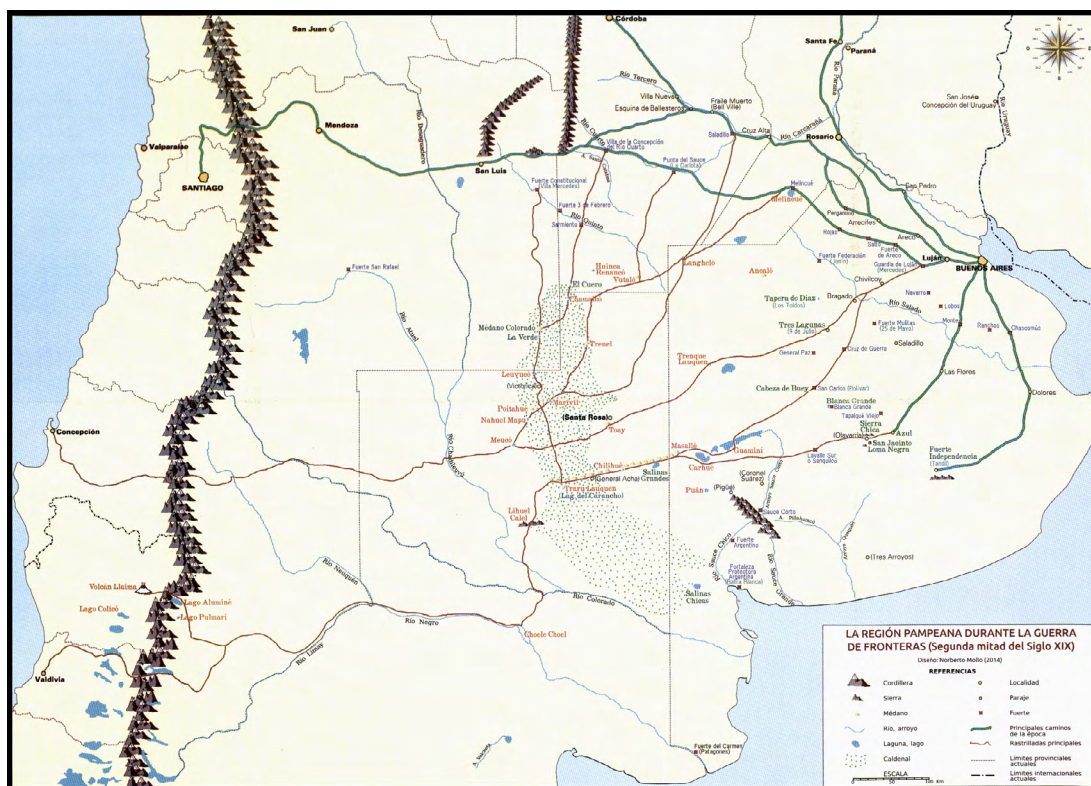
Os indígenas estabeleciam com os criollos, atitudes de inimizade ou de aliança conforme os seus próprios interesses (Seixlack, 2018, p.86). O que nos ajuda a compreender a relação entre Calfucurá e Rosas, uma vez que veremos como o cacique soube agir através de suas próprias aspirações, negociando com o governador.

3 Olhar o trabalho de Goldman, Noemi, Salvatore, Ricardo. Caudillismos rioplatenses: nuevas miradas a un viejo problema. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

A década de 1820 na Argentina foi marcada por uma série de violências na fronteira sul (conhecida como “terra de índio”), e pelas disputas entre o que viriam a ser os partidos Federal e Unitário. Em 1829, Juan Manuel de Rosas foi eleito governador de Buenos Aires, ficando no poder até 1832. Em 1831, ele uniu os estados-províncias da atual Argentina entre si, através de pactos inter-provinciais, formando assim a Confederação da Argentina (1831-1861). Rosas tem uma curta saída do poder entre os anos de 1833 e 1834, mas retorna no ano seguinte, instaurando a ditadura do Partido Federal.

A “terra de índio” ou “fronteira interna”⁴, se estendia ao sul das atuais províncias de Mendoza, San Luis, Córdoba, Santa Fé e Buenos Aires, limite que separava a sociedade criolla das indígenas, sendo ele caracterizado, por intercâmbios, conflitos, negociações; circulação de ideias, de pessoas e objetos, além de relações interétnicas. (Seixlack, 2018). Pode ser melhor visualizado abaixo:

Mapa: Região Pampeana durante a guerra de Fronteiras (segunda metade do século XIX).



Desenho: Norberto Mollo, 2014.

4 “Apesar do nome, essa fronteira não era representada por uma “linha” de demarcação – na maior parte das décadas entre os séculos XVII e XIX. Era uma fronteira vagamente definida por escassos fortes ou por referências naturais como os rios pampeanos.” (Pompeu, 2018, p.25)

Ainda no ano de 1831, Calfucurá fez seu primeiro assentamento em Salinas Grandes, segundo carta do comandante militar de Bahía Blanca, escrita para o comandante de Patagones. (Lobos, 2015, p.25). No entanto, para o seu assento decisivo em Salinas Grandes, em 1835, Calfucurá fez uma aliança com Juan Manuel de Rosas para enfrentar os índios *boroganos* (ou varoganos) que ocupavam Carhué, região nas Salinas Grandes. Neste acordo, Calfucurá se comprometeu a submeter os *boroganos* e a assentar-se na região como único líder; em troca, Rosas lhe garantia a entrega periódica de *raciones* (bens e alimentos), desde que Calfucurá e seu povo convivesse de forma pacífica com o governo de Buenos Aires. (Seixlack, 2018, p.89).

Essa aliança se deu a partir da política implementada por Rosas chamada “Negócio Pacífico de Índios”, um sistema de relações pacíficas entre o governo de Buenos Aires e alguns grupos indígenas, o que possibilitou uma relativa paz na fronteira durante o seu governo (Ratto, 2003). O “Negócio”, com as entregas das *raciones*, facilitou o comércio feito pelos indígenas através da Cordilheira dos Andes, “o que gerava um comércio não apenas dependente da violência dos *malones*, mas sim, dos acordos de paz com os *criollos*” (Ratto, 2015, p.27). Esse pagamento de bens e alimentos foi primordial para o fortalecimento de Calfucurá em Salinas Grandes, trazendo vantagens em relação a outros grupos indígenas e caciques. Calfucurá e seus índios tornaram-se importantes na configuração política do Pampa argentino, garantindo o vínculo desses indígenas e seu território com o reconhecimento dos *criollos* por meio dos tratados e o fortalecimento interétnico pelo controle de uma região fundamental para os fluxos comerciais (Jong, 2009), principalmente pelo sal encontrado nela.

Assim, é possível percebermos, o papel ativo que Calfucurá teve nas negociações com Rosas, mas também ressaltar como a política implementada pelo governador proporcionou uma relativa paz na fronteira. Paz que se rompia caso os grupos indígenas se vissem insatisfeitos. Em uma carta de fevereiro de 1849, escrita por Manuel Zañartú, deputado da República de Concepción (Chile) mandada ao Ministro do Interior do Chile, ele comunicava um aviso de um índio amigo⁵ que diz

5 “Por “índios amigos”, entendem-se aqueles que habitavam as proximidades dos povoamentos dos “espaços de fronteira” (ou que habitavam esses povoamentos), e cumpriam funções dentro do exército e na defesa da fronteira contra outros índios, em troca do pagamento sistemático de rações (ou víveres, pagos em forma de produtos ou animais).”(Pompeu, 2018, p.63)

que Calfucurá mantinha relações amistosas com o governo de Buenos Aires e que de repente se rebelou contra o referido governo, abandonando as terras que ocupava, atacando várias fazendas e levando muitas famílias cristãs. (AGN - S. X - 27-7-6). (Lobos, 2015, p. 57, tradução nossa do original)

Assim, os *malones*⁶ eram usados como mecanismo de poder por esses indígenas, demonstrando que para além, dos tempos de paz existiam também os tempos turbulentos. Nesse sentido Chantal Mouffe nos chama a atenção para que “toda ordem hegemônica é passível de ser desafiada por práticas anti-hegemônicas, isto é, práticas que tentarão desarticular a ordem existente para instalar outra forma de hegemonia.” (Mouffe, 2015 p.17). Dessa maneira, a atuação de Calfucurá frente ao governo de Rosas pode ser entendida como uma forma anti-hegemônica, na medida em que o indígena estava disputando espaço com a ordem hegemônica representada pelo governo de Rosas.

Recordando a ditadura rosista, Rosas soube se relacionar com diferentes grupos sociais. Porém, durante a sua ditadura, “o caudilho tratou de eliminar os seus adversários políticos através da diplomacia e, principalmente, da força e do temor a ponto de ter criado uma força para-policial especializada, *la mazorca*, para intimidar, perseguir e matar seus opositores.” (Marcelo, 2014, p.6). Foi nessa conjuntura de austeridade que alguns intelectuais incompatíveis com esse governo tiveram que fugir e se exilaram em países vizinhos. Foi o caso de Domingo Faustino Sarmiento e Juan Bautista Alberdi, que se exilaram respectivamente no Chile e no Uruguai.

A chamada “Geração de 37”

A geração de 1837 [...], teve a projeção de reunir os principais opositores ao rosismo. (Freitas Neto, 2021, p. 21)

Assim, como na década de 1830 se teve uma guinada conservadora com governantes centralistas assumindo o poder, como é o caso de Juan Manuel

⁶ As invasões às instâncias pecuaristas, não visavam apenas o roubo de gado. Tinha por objetivos também o rapto de mulheres e crianças, ou apenas o manejo dos do pânico sobre os brancos. (Seixlack, 2018, p. 90).

de Rosas, na década de 1850 começava a se pensar em outros projetos de governo e a figura do caudilho perde força. Na Argentina, as ideias liberais que estiveram na arena política na década de 1850 foram gestadas anos antes com o grupo que ficou conhecido como a “geração de 37”.

Esse grupo lia obras europeias, debatia os modelos políticos adotados por esses países, assim como também o exemplo dos EUA. Instigados pelas ideias iluministas de progresso e civilização, esse grupo criticava e gestava a destituição de Rosas, visto por eles como um governante “bárbaro”. Como defendido por Freitas Neto (2021), a “geração de 37”, agiu na sociedade Argentina por mais de 40 anos, desenvolvendo projetos e interpretações para a nação. Assim, para eles os países europeus eram os detentores da “civilização”, em detrimento existia a “barbárie”, tipicamente americano como os índios, que deveria ser eliminado para dar lugar a imigração da população civilizada para os “desertos” argentinos. (Pompeu; Seixlack, 2017 p.2-3).

Para a ideia de “deserto”, existem três interpretações (Bernand, 2016). Em primeiro lugar a ideia de deserto estaria associada a um espaço onde o direito não se exerce. Em uma segunda compreensão, o deserto estaria relacionado à ideia de que havia ali uma população inexistente ou uma população indígena que ocupava um território extenso, mas que não o explorava. Por fim, uma interpretação que dizia que esse espaço era o lugar natural da barbárie, pois o progresso e a civilização só poderiam surgir nas cidades, como Buenos Aires. “Para acabar com o “deserto”, a imigração apareceu como a única solução.” (Bernand, 2016, p. 163). Dessa forma, a “fronteira interna” descrita acima era vista por esses intelectuais, como um espaço “vazio”. Para tanto, ele deveria ser alcançado, ocupado e povoado por pessoas não indígenas, sendo de preferência imigrante europeu.

Assim, o problema posto pela intelectualidade argentina era como construir uma nação a partir do vazio (Halperin Donghi, 2005), onde a descrição de deserto implicava ignorar que ela estava cheia de gente. Produziu-se então, um ideal de nação que colocava o indígena com qualidades não desejáveis para o modelo de argentino que estavam se buscando, “sendo (ele)

o referencial do atraso econômico hispânico, do primitivismo cultural e da instabilidade política, uma vez que o desafio era enquadrar o país num curso evolutivo.” (Minelli, 2019, p.1).

Sarmiento e Alberdi - a criação do “Outro”

Para além da sua dimensão geográfica, a fronteira remete também a um projeto, que se concretiza pelo exercício dos poderes que a definem, preservam, protegem e redefinem sempre que a veem ameaçada ou agredida (Movellán; García, 2016, p.21, grifo nosso)

Pensando as fronteiras como espaços de interseção cultural e de conflito, a partir da epígrafe, nossa discussão se dará em torno da relação nós/eles, sendo “nós”, os *criollos*, e “eles”, os indígenas. Como defendido por Mouffe, há sempre uma probabilidade dessa relação se tornar antagônica, “isto é, que ela possa se tornar uma relação de amigo/inimigo. Isso acontece quando se acredita que o “eles” está questionando a identidade do “nós” e ameaçando a sua existência.” (Mouffe, 2015, p.15). Assim, “eles”, os indígenas, estariam prejudicando a criação de um Estado Nacional Argentino, onde o “nós”, os *criollos*, se viam e queriam ser vistos como “civilizados”, por conseguinte brancos europeus e/ou estadunidenses. Dessa forma, como defendido por Freitas Neto, “a batalha, mais do que no campo armado, dava-se pelas letras” (Freitas Neto, 2021, p. 74).

As obras aqui escolhidas para se pensar como se deu tal debate de criação desse “eles”, ou melhor dizendo, desse “Outro”, o “bárbaro”, são as obras de Juan Bautista Alberdi e Domingo Faustino Sarmiento, respectivamente “Bases e Pontos de partida para a organização política da República Argentina, de 1852 e Facundo: Civilização e Barbárie de 1845”.

“Facundo” foi publicado por Sarmiento ainda quando se encontrava exilado no Chile, no ano de 1845. O título “Facundo: Civilização e Barbárie”, aponta para duas discussões do livro: a primeira alude à biografia do caudilho Facundo Quiroga, discussão que pode ser lida como crítica à tirania de Rosas. Já a segunda, indica as discussões entre o que se entende sobre mundo civilizado e mundo bárbaro.

Havia no discurso de Sarmiento uma leitura sobre o deserto, onde ele dizia que

o mal que aflige a República Argentina, é a extensão: o deserto a envolve por todos os lados, e é sugerido as entranhas; a solidão, a terra deserta sem habitação humana, são, geralmente, os limites inquestionáveis entre umas províncias e outras. Ali, a imensidão está por toda parte. (Sarmiento, 1999, p.21, grifo nosso)

Dessa forma, ao mesmo tempo que existia uma crítica colossal ao governo de Rosas, havia também um discurso onde os indígenas eram descritos por Sarmiento como “as raças [...] (que) vivem na ociosidade e se mostram incapazes, mesmo por compulsão, de se dedicarem ao trabalho duro e contínuo.” (Sarmiento, 1999, p.28). Assim, o trabalho de construir uma nação só se daria por meio do exercício de homens instruídos. Entra na discussão da compreensão da obra “Facundo (...)” a terceira ideia sobre deserto que foi exposta acima: a concepção de que a civilização só poderia ser emanada a partir da cidade e com a presença de pessoas não indígenas (Sarmiento, 1999, p.67). Então, a imigração europeia passa a ser a “o principal elemento de ordem e moralização que a República Argentina depende agora” (Sarmiento, 1999, p.263).

O trabalho de Juan Bautista Alberdi, “Bases e Pontos de partida para a organização política da República” também é importante para se pensar a construção do indígena como sendo o “outro”, o bárbaro. Lançado em um contexto onde estava ocorrendo a Batalha de Montes Caseros (1852), onde Rosas estava por ser destituído, período em que o Estado Argentino ainda continuava em um cisma político, com a Província de Buenos Aires comandada por Bartolomé Mitre e Confederação Argentina comandada por Justo José Urquiza. Alberdi, defendia que “*governar es poblar*”, onde o povoar ganhava sentido de “civilizar”, educar e enriquecer. Assim, a imposição de uma ideia de “civilização” foi construída no decorrer do século XIX, buscando justificar ações contra os povos indígenas, dissimulando a história dessas populações, e defendendo a necessidade de povoar seus territórios.

Alberdi dizia que na América tudo o que não era europeu era bárbaro “não há outra divisão senão esta: 1º, o indígena, isto é, o selvagem; 2º ou, os

europeus, isto é, nós que nascemos na América e falamos espanhol, nós que acreditamos em Jesus Cristo e não em Pillán (deus dos indígenas). (Alberdi, 2017, p.92). Ou seja, criava-se assim uma relação “nós” X “outros”.

Se nessa forma de delimitar um “nós” era grosseiramente aparente o sentido político que assumiria o fim do processo de independência na América do Sul, um sentido político segundo o qual o índio já não aparecia como um possível aliado e muito menos como sujeito constitutivo do “nós” sul-americano. (Alberdi, 2017, p.38-39)

Um tipo de “exterioridade constitutiva” emergia, baseada no objetivo de

ressaltar o fato de que a criação de uma identidade implica o estabelecimento de uma diferença, diferença essa que muitas vezes se constroi com base numa hierarquia: por exemplo, entre forma e conteúdo, preto e branco, homem e mulher, etc.. Toda identidade é relacional e a afirmação de uma diferença é a precondição para a existência de qualquer identidade - ou seja, a percepção de um “outro” que constitui seu “exterior” (Mouffe, 2015, p.14).

Assim, o Estado Nacional argentino foi construído, na busca de estabelecer identidades homogêneas e “civilizadas”. Isto é, a criação de uma identidade branca na Argentina se deu a partir do estabelecimento de uma diferença, construída na base hierárquica entre o não indígena e o indígena. A partir da percepção feita por esses intelectuais desse “outro” (o bárbaro, o selvagem) que representava um entrave ao projeto de civilização e de formação do Estado, foi possível a constituição do seu “exterior”, o branco europeu.

A partir da década de 1870 se intensificaram a diminuição de tratados e por conseguinte das entregas das *raciones*, além de ofensivas e invasões aos “desertos”. Em janeiro de 1873, meses antes de sua morte, Calfucurá enviou uma carta ao ministro da Guerra, de Sarmiento, Martín de Gainza, dizendo:

Excelência, quanto à população de Cargue, que nos dizem que é por suas ordens, peço que resolva isso, nós que somos os donos desta América, não é justo que nos deixem sem Campo, mas espero que Vossa Excelência se esqueça de Cargue (Carta de Calfucurá a Martín de Gainza, 30 de janeiro de 1873, Lobos, 2015, p.294-295, grifo e tradução nossa).

Na carta, nota-se como o cacique demonstra preocupação frente às investidas dos *criollos* em terras indígena, reivindicando, assim, a legitimidade

dos indígenas como donos da América como uma questão de recorte ancestral. No entanto, a partir da segunda metade do século XIX, com o incentivo a imigração e a criação de um imaginário branco para a sociedade argentina, esses grupos perderam cada vez mais seus territórios, além de serem quase totalmente dizimados nas Campanhas do Deserto do presidente Julio Argentino Roca no final da década de 1870. Dessa forma, é a partir da compreensão de eliminação total da presença indígena que o mito da “nação branca” Argentina se concentra (Minelli, 2001, p.9), presente no imaginário da população desde os Oitocentos até a atualidade. Como pode ser notada na fala do ex-presidente argentino Alberto Fernández, que em uma coletiva de imprensa no ano de 2021, afirmou que “os brasileiros vieram da selva, e os argentinos dos barcos da Europa”.⁷ Tais elementos demonstram, assim, como esse imaginário não ficou restrito no século XIX, mas que ele vem se fortalecendo ao longo dos séculos.

Considerações finais

Voltando à epígrafe que inicia o subcapítulo que debate a constrição dos Estados Nacionais, “toda ordem é política e se baseia em alguma forma de exclusão”, se faz necessário explicar o motivo pelo qual “exclusão” também foi selecionada. Retomando a contribuição de Mouffe, “é preciso reconhecer o caráter hegemônico de todos os tipos de ordem social e o fato de que toda sociedade é o resultado de um conjunto de práticas que tentam estabelecer ordem em um conjunto de contingência.” (Mouffe, 2015, p.16).

Assim, “as questões relacionadas às fronteiras espaciais e culturais representam uma perspectiva que, de certa forma, legitimou o poder político a partir de 1852 e contribuiu para ocultar outras narrativas” (Freitas Neto, 2021, p.23). Ou seja, o Estado Nacional argentino empreendeu desde o século XIX, em meio a contingência, a tentativa de estabelecer uma ordem onde os povos indígenas fossem excluídos de sua história. “Por meio desse intuito civilizador, estabeleciam uma filiação à história universal, capitaneada pe-

7 Para saber mais: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/presidente-da-argentina-diz-que-brasileiros-vieram-da-selva/>. Acesso em: agosto de 2024.

las discussões europeias que relacionavam civilização e progresso.” (Freitas Neto, 2021, p.45)

Foi possível, então, criar um fio narrativo de interpretação sobre a criação do Estado Nação argentino, onde foi permitido observar a criação de imaginários e repulsão aos povos indígenas. Observando também a agência do cacique Juan Calfucurá agindo a partir de seus próprios interesses e objetivos, se rebelando contra a ordem vigente Além disso, foi possível compreender que os conflitos entre indígenas e *criollos* no âmbito político, levou a um fechamento precário e contingente na política argentina, onde o povo indígena foram enxergados (ainda são) como os “outros”, selvagens e enclaves ao progresso do país.

Referências bibliográficas

Fontes publicadas

ALBERDI, Juan Bautista. **Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina**. Buenos Aires: Biblioteca Clásicos Argentinos, 2017.

LOBOS, Omar. **Juan Calfucurá: correspondencia 1854- 1873**. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue, 2015.

Sarmiento Domingo Faustino. **Facundo**. Buenos Aires: Elaleph, 1999. Disponível em <http://www.elaleph.com/>.

Bibliografia

BERNAND, Carmen. **Los indígenas y la construcción del Estado-Nación**. Argentina y México, 1810 - 1920: historia y antropología de un enfrentamiento. - 1ª ed. . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.

CHIARAMONTE, José Carlos. **A antiga constituição, após as independências (1808-1852)**. In: Falcon, Francisco J. C; Carvalho, Marieta P. de; Sarmiento, Érica (Org.). *Relações de poder no mundo ibero-americano: século XVIII-XIX*. - 1º ed. - Rio de Janeiro: Autografia, 2019.

_____, José Carlos. **La cuestión regional en el proceso de gestación del Estado Nacional Argentino**. Algunos problemas de interpretación. *In*: Ansal-di, Waldo; Moreno, José Luis. Estado y sociedad en el pensamiento nacional. Buenos Aires: Cántaro, 1989.

FREITAS NETO, José Alves. **Percorrendo o vazio: intelectuais e a construção da Argentina no século XIX**. São Paulo: Intermeios, 2021.

HALPERIN DONGHI, Tulio. **Una Nación para el Desierto Argentino**. - 1º ed. - Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

HUENCHUELEO, Jimena Pichinao. **“Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario denegociación simbólico político durante la colonia”**. *In*: Ta Iñ Fijke Xipa Rakizuameluwün – Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012, pp.25-42.

JONG, Ingrid De. **Armando e desarmando uma confederação: a liderança de Calfucurá no período da organização nacional**. Quinto sol, Santa Rosa, n. 13, pág. 11 a 45 de dezembro de 2009.

LACLAU, Ernesto. **La Razón Populista**. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

MARCELO, Cristiane Maria. **Os dilemas da construção do Estado argentino nas obras de Domingo F. Sarmiento e Juan B. Alberdi**. Trabalho final apresentado à disciplina Independências e Formação dos Estados Nacionais nas Américas. Rio de Janeiro, 2014.

MINELLI, Ivía. **A representação do indígena na Argentina. Um diálogo entre historiografia, etno-história e literatura**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2001.

_____, Ivía. **O indígena no discurso cultural argentino do centenário: uma presença remanescente**. ANPUH- Brasil - 30º Simpósio Nacional de História - Recife, 2019.

MEYER, Jorge. **A revolução de independência no rio da Prata e as origens da nacionalidade argentina (1806 – 1825)**. *In*: Marco Pamplona e Maria Elisa Mader (orgs). Revoluções de independências e nacionalismos nas Américas. Região do Prata e Chile. Rio de Janeiro: Paz e Terra. [Coleção Margens: América Latina], v. 1, 2008. p. 69-92.

MEYER, Jorge. Prólogo. In: DE TITTO, Ricardo J. (comp.) **El pensamiento de Domingo Faustino Sarmiento**. Buenos Aires: El Ateneo, 2010.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o Político**. [tradução: Fernando Santos], - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

MOVELLÁN, Tomás A. Mantecón; García, Susana Truchuelo. **La(s) frontera(s) exteriores e interiores de la Monarquía Hispánica: perspectivas historiográficas**. Historia Crítica, nº 59, 2016.

POMPEU, Ana Carolina Gutierrez. **Conquistar o deserto: Resistência indígena e violência na fronteira do Pampa e da Patagônia (1850-1855)**. Tese de Doutorado - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília. 2018.

Pompeu, Ana Carolina Gutierrez; Seixlack, Alessandra Gonzalez. **Juan Calfulcurá e os crioulos. Protagonismo indígena no Pampa argentino na primeira metade do século XIX**. Revista Brasileira & Ciências Sociais, v.10, p.8-30, 2018.

RATTO, Silvia. **Redes políticas en la frontera bonaerense (1836-1873): crónicas de un final anunciado**. Bernal: Universidad de Quilmes, 2015.

_____, Silvia. **Una experiencia fronteriza exitosa: el negocio pacífico de indios en la provincia de Buenos Aires (1829-1852)**. Revista de Indias, [S. l.], v. 63, n. 227, p. 191–222, 2003.

SEIXLACK, Alessandra. **Entre a Araucania maldita e o Deserto indômito: debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do deserto na Argentina**. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Via Verita, 2018.

SEIXLACK. Alessandra. **“Pelear hasta vencer los huincas”: a conquista do Wallmapu e a resistência mapuche no século XIX**. Revista Eletrônica da ANPHLAC, ISSN 1679-1061, no 33, pp. 114-139, Jan./Jun., 2022.

CAPÍTULO 13

UM GRITO SILENCIADO: O MASSACRE DE NAPALPÍ, 1924

Isabela de Almeida Gonçalves Pereira

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-D

A vivência da “Conquista do Deserto”, sob a liderança de Roca, evidenciou a urgência por formar um exército mais profissional e coeso. Anteriormente, as forças armadas costumavam demonstrar fidelidade a líderes locais ou a interesses regionais. A apreensão de novos distúrbios internos, juntamente à necessidade de assegurar a ordem em um imenso território recém-adquirido, motivou Roca a fazer grandes investimentos na modernização das Forças Armadas. Isso envolveu a compra de armamentos de última geração, a adoção de estratégias militares europeias e a criação de academias para a formação de oficiais. Um exército sólido e centralizado passou a ser um pilar fundamental para preservar a ordem interna, reprimir focos de resistência e, por consequência, para fortalecer o poder do Estado.

Durante a presidência de Julio Argentino Roca (1880-1886), foram realizadas as chamadas “Campanhas para o Deserto” (1878-1884). Nesse contexto, Roca foi uma figura central na história argentina entre o final do século XIX e o início do século XX, amplamente reconhecido por sua contribuição à formação do Estado Nacional argentino e por sua influência na modernização da nação. Seu governo é frequentemente ligado a uma fase de grande crescimento econômico, favorecida por uma significativa imigração europeia, bem como pela ampliação da rede ferroviária e pelo aumento das exportações agrícolas, notavelmente de carne e trigo.

Assim, Roca se apresenta como uma personalidade complexa na narrativa argentina: de um lado, é admirado como o criador do Estado moderno e propulsor do progresso econômico; de outro, enfrenta críticas pela forma

violenta com que tratou as nações indígenas, um aspecto de seu legado que continua a provocar discussões e reflexões na Argentina. Contudo, a “modernização” teve um custo humano devastador.

As “Campanhas para o Deserto” foram expedições militares para a Pampa e Patagônia, comandada pelo General Julio Argentino Roca contra os povos Mapuche, Tehuelche e Ranquel. Essas expedições são chamadas de Campanhas para o Deserto, pois a Pampa e Patagônia não eram consideradas locais habitados — por isso o termo deserto. Apesar do uso do termo, não se tratava de um lugar árido e seco, como é latente no imaginário social, mas sim uma área habitada por povos indígenas que eram considerados não civilizados “Para Sarmiento, fazia-se necessário combater a barbárie identificada em três núcleos: federalistas e caudilhos de um lado, gaúchos de outro e, por fim, os indígenas” (Passetti, 2005, p. 223).

Essas expedições militares tinham o intuito de expandir o território da província de Buenos Aires, “civilizar” e “conquistar” novos territórios e garantir o controle sob as áreas pertencentes aos indígenas, principalmente pela questão do fornecimento de gado oriundo das províncias do interior do Chile. Entretanto, o verdadeiro intuito dessa expedição seria um projeto de extermínio em massa dos indígenas que ali tinham morada. Assim, essas campanhas evidenciaram uma visão etnocêntrica, que negava a existência de uma civilização antes da colonização. Essa retórica, como aponta Gabriel Passetti, é inserida em uma lógica de tentar combater a “barbárie”, vista como um obstáculo ao progresso.

As Campanhas para o Deserto foram marcadas por milhares de mortes, expropriação de terras e escravização dos indígenas. As forças militares argentinas avançaram até as comunidades indígenas com armamentos superiores àqueles que os indígenas possuíam para se defender e, assim, ceifaram suas vidas. Devemos salientar que essas Campanhas não se enquadram em um único evento, mas sim em uma complexidade de natureza multifacetada.

Nesse sentido, é válido ressaltar a longa duração das iniciativas de expansão territorial e da subordinação indígena que era esperada com a “conquista”. As diversas fases e táticas militares empregadas foram gestados em

relação a fatores que vinham acontecendo, como por exemplo, a relação dos indígenas com os Unitaristas e Federalistas.

Nesse contexto, após a aniquilação, os sobreviventes foram colocados em “reduções” — locais usados para controlá-los. Essas reduções tinham um caráter de confinamento forçado, além de serem controlados e vigiados pelo Estado, que também tinha o intuito de usar seu trabalho como mão de obra barata (trabalho em fazendas e fábricas, em condições de semi-escravidão). Conforme destaca Pérez (2017), tais espaços visavam a exploração laboral e a assimilação compulsória. Assim, aqueles que viviam nas reduções sofreram um apagamento cultural e social por meio do controle latente da força estatal.

As reduções não eram locais de moradia tradicional, mas sim assentamentos compulsórios criados e administrados pelo governo, com o objetivo de “civilizar” e “cristianizar” os indígenas. Eram controladas por agentes estatais e, por vezes, por missões religiosas, que impunham uma rígida disciplina, erradicaram as práticas culturais e línguas nativas, e exploravam a mão de obra indígena. Em essência, representavam uma extensão da lógica de dominação e do controle iniciado a partir das campanhas militares.

Portanto, as “reduções” criadas após as Campanhas para o Deserto não eram locais de proteção, mas sim de controle. Compunham, dessa forma, uma parte da política de extermínio que visava “civilizar” a Argentina, usando como base o mito da “Argentina Branca”¹¹.

Sob essa ótica, com a justificativa de civilização e com a ação do Estado a todo vapor, os indígenas foram sendo apagados da sociedade.

Indígenas e criollos estabeleceram relações políticas, no sul da Argentina, no período de construção do Estado nacional, marcadas por tensão, negociação, guerra constante e pela obsessão civilizatória. Naquela região, os nativos compreenderam de maneira bastante clara e precisa os interesses e projetos político-econômicos das elites criollas e foram ativos e decisivos, procurando bloquear a expansão fronteiriça e se desdobrando em múltiplas interlocuções estabelecidas com os grupos em luta pelo Estado (Passetti, 2005, p. 95).

¹¹ Uma construção ideológica e social que postula a Argentina como uma nação predominantemente europeia e branca, em contraste com o restante da América Latina, frequentemente associado a populações indígenas e mestiças. Essa narrativa foi sistematicamente construída e disseminada pelas elites dirigentes argentinas, especialmente a partir da segunda metade do século XIX, como parte do projeto de modernização e “civilização” do país.

Nesse viés, as consequências das Campanhas para o Deserto reverberaram, sobretudo, em cima dos indígenas. O Estado argentino adotou políticas de “civilização” a partir dos quais “a oposição entre civilização e barbárie discutida internamente também se relacionava com os modelos externos” (Neto, 2008, p. 191), e a escravidão indígena persistiu, sobretudo, em fazendas e atividades econômicas na Argentina, onde os mesmos recebiam salários irrisórios e trabalhavam longas jornadas com abusos físicos e psicológicos. A persistência da escravidão indígena demonstra que as campanhas queriam colocar os indígenas em um lugar de subordinação — assim, essa realidade se estende por décadas a fim.

O cenário pós “Campanha para o Deserto” veio como uma nova forma de controle do Estado sobre os indígenas. Uma das novas formas de controle foi a criação das reduções, em específico a redução de Napalpí. Assim, nesse contexto, as reduções indígenas se tornaram uma ferramenta central da política estatal. As reduções, também conhecidas como colônias agrícolas indígenas, eram concebidas como espaços onde os povos originários seriam “civilizados” e “educados” para o trabalho e a vida cristã. A lógica por trás dessas iniciativas era a de desestruturar as formas de organização social e econômica tradicionais dos povos indígenas, transformando-os em mão de obra disciplinada para as atividades agroindustriais emergentes, especialmente a cotonicultura no Chaco. Nesse sentido, a criação de Napalpí, embora formalizada no início do século XX (1911), deve ser entendida como uma continuidade e um desdobramento das políticas implementadas após as Campanhas do Deserto.

A redução de Napalpí foi resultado de “uma política de assentamento territorial da população sobrevivente das campanhas de extermínio no norte da Argentina”²² (Trinchero, 2009). As reduções tinham por objetivo tornar possível a incorporação dos indígenas à sociedade e a população da redução de Napalpí era considerada mansa e trabalhadora (Silva, 1998, p. 16).

Em 1915, havia cerca de 1300 indígenas na região. Segundo a dinâmica da época, esta população trabalhava em plantações de algodão e, no período en-

2 Do original “una política de asentamiento territorial de la población sobreviviente de las campañas de exterminio en el norte argentino” Tradução nossa

tressafras, migrava para a região de Jujuy, também no norte da Argentina, para trabalhar em engenhos açucareiros. Napalpí, portanto, não surgiu do vácuo, mas sim como um produto de uma política de Estado que, após as campanhas militares, buscou novas formas de dominação e exploração dos povos indígenas, agora sob o discurso de “proteção” e “civilização”.

“Napalpí, que se fundó el 2 de noviembre de 1911” (Foschiatti, 2021, p. 2), na região do Chaco argentino, representa um marco significativo na complexa história das relações entre o Estado, a sociedade *criolla* e os povos indígenas. Napalpí emerge como uma instituição multifacetada, profundamente imbricada nas políticas de colonização, controle territorial e exploração de mão de obra indígena características do período. Sua análise sob uma perspectiva acadêmica revela as tensões e assimetrias de poder que moldaram a formação do Chaco como polo produtivo e a marginalização sistemática das populações nativas.

Fundada no início do século XX, ela abrigava milhares de indígenas de diversas etnias, como os Qom e os Mocovi, deslocados de suas terras ancestrais. A vida em Napalpí era de profunda miséria e exploração. Os indígenas eram forçados a trabalhar em condições análogas à escravidão nas colheitas de algodão e na extração de *quebracho*, recebendo pagamentos irrisórios ou sendo remunerados com vales que só podiam ser trocados em armazéns da própria redução, em um sistema de servidão por dívida.

A criação e o funcionamento da redução de Napalpí, embora apresentados na retórica oficial como iniciativas de progresso, pavimentaram o caminho para a consolidação de um regime de violência estrutural e espoliação territorial. A redução de Napalpí, em 1911, portanto, transcende a mera descrição de um evento histórico. Viabilizando a dinâmica de poder entre o Estado argentino, as elites econômicas e os povos indígenas, revelando como as políticas de “redução” e “civilização” foram, na realidade, estratégias de dominação e exploração.

A formação da redução de Napalpí, embora estabelecida no início do século XX, pode ser compreendida como uma consequência direta das campanhas militares precedentes. Longe de ser um evento isolado, a redução reflete

a política de um Estado que, após a eliminação militar da oposição, procurou gerir as populações remanescentes, integrando-as ao sistema produtivo e social sob suas próprias normativas. A suposta “mansidão” atribuída à população de Napalpí, frequentemente presente nos discursos oficiais, constitui uma construção retórica que visava justificar e legitimar o processo de dominação.

O período que se estende entre o final das campanhas militares, conhecidas como “Conquista do Deserto” (1878-1885) e o Massacre de Napalpí (1924) na Argentina, representa um momento crucial e, muitas vezes, negligenciado na história da questão indígena no país. Durante essas décadas, a política estatal em relação aos povos originários evoluiu de um genocídio militarizado para a implementação de um sistema de controle e assimilação forçada. Este período é marcado por uma transição do extermínio físico para a aniquilação cultural e a exploração econômica, elementos fundamentais para a consolidação do projeto de modernização e “civilização” da nação argentina.

Após a “Conquista do Deserto”, liderada por Julio Argentino Roca, o Estado argentino havia conseguido seu objetivo estratégico de incorporar vastas porções de território da Patagônia e do Chaco. A subjugação das populações indígenas foi justificada sob a premissa de “levar a civilização” a um “deserto” supostamente vazio. Conforme argumenta Martínez Sarasola (2005), essa narrativa oficial desconsiderava a presença milenar de diversas etnias, como os Mapuche, Ranquel, Qom e Mocoví. O resultado foi o extermínio de milhares de indígenas, a desestruturação de suas comunidades e a deportação de sobreviventes para campos de concentração, como o de Martín García, ou para servidão em propriedades rurais da elite argentina.

O Gran Chaco, em particular, tornou-se um epicentro dessa política. A expansão da economia agroexportadora, sobretudo a produção de algodão, demandava um exército de trabalhadores. É nesse contexto que surgem as reduções, como a de Napalpí, no atual Chaco, e outras no norte do país. Conforme destaca Iñigo Carrera (2007), essas reduções não eram apenas “aldeias de pacificação”, mas sim centros de controle e exploração. Nelas, os indígenas eram submetidos a condições de vida análogas à escravidão, com longas jornadas de trabalho, salários irrisórios pagos em “vales” que só podiam ser trocados em ar-

mazéns de propriedade dos próprios latifundiários, e uma vigilância constante por parte de autoridades estatais e capatazes.

A crescente exploração e a precariedade das condições de vida nas reduções, especialmente em Napalpí, foram os fatores que culminaram na revolta dos Qom e Mocoví em 1924, que, por sua vez, foi sufocada com o massacre que daria nome à tragédia. Assim, o período entre a “Conquista do Deserto” e o Massacre de Napalpí não pode ser visto como uma lacuna na história da opressão indígena. Pelo contrário, foi a fase em que o Estado argentino, após a violência explícita, consolidou um aparato institucional e econômico para gerir as populações indígenas remanescentes, transformando-as em um proletariado rural forçado e marginalizado. As reduções, nesse sentido, não foram soluções humanitárias, mas sim engrenagens de um sistema de exploração que culminaria, tragicamente, na violência de Napalpí.

Toda a violência empregada na “Conquista do Deserto” e a subsequente subjugação dos povos indígenas durante a consolidação do Estado argentino não se dissiparam no ar; elas se transformaram em novas formas de opressão. O final do século XIX, marcado pela liderança de Julio Argentino Roca e a ideologia de “ordem e progresso”, estabeleceu uma lógica de dominação que, se por um lado modernizou o país para as elites, por outro, significou a desterritorialização e a perda cultural para os povos nativos. A pacificação militar, vista como um triunfo civilizatório, na verdade abriu caminho para a implementação de um novo e cruel sistema de controle social e exploração econômica.

Essas novas formas de opressão ganharam corpo nas “reduções”³³, como as que surgiram na região do Chaco. Longe de serem refúgios de proteção, essas instituições funcionaram como engrenagens de um projeto estatal que visava a exploração do trabalho indígena. As reduções, como a de Napalpí, não foram criadas no vácuo; elas foram a consequência direta das políticas de “conquista” e se tornaram o palco onde a violência do Estado se manifestou de forma estrutural e cotidiana.

3 Assentamento compulsório de indígenas, criado e administrado pelo governo argentino no início do século XX.

A região do Gran Chaco, ou simplesmente Chaco argentino, é uma das principais regiões que abrange parte do noroeste da Argentina. Durante um bom período, enfrentou desafios significativos, incluindo a pressão de políticas econômicas e sociais que, muitas vezes, desconsideraram os direitos e as necessidades dessas populações. Assim, a região não é apenas um espaço geográfico, mas um símbolo da interseção entre natureza, cultura e as complexas dinâmicas sociais que moldam a história contemporânea da Argentina. Dessa forma, é fulcral compreender que o território do Chaco é de vasta extensão, que carrega marcas de um passado violento.

A formação do Território Nacional do Chaco, em 1884 e os anos que precederam o trágico Massacre de Napalpí em 1924 estão intrinsecamente ligados por uma política de Estado que visava a “civilização” e o povoamento de vastas áreas consideradas “desocupadas” pela elite argentina. Essa ligação é crucial para entender como a organização territorial do Chaco se tornou o palco para a exploração e a violência que culminaram na tragédia indígena.

Com a nova organização territorial, o governo implementou políticas que incentivavam a chegada de colonos e empresas. A terra, antes vista como território indígena, passou a ser legalmente dividida e concedida a particulares, muitas vezes sem qualquer compensação ou reconhecimento dos direitos dos povos originários. Dessa forma, empresas madeireiras e os grandes proprietários rurais se estabeleceram, criando uma demanda massiva por mão de obra.

É nesse ponto que a criação do Chaco se conecta diretamente com os anos antecedentes ao Napalpí. As políticas de «redução» ou «colônias agrícolas», como a de Napalpí, surgiram como um mecanismo de controle e exploração da população indígena. Sob o pretexto de civilizar e integrar, essas colônias eram, na verdade, instrumentos de confinamento e trabalho forçado. Os indígenas eram compelidos a viver nelas, perdendo sua autonomia e seus meios de subsistência tradicionais. As condições de vida eram precárias, e o trabalho análogo à escravidão era remunerado com salários irrisórios, quando pagos. A imposição de um novo modo de vida, a negação de suas culturas e línguas, e a constante ameaça da fome e da doença geraram um cenário de crescente tensão e desespero.

O principal objetivo do governo era a mão de obra barata para a crescente indústria do algodão. Os povos originários, outrora autônomos e com suas próprias formas de subsistência, foram forçados a viver nessas colônias. A mudança forçada para a agricultura em grande escala, com a qual não tinham familiaridade, os tornou dependentes do governo e dos colonos brancos. E o que era vendido como “trabalho remunerado” era, na prática, um sistema análogo à escravidão. Os salários eram miseráveis, muitas vezes pagos em vales que só podiam ser trocados por produtos nos armazéns das próprias fazendas, o que criava um ciclo de dívida.

Além da exploração econômica, a vida nas colônias era marcada pela opressão cultural e pela negação da identidade. As línguas nativas eram proibidas, os rituais e costumes ancestrais eram reprimidos e o modo de vida tradicional era criminalizado. Sobreviver nessas condições era um desafio diário. A fome era uma constante, já que a produção de alimentos era insuficiente para alimentar a grande população. A falta de saneamento básico e de assistência médica transformava doenças simples em epidemias que dizimavam comunidades inteiras. A tensão e o desespero se acumulavam, criando um barril de pólvora pronto para explodir.

O massacre de Napalpí, em 1924, não foi um evento isolado ou uma reação desproporcional. Foi a consequência previsível de um sistema de opressão cuidadosamente planejado e executado. A tragédia foi o ponto de ruptura, o grito final de um povo que havia sido roubado de suas terras, de sua cultura e de sua dignidade. O massacre foi o ápice de décadas de espoliação territorial e humana, e o triste desfecho de uma política que usou o progresso como justificativa para o genocídio.

Portanto, a criação do Chaco argentino, com seu foco na exploração de recursos e no povoamento por não-indígenas, estabeleceu as bases para a opressão sistemática dos povos originários. As “reduções” foram o braço executor dessa política, concentrando e explorando a mão de obra indígena, criando um caldeirão de insatisfação que, em 1924, explodiria no sangrento Massacre de Napalpí. A tragédia foi o ápice de um processo de espoliação territorial e huma-

na, cuidadosamente planejado e executado nas décadas anteriores à sua ocorrência.

Os anos que antecederam essa tragédia foram marcados por um complexo emaranhado de políticas governamentais, tensões sociais e exploração econômica que pavimentaram o caminho para o genocídio indígena no Chaco. Compreender esse período é importante para desvendar as raízes da violência e a sistemática marginalização dos povos originários.

No início do século XX, a Argentina, impulsionada por um modelo agro-exportador, via no Chaco uma vasta fronteira de recursos naturais a serem explorados. Essa visão de progresso, no entanto, ignorava e desconsiderava a presença milenar de comunidades indígenas, como os Qom e Mocovíes que habitavam a região. A expansão da fronteira agrícola e a exploração madeireira resultaram em uma crescente pressão sobre suas terras e modos de vida tradicionais.

As políticas estatais da época, pautadas por uma mentalidade positivista e eurocêntrica, viam os indígenas como entraves ao desenvolvimento ou, na melhor das hipóteses, como mão de obra barata a ser “civilizada”. Foi nesse contexto que surgiram as “Reduções” ou “Colônias Agrícolas”, como a de Napalpí, criadas sob o pretexto de integrar os indígenas à sociedade “nacional”. Na realidade, essas colônias funcionavam como verdadeiros campos de trabalho forçado, onde os indígenas eram submetidos a condições análogas à escravidão. A promessa de terras e salários justos raramente se concretizava, e a exploração por parte dos proprietários rurais e das empresas madeireiras era a regra.

Lo inhumano de la explotación, el confinamiento y la sedentarización forzosa, se agravaba por el hecho de que eran sometidos a costumbres ajenas a sus formas de vida, expropiados del monte que les había dado alimento, y en el que, por miles de años, habían realizado sus actividades en comunidad” (Foschiatti, 2021, p .3).

A insatisfação e a resistência indígena cresciam à medida que as promessas do governo se mostravam vazias e a opressão aumentava. As comunidades se viam sem opção, presas em um ciclo de pobreza e exploração. O desespero, a fome e a perda de suas terras ancestrais alimentaram um senti-

mento de revolta que encaminhou a trágica tentativa de exigir melhores condições e respeito por seus direitos.

A ideia de “civilização” justificava a violência e a exploração, tratando os indígenas como entraves ao “progresso”. Para suprir a demanda por mão de obra na agricultura (algodão) e na extração de quebracho⁴, o Estado estabeleceu “colônias agrícolas indígenas”, como a de Napalpí, com a promessa de terras e melhores condições. Diante da exploração, fome e opressão, as comunidades indígenas e camponesas começaram a se organizar e a exigir melhores condições de trabalho, salários justos e o respeito às suas terras. Greves e manifestações eram cada vez mais frequentes, gerando preocupação entre os proprietários de terras e as autoridades.

As populações indígenas eram sistematicamente submetidas a regimes de trabalho forçado nas plantações de algodão e nas florestas de quebracho da região do Chaco, em um sistema que beirava a servidão. A remuneração era irrisória e frequentemente paga em *vales* para serem trocados nos armazéns dos próprios empregadores, perpetuando um ciclo de endividamento e dependência. Além disso, a progressiva ocupação de suas terras ancestrais por colonos e grandes proprietários rurais, incentivada pelas políticas estatais de “colonização” e “civilização”, levando à perda de autonomia e de seus meios tradicionais de subsistência. As intenções de greve, portanto, representavam uma forma de resistência organizada contra essa opressão multifacetada, buscando melhores condições de trabalho, salários justos e o reconhecimento de seus direitos territoriais e humanos, intenções essas que culminaram na brutal repressão estatal.

O dia 19 de julho de 1924 marcou o auge da repressão. Pela manhã, as forças de segurança cercaram o acampamento de Napalpí e, sem aviso prévio, abriram fogo contra a população desarmada. Os relatos falam de uma chuva de balas, metralhadoras e até mesmo o uso de aviões para lançar bombas (Montoya, 2023). O massacre durou horas. Homens, mulheres, idosos e crianças foram impiedosamente assassinados. Muitos tentaram fugir para a mata, mas foram perseguidos e mortos.

4 Árvore sul-americana que cresce em regiões vizinhas da Argentina, do Paraguai e do Brasil.

No início do século XX, a Argentina estava profundamente inserida em um sistema econômico de agroexportação. A demanda por produtos agrícolas impulsionou a expansão da fronteira agrícola, especialmente na região do Chaco, habitada tradicionalmente pelos povos Qom e Moqoit. Esses povos mantinham uma conexão intrínseca com a terra, baseando sua subsistência na caça, pesca, coleta e agricultura de subsistência, com um profundo conhecimento de seu ambiente (Foschiatti, 2021).

As transformações impostas pelo avanço do Estado-nação argentino e a crescente pressão sobre os territórios indígenas levaram a mudanças significativas em seu modo de vida. A organização social e cultural desses povos era baseada em grupos familiares e clãs, com um sistema matrilinear, e suas economias culturais eram fundamentadas na produção artesanal e nas práticas de subsistência tradicionais. A expansão da monocultura, em particular a do algodão, gerou uma crescente necessidade de mão de obra.

Em 1924, a situação se alterou, pois, o governo local, sob pressão dos produtores, impôs uma medida que restringia a mobilidade dos povos indígenas, determinando que eles não poderiam deixar suas reduções (Trincheiro, 2009, p. 7). O objetivo era assegurar a disponibilidade de trabalhadores para as lavouras de algodão, “*para obtener ellos exclusivamente la mano de obra para el algodón (un cultivo en auge en ese momento)*” (Foschiatti, 2021, p. 3). Essa medida, no entanto, gerou profundo descontentamento e um senso de esvaziamento da mão de obra, uma vez que o direito de ir e vir dos povos indígenas foi violado.

Nesse contexto, a importância de uma abordagem que valorize a diversidade cultural e promova a justiça social⁵. Apesar da importância de compreender os fatores que levaram ao massacre, o estudo da história não se limita a datas e eventos, mas se entrelaça com a luta contínua por direitos e reconhecimento dessas comunidades, permitindo uma reflexão mais profunda sobre as consequências históricas e sociais de ações que marginalizaram essas vozes ao longo do tempo.

5 Argentina. Argentina.gob.ar: Portal oficial do Estado argentino. [Buenos Aires]: Gobierno de Argentina, [s.d.]. Disponível em: <https://www.argentina.gob.ar/>. Acesso em: 29 maio. 2025.

Em resposta ao evento, a mídia se aliou ao Estado para divulgar que se tratava de um simples combate armado entre as comunidades indígenas e a polícia. Por exemplo, o jornal *La Voz de Chaco* publicou em 21 de julho de 1924 que “a tranquilidade renasceu na área do levante indígena. No acampamento de Aguará foi travado um combate feroz entre os índios Mocoví e Toba. O índio se dispersou completamente depois de deixar cerca de cinquenta mortos no chão⁶.”

O Massacre de Napalpí não foi evento isolado, mas sim o pico de um processo gestado durante a expansão territorial e exclusão que marcou a relação do Estado com as populações originárias, trazendo marcas até a contemporaneidade. Assim, para entender o Massacre de Napalpí, é essencial examinar o cenário socioeconômico e político da Argentina, e mais precisamente, a área do Chaco no começo do século XX. A Argentina estava inserida em um sistema econômico voltado para a agroexportação, concentrando-se na produção de recursos para o mercado global, o que gerou uma ampliação da fronteira agrícola, especialmente em localidades como o Chaco. O Chaco era habitado por povos indígenas, como os Qom e Moqoit, que mantinham uma conexão profunda com a terra, fundamentada na caça, pesca, coleta e agricultura de subsistência.

Os povos indígenas que habitavam a região do Chaco mantiveram suas próprias formas de organização social, econômica e cultural. Os Mocovíes e os Qom baseiam seus estilos de vida na caça, pesca, coleta e produção artesanal, que é uma parte importante da economia cultural local. A caça desempenhava um papel crucial na subsistência, principalmente com o auxílio dos cães de caça, frequentemente realizada ao longo do ano. Dessa forma, demonstravam um grande conhecimento sobre o ambiente que habitavam. A pesca também foi uma grande fonte de subsistência, evidenciando uma forma de domínio de diferentes técnicas para se alimentarem. A organização social e cultural desses povos originários era a formação de grupos familiares interligados com um sistema matrilinear, baseado na família e no clã.

O descontentamento crescente com as condições de vida desumanas, a exploração brutal e a falta de pagamento adequado levaram a uma greve

⁶ Argentina. Argentina.gob.ar: Portal oficial do Estado argentino. [Buenos Aires]: Gobierno de Argentina, [s.d.]. Disponível em: <https://www.argentina.gob.ar/>. Acesso em: 29 maio. 2025.

massiva de trabalhadores indígenas em 1924. Em resposta a essa manifestação pacífica por melhores condições de vida e salários justos, o governo provincial do Chaco, com o apoio explícito da polícia e de grupos paramilitares, orquestrou um dos episódios mais sombrios e brutais da história argentina: o Massacre de Napalpí. A resposta estatal não foi de negociação, mas de aniquilação, resultando na morte de centenas de homens, mulheres e crianças. Este ato de violência extrema não apenas sufocou a voz dos manifestantes, mas também selou um doloroso capítulo de silenciamento e impunidade que ecoaria por décadas (Foschiatti, 2021).

Nesse âmbito, vale destacar que o papel do Estado argentino foi central e crucial no Massacre de Napalpí (1924), tanto com ações diretas, tanto com ações políticas de exclusão e apagamento dos povos originários. Assim, quando se trata de ações diretas, é fulcral destacar a atuação militar. Vale ressaltar que as forças militares atacaram as comunidades indígenas que lutavam e reivindicavam melhores condições de trabalho. Essa ação pela busca de seus direitos resultou em um banho de sangue, a partir do qual centenas de indígenas foram mortos.

Políticas de expansão territorial se fizeram presente durante o período de extermínio indígena na região da redução do Chaco — ou seja, as políticas de expansão territorial são referentes aos planos de ação do governo para dominar áreas pertencentes aos indígenas, que podiam ser: ocupação de terras, exploração de recursos e animais, intervenção do poder militar na região. Assim sendo uma ferramenta violenta, não sendo apenas um processo único, mas sim um conjunto de submissão e aniquilação daqueles que faziam moradia na região do Gran Chaco.

Em 19 de julho de 1924, as forças do Estado atacaram o acampamento dos grevistas em Napalpí, resultando na morte de centenas de homens, mulheres e crianças indígenas. Os sobreviventes foram perseguidos, mutilados e seus corpos, em muitos casos, incinerados para apagar as evidências. O massacre de Napalpí foi um ato brutal de repressão que visava esmagar qualquer forma de resistência indígena e reafirmar o controle estatal sobre a população e os recursos da região.

Com o auxílio de um avião, lançaram substâncias inflamáveis e incendiaram os abrigos dos indígenas. Quando começaram a sair os homens, mulheres e crianças, desarmados e com as mãos ao alto, foram recepcionados a bala. Por quarenta e cinco minutos, as armas não silenciaram. O resultado foi a morte de um número impreciso de pessoas, entre quatrocentas a quinhentas vítimas, sendo que 90% destas eram das populações Qom e Mocqoi. Não houve baixas entre as forças do Estado. O cacique Mocqoi, líder do movimento, teve os testículos e a orelha extirpados para serem exibidos como troféu (Silva, 1998, p. 40). Parte dos corpos foi enterrada em vala comum, sendo que outra parte foi incinerada no local.

A violência empregada pelo Estado foi de uma barbárie chocante. O ataque premeditado e covarde mobilizou forças policiais e milícias que, com o auxílio de um avião, utilizaram substâncias inflamáveis para incendiar os abrigos dos indígenas. O ato não foi um confronto, mas sim uma chacina metódica. A mutilação de corpos, como a extirpação dos testículos e da orelha do cacique Mocqoi para serem exibidos como troféu, bem como a incineração de parte dos corpos, não foram apenas atos de crueldade, mas, sobretudo, táticas deliberadas para incutir terror, desumanizar as vítimas e apagar as evidências do crime. A violência física, portanto, foi o primeiro passo na estratégia de dominação.

O Estado argentino, através da colaboração dos meios de comunicação da época, agiu para invisibilizar a tragédia. O massacre foi minimizado ou justificado como uma “confrontação” ou “resposta a uma revolta”, uma narrativa que buscava legitimar a violência e deslegitimar a resistência indígena. A ausência de investigação e punição para os responsáveis garantiu a impunidade por décadas. Esse silenciamento teve um impacto profundo e duradouro, transformando o trauma em uma ferida aberta. A violência se intensificou, forçando muitos sobreviventes a se dispersarem, a se submeterem a condições de trabalho ainda mais precárias e a temer qualquer forma de organização. A memória do massacre foi transmitida oralmente, em segredo e com medo, tornando-se um símbolo da luta por justiça e do fardo histórico da opressão. A verdade, no entanto, é resiliente, e a história de Napalpí, fi-

nalmente reconhecida como um crime contra a humanidade, demonstra que a memória, mesmo silenciada, tem o poder de desafiar a impunidade e exigir reparação.

Referências

CARRERA, Nicolás Iñigo. **La masacre de Napalpí**: la historia que los indios no contaron. Buenos Aires: Centro de Investigaciones sobre los Trabajadores, 2007.

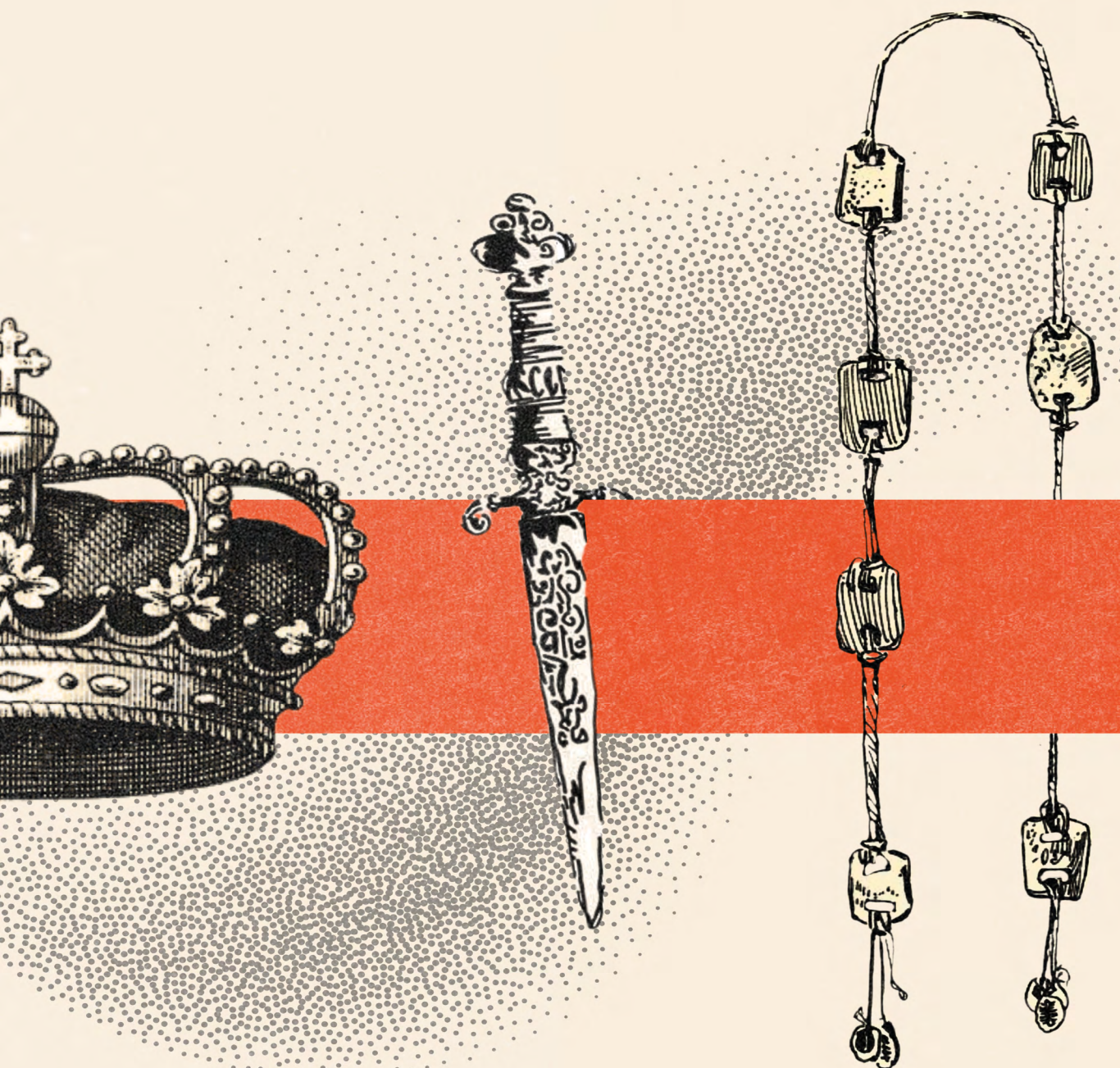
FOSCHIATTI, María Caridad Bonavida. **Las disputas por la memoria en torno a la Masacre de Napalpí (Chaco)**. 2021. Disponível em: <http://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/53481>

LENTON, Diana Isabel. De genocídio em genocídio. Notas sobre o histórico de repressão à militância indígena. **Jornal de Estudos de Genocídio**, v. 13, p. 47-61, 2018.

MONTOYA, Daniel. O Massacre de Napalpí quase um século depois: desposuídos em busca de um julgamento por memória e verdade. **IUS GENTIUM**, v. 14, n. 1, 2023.

PASSETTI, Gabriel. DE “CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE” ÀS “CAMPANHAS DO DESERTO”: RELAÇÕES POLÍTICAS E GUERRAS ENTRE INDÍGENAS E CRIOLLOS NO SUL DA ARGENTINA (1852-1885). **Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, Maringá, v. 9, n. 3, p. 223-227, 2005.

SALVI, Valentina. Prácticas genocidas y violencia estatal: en perspectiva transdisciplinar. 2017. In: LANATA, José Luis (org.). **Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar**. San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-CONICET/UNRN, 2014, p. 107-132.



PARTE IV:

**ADMINISTRAÇÃO E
DOMÍNIO: DA LETRA
À REZA, DO TRIBUNAL
ÀS ARMAS — AGÊNCIAS
COTIDIANAS**

CAPÍTULO 14

UMA POSSIBILIDADE DE MICRO-HISTÓRIA E HISTÓRIA GLOBAL NA ANTIGUIDADE? O ESTUDO DE CASO DE *LITORIUS PACATIANUS*, UM LEGIONÁRIO MITRAÍSTA NA BRITÂNIA, E DE *CLAUDIUS PACATIANUS*, UM USURPADOR NA MÉSIA, NO IMPÉRIO ROMANO DURANTE A CRISE DO TERCEIRO SÉCULO (235 – 284)

Sofia Amélia Rego D’Andrea
Doi: 10.48209/978-65-5417-550-E

Introdução

No presente trabalho, utilizaremos um misto de micro-história e história global, a fim de melhor analisar a crise do 3º Século (235-284) ou, como os antigos a chamavam, “Anarquia Militar” — um período tradicionalmente considerado decadente, permeado por falência das instituições, desordem política e social, invasões externas e instabilidade interna. Tal análise partirá da premissa que a mencionada crise não constituiu um período de declínio, mas sim um momento de transformação significativa, tanto política quanto cultural, talvez até continuidade entre os Alto Império ou Principado (27 AEC-284 EC) e Baixo Império ou Dominato (284- 476).

Assim, chegamos ao objeto de análise, dois estudos de caso: o legionário mitraísta *Litorius Pacatianus*, na Britânia, em 248; e a breve rebelião de *Claudius Pacatianus* na Mésia, em 248. Tais casos representam não apenas mudanças culturais e sociais do período, mas também redes de circulação de pessoas e ideias no Império Romano num período considerado em declínio.

A Crise do Terceiro Século e as novas abordagens historiográficas

Entre os anos de 1776 e 1789, o historiador e intelectual conservador britânico Edward Gibbon publicou “A História do Declínio e Queda do Império Romano”, no qual argumenta que a queda do Império Romano no Ocidente — e, por consequência a crise do 3º Século — se deu a partir da morte do imperador Marco Aurélio (r. 161-180), por duas causas: decadência moral¹ e ascensão do Cristianismo². Consequentemente, o “mundo romano foi inundado por um dilúvio de bárbaros” (Gibbon, 2008, p. 1525, tradução nossa). Ainda assim, ele remarca outras causas, como: a dominação universal que diluiu a identidade romana; o colapso das instituições democráticas, que levou ao despotismo; e, o excesso de militarismo. Tais ideias sobre “crise” são claramente influenciadas pelo Iluminismo³.

Não obstante o Cristianismo e a decadência moral não sejam fatores importantes aos quais os historiadores contemporâneos reflitam como as causas da queda do império, Gibbon se tornou o padrão e permaneceu assim por mais de 200 anos, pois foi o primeiro a tentar explicar as causas do declínio imperial (Brown, 2013, p. 37). Ainda, definiu que, no século XIX, “o estudo do declínio do Império Romano era também o estudo das origens da Europa Moderna” (Brown, 2013, p. 37, tradução nossa).

1 A consolidação da *Pax Romana* ou “longa paz” – finalizada com a morte de Marco Aurélio – “[...] introduziram um veneno lento e secreto nas entranhas do império. As mentes dos homens foram gradualmente reduzidas ao mesmo nível, o fogo do gênio se extinguiu e até mesmo o espírito militar evaporou.” (GIBBON, 2008, p. 80, tradução nossa).

2 “O clero pregou com sucesso as doutrinas da paciência e da pusilanimidade: as virtudes ativas da sociedade foram desencorajadas; e os últimos resquícios do espírito militar foram enterrados no claustro: uma grande parte da riqueza pública e privada foi consagrada às exigências especiosas da caridade e da devoção; e o soldo dos soldados foi esbanjado às multidões inúteis de ambos os sexos, que só podiam invocar os méritos da abstinência e da castidade.” (GIBBON, 2008, p. 2008, tradução nossa).

3 Em *Crítica e Crise*, o historiador alemão Reinhart Koselleck (1923 – 2006) descreve que, com o Iluminismo, “crise” (em grego *krisis*) deixa de ser um termo médico e teológico de decisão e passa a ser usada para descrever situações políticas e sociais em que se exige uma escolha entre alternativas opostas, revolução ou decadência. Visto que a crítica iluminista ao Absolutismo gerou uma crise política, pois minou a legitimidade do Estado sem oferecer imediatamente uma nova ordem estável (MAGALHÃES, 2001, p. 517-524). Fato que explica o pensamento de Gibbon sobre Roma.

Todavia, a partir de novas abordagens historiográficas, os historiadores dos séculos XX e XXI desafiaram essa visão tradicional e têm refletido sobre outras possíveis causas — apesar de alguns estudiosos manterem a visão de Gibbon⁴ —, tais como: guerras civis, devido ao problema de sucessão, já que não havia regras de sucessão claras (explicado, em parte porque o império mantinha a fachada de uma república); assim, o processo para se tornar um imperador dependia de um misto da aprovação do Senado, do povo e do exército. No entanto, com a diminuição da influência senatorial e ascensão política do exército, houve um incentivo para qualquer general que tivesse apoio de um exército considerável tentar tomar o poder — sendo a crise do terceiro século o maior exemplo disso (Goldsworthy, 2003, p. 200-215).

Além das guerras civis, desastres naturais, tais como as pestes antonina (165-180) e cipriana (249 – 262), que diminuíram a população, e mudanças climáticas, devido a intensa deflorestação, responsáveis por levar a instabilidade agrícola, entendidos através de dados paleoclimáticos e genômicos (Harper, 2017). Também a complexa dinâmica migratória foi um fator importante, de modo a enfatizar acordos negociados e instabilidade interna em detrimento de conquista direta (Halsall, 2008); e, a transformação socioeconômica, dada através da continuidade e mudança estrutural, de modo que o colapso foi regional e variável, impulsionado pela elite (Wickham, 2010).

Ainda assim, a perspectiva historiográfica que mais rompeu com a visão tradicional – que já foi aludida nos exemplos acima – foi a do historiador irlandês Peter Brown (1935 –), em “O Mundo da Antiguidade Tardia: de Marco Aurélio ao Maomé” (1971), que popularizou o termo “Antiguidade Tardia”⁵.

4 Tais como: Peter Heather (2005), ao argumentar sobre a ineficácia administrativa, política e militar e crescente em ameaças externas, em especial o Império Persa Sassânida; Bryan Ward-Perkins (2006) que afirmou que há um colapso material mensurável na habitação, cerâmica e infraestrutura no império do Ocidente; e Bolwman e Wilson (2018) que discutem a fragmentação econômica e colapso comercial com base em conjuntos de dados arqueológicos (ânforas, portos) no império do Ocidente por volta do século V.

5 A Antiguidade Tardia marca o período que se segue ao fim da Antiguidade Clássica (séc. 8 A.E.C. – séc. 5 E.C.) e se estende até o início da Alta Idade Média (sécs. 5 a 10) e representa uma esfera cultural que abrangia grande parte do mundo mediterrâneo, incluindo partes da Europa e do Oriente Próximo. Embora, alguns medievalistas prefiram o termo “Primeira Idade Média”. Tal distinção pode ser vista como geográfica, afinal as continuidades com a Antiguidade Clássica são mais proeminentes nas atuais Itália, Grécia, Turquia e Egito do que na França e Inglaterra.

Em seu livro, ele rompe com a ideia de “Idade das Trevas” enxergando uma transformação que ia ocorrendo ao longo dos séculos com as raízes da cultura medieval contidas na cultura romana. Além disso, se concentra nas continuidades entre os mundos antigo e medieval. Portanto, entende que se trata de um processo gradual, sem uma ruptura clara. Segundo o próprio autor:

Fatores que consideraríamos naturais em uma “crise” – mal-estar causado pela urbanização, desastres públicos, a intrusão de ideias religiosas estrangeiras e o consequente aumento de esperanças e medos religiosos – podem não ter tido tanta importância na mente dos homens do final do século II e III como supomos... As cidades do Mediterrâneo eram pequenas cidades. Apesar de todo o seu isolamento do modo de vida dos aldeões, eram ex-crescências frágeis em uma paisagem rural em expansão (Brown, 1971, p. 2-3, tradução nossa).

Contudo, um fator em comum entre ambos os tipos de visões, sejam tradicionais, sejam novas, é a falta de gêneros historiográficos inovadores que nos ajudem a destacar as transformações sociais e culturais, assim como a ampliar a compreensão das interações entre diferentes regiões e culturas, tais quais a micro-história e a história global.

Embora a seguinte citação seja sobre as origens do Estado Moderno, ela é útil para entender negociações cotidianas entre agentes sociais e o poder estatal em escalas locais, o que pode nos ajudar a entender sobre a vida de comuns durante momentos de mudança social e cultural, tal qual a crise do 3º Século. Segundo Giovanni Levi (2024, p. 287), “a micro-história propôs uma perspectiva diferente, que desloca o foco da observação do centro para a periferia, demonstrando que ‘o arcabouço da autoridade formal é construído de forma descontínua e não necessariamente cumulativa, através da interação social em todos os níveis da relação centro/periferia’”.

Por sua vez, tendo em vista a história global, ao pensarmos sobre dinâmicas entre Estado e sociedade em contextos de transformação institucional e conflito social em circuitos transregionais de ideias, é válido ressaltar que “[...] as histórias globais são inerentemente relacionais. Uma unidade histórica – seja ela a civilização, a nação ou a família – não se desenvolve isoladamente e só pode ser entendida através das suas interações com outras” (Conrad, 2016, p.

85). Uma ideia essencial para entender transformações sociais e culturais, assim como as novas formas de religiosidade, o pensamento ideal para entendermos a chamada decadência do Império Romano.

O legionário mitraísta *Litorius Pacatianus* na Britânia em 248

Inicialmente, precisamos retornar ao ano de 248, o ano dos Jogos Seculares (*Ludi Saeculares*) (Cumont, 1896, p. 161)⁶. Nos limites entre civilização e bárbarie, no remoto Forte de *Vercovicium*⁷, na Muralha de Adriano que separava a província da Britânia dos pictos, um soldado chamado *Litorius Pacatianus* decidiu ir a um obscuro lugar no forte, uma caverna que alojava um mitreu, construído antes da Anarquia, na Dinastia Severa, no primeiro quarto do séc. III (Wolf, 2025, p. 68). Era um lugar secreto de devoção ao culto de mistério de Mitra, ou o neologismo Mitraísmo. Em relação a essa religião, sabe-se que se espalhou pelo Império Romano nos séculos I e IV, especialmente entre os grupos sociais menos favorecidos, como escravos e soldados (Clauss, 2000, p. 39), possivelmente vinda da Pérsia⁸.

De todo modo, o mitreu consistia numa estrutura pequena, sombria e subterrânea, concebida para evocar a lendária caverna onde o deus sol Mitra matou o touro. No interior, cerimônias secretas eram seguidas por banquetes e sacrifícios animais ritualísticos. Foi nesse mitreu que *Litorius* fez um altar de arenito amarelo local, e nele cravou uma inscrição votiva privada: “Ao Deus Sol Invicto Mitra *Saecularis*, *Litorius Pacatianus*, *beneficiarius consularis*, por si e pelos seus [familiares ou companheiros], cumpriu o voto de bom grado e merecidamente”⁹ (Rib 1599, tradução nossa)¹⁰.

6 “Hodgson traduz *saecularis* como ‘Senhor das Eras’, eu acho que o deus [Mitra] é chamado *saecularis* em referência aos *Ludi Saeculares* que foram celebrados em 248 d.C.” (CUMONT, 1896, p. 161, tradução nossa)

7 Atual sítio arqueológico da cidade de Housesteads no norte da Inglaterra, encontrado em 1822.

8 Possivelmente, o culto é baseado em Mitra, um iazata – “um ser digno de adoração” (BOYCE, 2001, p. 21) – nas escrituras do Zoroastrismo, a religião oficial dos Impérios Persas Aquemênida (550–330 AEC) e Sassânida (224–654).

9 Em latim: “Deo |Soli Invi|cto Mytrae |Saeculari | Litorius |Pacatianus |b[ene]f[iciarius] co[n]s[ularis] pro |se et suis v[otum] s[olvit] |[ibens] m[erito].”.

10 RIB: *Roman Inscriptions of Britain*

Em adição a isso, nesse mesmo lugar e período, há outros dois altares de arenito amarelo cravados com inscrições votivas privadas: “Ao Deus Sol Invicto Mitra *Saecularis*, o centurião *Publicius Proculinus*, por si e por seu filho, *Proculus*, cumpriu o voto de bom grado e merecidamente aos nossos Senhores, aos cônsules *Gallus* e *Volusianus*”¹¹ (Rib 1600, tradução nossa), datada de 252 EC, ano do consulado de Galo e Volusiano; e “Ao Deus Sol, *Herion* [cumpriu] o voto de bom grado e merecidamente”¹² (Rib 1601, tradução nossa), que não possui datação exata como as anteriores — embora seja do mesmo período —, mas, curiosamente, no capitel do altar, há a encravação do deus-sol com a coroa radiante na cabeça e um chicote na mão.

Além dos altares dedicados a Mitra, no mitreu, havia fragmentos também de arenito amarelo, local de dois relevos diferentes (Bird, 2011, p. 272): um trazia a famosa cena da *tauroctonia mitraica*¹³ (Cimrm 853)¹⁴, no qual está retratado a perna do touro — acima dela, Cautes, o portador da tocha, em traje oriental, apoiando-se com a mão esquerda em uma bengala e, acima dele, uma lua crescente, a deusa Luna. Já a outra trazia a representação do nascimento de Mitra, na qual a divindade segura uma adaga e uma chama, e está no meio de um oval que desenha os elementos cósmicos da roda zodiacal (Cimrm 860), no caso: Aquário, Peixes, Áries, Touro, Gêmeos (Câncer, Leão), Virgem (Libra), Escorpião, Arqueiro, Capricórnio (Cummont, 1896, p. 395).

Vários elementos tornam este último relevo único: nas cenas de nascimento, Mitra, geralmente, brota de uma rocha, tal como em Cimrm 344 e 1687 — não de um ovo. Porém, também carrega uma adaga e chama em mãos. Além disso, o nascimento em ovo e os signos do zodíaco circundantes mostram que, em Housesteads, ele foi fundido a outros deuses — o órfico Fanes, nascido de um ovo como primeiro governante e criador de tudo, e Aion, deus do tempo,

11 Em latim: “*Deo Soli |Invicto Mit|rae Saeculari |Publ[icius] Proculi| nus [centurio] pro se |et Proculo fil[io] |suo v[otum] s[olvit] l[ibens] m[erito] |D[ominis] N[ostris] Gallo et |Volusi[a]no co[n]s[ulibus].*”.

12 Em latim: “*D[eo] Soli |Herion |v[otum] l[ibens] m[erito].*”.

13 Tauroctonia é um neologismo dado aos relevos centrais do culto de mistérios mitraicos em Roma que retratam Mitra matando um touro, daí o nome, derivado da palavra grega *tauroktonos* (ταυροκτόνος, “matança de touro”).

14 CIMRM: *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*

geralmente representado como um jovem em pé em uma roda com os signos do zodíaco. Combinações vistas apenas em *Vercovicium* (Hogdson, 2017, p. 157).

A partir das inscrições, dos relevos e de fatos históricos, conclusões podem ser realizadas. Embora não saibamos as origens exatas do culto de mistério do Mistráismo¹⁵, é provável que haja uma conexão com os territórios orientais em Roma — isto é, o leste do Mar Mediterrâneo, apesar de ter se popularizado nas partes ocidentais do território imperial entre os séculos 1 e 4 EC, indo até a Britânia romana (Clauss, 2000, p. 26-27). Este fato nos traz de volta ao Mitreu de *Vercovicium*, cuja data (déc. 240 e 250) precede o notório Mitreu de *Londinium*¹⁶ — terceiro quarto do séc. III.

E, ao considerarmos que um devoto do deus sol¹⁷ chamado *Herion* (um nome de origem grega¹⁸) fez um altar no Mitreu de *Vercovicium*, é fácil pensarmos como as ideias do Mitráismo chegaram nesse remoto forte da Britânia, advindo de uma província oriental do império, isto é, as províncias helenófonas. Para apoiar esse argumento, Mitra está escrito com Y, e tal letra não existia no alfabeto latino tradicional, mas no grego (Rogers, 2005, p. 174). Mais do que isso, mostra que, mesmo durante um período de crise — crise do séc. III —, a circulação de pessoas e ideias não apenas era possível, mas viável.

Todavia, sobre *Herion*, enquanto pessoa, não sabemos nada mais do que ele nos informa na gravação do altar. Mas, devido à falta da exposição de sua patente militar, é possível pensarmos que se tratava de um escravo e de um

15 Em outras palavras, se a religião, em questão, teve suas origens na Pérsia, a partir da elevação do iazata Mitra — originalmente do Zoroastrismo, a religião oficial dos persas aquemênidas e sassânidas — a deus supremo de uma nova religião que incorporou elementos greco-romanos (CUMMONT, 1896, p. 104), como se pensava tradicionalmente. Ou, como teorias a partir dos anos 1970 sugerem, se teve sua origem no reino helenístico de Comagena — famoso por seu sincretismo religioso — ou até mesmo na cidade de Roma — epicentro do culto —, ao combinarem aspectos das religiões zoroastriana e greco-romana ou até mesmo percepções romanas das ideias zoroastristas (BECK, 2006).

16 Atual sítio arqueológico na cidade de Londres, capital da Inglaterra, encontrado em 1954.

17 Provavelmente Mitra, afinal seu altar estava num mitreu e dispõe de uma figura similar a Mitra, isto é, coroa solar e chicote.

18 Embora não saibamos as origens corretas de ambos o nome e a pessoa *Herion*, seu nome possivelmente advém de uma corruptela de Heron (Ἡρων, transliterado *Hērōn*), um nome grego autêntico e atestado historicamente, tal qual no matemático helenístico Heron de Alexandria (c. 10 – 80 EC). E Heron (Ἡρων) vem da raiz grega ἥρως (*hērōs*), que significa “herói”. Assim, Heron, tal como *Herion*, podem ser interpretados como “heroico” ou “filho de um herói”.

grego, afinal, escravos ou ex-escravos (chamados *victimarius*) eram necessitados nos mitreus, a fim de ajudar com o sacrifício animal nos ritos — uma função altamente especializada na religião romana. Além disso, gregos educados migravam voluntariamente para Roma, buscando oportunidades como as de mestres, filósofos, médicos ou artistas contratados na época do Império (Jonge, 2022). Ademais, o culto mitraico, que valorizava a submissão à autoridade e a promoção através de uma hierarquia, estava em harmonia com a estrutura da sociedade romana e, portanto, a participação de escravos não representava ameaça à ordem social (Clauss, 2000, p. 40).

Ainda assim, o altar de *Herion* não foi o primeiro a ser construído em *Vercovicium*. Tal reconhecimento pertence ao soldado que vimos anteriormente, *Litorius Pacatianus*. Este *beneficiarius consularis*¹⁹, um suboficial seletivo subordinado ao governador provincial — não um legionário, como o nome da seção implica —, em 248, fez um altar ao Mitra. Suas origens são desconhecidas, mas sabe-se que possuía um parente contemporâneo de mais renome, o que pode ser inferido pelo mesmo *cognomen* — nome que distingue o indivíduo dentro da sua *gens*, família, clã, podendo ser ligado a uma característica pessoal ou familiar — do indivíduo *Tiberius Claudius Marinus Pacatianus* (r. 248). Tais nomes, *Tiberius* e *Claudius*, sugerem que, ou os *Pacatinanus* adquiriram cidadania romana nos reinados de Tibério (r. 14- 37), ou no de Cláudio (r. 41-54), ambos da dinastia de Divino Augusto; ou, eles são parte da antiga e proeminente *gens* Cláudia, ou os dois.

De todo modo, dado o *status* de seu clã, sua posição distinta como *beneficiarius*, seu reconhecimento como o primeiro a construir um altar no mitreu, assim como a posição de seu altar — adjacente ao relevo do nascimento de Mitra circundado pelo zodíaco —, bem como a combinação de deuses presentes no mencionado relevo — uma combinação apenas vista em *Vercovicium*, devemos ressaltar novamente —, é possível pensarmos que *Litorius* foi alguém

¹⁹ *Beneficiarius* (do latim “aquele que desfrutava das vantagens de sua posição”) era um suboficial seletivo do exército romano que, no final da era republicana e depois imperial, tinha deveres especiais, tais quais funções administrativas, logísticas ou mesmo policiais, isento de serviços onerosos. Já *consularis* eram subordinados diretamente aos governadores provinciais – que tinham autoridade consular, daí o nome.

com amplo conhecimento de grego e ideias religiosas, filosóficas, astronômicas sofisticadas e que, possivelmente, liderou o culto de Mitra em *Vercovicium*.

Mais do que isso, o fato que ele encontrou tempo para satisfazer suas sofisticadas inclinações religiosas, legando esta representação única do nascimento de Mitra, permite-nos ter uma visão impressionante da vida de oficiais e funcionários na Muralha de Adriano. Especialmente ao pensarmos como, em 248, a chamada Anarquia Militar estava perdurando por treze anos, colecionando um total de sete imperadores mortos até o momento. Fato que nos mostra como tal crise, em verdade, é mais localizada e regionalizada do que, tradicionalmente, se pensa, como afirmou Wickham (2010).

Por fim, no último altar, o centurião *Publicius Proculinus* dedica a inscrição votiva a Mitra, declarando que “cumpriu o voto de bom grado e merecidamente” — um *votum* (voto ou promessa feita a uma divindade), comum durante o Baixo Império, também escrito nos outros altares, e que expressa um sentimento religioso e uma gratidão pelas bênçãos recebidas que vão além do formalismo contratual (Fowler, 1911, p. 201-202).

Da mesma forma, ele declara que cumpriu os votos “aos nossos Senhores”²⁰, os cônsules Galo e Volusiano. Em primeiro lugar, isso denota a data (como vimos, 252 EC); afinal, o período de um consulado dura apenas um ano, e, em segundo lugar, significa que o culto de mistério ao Mitra (embora feito num lugar obscuro, cavernoso, com rituais secretos) era sancionado pelas autoridades. Em outras palavras, havia tolerância e até aceitação legal e social. Em parte, isso se dava devido sua estrutura compatível com as virtudes romanas, como *disciplina* (disciplina militar), *pietas* (dever religioso) e *virtus* (caráter, masculinidade). Assim, mesmo religiões e deuses estrangeiros eram bem-vindos em um tempo de crise, caso se adaptassem aos valores culturais romanos. O mesmo não pode ser dito sobre outros cultos que sofreram consideráveis perseguições²¹. Fato que mostra nuance no pensamento religioso e cultural romano.

20 Em latim: “*Dominis nostris*”. *Dominus* trata-se de um termo usado para se referir ao seu senhor — num contexto escravocrata —, aos imperadores durante o Baixo Império ou Dominato (284 – 476) e às autoridades consulares.

21 Alguns cultos e religiões que sofreram perseguição são: o culto de mistério ao Baco, perseguido durante os fracassos militares romanos da 2ª Guerra Púnica; o culto à Isis, perseguido por Augusto durante as guerras civis do fim da República e a repudia a cultura egípcia devido Cleópatra VII. E o Maniqueísmo e Cristianismo foram perseguidos por imperadores de ambos da Crise do 3º Século — como Décio (r. 249–251) e Valeriano (r. 253–260) — e do Baixo Império — como Diocleciano (r. 283–305).

A rebelião de *Claudius Pacatianus* na Mésia em 248

Como vimos anteriormente, no mesmo ano em que *Litorius Pacatianus* decidiu construir um altar em homenagem ao deus Mitra, os Jogos Seculares (*Ludi Saeculares*), realizados pelo imperador Felipe I, o Árabe (r. 244 – 249), celebravam o milésimo aniversário da Cidade Eterna. E, enquanto as festividades aconteciam em Roma, uma enorme invasão goda havia atravessado o rio Danúbio. Nesse sentido, o historiador bizantino Jordanes (séc. VI) aponta que tal invasão continha trezentos mil godos — o que é um número inflado²², mas, ainda assim, foi uma invasão grandiosa — e que só foi bem-sucedida porque “como se tivesse sido por negligência deles [os soldados que cuidavam da região] que os godos haviam cruzado o Danúbio” (Jordanes, 1908, XVI.91, tradução nossa).

Dentro dessa perspectiva, caso cruzarmos informações com outro historiador bizantino, um pagão, Zósimo (c. 460 – c. 520) — cuja a obra não é muito confiável²³ —, a negligência dos soldados da província de Mésia²⁴ pode ter advindo, em parte, de uma cobrança de tributos exorbitantes, e, em parte, de “um homem de disposição intoleravelmente má” (Zozimus, 1814, 1.20.2, tradução nossa), Prisco, o irmão do imp. Felipe I, e governador das províncias orientais. Como visto a seguir:

Como naquela época havia muitas perturbações no império, as províncias orientais, que estavam inquietas, em parte devido à cobrança de tributos exorbitantes e em parte por sua antipatia por *Priscus*, seu governador, que era um homem de índole intoleravelmente má, desejaram inovação e nomearam *Jotapianus* como imperador, enquanto os habitantes da *Moesia* e da *Pannonia* inclinaram-se mais a *Marinus. Philippus*, perturbado por

22 Em *De origine actibusque Getarum* (A origem e as façanhas dos Godos) ou *Getica* (c. 551), Jordanes afirma que trezentos mil godos atravessaram o rio Danúbio em 248. Naturalmente, trata-se de um número inflado como historiadores da Antiguidade tinham o costume de realizar. Assim, 10% desse valor é o mais plausível, portanto trinta mil godos, o que ainda é uma força formidável.

23 Sobre Zósimo, Edward Gibbon (1737 – 1794) o julgou como “indigno de estima e confiança”, “pobre em julgamento” e “um mentiroso desonesto”. Já Ludwig Mendelssohn (fl. 1887) observou que, “Quanto mais familiar alguém se torna com Zósimo, mais aprende a desconfiar dele” (GOF-FART, 1971, p. 413, tradução nossa).

24 A província de Mésia incluía a maior parte do território da Sérvia oriental, Kosovo, nordeste da Albânia, partes do norte da Macedônia do Norte (Mésia Superior), norte da Bulgária e Dobruja romena (Mésia Inferior).

esses acontecimentos, pediu ao Senado que o auxiliasse contra tais perigos iminentes ou, se estivessem descontentes com seu governo, que o deixasse depor-se e o demitisse em silêncio. Sem que ninguém se pronunciasse sobre isso, *Decius*, pessoa de nascimento e posição ilustres e, além disso, dotado de todas as virtudes, observou que era imprudente se preocupar tanto com esses acontecimentos, pois eles desapareceriam por si mesmos e não poderiam subsistir por muito tempo. E embora o evento correspondesse à conjectura de Décio, que a longa experiência no mundo lhe permitiu fazer, *Jotapianus* e *Marinus* tendo sido retirados, *Philippus* ainda estava com medo, sabendo o quão desagradáveis os oficiais naquela região eram para o exército. Ele, portanto, desejava que *Decius* assumisse o comando das legiões na *Moesia* e na *Pannonia*. Como ele recusou, alegando que era inconveniente tanto para *Philippus* quanto para si mesmo, *Philippus* recorreu à retórica da necessidade, como os tessálios a chamam, e obrigou-o a ir à *Pannonia* para punir os cúmplices de *Marinus*. O exército naquele lugar, ao constatar que *Decius* punia todos os que o haviam ofendido, considerou muito político evitar o perigo presente e estabelecer um soberano que melhor contribuísse para o bem do Estado e que, sendo mais experiente em assuntos civis e militares, pudesse facilmente derrotar *Philippus*. Para esse propósito, vestiram *Decius* de púrpura e, apesar de todos os seus receios de infortúnios futuros, obrigaram-no a assumir a autoridade suprema. *Philippus*, portanto, ao saber que *Decius* fora assim feito imperador, reuniu todas as suas forças para subjugá-lo. Os apoiadores de *Decius*, embora soubessem que o inimigo tinha grande vantagem numérica, ainda mantinham a confiança, confiando na habilidade e prudência geral de *Decius* nos negócios. E quando os dois exércitos se enfrentaram, embora um fosse superior em número, o outro se destacou tanto em disciplina e conduta, que um grande número de partidários de *Philippus* foram mortos, e ele próprio estava entre eles, juntamente com seu filho, a quem havia conferido o título de César. *Decius* assim conquistou o império (ID., 1.20.1 – 1.22.2, tradução nossa).

Como Jordanes e Zósimo denotam, no segundo ano de governo de Felipe, o ano de 248, não apenas houve uma grande invasão de godos, mas também houve o surgimento de dois usurpadores, quase simultaneamente, *Jotapianus* e *Marinus*. Já no terceiro ano, o muito elogiado²⁵ senador Décio (r. 249 – 251), que aconselhou o imperador e foi enviado para confrontar os apoiadores da rebelião de *Marinus* na Mésia, foi forçadamente aclamado imperador pelas tropas do já falecido *Marinus* e derrotou Felipe na Batalha de Verona, tornando-se,

25 É possível que o imperador Décio (r. 249 – 251) tenha sido bem elogiado pelo historiador bizantino Zósimo, pois esse era pagão durante o reinado de Anastácio I (r. 491–518), portanto o Cristianismo estava consolidado há séculos no Império Romano do Oriente. E Décio foi um dos imperadores que perseguiu cristãos na Crise do 3º Século.

assim, oficialmente o único imperador. Tais relatos demonstram como notícias viajavam rápido dentro do império.

Sobre *Marinus*, seu nome completo é *Tiberius Claudius Marinus Pacatianus*. E, sabemos disso através de estudos numismáticos, bem como através do mesmo, que ele estendeu seu breve governo à cidade de *Viminacium*, capital da província de Mésia [superior]²⁶ (Potter, 1990, p. 257). Nessas moedas de prata de *Tiberius Claudius*, encontradas em *Viminacium*, mostra-se o seguinte: de um lado, o rosto dele com a coroa solar, com a inscrição “IMP[ERATOR] TI[BERIVS] CL[AVDIVS] MAR[INVS] PACATIANVS P[IVS] F[ELIX] IN[VICTVS]” (Imperador Tibério Claudio Marino Pacaciano Pio Afortunado Invicto); e, do outro, há a personificação de Roma como uma mulher coroada, sentada no escudo, segurando uma lança e a deusa Vitória, com a inscrição: “ROMAE AETER[NA] AN[NOS] MIL[LESIMO] ET PRIMO” (Roma Eterna, Ano Milésimo e Primeiro).

A partir da descrição, podemos realizar duas conclusões, paralelizando os dois lados da moeda: no reverso, é descrito *anno millesimo et primo*, o que demonstra que o governo de *Pacatianus* se deu no ano 248 EC (1001 – 753 = 248), semelhantemente aos Jogos Seculares que Filipe I fez para comemorar o aniversário do milênio de Roma, demonstra uma intenção proposital da parte de Pacaciano de igualar sua revolta ao novo milênio; já “IN[VICTVS]”, no anverso, em vez do tradicional “AVG[VSTUS]”, pode demonstrar que ele pode ter repellido uma incursão inicial dos godos, ganhando o epíteto de *Invictus* e a admiração de suas tropas (Pearson, 2022, p. 22). Assim, a turbulência do Danúbio, que ocorreu logo após o aniversário do milênio de Roma, levou as tropas de Mésia a se rebelarem e a apresentarem Pacaciano como candidato imperial.

Agora, especificamente, sobre *Tiberius Claudius Marinus Pacatianus* enquanto pessoa, como vimos anteriormente, provavelmente era parente de *Litorius Pacatianus* — afinal, compartilham o mesmo *cognomen*. O mesmo pode ser dito acerca de *Tiberius Claudius Sollemnius Pacatianus*, um legado na

²⁶ Atualmente *Viminacium* é um sítio arqueológico próximo a cidade de Kostolac no leste da Sérvia, próximo também ao Rio Danúbio, uma fronteira natural do Império Romano, tais quais o Rio Reno e os Desertos da Síria e do Saara.

região da Cele-Síria²⁷ entre 225 e 235 (Settipani, 2002, p. 28), provavelmente pai ou sobrinho do usurpador de Mésia, visto que compartilham o mesmo *prae-nomen* — distinção pessoal dentro da família — *Tiberius*, e *nomen* (identifica a *gens*, o grupo familiar, o clã), *Claudius*. Já o parentesco com o *beneficiarius* da Britânia é menos claro.

Por sua vez, os nomes, *Tiberius* e *Claudius*, repetidos em ambos o legado sírio e o usurpador méσιο, como mencionado anteriormente, podem sugerir que os Pacacinos adquiriram cidadania romana nos reinados de Tibério (r. 14 – 37) ou Cláudio (r. 41 – 54). Dois fatos apoiam esse argumento: primeiro, o ato de conceder cidadania a famílias particulares por parte do imperador não era estranho no Império Romano, podemos citar o excepcional exemplo de Lúcio Septímio Odenato (c. 220 – 267), rei de Palmira – um Estado na atual Síria – que teve um papel importante durante a Crise do Terceiro Século²⁸, cuja família adotou o *gentilicum* – sobrenome – “Septímio” como uma expressão de lealdade à Dinastia Severa (193 – 235) e ao imperador Septímio Severo (r. 193 – 211), fundador da dinastia, que havia concedido à família Odenato a cidadania romana no final do século II (Matyszak e Berry, 2008, p. 244)(Shahid, 1995, p. 296); e, segundo, embora não haja registro que Tibério tenha concedido cidadania, Cláudio realizou um censo em 48 EC que encontrou 5.984.072 cidadãos romanos – homens adultos apenas, pois não foram contabilizados mulheres, crianças, escravos e libertos – (Scramuzza, 1940, p. 142), um aumento de cerca de um milhão desde o censo realizado após a morte de Augusto (14 EC), pois Cláudio ajudou a aumentar esse número por meio da fundação de colônias romanas às quais foi concedida cidadania universal. Dessa forma, podemos

27 Cele-Síria (grego: ἡ κοίλη Συρία, grego transliterado: *hē kōilē Syria*, literalmente “Síria vazia”, latim: *Syria Coele*) foi o nome dado, na Era Helenística, e mantido, durante o domínio romano, à região entre as cadeias de montanhas do Líbano e do Monte Amana, no que hoje é a planície de Beqa’ do atual estado libanês.

28 Durante a Crise do 3º Século, o reino de Palmira exerceu, inicialmente, um papel de contenção da ameaça persa, através dos esforços do rei Septímio Odenato (r. 260-267), aliado dos imperadores Valeriano (r. 253-260) e Galiano (r. 253 – 268). Depois, Palmira atuou na fragmentação do poder imperial romano, na regência da esposa de Odenato, Zenobia (r. 260 – 272), que secedeu de Roma e fundou o Império de Palmira, esse sendo derrotado na campanha do imperador Aureliano (r. 270 – 275) em 272. Tal imperador também derrotou outro estado que secedeu, o Império da Gália. Por tais feitos e outros mais, Aureliano recebeu o título de *Restitutor Orbis* (Restaurador do Mundo).

imaginar que o clã Pacaciano tenha ganhado cidadania no reinado de Cláudio (r. 41 – 54), fazendo com que se tornasse um ramo cadete da *gens* Cláudia, portanto *gens Claudii Pacatiani*. Por consequência, dois séculos depois, na primeira metade do século II, os Cláudios Pacacianos eram politicamente influentes o suficiente para que seus membros sejam *beneficiarius*, legado e aspirante ao trono – altas posições no exército e no Estado –, em partes completamente distintas do império, Cele-Síria, Britânia e Mésia. Mais que isso, mostra como a circulação intra e intercontinental de pessoas era completamente possível no início da Crise do Terceiro Século.

Conclusão

Em síntese, por meio da micro-história, história global e outros gêneros, os estudos de caso de Litorius e Claudius Pacatianus e tantos outros mencionados refletem um complexo de redes de pessoas, ideias e culturas interconectadas entre províncias que estavam há um continente de distância – atuais Grécia, Inglaterra, Itália, Bulgária, Síria –, o que não só desafia a visão de um império em declínio, mas mostra eficiência do Estado em manter suas estruturas administrativas e de trânsito de informações e pessoas num período desfavorável. Mais que isso, a disseminação do culto mitraico e sua adaptação aos valores romanos não apenas reflete uma realidade cultural em mudança, mas mostra a negociação entre o local e o estatal que, ao fim, foi tolerada, talvez até aceita e sancionada, o que também desafia a visão que religiosidades estrangeiras diluíram a identidade romana e, eventualmente, levaram ao declínio. Em suma, o Império Romano, embora sofrendo pela Crise do Século III, demonstrou uma impressionante capacidade de adaptação e conservação, provando que sua força residia na flexibilidade de suas estruturas e na habilidade de integrar e transformar as diversidades culturais e religiosas que o atravessavam.

Referências

BECK, Roger. **The Religion of the Mithras Cult in The Roman Empire**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BIRD, J. Religion. In: ALLASON-JONES, L. (Eds.) **Artefacts in Roman Britain: their purpose and use**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 269-292.

BOYCE, Mary. **Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices**. Londres: Routledge, 2001.

BROWN, Peter. Gibbon's Views on Culture and Society in the Fifth and Sixth Centuries. In: BOWERSOCK, G. W.; CLIVE, John; GRAUBARD, Stephen R. (eds.). **Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 2013. pp. 37–52.

_____. **The World of Late Antiquity – From Marcus Aurelius to Muhammad**. Londres: Thames and Hudson Ltd., 1971.

CONRAD, Sebastian. Capítulo IV – A história global: uma abordagem distinta. In: CONRAD, Sebastian. **O que é história global?**. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 81 – 110.

CUMONT, Franz Valery Marie. **Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra: pub. avec une introduction critique**. Bruxelas: Lamer-tin, 1896.

CLAUSS, Manfred. **The Roman Cult of Mithras: The god and his myster-ies**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

FOWLER, William. **The religious experience of the Roman people, from the earliest times to the age of Augustus – the Gifford lectures for 1909-10**. Londres: Macmillan and Co., 1911.

GIBBON, Edward. **The History of the Decline and Fall of the Roman Em-pire**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2008. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/gibbon/decline.html>>. Acesso em 27 de Ago. de 2025.

GOFFART, Walter. Zosimus, The First Historian of Rome's Fall. **The Ameri-can Historical Review**, Oxford, Vol. 76. N. 2. 1971. p. 412–441.

GOLDSWORTHY, Adrian. The Army of Late Antiquity. In: GOLDSWORTHY, Adrian. **The Complete Roman Army**. London: Thames and Hudson Ltd., 2003, p. 200 – 214.

HALSALL, Guy. **Barbarian Migrations and the Roman West, 376 – 568**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HARPER, Kyle. **The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire**. Princeton: Princeton University Press, 2017.

HEATHER, Peter. **The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HOGDSON, Nick. **Hadrian's Wall: Archaeology and history at the limit of Rome's empire**. Londres: Robert Hale Non-Fiction, 2017.

JONGE, Casper. Greek Migrant Literature in the Early Roman Empire. **Mnemosyne, A Journal of Classical Studies**, Leiden University, Leiden, vol. 75, n. 1, p. 10 – 36, 2022.

JORDANES. **The Origin and Deeds of the Goths**. Trad. Charles C. Mierow. Princeton: Princeton University Press, 1908.

LEVI, Giovanni. As origens do Estado Moderno e a perspectiva micro-histórica. In: LEVI, Giovanni. **Centro e Periferia de um Estado Absolutista. Três ensaios sobre o Piemonte e a Ligúria na era moderna**. Máira Ines Vendrame e Mônica Ribeiro de Oliveira (orgs.). São Paulo: Letra e Voz, 2024, p. 283 – 300.

MAGALHÃES, Marionilde. KOSELLECK, Reinhart. Crítica e crise. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 21, nº 42, 2001, p. 517-524.

MATYSZAK, Philip; BERRY, Joanne. **Lives of the Romans**. Londres: Thames & Hudson, 2008.

PEARSON, Paul. **The Roman Empire in Crisis, 248–260: When the Gods Abandoned Rome**. Barnsley: Pen & Sword Military, 2022.

POTTER, David. **Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle**. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 254–258.

ROGERS, H. **Writing systems: a linguistic approach**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

SETTIPANI, Christian. **Continuité gentilice et Continuité familiale dans les familles sénatoriales romaines à l'époque impériale: mythe et réalité**. Oxford: Unit for Prosopographical Research, Linacre College, University of Oxford, 2002.

SCRAMUZZA, Vincent. **The Emperor Claudius**. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

SHAHID, Irfan. **Byzantium and the Arabs in the Sixth Century – Volume 1 – Part1**. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995.

WARD-PERKINS, Bryan. **The Fall of Rome and the End of Civilization**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

WICKHAM, Christopher. **The Inheritance of Rome: Illuminating the Dark Ages 400 - 1000**. Londres: Penguin Books, 2010.

WILSON, Andrew; BOLWMAN, Wilson (eds.). **Trade, Commerce, and the State in the Roman World**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

WOLF, Ismael. Nascido entre os Astros: Uma Análise do Relevo do Nascimento de Mitra de Housesteads, **Humanidades em Revista**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 66 – 83, 2025.

ZOSIMUS. **New History**. Trad. anôn. Londres: Green and Chaplin, 1814.

CAPÍTULO 15

A MULTIFORME FACE DO CLERO DIOCESANO: CAPELÃES E CAPELANIAS EM VILA RICA COLONIAL — SÉCULOS XVIII E XIX¹

Gyovana de Almeida Félix Machado

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-F

Introdução

Multiformidade pressupõe uma leitura de diferentes estados de um mesmo objeto. Capelães do período colonial, sobretudo do século XVIII — que é, majoritariamente, o tempo recortado da presente investigação — demonstraram ampla capacidade de redimensionar aspectos da vida cotidiana para benefício próprio, fosse para sustento, *status*, aumento de patrimônio, ascensão na própria hierarquia eclesiástica, entre outros. Observados em duas instâncias, na capelania militar e na regular (a, rigor, em uma capela filial a uma Matriz), buscaremos explorar os seus estados, seja na linguagem econômica, na formação e no respectivo *status* alcançado em ambas as trajetórias. Acreditamos, dessa maneira, que a capelania, ou seja, o exercício cotidiano de suas funções, era um critério decisivo na composição social desses indivíduos.

Buscaremos observar a capelania atrelada a uma noção elástica, construída com determinada autonomia cujo processo resultaria ao capelão alguns objetivos. A historiografia sobre o clero secular debruçou-se, sobretudo no século passado, em uma leitura dicotômica entre oficialidade canônica e expressão subjetiva, em que sobressaíam-se os desvios lidos na régua das expectativas morais, veja: ‘o padre das Minas, como se vê, não leva seu trem de vida muito diferente do de qualquer homem do século. É, tantas vezes, ape-

¹ Essa pesquisa realiza-se a partir do financiamento, via bolsa de doutorado, concedido pelo Conselho Nacional Científico e Tecnológico (CNPq).

nas um homem de batina” (Carrato, 1963, p. 90). Apesar da compreensível construção historiográfica para o período, a obra de Carrato segue um estilo de normatização das fontes oficiais como fotografias desse passado remoto o que, em determinada medida, cristalizou o olhar para esses indivíduos os categorizando como um grupo harmônico, sob mesmas influências teológicas, evangelísticas e, para além dos critérios vocacionais, as suas estratégias locais, fosse para sobrevivência ou notabilidade.

Houve, ainda, o reforço desse tipo de leitura com uma historiografia mais estruturalista que, afirmando se tratar de um processo de centralização do estado e fortalecimento do sistema capitalista (Hoornaert, 1982), agregou à situação religiosa de modo a privilegiar o seu impulso de dominação e expansão do controle português, sobretudo na prerrogativa do padroado régio. Desse modo, as variáveis de um clero disposto em uma hierarquia absolutamente complexa se dissolveram em resultados absolutos. Nossa intenção é, portanto, buscar, nas influências da micro-história italiana, subsídios experimentais, próprios desse intento metodológico em que concordam Levi e Ginzburg: a micro-história é experimental pois a causalidade tem, na verdade, uma ampla abertura de possibilidades que devem ser testadas e instrumentalizadas. Indo um pouco além, Ginzburg percebe o experimento a partir da *logosformel*, que busca demonstrar “não somente o patético, mas também as ideias, pensamentos, emoções (...)” (Carneiro e Dias, 2023, p. 237). Nesse sentido, a perspectiva microanalítica ajuda a formular hipóteses em uma escala maior, até mesmo a global. A capelania, nos parece, dessa maneira, esse espaço em que pensamentos e ideias eram testadas, ainda que de maneira limitada e que tais “possíveis” do ator estivessem inseridos em uma margem de manobra precisa dentro do seu universo (Rosental, 1998).

A capelania é mencionada, vulgarmente, para identificar a presença de capelães na realização de seu ofício. Não é de se espantar, dessa maneira, tal nomenclatura nas fontes primárias, como assim deliberou o procurador da Câmara de Vila Rica, Paulo Pereira Magalhães, em uma imbróglia para pagamento do capelão Francisco Ferreira e Cunha entre 1776 e 1778: “Sou informado de que o reverendo suplicante cumpriu com a sua obrigação na capelania de Santa

Rita (...))”². Conforme Bluteau (1789), “*sacelli ad rem divina faciendam constitutio onis*” (p. 346), ou seja, a instituição e/ou estabelecimento de uma capela com obrigação de missas ou para a realização de serviços divinos. Sabemos, à visto disso, que “capelania” não é fruto de uma designação criada nos meandros historiográficos, ao contrário, é uma expressão já remota que associa uma estrutura religiosa com determinado porte e as ações realizadas internamente nela; é, portanto, algo que extrapola uma provisão, uma escolha, um status hierárquico, é um ato direcionado, um espaço sob orientação daquele que a exerce.

Fosse sobre um processo associativo na maturação da autodeterminação da gestão das funções religiosas e do espaço sagrado (Aguiar, 1997) ou uma replicação de laços clientelares (Bethencourt, 1997 e Rodrigues, 2015), a capelania parece encontrar um denominador comum entre demandas próprias e caráter dos que a assumem: itinerância. É, nesse ponto, apontar para um conjunto amplo de características possíveis: capelão-cura, capelão-coadjutor, entre outros direcionamentos que indicavam, sobretudo, quem os enviou, como é o caso dos coadjutores enviados a serviço dos vigários. Todavia, se deslocam, uns com maior frequência, como é o caso da capelães militares nem sempre fixados em uma estrutura para fornecimento dos serviços religiosos, outros com menos frequência, como é o caso de curas em capelas coladas.

Os momentos iniciais nas Minas foram, predominantemente, compostos por sacerdotes capelães, junto a frades e clérigos regulares, sobretudo pela requisição própria das bandeiras, deslocando-se junto a bandeirantes rumo a terras desconhecidas, com perigos de morte. Os primeiros especialistas do sagrado cristão a se estabelecerem em Minas foram, portanto, os capelães (Mata, 2002), haja vista a bandeira do capitão Rodovalho em 1694 com o capelão Frei José de Jesus (Andrade, 2018). O processo de incursão pelo território mobiliza uma sequência de competências que, posteriormente, institucionalizaram-se com o estado português, como é o caso das forças militares para controle social, preservação da tranquilidade e sossego público (Cotta, 2004) e, para além disso, se observarmos as políticas locais e cotidianas para determinação, defesa

2 Arquivo Público Mineiro. Câmara de Ouro Preto (CMOP), cx. 50, doc. 21.

e ampliação do território, vemos a prática de potentados armarem os seus escravos, mobilizarem-se numa rede de clientelismo (Costa, 2016) não somente de proteção às suas propriedades mas como prática incentivada que prestava assistência a própria coroa portuguesa, como vassalos do rei imersos numa economia moral.

A manutenção da ordem como prerrogativa fundamental na dinâmica dessa sociedade passou, também, pelo crivo da religião; não de modo separado, ou isolado das outras instâncias mas, profundamente, conectados de modo a se reafirmarem para sucesso do empreendimento colonizador. A capelania militar nos sugere uma promoção social se observada comparativamente às demais regulares, uma vez que sua paga ocorria em soldo, típico da origem militar com ganhos aproximados de 20\$000 por mês. Não pensamos, todavia, que há nesse processo uma mudança de identidade do capelão, mas de *performance*, como preconiza Fredrik Barth (2000); mudando a circunstância, muda-se a *performance*. Entretanto, não basta a natureza da sua paga para afirmar, meramente, diferenças, mas um conjunto de critérios que se articulam na experiência desses sujeitos de modo a os destacar.

Segundo Cotta (2004), dentro do Estado Maior, os capelães aproximavam-se mais do oficialato, basta nos atentarmos ao soldo do regimento de dragões nas Minas em 1775: venciam, por ano, cerca de 240\$000, próximo ao vencimento de alferes e quase 5x mais do que um soldado. Comparativamente, temos os capelães da capela de Santa Rita dos presos, uma capela erguida e administrada pela Câmara de Vila Rica, com ordenados de, aproximadamente, 60\$000 no ano, quadro com perceptível diferença somente no ano de 1741 em que o padre Mathias Gonçalves das Neves venceu 150\$000 no ano³. Tais diferenças, ainda que profundas, agregam-se a uma soma de fatores mediante o cruzamento de fontes. A seguir, observaremos alguns estudos de caso de modo a observar os pormenores na trajetória desses capelães.

3 Arquivo Público Mineiro. CMOP. Cx. 14, doc. 20.

Capelães setecentistas: entre tropas e capelas

Em 1721, o então governador Dom Lourenço de Almeida, deu baixa na capelania de José Cordeiro Paes na Companhia dos Dragões do Ouro sob o pretexto de ser desnecessário um capelão para as ditas tropas⁴. Acreditamos ter sido parte de um esforço para contenção de sublevações após a revolta de Felipe dos Santos em Vila Rica (1720), sobretudo por ter sido um movimento alimentado e incentivado, também, por eclesiásticos. Pelo próprio caráter de firmeza de ação, de concessões e punições (Santos, 2007) do governador, é factível a hipótese de ter tido como premissa a exclusão desse ofício no espaço bélico. É, segundo os Arquivos que podemos acessar, somente em 1775 que encontramos o próximo capelão, com o possível retorno dessa capelania no governo de Dom Antônio de Noronha.

Apesar de ter desistido da capelania⁵ com a sucessão de um proeminente padre, a sua trajetória nos traz algumas pistas, entre elas, o fato de que foi vigário encomendado da Igreja Matriz de Nossa Senhora de Conceição de Vila Rica entre 1775 e 1779⁶. Ou seja, em paralelo a capelania militar, assumia a vigaria de uma matriz importante para a região, tornando-se um caso emblemático para se pensar o acúmulo das funções e a duplicação da sua fonte de renda: cômputo e soldo, uma vez que, ainda em 1778, temos notícias de que solicitou cômputo⁷. Todavia, o padre não tirou provisão como capelão militar pois retornou à Portugal com Dom Antônio de Noronha (Cotta, 2004). Há de se observar que mantinha estreita relação com uma figura da mais alta governança e, o encargo como “encomendado”, abre espaço para lançarmos hipóteses acerca das suas redes de sociabilidade enquanto critérios plausíveis de indicação a cargos, inclusive na capelania militar, sobretudo por ter assentado praça enquanto capelão **mor**⁸ do Regimento, uma titulação sancionada por decreto imperial somente em 7 de julho de 1825. Tal estratégia não é desconhecida, José Cordeiro Paes também se apresentou do mesmo modo

4 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) - Minas Gerais, cx. 10, doc. 39.

5 AHU-Minas Gerais, cx. 123, doc. 107.

6 Para mais detalhes, ver: <http://paroquiaconceicaoop.com.br/padres>.

7 AHU - Minas Gerais, cx. 112. Doc. 57.

8 Grifo nosso.

durante o seu imbróglio com o então governador, Dom Lourenço de Almeida. Essa mobilização demonstra amplo conhecimento para consolidação de seus ofícios, uma maneira estratégica de se destacarem como os mais preparados, responsáveis e aptos para determinado cargo, de modo que não haveria brecha para questionamento de seu status; são mores, consolidados, respeitados, reconhecidos e com notório privilégio.

O seu sucessor, nesse sentido, demonstra um caminho alternativo em que a consolidação das redes intra-militares significaram ascensão patrimonial, tanto com a posse de escravizados quanto a sesmaria doada. João Roiz (e/ou Rodrigues) do Paço foi provido em 1780 e acompanhou transformações dentro do âmbito militar ligadas a sua institucionalização; manteve-se, sempre, ligado a tropas pagas. Com mais de 20 anos neste posto, fez parte de negociações para aumento de soldo equivalente ao de alferes e cirurgião-mor, a medida em que assim se manifestou solicitando certidão de recebimento desses postos para que pudesse propor esse aumento argumentando com base, inclusive, em um alvará de 1763. Esse processo de troca de cartas durou dois anos, entre 1803 e 1805, e aponta para uma continuidade entre-tempos manifesta na *performance* desses indivíduos. Por vezes, ao analisar a documentação referente ao padre, a sensação que temos ao longo do tempo é a de que estamos abordando um militar, no sentido mais estrito, de instância burocratizada, talvez, muito ligado a orientação do ofício: “residir sempre no corpo do seu regimento, e observar inteiramente as condições que por ele lhe são impostas”⁹; apesar disso, sabemos que sua formação religiosa possibilitou uma série de dinâmicas para solicitar o que achava ser seu de direito, como o fato de ser letrado e conseguir acompanhar essas mudanças sem depender de uma leitura coletiva ou de algum escrivão.

A capelania militar, uma vez que não nos indica possuir uma capela para sua realização, nos sugere ser um cargo com maior enfoque nas ações do capelão quanto ao dizer missas, pregação em dias santos, ensino da doutrina, recolhimento de confissões e toda sorte de atividades ligadas à devoção e a disciplina católica. Para alguns autores, suas atividades seriam responsáveis por “dar ‘saúde’, conservar ou fomentar saúde às almas enfermas” pois, “mesmo aos

9 AHU - Minas Gerais, cx. 123, doc. 107.

mortos, cabia restituir as almas à vida, vivificando-as em espírito” (Alves, Dillman e Torres, 2016, p. 364). Diferente da composição de uma outra capelania em que observa-se a centralidade de uma estrutura visível para sua realização, a capelania militar sugere um redimensionamento do cotidiano que, por sua vez, atribuiu novos contornos a essa atividade para capelães, o que apostamos estar ligado, diretamente, com o aumento da sua autonomia e universos possíveis de articulação de estratégias para notabilidade social. A seguir, discutiremos casos mais emblemáticos para pensarmos ambas as capelanias com o objetivo de complexificarmos, um pouco mais, o que de fato significava uma capelania, a ação do capelão e as suas consequências.

Antes de falarmos sobre a capelania em Santa Rita dos presos, cabe aqui algumas considerações, entre elas, a de que foi uma capela erguida e administrada pela Câmara de Vila Rica, os seus capelães eram provisionados diretamente pela Câmara, apesar de ter sido uma capela filial a Matriz do Pilar e, por último, era uma capela para assistir a presos.

Em requerimento de 28 de janeiro de 1741, o Padre Manoel Tavares Paixão e Amaral solicitou a capelania da capela de Santa Rita dos presos. Curiosamente, nela já estava provido, como visto anteriormente, o Pe. Matias Gonçalves das Neves, que assim cumpriu suas funções até meados de 1742, ausentando-se em razão de sua morte. Formado em bacharel dos Sagrados Cânones na Universidade de Coimbra, o padre Manoel permaneceu realizando atividades na região mesmo após a capelania, conforme encontrou Dom Frei Manuel da Cruz em 1748 (Trindade, 1945, p. 372). Após uma análise de sua assinatura, bem como da escrita de todo o texto, percebemos que ele mesmo escreveu a solicitação para o cargo, nas justificativas de que o capelão anterior havia “desistido da capelania”¹⁰. A escolha de suas argumentações para alcance do cargo, dessa maneira, indicam uma proeminência de sua formação, bem como sua na trajetória, prestando auxílio em Vila Rica.

As próximas notícias que temos do referido padre são de dezembro de 1742, em ambas as documentações encontramos sua atuação na capela enquanto responsável pelas suas condições, não no sentido de quem financia, mas de

¹⁰ CMOP. Cx.12, doc. 26.

quem, ao fim e ao cabo, responde por aquele espaço. Em muito, percebemos tal responsabilidade pela leitura religiosa, o zelo cobrado pelas visitas, por exemplo. Adiantamos que houve visita na capela em 1742, um processo previsto em que observava-se na capela as condições materiais e estruturais às quais estava sujeita. Seguindo o ritmo narrativo de afirmação e/ou qualidades sobre si, o Pe. Manoel Tavares Paixão e Amaral acrescenta, em suas atribuições, o cargo de capelão da capela de Santa Rita, seguido de

por mercê deste nobre Senado que em o dia de ontem que se contaram 26 do presente dezembro chegando seu sua excelência reverendíssima pessoalmente à dita capela, nela fez a sua visita e determinou que se obrasse o referido no rol incluso com a cominação nela referida, que para se evitar é necessário satisfazer as que no dito rol se refere Para os senhores do senado da câmara sejam servidos mandar satisfazer ao que pelo dito excelentíssimo reverendíssimo senhor e se ordena na forma do rol incluso para se evitar o interdito culminado O procurador deste Senado dá logo providência ao que nesta súplica apresenta o reverendo capelão da capela de Santa Rita dos presos vila Rica em câmara de 27 de dezembro de 1742¹¹

Pelo que o documento nos revela, o diálogo feito entre a autoridade eclesiástica responsável ocorreu diretamente com o pe. Manoel e não com algum representante da Câmara, o que demonstra que o espaço da capela estaria submetido à responsabilidade do capelão provido, abrindo o leque de suas atribuições e funções não estando, dessa maneira, direcionadas somente aos presos mediante as missas, por exemplo. Há uma associação direta do espaço com a prática da capelania, que é estabelecido pelo vínculo de uma lógica de funcionamento e manutenção pautada pela própria Igreja, vide as ponderações sobre capela nas Constituições Baianas. O capelão, portanto, nos parece ser, a cada análise, esse indivíduo capaz de articular o espaço com o ofício. O documento segue constando uma série de reformas realizadas no âmbito da capela em que o capelão foi peça central para desenvolvimento da organização do espaço, desde a solicitação de panos, até as suas próprias vestimentas.

Apesar de tamanho protagonismo na documentação, a atuação do Pe. Manoel ocorreu em, somente, 3 meses e 26 dias; muito possivelmente, assumiu a capelania em razão da vacância ocorrida pela morte do Pe. Matias em fins

11 CMOP. Cx. 14, doc. 29.

de 1742. Dessa maneira, em 9 de fevereiro de 1743 o referido padre iniciou a solicitação pelo ordenado do tempo em que esteve provido, com resposta do escrivão em 12 de fevereiro do dito ano:

Senhores do senado Ao suplicante passe lhe por este senado a provisão de capelão da capela de Santa Rita dos presos em dezoito de outubro próximo passado com o ordenado de oitenta oitavas de ouro por ano tendo obrigado a por cera, vinhos e hóstias e lavagem de roupa da dita capela, e em nove do _ mês se passou provisão ao novo capelão pelo (?) suplicante ir pre(?) mudado para outra freguesia de que mostra dever se lhe ao suplicante pro rata o tempo que serviu _ ao ordenado que são três meses e vinte e seis dias que feita a conta _ dever se lhe vinte e cinco oitavas de ouro com a _ de antes de se pagar ao reverendo suplicante _ _ _ certidão sua jurada em que conste ter dito as missas dos domingos e dias Santos de o tempo que serviu pelas almas do purgatório como se lhe encarregou e consta da provisão com que servia as quais seria obrigado a dizer na dita capela. E o que posso informar a vossas Mercês que virão (?) Vila Rica 12 de fevereiro de 1743 O escrivão da comarca Manoel pinto _¹²

De fato, pela data da provisão, o que nos parece razoável foi a hipótese de que a sua saída compete a uma outra ordem lógica, não a de não ser merecedor, mas de estar ascendendo socialmente, assumindo como vigário encomendado da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Sumidouro, nomeado por Sua Excelência Reverendíssima. Constatamos, desse modo, um processo de mobilidade ascensional nos cargos eclesiásticos. A resolução das questões sobre pagamento do padre foram ocorridas 6 meses após o início da solicitação, ainda que o procurador do Senado, Bernardo Ventura de Amorim, tenha passado o mandado de pagamento em 3 de julho. Sob a confirmação do seu próprio ofício — *in verbo sacerdotis* —, o padre afirmou suas atribuições enquanto capelão, bem como a dívida do Senado estando já no Sumidouro, reiterando elementos morais de sua formação e trazendo, portanto, um determinado peso às suas afirmações.

No testamento do eclesiástico, encontramos vestígios de ligações tanto consanguíneas, como aquelas não consanguíneas:

Deixo o meu patrimônio com o qual me ordenei a minha irmã Maria Tavares de Souza e por sua morte quero que passe à Santa Misericórdia da Vila de Francoso em cuja Vila se acha o patrimônio. Caso não aceita se passará

12 Arquivo Público Mineiro. Casa dos Contos - Cx. 126 - 20976.

à irmandade de São Pedro da mesma Vila e caso esta também não aceita fica para meu testamenteiro. Herdeiro: meu irmão o Dr. João Tavares do Amaral. Testamenteiros: o herdeiro, Jerônimo da Silva Vale, moradores em Mariana; José Rodrigues Durão, morador no Inficionado. Vila Rica, 12 de maio de 1755. Testamento aberto a 27 de maio de 1755, em Vila Rica.¹³

Para além delas, a sociabilidade em Irmandades, como noticiou ser terceiro da ordem de São Francisco de Assis. A Ordem Terceira também foi alvo de muitos camarários como forma de agregarem aos seus percursos uma qualidade a mais a fim de alcançarem cargos maiores, é razoável pensar no horizonte possível para o acionamento de redes de sociabilidade do padre Manoel, propiciadas pelo tempo em que esteve vinculado a uma capela sob administração do Senado, em vistas da sua adesão a essa instância de tamanho prestígio na sociedade colonial.¹⁴

Seus irmãos, Maria Tavares de Souza e o Dr. João Tavares do Amaral, aparecem como herdeiros diretos e marcam relações explícitas com a Vila de Francoso ou, como acreditamos, Trancoso, em Portugal. Caso o seu patrimônio percorresse todos os critérios, pessoas e instituições e chegasse em seus testamenteiros, seriam eles os seus herdeiros: Jerônimo da Silva Vale, morador de Mariana e José Rodrigues Durão, morador do Inficionado. Em ambas as trajetórias, temos algumas notícias que tornam factíveis nossa compreensão de que, a capelania, era uma condição do ofício manuseada por critérios locais, inclusive, das competências de se incluir em determinadas redes de clientelismo e sociabilidade.

Jerônimo Vale, em 1766, recorre ao Conselho Ultramarino para confirmação de uma sesmaria de “meia légua de terra junto ao córrego grande”¹⁵, noticiando parte de suas posses: necessitava de terras maiores para plantação de mantimentos necessários à sustentação de escravizados que, inicialmente, haviam sido comprados para trabalharem na mineração. São dois, portanto, os

13 Casa dos Contos de Ouro Preto. Testamento, Arquivo Paróquia de N. Sra. do Pilar, Vol. 123, Rolo/fotograma: 109/0177-0480, Vila Rica, 1755, fl.99-100v.

14 Para mais detalhes, ver: SOUZA, Cristiano Oliveira de. **Os membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica: prestígio e poder nas Minas (século XVIII)**. Orientador: Profa. Dra. Célia Maia Borges. 2008. Dissertação de mestrado (Mestrado em História)- Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

15 AHU - Minas Gerais, cx. 87, doc. 62.

critérios que realocam esse indivíduo em uma sociedade profundamente hierarquizada: possuidor de terras (que foram confirmadas) e escravizados. Já José Rodrigues Durão apresenta uma trajetória com nuances mais profundas (com base nas notícias que tivemos sobre ambos) pois, ainda que existam vestígios de que possuía patente de capitão em 1777 e 1788¹⁶, as documentações abordam a solicitação da suspensão de um sequestro de bens por dívidas.

Dessa maneira, conseguimos estabelecer algumas outras possíveis relações fora do laço de consanguinidade do pe. Manoel Tavares Paixão e Amaral, que podem ter atribuído *status* a sua trajetória, visto que um se tratava de um indivíduo sob posse de muitos escravos e, o outro, com uma alta patente militar. Observar a construção desses laços a partir de um capelão de uma capela pequena, erguida para assistir a presos, nos revela uma capacidade de articulação mais ampla que capelães, como no caso do padre Manoel, poderiam conceber e administrar. Não descartamos, ainda, que a herança, ainda que em última fileira de predileção, possa ter sido deixada a eles por dívidas do padre mas, ainda sim, para haverem dívidas seria necessário uma relação minimamente estabelecida, o que nos ajuda a visualizar as redes nas quais esses indivíduos conseguiam se inserir.

De semelhante modo, temos, logo no início do século XIX, o capelão José Joaquim Viegas Menezes agregando outras redes de clientelismo e sociabilidade para alterar o seu *status*. Joaquim foi um capelão militar cuja trajetória mais tivemos notícias. Curiosamente, não pelo posto que ocupou mas, sim, pela sua dedicação às artes, o que garantiu escritos bibliográficos após a morte na Imprensa Oficial de Minas.

Em 7 de Janeiro de 1806 o padre, enquanto presbítero secular de Vila Rica, requereu o ofício de capelão do Regimento de Linha de Vila Rica apresentando ser habilitado para o cargo mediante alguns argumentos, como o atual capelão (João Rodrigues do Paço) estar “adiantado em anos e com moléstias”¹⁷ e, o segundo, que precisava socorrer sua mãe e sua numerosa família. Diferente dos últimos capelães, não solicitou como “capelão mor”, mas ‘capelão agre-

16 AHU - Minas Gerais, cx. 111, doc. 89 e AHU - Minas Gerais, cx. 128, doc. 21, respectivamente.

17 AHU - Minas Gerais, cx. 179, doc. 3.

gado”, uma abordagem um tanto quanto diferente das últimas estratégias que apostava, todavia, em uma profunda rede de sociabilidade com a alta hierarquia do governo e do Bispado marianense. Junto ao documento, procedeu as qualidades do dito padre atestadas por Dom Frei Cipriano de São Jozé — da Ordem dos Menores da Reformada Província de Nossa Senhora da Arrábida, Bispo de Mariana e do Conselho do Príncipe Regente — e pelo governador Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo. No que concerne a vida e costumes do Pe. José Joaquim Viegas Menezes, Dom Frei Cipriano destacou:

o dito padre pelas suas singulares qualidades é um eclesiástico presbítero merecedor da Nossa afirmação. Porque é manso, pacífico, modesto, e humilde nas suas ações: grave (?), a ler no devoto e instruído nos deveres do seu Estado. Com os bons exemplos da sua vida pode não só edificar os seculares mas até servir ele de exemplar aos outros eclesiásticos. E além de tudo isto, que é superabundante para ganhar os corações e atrair a veneration de todos os que o tratam e conhecem, é do todo de um tal falante e habilidade para as artes do Desenho, que sem estudos metódicos e regulares deixa de admirar nas suas produções que não deixam de ser úteis a sociedade, de que é membro.¹⁸

O que foi, por sua vez, endossado pelo governador expressando o respeito que esse clérigo tinha entre os seus e todos que os conhecia, atestado “pela sua própria experiência”. No dia 26 de Agosto de 1806 o mesmo governador, em carta para o Visconde de Anadia (Ministro Interino da Guerra e Relações Exteriores), propôs a nomeação de oficiais e um capelão para o Regimento Regular de Cavalaria e, assim procedeu, devido à abolição do provimento interino dos governadores pelo decreto de 20 de Outubro de 1790. Apenas com a confirmação do monarca e a devida sanção régia, que se reputariam os que foram feitos nos anos anteriores e que se seguiram após o referido decreto. Entretanto, o governador e capitão general fez sua proposta para Tenente da Companhia de Caçadores, Alferes e Capelão e, sobre esse último posto, propôs ao

capelão do regimento de cavalaria de Linha, substituindo as faltas do atual que se acha achacado e que muitas vezes não pode cumprir os seus deveres por moléstias habituais, tendo do serviço mais de vinte anos; sem vencimento algum de soldo e montada parecendo me que o serviço de sua alteza real não tem nisto prejuízo algum e que eu tenho a satisfação de propor

18 AHU-Minas Gerais, cx. 179, doc. 3.

um clérigo o mais balizado e o mais digno que eu conheço nesta capitania como seria presente a Vossa Excelência pela petição que lhe foi endereçada com a mais honrosa e verdadeira atestação do seu bispo diocesano a qual eu em tudo subscrevi.¹⁹

O capelão foi provido em 1807, dez anos depois de ter ido à Lisboa finalizar sua ordenação sacerdotal, uma vez que formou-se no seminário de Mariana ainda em fins do século XVIII. Sua trajetória demonstra uma robustez artística e competências notáveis que possibilitaram a construção das redes sociais nas quais se inseriu. Nascido em Ouro Preto no ano de 1778, o padre José foi “exposto em casa de D. Anna da Silva Teixeira Menezes: mas em 1830, falecendo D. Anna Caetana Josepha Viegas, reconheceu-o em testamento solene por seu legítimo filho instituindo-o herdeiro de todos os seus bens.”²⁰

Após concluir as primeiras letras aos 11 anos de idade, seguiu para o arraial do Sumidouro — que, hoje, é também chamado de Distrito do Padre Viegas — para estudar língua latina e poética e, ali, começou a desenvolver seu lado artístico a partir de pinturas e desenhos. Em um segundo momento, foi para a cidade de Mariana, a fim de aprender filosofia racional e moral, aula que era dada pelo professor Manoel Joaquim Ribeiro que, como os demais professores que José havia tido, atestou-o em honras. Após receber o subdiaconato em São Paulo, seguiu para Coimbra em 1797 para doutorar-se e concluir as ordenações. Assim o fez em 1800/1801 e retornou ao Brasil em 1802, chegando a Vila Rica no dia 11 de Novembro de 1802. Consta que vivia modestamente dado o baixo rendimento do seu patrimônio e que recusou o oferecimento de várias vigararias para não se separar da mulher que o havia adotado, D. Anna da Silva Teixeira Menezes, que estava paralítica.

Em 1807, já nomeado capelão do Regimento de Dragões de Minas, conta-se que

o Dr. Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcellos, também residente em Vila Rica, compôs e dedicou ao governador Pedro Maria um canto, louvando-lhe os feitos e ascendência fidalga, composição que, como era natural, agradou muitíssimo ao capitão-general, que logo desejou vel-a impressa sem demora.²¹

19 AHU - Minas Gerais, cx. 181, doc. 43

20 Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM). Ouro preto, ano 11, fasc.1, 1906.

21 RAPM. Ouro Preto, ano 3, 1898.

O governador, por ter ciência das habilidades do padre, pediu para que este gravasse os versos do canto em diversas estampas e com nomes de alguns santos. O padre chamou a atenção para a Carta Régia de 6 de Julho de 1747, que proibia o uso da imprensa no Brasil, mas o governador, segundo as duas biografias publicadas, tomou sobre si a responsabilidade daquela ação. Essa é parte da memória imbricada na Imprensa Oficial de Minas que, também, coloca o sobredito padre como implicado, injustamente, na sedição militar de 1833 em Ouro Preto. Esse conjunto discursivo sobre a memória do padre, haja vista a pedagogia mobilizada no seu pós morte, revela um quadro mais difuso da própria política para o período, afinal, a Imprensa Oficial de Minas foi criada no dia 6 de Novembro de 1891 por uma lei assinada por José Cesário de Faria Alvim, republicano que participou do processo que culminou na Proclamação da República. A sedição militar de Ouro Preto — ou Revolta do Ano da Fumaça —, ocorrida em 1833, foi levada a cabo por um grupo conhecido por Caramurus que, dentre as suas características, acreditavam na defesa da constituição sem reformas e na fidelidade ao Imperador.

Isto posto, podemos relativizar essa descrição calorosa e heróica do dito padre tendo em vista que este último estabeleceu relações de amizade galgando degraus em sua trajetória a partir de tais conexões, beneficiando-se, portanto, da lógica normativa de Antigo Regime. Tal relativização não exclui a possibilidade de que o mesmo, de fato, não tenha participado da sedição em 1833, serve apenas como um contraponto para pensarmos esse sujeito complexo dentro do seu conjunto de estratégias, redes e negociações que se traduziam em seus comportamentos. A contraposição dos fatos em sua história, bem como a mobilização na construção de sua memória buscam demonstrar uma espécie de harmonia antagonista, cuja expressão deu-se em torno de um *status* possível de ser arregimentado sob outros propósitos.

Considerações finais

Concluimos, de modo preliminar, que a capelania foi um espaço negociado para autonomia em termos dados pelo cotidiano colonial, em circunstâncias locais sob um fator, todavia, que nos pareceu decisivo: a capacidade desses capelães de inserirem-se e movimentarem-se em redes clientelares e de sociabilidade. Haja vista a capelania militar que descentralizou o espaço ou a estrutura da fórmula mais oficial para presença de capelania: foi possível ser capelão sem uma capela. Ela foi, portanto, um conjunto de ações que, para ser caracterizada, dependia daquele que a assumia. Por isso, sempre negociada.

Destacamos, ainda, que não buscamos juízos dicotômicos em que sujeitos históricos ou aparecem como ricos, ora como pobres, ora como influentes, ora sem influências, entre outros. Concebemos que tais trajetórias são marcadas pela contradição harmônica, pela pluralidade cotidiana e por aspectos nem sempre tangíveis a uma leitura estruturalista, ao contrário, Minas Gerais colonial demonstra ser uma terra em que *status* e prestígio constroem-se para além dos números, ainda que, em alguma medida, associam-se a eles, destacando famílias, recriando o sentido de ofícios e arregimentando o clero diocesano, cuja autonomia, todavia, os faria galgar novos degraus, fosse na hierarquia eclesiástica, fosse em suas receitas, enfim. Os capelães desse chão assumiram multiformas para se construírem e encontraram na capelania um espaço para expressarem suas subjetividades.

Referências

AGUIAR, Marcos Magalhães de. Capelães e vida associativa na Capitania de Minas Gerais. **Varia Historia**, Belo Horizonte, ed. 17, Março 1997.

ANDRADE, Mateus Rezende. **Compadrio e posse de terra: da produção do espaço às hierarquias sociais: (Vale do Ipiranga, Minas Gerais, 1804-1856)**. 2018. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, [S. l.], 2018.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BETHENCOURT, Francisco. Os Equilíbrios Sociais do Poder: Capelas. In: MATTOSO, José (org.). **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. v. 3.

CARNEIRO, Deivy Ferreira; DIAS, Daniel Rezende Berbert. **A Forma e o Tempo: Decifrando Carlo Ginzburg**. SP: Alameda, 2023.

COSTA, Ana Paula Pereira. **Poderosos do ouro e seus escravos armados: práticas de mando e clientela nas Minas setecentistas**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

COTTA, Francis Albert. **No rastro dos Dragões: políticas da ordem e o universo militar nas Minas Setecentista**. 2004. Tese (Doutor em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, [S. l.], 2004.

DILLMANN, Mauro; ALVES, Francisco das Neves; TORRES, Luiz Henrique. Dos modos de ser soldado e capelão na militarizada povoação do Rio Grande do século XVIII. **Revista Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, v. 9, ed. 2, 2016.

MATA, Sergio da. **Chão de Deus: Catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil, Séculos XVIII-XIX**. Berlin: WVB, 2002. 304p.

RODRIGUES, Aldair Carlos. Clergy, Society, and Power Relations in Colonial Brazil: On the Vicar Forane (Vigário da Vara), 1745-1800. **E-jph**, Portugal, v. 13, ed. 1, June 2015.

ROSENTAL, Paul-André. Construir o “macro” pelo “micro”: Fredrik Barth e a “microstoria”. In: REVEL, Jacques. **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

SANTOS, Lincoln Marques dos. Das qualidades de um governante para as Minas: a trajetória político-administrativa de Dom Lourenço de Almeida. **XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, 2007.

TRINDADE, Cônego Raimundo. **Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

CAPÍTULO 16

O NEFANDO NAS ESTRUTURAS SACERDOTAIS DE MARIANA: UMA ANÁLISE EM TORNO DO PADRE SODOMITA JOSÉ RIBEIRO DIAS

Eduardo Augusto da Silva Coelho
Doi: 10.48209/978-65-5417-550-G

Introdução

“É sempre o desvio que explica os limites da norma e é através do des-caminho que foi estabelecido o caminho” (Assis; Baumann; Mattos, 2023, p. 4). Essa afirmação pode ilustrar de modo significativo a realidade vivida no contexto moderno luso-brasileiro. Nesse panorama, um dos eixos centrais da organização social do Império português consistia na tentativa de imposição da doutrina cristã sobre os sujeitos da época, a fim de moldar um modelo de vida ascético e disciplinado, sustentado tanto pela Igreja quanto pelo próprio Estado. O resultado desse projeto foi a disciplinarização do corpo em subordinação à mente, com a demonização dos prazeres e de tudo aquilo compreendido como heterodoxo (Gomes, 2010).

Para a manutenção do controle sobre as almas, corpos e desejos humanos, criaram-se instrumentos coercitivos voltados à evangelização, à punição e à administração dos territórios ultramarinos. Entre esses mecanismos, destaca-se o papel da Inquisição como instrumento fundamental para a homogeneização da sociedade colonial.

A Inquisição moderna teve como preceito principal o combate aos graves erros cometidos por esta sociedade. Em um primeiro momento, marcada pela instabilidade da fé diante do avanço do protestantismo e das críticas aos abusos da Igreja, o tribunal concentrou-se, sobretudo, na perseguição aos cristãos-novos. Contudo, ao mesmo tempo, o aparato de justiça português agia mediante

outras faltas e abusos cometidos pelas camadas civis que pudessem agredir a moral coletiva.

Atrelada ao processo expansionista português, a Inquisição projetou sua atuação para além da metrópole, alcançando também os domínios ultramarinos. No Brasil, no entanto, sua presença assumiu características peculiares, pois não houve a instalação de um tribunal próprio, como o estabelecido na metrópole. O controle e a disciplinarização social foram exercidos por meio de alternativas de cunho indireto, como a nomeação de agentes locais — os chamados familiares do Santo Ofício —, além da atuação da Justiça Eclesiástica; como, também, de um modo mais incisivo, como as visitas inquisitoriais realizadas entre os séculos XVI a XVIII. A esses aparatos somavam-se ainda os instrumentos da denúncia e da confissão, fundamentais para sustentar a acusação de pecado ou de heresia. Estas duas práticas tinham por intuito a atenuação das penas de determinado e a salvaguarda das almas dos sujeitos-coloniais, como também foram usados como meios para prejudicar determinada figura, visto que a imagem e prestígio eram elementos essenciais do Antigo Regime¹ português. Ou seja, para além de ferramentas diretas de normatização social, a própria sociedade civil colonial foi montada para chegar a este fim.

No que se refere ao objeto de perseguição dos inquisidores, havia um rol de condutas enquadradas como “erros de fé”, sendo a heresia² o ponto central. Esta possuía caráter específico, pois consistia na insistência deliberada em práticas consideradas gravemente pecaminosas, caracterizando uma recusa consciente às normas da Igreja. Entre os comportamentos passíveis de julgamento pelo Santo Ofício figuravam a prática de preceitos judaicos ou de outras religiões, a bigamia, palavras malsoantes, a solicitação, a fornicção, a bestialidade, a feitiçaria, a sodomia e outros.

1 Sociedade de caráter estamental e hierárquica, governada por uma estrutura monárquica e formada por corporações e instituições que detinham jurisdições e privilégios próprios (Fragoso; Guedes; Krause, 2013).

2 João Guilherme Lisboa Rangel analisa a construção e aplicação do conceito de heresia, demarcando ela enquanto uma operação de criação do “inimigo comum” pela Igreja, mediante seu processo de expansão. Além disso, a descrição de uma heresia ou de quem é o herético não se dá por uma descrição detalhada e específica, havendo uma recuperação de práticas “erráticas” anteriores para aquele presente. Assim “a heresia existe onde a Igreja quer que ela exista” (RANGEL, 2023).

É sobre esta última prática que este artigo se debruça inicialmente, buscando contextualizá-la e explorá-la a partir de sua compreensão do Antigo Regime português.

A Sodomia no Império Português

A partir das Ordenações Filipinas³, a sodomia é compreendida como uma prática criminalizada, definida pela cópula anal entre dois indivíduos, com penetração prépostera e derramamento de sêmen *intra vas*. Essa descrição configurava o que muitos juízes denominavam como “sodomia perfeita”, estabelecendo de modo objetivo o ato considerado nefando. Vainfas (1989), a partir dos estudos Boswell, observa que tal caracterização foi problematizada e melhor delineada a partir do século XIII. Antes desse período, o termo possuía sentido mais amplo, abrangendo tanto relações sexuais entre pessoas de mesmo gênero quanto a confusão com as práticas de bestialidade e a masturbação. Apesar de sua amplitude semântica⁴, a sodomia era invariavelmente associada à sexualidade e à luxúria.

Vale ressaltar que a sodomia poderia manifestar-se tanto em relações heterossexuais quanto homoeróticas. Entretanto, parece haver uma discrepância entre estes dois campos: enquanto em casos heterossexuais foram tratados de forma branda, as relações homossexuais recebiam repressão muito mais severa, além de haver até uma desproporção de denúncias e processos homoeróticos em comparação aos casos heterossexuais. Assim, observa-se que não se tratava apenas de condenar um ato sexual em si, mas de perseguir, sobretudo, relações homoeróticas. Uniões específicas que eram vistas com aversão e perigo à ordem e moral coletiva.

3 As Ordenações Filipinas foram um código jurídico promulgado durante o século XVII, válido para Portugal e as terras pertencentes à ela, pelo qual objetivava a Justiça e centralidade do poder da Monarquia. Com relação ao crime de sodomia, é uma temática que é detalhada a partir do Livro V do documento, pelo qual é focado em tratar o Direito público, militar e fiscal.

4 Um referencial a ser considerado para a análise de termos concernentes ao século XVIII trata-se do dicionário de Bluteau. Por sodomia, compreende-se por “pecado nefando sexual”; enquanto nefando é caracterizado como “coisa indigna de se exprimir com palavras; coisa da qual não se pode falar sem vergonha”.

No caso das relações entre mulheres, a Inquisição adotava um tratamento diferenciado, marcado por certa desconsideração. Para os teólogos da época, a chamada “sodomia feminina” era, por natureza, imperfeita. Bellini (2014) se debruçou no estudo da sodomia *foeminarum* e aponta que houve inúmeras discussões acerca da possibilidade de classificar tais relações como sodomia, ressaltando, por exemplo, a necessidade do uso de instrumentos que possibilitassem a penetração *intra vas* ou a análise de determinadas posições sexuais. Essa perspectiva contribuiu para a invisibilização das mulheres nos registros inquisitoriais, resultando em um número reduzido de denúncias e processos em comparação aos casos envolvendo homens. Tal cenário pode indicar o contexto misógino e patriarcal da época. Contudo, invisibilidade não significa inexistência. Um exemplo notório é o de Felipa de Souza, mulher baiana do século XVII, denunciada por sodomia. Viúva e posteriormente casada com um lavrador, Felipa manteve, ainda assim, relações amorosas com diversas mulheres nordestinas, como Paula de Siqueira, Maria Peralta, Ana Peralta e Maria Lourenço — esta última responsável por denunciá-la ao Santo Ofício. Julgada culpada, Felipa foi condenada ao degredo perpétuo da Bahia, além de açoites e prisão (Vainfas, 2011).

As punições aplicadas aos condenados por sodomia eram severas. Entre as penalidades previstas estavam a prisão, os açoites, o degredo de sua terra, o serviço forçado nas galés (por tempo estipulado pelo tribunal), a infamação pública do réu e de seus descendentes, o confisco de bens e, em casos extremos, a morte pública na fogueira. Embora essa última pena não tenha sido aplicada em território luso-brasileiro, ela foi utilizada em outras colônias portuguesas e na própria metrópole, representando a forma mais drástica de punição a um indivíduo considerado irrecuperável.

Havia, contudo, recursos para atenuar as penas. O arrependimento expresso, sobretudo por meio da confissão espontânea no Dia da Graça ou durante o processo, poderia amenizar o rigor da condenação. Outros fatores, como juventude, consumação precoce do ato, debilidade física ou idade avançada, também eram considerados. Ainda assim, tratava-se de atenuantes e não de absolvições.

Entretanto, vale ressaltar a especificidade existente para aqueles que atuavam no clero. Quanto às punições aplicadas a esta camada pelo crime de sodomia, convém observar a legislação específica do Santo Ofício, segundo a qual

[...] sendo clérigo, terá as mesmas penas, excepto a de açoites, e será suspenso para sempre das ordens que tiver e inabilitado para ser promovido às que lhe faltarem e, tendo officio ou beneficio eclesiástico, será privado dele e inabilitado para ter outros. E se for religioso professo, ouvirá sua sentença na sala do Santo Ofício e será também suspenso das ordens, privado de voz activa e passiva para sempre e degredado para um dos mosteiros mais apartados de sua religião, onde terá algum tempo de reclusão no cárcere, com as penitências que se costumam dar aos religiosos por culpas gravíssimas. E poderá também ser degredado para algum lugar fora do reino, tendo-se respeito à graveza do crime e qualidade da pessoa, mas em caso que sejam devassos no crime e escandalosos, irão ouvir sua sentença no auto e serão também condenados em degredo para galés (Assunção; Franco, 2004, p. 376).

A severidade da repressão justificava-se pela concepção da sodomia como um crime atroz, contra a natureza, vinculado à luxúria, à devassidão e à sujeira do corpo. Por isso era considerada inominável e equiparada ao crime de lesa-majestade, entendido como ofensa não apenas a Deus e à Igreja, mas também ao próprio Estado e à figura do rei. O chamado ato nefando.

Assim, a prática era geralmente mantida em segredo, relegada a espaços privados e afastados. Segundo Vainfas (1989), a sodomia possuía caráter marcadamente popular, o que não significa que as elites estivessem imunes a acusações e julgamentos. Entretanto, grande parte das denúncias e arrolamento de processos recaía sobre pessoas comuns. É interessante observar que, em algumas regiões da Europa, como França e Itália, a prática alcançou maior aceitação nos meios elitistas, chegando a ser conhecida como o “vício francês”. Esse contraste reforça a necessidade de aprofundar os estudos sobre as elites no contexto luso-brasileiro, compreendendo as razões pelas quais tais práticas tiveram menor repercussão nos registros inquisitoriais. Nesse sentido, tem-se por intuito iluminar o processo de uma figura pertencente ao clero e tornar mais claros as relações sobre sodomia.

O processo do padre José Ribeiro Dias à luz dos estudos sobre sodomia

Os estudos voltados à sodomia enquanto objeto de pesquisa são recentes. Os eixos de gênero e sexualidade ganharam maior espaço de discussão na História a partir da década de 1960, impulsionados pela chamada Terceira Revolução dos Annales, juntamente com outras temáticas como família, infância, morte e imaginário. No Brasil, contudo, a incorporação dessas perspectivas ocorreu de forma tardia, apenas a partir dos anos 1980. É relevante, porém, lembrar que a obra *Casa-Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, publicada em 1933, já apontava a presença de relações não normativas nas sociedades coloniais, servindo como referência pioneira para os estudos posteriores sobre o ato nefando.

Nesse movimento de abertura a novas abordagens, destacam-se os trabalhos de Luiz Mott, Ronaldo Vainfas, Laura de Mello e Souza e, mais recentemente, Verônica de Jesus Gomes, que analisa especificamente padres processados por sodomia no Tribunal do Santo Ofício português. Esses estudos pavimentaram caminhos para novas problematizações e interpretações. É nesse contexto que se insere a presente pesquisa, voltada ao exame do caso do padre José Ribeiro Dias como figura emblemática e reveladora do contexto histórico e moral do século XVIII.

José Ribeiro Dias foi sacerdote e vigário de São Caetano, na comarca de Ouro Preto, residente no Arraial do Paracatu, no bispado de Mariana. Natural de Braga, transferiu-se para o Brasil em meados do século XVIII. A documentação⁵ o descreve como um homem de 55 anos, proprietário de mais de vinte e sete escravizados e de lavras em Minas Gerais. Seu processo teve início a partir da denúncia feita pelo escravizado Felipe de Santiago, mulato, durante visita pastoral de Dom Frei João da Cruz, bispo do Rio de Janeiro, à freguesia em 1741. Segundo o depoimento, Felipe teria sido vítima de práticas sodomíticas constantes ao longo de três a quatro anos, sofrendo molícies no quarto do sacerdote, até a consumação do ato de sodomia, no qual era “paciente”.

5 Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo n. 10426.

Felipe também confessou que tinha relações do ato nefando com o padre José Ribeiro Dias entre três à quatro anos, pelo qual “a quem violentava, o denunciado, com o poder e respeito de senhor, e ele, testemunha, obedecia, com o medo de escravo que ele é.” Quando o dito padre queria ter essas relações, Felipe afirmou que o mandava chamar através de outro escravizado, João Barbeiro, para dormir com ele à noite em seu quarto. Também confessou que o sacerdote cometia somitigaria com outros homens da freguesia e que, “pela confiança e pouca revolta dele”, o padre tinha o costume de deixar a porta aberta, na qual o escravizado via o que acontecia com os parceiros do sacerdote. Acrescentou que, não raro, o sacerdote celebrava missa no mesmo dia em que cometia o ato nefando.

Porém, para além de Felipe de Santiago, a testemunha citou diversos outros homens que mantiveram relações com o dito padre, entre os quais se encontram: João Luís; Manoel da Costa, de 15 anos, boticário em São Caetano; Carlos, músico local; João da Costa, pardo forro; Alexandre, alfaiate e mulato forro; Manoel Ramos, artista pardo forro; Francisco Maria e João Alves, pardos rabequistas de Vila Rica; João Boquinha, rabequista e alfaiate, pardo forro do Morro de Santa Anna; Fernando, assistente no Rio de Janeiro; e Francisco Pereira, filho de Antônio Pereira, da freguesia de São Caetano. Constam oficialmente esses nomes, mas não se descarta a possibilidade de outros casos.

Foram consideradas como testemunhas somente Felipe de Santiago e Luís de Abreu Lobato -um jovem de 15 a 16 anos da freguesia, praticante de boticário-, sendo que este último revelou outros nomes dos homens que tiveram relações de molícies e sodomia com Ribeiro Dias, dentre eles: Francisco Pereira do Lago; um jovem estudante chamado Fernando e Francisco Xavier, boticário, popularmente conhecido como Peixoto.

Não foram consideradas outras testemunhas, pois foi observado que o processo tornaria-se mais longo para ser analisado nesta etapa de inquirição das testemunhas, dado que “se houvessem de inquirir todos os que depõem na matéria de molícies, além de que nela tem o denunciado bastante prova e fama pública.” Logo, a partir de seus relatos, o réu foi transferido para os

cárceres secretos da Inquisição, comprovando-se a suficiência e gravidade de seus crimes, chegando a Lisboa em janeiro de 1747.

Logo, iniciou-se a confissão do dito padre José Ribeiro Dias em dezoito de maio daquele ano, com a presença do inquisidor Manoel Varejão e Távora, na Santa Inquisição de Lisboa. Por meio de seu relato, o réu confessou ter tido distintas relações com três homens da região de Minas Gerais, no período de cinco anos atrás: João Lopes, pardo, rabequista e músico, solteiro, tendo tocamientos torpes e um caso de sodomia consumado; Luis Galvão, homem branco, boticário e solteiro, com o qual teve, também, uma relação de tocamientos torpes e sodomia perfeita, na casa de um boticário chamado Manoel da Costa; e, por fim, Felipe, homem pardo, com provável ofício de carpinteiro, solteiro pelo qual confessou ter dois a três casos com este de sodomia perfeita.

Ao longo de seu processo, quando perguntado se tem ciência sobre sua prisão e seus atos, o réu responde que tem clareza de suas culpas e aparenta não ter mais a que relevar pelos seus crimes sexuais. Porém, em inquirição de dezesseis de junho de 1747, o padre José Ribeiro Dias confessa ter tido relações estabelecidas com mais homens em seu período de estabilidade em Minas Gerais. São estes José Rodrigues Covilhã e Felipe.

O primeiro era um homem pardo e forro, filho de um capitão do Rio de Janeiro, chamado José Rodrigues Covilhã, com uma escravizada e o outro era um de seus escravizados. O que difere estes dois casos apresentados é que, no caso de José Rodrigues Covilhã, o réu confessou ter consumado de dez a doze casos de sodomia, além de, em algumas vezes, ter sido paciente nestas relações. Com relação a Felipe — têm-se a hipótese de que possa ser o seu denunciante, Felipe de Santiago; porém, pode ser outro escravizado —, o réu confessou ter tido tocamientos torpes com este e ter sido paciente, porém se defende de não ter consumado sodomia porque “o dito pardo não chegou a ter seminação e não passaram mais demais lembrado e mais não disse”. Até este momento, José Ribeiro Dias afirmava ter sido agente para com seus parceiros. Logo, o dito padre omitiu episódios de sodomia com outros homens, além de como elas foram praticadas; prerrogativas estas que deveriam ter sido expostas e ter sido claras por exigência da Justiça inquisitorial.

No final de junho de 1747, a Santa Inquisição voltou a perguntar se o padre José Ribeiro Dias tinha algo a mais a confessar; se tinha conhecimento da proibição do pecado da luxúria e sua relação com a sodomia; da gravidade do ato nefando e a punição frente à sua magnitude; se teve mais relacionamentos sodomíticos, tanto com mulheres quanto com homens; se, além do que confessou, foi agente ou paciente e se induziu mais alguma pessoa. Diante a todas essas perguntas, o réu teve uma postura mais resguardada e não acrescentou mais nenhuma nova informação que o comprometesse ou que, de algum modo, mudasse os rumos para a sua sentença.

O processo contra Ribeiro Dias iniciou-se no final de 1745 e concluiu-se em 21 de julho de 1747. O réu culpado pelo crime de sodomia foi sentenciado a auto de fé público, que contou, inclusive, com a presença do rei vigente, D. João V; o confisco de seus bens; a suspensão de suas ordens permanentemente; privação de quaisquer benefícios e ofícios e o degredo para as galés do rei, por um período de dez anos.

Todavia, em seis de agosto de 1754, José Ribeiro Dias solicita uma redução de seus trabalhos nas galés, devido às suas condições. Como se consta no documento, o ex-sacerdote afirma que

com a liberdade ligada na horrorosa prisão em que está, que mais parece sepultura que habitação, passadas as horas do dia e noite, atônito com o espetáculo dos seus infortúnios, que roubando-lhe até dos olhos o sono, lhe negam aquele descanso, de que a natural é tão liberal com os mortos, padecendo nela uma febre maligna, ficou com enfermidades; com[o] já representou e mostrou por certidão, vendo, com a enfermidade, a velhice.

Logo, o padre teve a redução de sua pena de dez para sete anos e foi libertado ainda no final do mesmo mês de agosto de 1754. Encontrando a liberdade, José Ribeiro Dias viu-se na miséria e recorreu à Santa Inquisição de Lisboa para que fosse revogada a suspensão de suas ordens e, assim, pudesse se situar em melhores condições, porém seu pedido não foi aceito.

Percebe-se, assim, uma diferenciação clara entre as penas aplicadas a civis e clérigos, refletindo como essa camada teve suas especificidades na

aplicação da justiça em relação a desvios à norma social-religiosa⁶. O caso do padre sodomita José Ribeiro Dias deve, portanto, ser compreendido como um exemplo escandaloso e notório, mas que também demonstra a não-isenção desta camada sobre seus delitos.

Ao longo do processo é possível perceber indícios claros que denotam sua fama de sodomita que vão além das relações com o escravizado Felipe de Santiago e sua denúncia. Através da própria denúncia, podemos concluir a sua imprudência e indiscrição, seja através da rede de parceiros relatada pelo escravizado, como também seu costume de deixar a porta aberta, expondo-o e ainda rezar missa no mesmo dia.

De modo semelhante, é preciso levar em conta a narrativa de Luís de Abreu Lobato, a suficiência em considerar somente os testemunhos deste jovem e do escravizado Felipe de Santiago, além da postura defensiva e omissa do réu diante da mesa inquisitorial: ele não confessou primeiramente que teve relações sodomíticas sendo *agente*, mas, também, *paciente*, do mesmo modo que encobriu seus casos com o escravizado José Rodrigues Covilhã, até certo momento de seu julgamento. Assim, abrindo margens para a possibilidade de se pensar, como hipótese, que haviam mais parceiros e eventuais casos estabelecidos pelo padre José Ribeiro Dias.

Assim, vale refletir a dimensão do escândalo que está muito presente neste caso, pois é possível perceber que

se o escândalo constitui um incitamento ao mal, é fato que sua existência deve muito à condição precedente de publicidade do pecado. De forma geral, para além das implicações procedimentais dessa publicidade do mal, o que os inquisidores sublinham com grande insistência é a dimensão relacional do escândalo, que não é um ato individual apenas, mas uma ação que afeta a todos (Lima; Silva, 2022, p. 4).

Assim, é viável refletir que, a denúncia feita pelo escravizado Felipe de Santiago como um incitador para o processo e seu desfecho, intensificou-se a partir das relações estabelecidas para com seus os parceiros do sacerdote e o

⁶ Vale ser citado o crime de *solicitação*, no qual consistia em práticas de cunho sexual cometidos por agentes da Igreja, como sacerdotes, vigários, padres, contra seus fieis. Prática esta também da alçada inquisitorial.

número de vezes destas relações foram agravantes para a resolução do processo e o mal coletivo pelo qual os inquisidores podem ter visto.

É interessante nesse sentido mirar sobre Felipe de Santiago, enquanto essa figura que procurou a confissão sobre o ato nefando com o bispo do Rio de Janeiro, Dom Frei João da Cruz. É possível pensar que havia uma dinâmica sexual exploratória por parte do sacerdote através do processo, porém ele é uma figura que não surge muitas vezes no processo e que carece de outras documentações. Porém, é um caso que abre margens para se refletir sobre a relação da escravidão com a sodomia, sendo um objeto de estudo que precisa de maior aprofundamento.

Destarte, o caso do padre Ribeiro Dias evidencia a estreita relação entre a sodomia e agentes clericais, exemplificando as particularidades punitivas para esta camada e como existe uma dimensão de escândalo que deve ser considerada nestes processos, visto que, como neste caso, o ato de sodomia foi além da denúncia e que, repetidamente, havia certa “fama pública”. Ao mesmo tempo, demonstra como a sociedade do período percebia tais práticas como desumanizadoras e desestabilizadoras da ordem pública.

Conclusão

A sodomia foi vista como uma ação nefasta e perigosa para a ordem e bem-estar público. Um ferrão atravessando a fé individual e o corrompendo. Um contorno errado a ser apagado antes que se propagasse e se instaurasse no espaço coletivo, no qual aqueles que o traçassem seriam, por diferentes formas, violentamente punidos, assim como sua posteridade também sofreriam estas marcas deixadas para trás. Porém, a sodomia não deixou de se fazer presente na sociedade Moderna e não há como não se fazer presente. Ela era manifestada à maioria das vezes no marginal, às escondidas, nos lugares que tendiam a ser mais resguardados e não gerassem tanto conhecimento público na colônia luso-brasileira.

Porém, mesmo considerando esta faceta, é preciso mirar este plano problematizando-o e trazendo à tona diferentes perspectivas e questionamentos para ter-se uma compreensão mais profunda deste panorama e não este-

reotipá-lo enquanto uma problemática e objeto histórico. A sodomia também poderia ser usada enquanto uma atividade de poder, como no caso do padre José Ribeiro Dias e a relação com seu escravo Felipe de Santiago. Desse modo, a denúncia deste pode ser vista como um possível mecanismo de fuga contra as atividades praticadas contra ele. Entretanto, pode-se abrir para outras interpretações visto que este é um caso em que parece haver lacunas a serem preenchidas e interrogadas.

É prudente lembrar que a sodomia foi um considerada como uma faceta maléfica de um indivíduo, uma expressão suja da luxúria e do desejo, mas existem camadas que demonstram o quanto a sodomia poderia ser funesta enquanto um ato em que não havia consentimento e o poder sobre o outro era o que imperava. Para além de uma disciplinarização do corpo e da alma, o controle da sexualidade cobrou um alto preço daqueles que desviassem desse caminho, tanto para as camadas populares quanto para as elites e, o caso de José Ribeiro Dias, ilustra isso.

Referências

ALMEIDA, Angela Almeida de. **O gosto do pecado**: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII. Rio de Janeiro : Rocco, 1992.

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

BELLINI, Lúgia. **A coisa obscura**: mulher, sodomia e inquisição no Brasil colonial. Salvador: EDUFBA; 2014.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**. Portugal, Espanha e Itália. 1994.

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago. **A América portuguesa e os sistemas atlânticos na época moderna**: monarquia pluricontinental e Antigo Regime Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: A vontade de saber. Rio de Janeiro, Graal, 1999.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GOMES, Verônica de Jesus. **Justiça e misericórdia na mesa do santo ofício de lisboa**: as penas dos padres sodomitas. Outros Tempos: Pesquisa em Foco-História, v. 7, n. 10, 2010.

GOMES, Veronica de Jesus. **O crime de sodomia na historiografia luso-brasileira e na documentação inquisitorial**: um estudo crítico. 2017.

GOMES, Veronica De Jesus. **Vício dos clérigos**: a sodomia nas malhas do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa. 2010.

LIMA, Wallas Jefferson; SILVA, Edson Santos. O escândalo nos processos de sodomia da inquisição portuguesa (1567-1660): abordagens e perspectivas. **Revista de História da UEG**, v. 11, n. 01, 2022.

LOPES, Fernando José. **“O pecado indigno de ser nomeado”**: delito inquisitorial de sodomia nas Minas Gerais (1700-1821). 2019. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal de São João del-Rei.

MATTOS, Yllan de; ASSIS, Angelo Adriano Faria de; BAUMANN, Thereza (Orgs.). **Heresias em perspectiva**. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, Universidade de Lisboa, 2022.

MATTOSO, José. História de Portugal. Editorial Estampa, Ltda. e autores. 1997. (p.118-122).

MOTT, Luiz. Homossexuais da Bahia. **Dicionário Biográfico (Séculos XVI-XIX)**. Salvador: Grupo Gay da Bahia, 1999.

MOTT, Luiz. Os filhos da dissidência: o pecado da sodomia e sua nefanda matéria. **Tempo**, v. 6, n. 11, p. 189-204, 2001.

MOTT, Luiz. Sodomia não é heresia: Dissidência moral e contracultura. In: Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler, Lana Lage da Gama Lima, (orgs.). **A Inquisição em Xequê**: temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2006.

RANGEL, João Guilherme Lisboa. Quem são os hereges? Da generalidade do conceito de heresia à banalidade da sua aplicação. In: MATTOS, Yllan de; ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; BAUMANN, Thereza (Orgs.). **Heresias em perspectiva**. Lisboa.

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Sociedade e inquisição em Minas colonial: Os familiares do Santo Ofício (1711-1808)**. Dissertação. Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Edson Santos; LIMA, Wallas Jefferson. Homo eroticus: Considerações acerca do conceito de Sodomia nos processos da Inquisição Portuguesa. **Esboços: histórias em contextos globais**, v. 23, n. 35, p. 265-284, 2016.

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

VAINFAS, Ronaldo. Sodomia, mulheres e Inquisição: notas sobre sexualidade e homossexualismo feminino no Brasil colonial. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, v. 35, p. 233-250, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**. Editora José Olympio, 2011.

CAPÍTULO 17

SERVIR COM UTILIDADE À REAL COROA: LUÍS FORTES BUSTAMANTE E SÁ ENTRE SABERES ILUSTRADOS E ESTRATÉGIAS DE DIFERENCIAÇÃO

Victor José do Nascimento Custódio

Doi: 10.48209/978-65-5417-550-H

Não há bárbara fera
Que o valor e a prudência não domine.
Quando a razão impera,
Que leão pode haver que não se ensine?
E o forte jugo, por si mesmo grave,
A doce mão que o põe o faz suave.
Que fez a Natureza
Em pôr neste país o seu tesouro,
das pedras na riqueza,
Nas grossas minas abundantes de ouro,
Se o povo miserável?... Mas que digo:
Povo feliz, pois tem o vosso abrigo!¹

Alvarenga Peixoto

Maio de 1800. Do porto do Rio de Janeiro partiu um navio levando, entre tantas outras cargas, quatro exóticos passageiros: tucanos vivos, presos em caixas de madeira, arrancados das matas úmidas próximas à vila de São João del-Rei. Se a travessia fosse generosa e o balanço do mar lhes poupasse da morte, chegariam semanas depois a Portugal, talvez com os bicos entreabertos, ofegando diante do estranho ar do verão europeu. Em terras reinois, o destino seriam as coleções do Jardim Botânico da Ajuda ou do Museu Real, espaços repletos de outras criaturas vindas do ultramar. Ali, lado a lado com espécimes de Ásia, África e outras partes da América, os pássaros se destacariam por sua

¹ ALVARENGA PEIXOTO, Inácio José de. Ode incompleta autógrafa, usada como prova de acusação contra Alvarenga Peixoto. [s.d.]. Apud SOUZA, Caio Cesar Esteves de (org.). Obras poéticas de Alvarenga Peixoto. Ateliê Editorial, 2020.

aparência singular, talvez a cauda vermelha do tucanuçu, ou o bico grande e serrilhado de tons esverdeados do tucano-de-bico-verde, espécies comuns na região da comarca do Rio das Mortes. Mas o que estava por trás do vôo interrompido das aves tropicais?

Os animais foram enviados por Luís Fortes Bustamante e Sá, natural de São João del-Rei e já com cinquenta anos de idade quando decidiu remetê-los ao outro lado do Atlântico. Membro de uma das famílias mais abastadas das Minas Gerais, era filho do capitão-mor Manuel Antunes Nogueira, nome destacado em 1756 pelo provedor da Fazenda, Domingos Pinheiro, entre os homens mais ricos da capitania². Após ter aprendido as primeiras letras possivelmente com algum capelão da vila, um mestre camarário ou até mesmo com sua mãe, Dona Rita Luiza Vitoria de Bustamante, foi já com 13 anos para a Europa e lá se preparou para a formação universitária³. Sua origem privilegiada lhe abriu caminho para, ainda jovem com seus 20 e poucos anos, ingressar na Universidade de Coimbra e se matricular na faculdade de Matemática⁴, onde teve contato profundo com os estudos de História Natural. Apto a observar, categorizar e interpretar a natureza, Bustamante e Sá se tornou um cientista.

Tal trajetória, contudo, não foi algo atípico para a realidade dos habitantes das Minas setecentistas. Na verdade, o ingresso dos filhos da elite da capitania mineira na universidade do Mondego tornara-se, ao longo do século XVIII, uma prática quase habitual. A formação coimbrã tinha preço alto. Para viver e estudar no Reino era preciso dispor de recursos vultosos⁵, de modo que, como observa Virgínia Valadares, “era uma regra quase geral que os genitores dos filhos de Minas que foram estudar para a universidade de Coimbra fossem

2 A listagem profundamente estudada pela historiadora Carla Maria Carvalho de Almeida (ALMEIDA, 2010) pode ser encontrada no Arquivo Histórico Ultramarino com o localizador AHU-Con.Ultra.-Brasil/MG-, cx.70, doc.413.

3 Segundo Caio César Boschi, nas Minas Gerais setecentistas, as primeiras letras eram ensinadas principalmente em escolas domésticas (pelas mães, familiares ou capelães) ou por mestres contratados pelas câmaras municipais. (Boschi, 1991)

4 UNIVERSIDADE DE COIMBRA. Matrícula de Luís Fortes de Bustamante e Sá na Faculdade de Matemática. 01 out. 1775. Arquivo da Universidade de Coimbra, PT/AUC/ELU/UC-AUC/B/001-001/S/000365. Disponível em: <https://arquivodigital.uc.pt/>. Acesso em: 15 set. 2025.

5 O envio de filhos ao Reino para a formação universitária envolvia muitos gastos. Além dos custos de estadia, transporte e alimentação haviam as propinas que poderiam chegar a 800.000 reis dependendo do curso. (Fonseca, 1995, p. 497).

peças da mais alta categoria social e econômica das Alterosas” (Valadares, 2004, p. 297). Ainda assim, a prosperidade que a mineração irradiava pela capitania multiplicou o número de casas capazes de arcar com esse investimento. Foi assim que, em poucas décadas, as vilas mineiras passaram a figurar com destaque entre as principais origens dos estudantes coimbrões, projetando no Reino a presença de uma elite forjada nos sertões do ouro⁶.

Importante destacar que não era apenas a simples instrução superior que levava os filhos das grandes casas de Minas às margens do rio Mondego. O que se buscava em Coimbra era sobretudo um lugar de distinção. Na universidade, os jovens mineiros não só aprendiam as letras, as leis e as ciências, mas também partilhavam os mesmos bancos que herdeiros da elite administrativa do Reino e, em certas ocasiões, da própria alta nobreza⁷. Entre aulas e cerimônias, iam tecendo vínculos que se prolongariam para além do espaço acadêmico: amizades, compadrios e alianças de conveniência que mais tarde poderiam ser acionadas no coração do Império para proteger interesses familiares. Já na esfera cultural, o próprio ato de frequentar o espaço universitário já funcionava como um marcador de prestígio. Ao enviar seus filhos a Coimbra, a elite mineira não apenas se inseria em redes de reciprocidade, mas também se aproximava da aristocracia reinol pela reprodução de valores e costumes tipicamente identificados como nobres. Nesse horizonte de distinções, o letramento e a erudição eram símbolos de refinamento, credenciais culturais que, somadas ao poder econômico, reforçavam a pretensão de diferenciação dessas famílias⁸.

Além disso, a escolha por Coimbra, se inseria em um projeto social mais amplo, comum às elites coloniais: o de edificar prestígio por meio dos serviços prestados à Coroa. Vale lembrar que, assim como foi o caso de outras elites

6 Em estudo quantitativo, Fernando Taveira da Fonseca contabilizou o total de 357 alunos mineiros para o período de 1720 até 1810 (Fonseca, 1999, p. 558).

7 Como demonstra Nuno Gonçalo Monteiro, apesar de Coimbra e a Universidade não serem destinos dos primogênitos das casas de primeira nobreza, era comum que os outros filhos não sucessores seguissem para a instituição (Monteiro, 2003, p. 523). Além disso, Fernando Taveira da Fonseca contabilizou, apenas para os cursos jurídicos no século XVIII, 142 alunos advindos de famílias fidalgas (Fonseca, 1995, p. 282).

8 Em estudo publicado em 2007, Carla Almeida analisa o tronco familiar de Maximiliano de Oliveira Leite, oferecendo pontuações instigantes sobre o tema. A historiadora evidencia como diferentes estratégias e valores, inspirados em ideais aristocráticos, eram articulados para assegurar a manutenção de seu prestígio (ALMEIDA, 2007).

locais instituídas no espaço colonial (Bicalho, 2005), a autoridade das famílias abastadas das Alterosas se ergueu sustentada na prestação de serviços ao Rei a partir do processo de conquista e da ocupação de cargos administrativos e militares⁹. Em troca da lealdade à Coroa, recebiam não apenas remunerações, mas, sobretudo, títulos honoríficos, postos adicionais e distinções que as afastavam do comum, erguendo barreiras simbólicas entre eles e os demais vassalos. Assim, nesse arranjo, o diploma coimbrão funcionava como trunfo raro: abria a possibilidade de desempenhar funções que exigiam saber técnico ou erudição, inacessíveis àqueles que não haviam experimentado a vida universitária. Doutores e bacharéis surgiam, assim, como peças indispensáveis à engrenagem imperial, detentores de conhecimentos que a Coroa sabia aproveitar e recompensar. Enquanto que para as famílias mineradoras, esse título representava mais do que uma conquista intelectual, era uma credencial de poder, um passaporte para serviços exclusivos que reforçavam sua autoridade e asseguravam a centralidade de seus nomes no vasto tabuleiro do Império Ultramarino.

No último quartel dos setecentos contudo, tal dinâmica ganhou novos contornos, e isso devido à profunda reforma universitária conduzida em 1772, sob o projeto ilustrado do Marquês de Pombal. A Universidade, até então moldada por uma tradição escolástica, foi sacudida por uma transformação estrutural e curricular que procurava alinhar Portugal ao horizonte intelectual das Luzes. Nesse processo, o espaço físico da instituição se metamorfoseou: ergueram-se laboratórios de Química e Física Experimental, um Gabinete de História Natural, um Jardim Botânico, um dispensatório farmacêutico e até um Observatório Astronômico, convertendo Coimbra em um centro científico sem precedentes na história lusa (Araújo, 2000, p 45). Ao mesmo tempo, a reorganização dos cursos promoveu a reforma curricular da faculdade de Medicina além do surgimento das faculdades de Matemática e Filosofia, abrindo caminho para uma formação enraizada nos métodos empírico-experimentais que norteavam o pensamento iluminista¹⁰. Para dar corpo a esse projeto, professo-

9 Segundo Júnia Furtado, na capitania de Minas Gerais o fortalecimento das estruturas administrativas, militares e fiscais abriu aos súditos diversas oportunidades de cargos e serviços a serem prestados à Coroa. Esse contexto favoreceu a reprodução, em escala local, das lógicas próprias da metrópole. (FURTADO, 2006)

10 A faculdade de Medicina contou com a introdução de uma série de novidades como a dissecação de cadáveres (antes proibido por motivos religiosos), os estudos acerca do sistema cardiovascular, teorias patológicas e farmacológicas (MAXWELL, 1996). A faculdade de matemática foi designa-

res estrangeiros, sobretudo italianos, foram chamados a lecionar, entre os quais se destacavam Miguel Franzini e Miguel Antonio Ciera, nas ciências físico-matemáticas, e Domenico Vandelli, que introduziu novos rumos ao estudo da História Natural. Assim, ao combinar a renovação do ensino com a criação de espaços destinados à prática científica, a Reforma de 1772 transformou Coimbra em um laboratório das ideias modernas, permitindo à monarquia lusitana dispor de letrados que, pela primeira vez, eram também profissionais versados nos preceitos empírico-experimentais típicos do iluminismo.

Esses cientistas formados em espaço luso teriam papel central no processo de modernização do Império. Médicos e bacharéis em matemática e filosofia poderiam incorporar expedições que tinham a finalidade de demarcar fronteiras territoriais, explorar novas jazidas minerais ou coletar e remeter espécimes da flora e da fauna. Outros poderiam ser convocados a ocupar assentos em instituições de prestígio, como gabinetes de história natural ou a Real Academia de Ciências, onde tinham a tarefa de traduzir em diários, catálogos, mapas e memórias o conhecimento acumulado em campo. Havia, portanto, uma dimensão prática no interesse régio: modernizar a economia, racionalizar a administração ultramarina e reforçar o domínio sobre espaços longínquos do império. Mas havia também uma contrapartida para os próprios cientistas. Ao se apresentarem como agentes ilustrados capazes de atender às demandas do Estado, conquistavam visibilidade no mundo das letras e abriam caminho para benefícios concretos: soldos, cargos administrativos, hábitos de ordens militares, títulos de nobreza e outras distinções reservadas àqueles que logravam a confiança régia. Ou seja, ao mesmo tempo em que o patronato do rei nutria uma legião de letrados dispostos a viajar pelo império em nome da ciência e da Coroa, esses homens instrumentalizavam seu saber para ascender socialmente (Raminelli, 2008. p. 137). Portanto, aquelas abastadas famílias da capitania de Minas Gerais, já tão habituadas em oferecer seus leais serviços, descobriram no ato de desvelar a natureza uma pepita preciosa que, refinada e moldada pelo saber ilustrado, se convertia em moeda de grande valor a ser trocada por honrarias e privilégios.

da aos estudos físicos e aritméticos, enquanto a de filosofia abrangia a história natural, química e astronomia. (Martins, 2000).

Assim, nesse horizonte de possibilidades abertas pelo casamento entre ciência e serviço régio, é possível entrever as motivações de Luís Fortes Bustamante e Sá ao remeter à metrópole aqueles tucanos nascidos nas matas de sua comarca. Mais do que simples curiosidade naturalista, o gesto parecia ressoar a lógica de seu tempo: transformar a exuberância da natureza colonial em prova de lealdade e utilidade diante do trono. Não teria sido, contudo, a primeira ocasião em que o bacharel em Matemática recorreria aos saberes adquiridos nos bancos de Coimbra para forjar sua própria via de distinção pela graça real.

No dia 17 de agosto de 1796, Bustamante e Sá dirigiu-se diretamente à rainha Dona Maria I com um requerimento que deixava claro suas ambições e os contornos de sua trajetória. O documento revela que, além de formado em Matemática, ele ocupava a posição de segundo tenente reformado da artilharia, tendo servido por 10 anos na corte. Amparado nesse passado, solicitava de forma explícita o posto de coronel de cavalaria auxiliar ou de coronel do 1º Regimento da Vila de São João del Rei ou da Campanha do Rio Verde. Tratavam-se de cargos militares que garantiam um leque de privilégios: hábitos e tenças, isenção de fintas e demais impostos municipais, maior segurança econômica (já que seus bens de uso não poderiam ser penhorados) e prerrogativas jurídicas como o direito a tribunais especiais e a uma “prisão mais decente” (Mello, 2019, p. 62). Ainda assim, Bustamante e Sá demonstrava deferência, afirmando que, caso não fosse do “Real agrado” conceder-lhe tal mercê, aceitava ser admitido em outras posições, fossem elas

[...] em algum dos governos subalternos de Sergipe del Rei, Ceará, Paraíba, Capitania do Espírito Santo, ou na secretaria do Governo de Vila Rica, ou em oficial do Regimento de Dragões pagos da dita Vila Rica.¹¹

Ao fim, Bustamante e Sá reafirma sua vassalagem e sua súplica ressoa os valores do Antigo Regime, em que a honra de sua casa e a prestação de serviços se entrelaçavam:

O Espírito do Suplicante é servir à Vossa Magestade, e aumentar a honra de seus filhos, vinda desde o Sr. Rei D João V, de quem tiveram a honra de

11 Requerimento de Luís Fortes de Bustamante e Sá solicitando promoção a coronel de Cavalaria Auxiliar, 17/08/1796, Minas Gerais, AHU_ACL_CU_011, Cx. 142, Doc. 31 (1), Arquivo Histórico Ultramarino.

ser criados seus antecessores, e até agora atendidos por V. Magestade e por todas as sobreditas razões.¹²

Assim, o pedido não se resumia a uma ambição individual, mas evocava a continuidade de uma linhagem, a necessidade de transmitir à posteridade o prestígio de uma família que, como tantas outras, fazia de sua lealdade à Coroa o alicerce de sua distinção.

Após a súplica dirigida à rainha, o requerimento de Bustamante e Sá se encorpava com o peso das vozes que o amparavam, cada uma delas pertencente a homens de autoridade e prestígio nas Minas Gerais. O primeiro a atestar sua idoneidade foi Francisco de Moraes Pimentel e Castro, Intendente do ouro da comarca do Rio das Mortes e fidalgo cavaleiro da Casa Real, que o descreveu como uma das principais figuras da vila, herdeiro de uma linhagem honrada, filho de um capitão-mor e de uma mãe oriunda de família respeitada. Em seguida, Manoel Caetano Monteiro Guedes, antigo intendente das casas de fundição e então capitão-mor de São João del Rei, reforçava a mesma ideia: a nobreza de Bustamante não se circunscrevia aos limites locais, mas era reconhecida em capitanias como Minas, São Paulo, Rio de Janeiro e Goiás. O coro de testemunhas seguia com a voz de António Caetano de Almeida Vilas Boas, bacharel em cânones e vigário da matriz de Nossa Senhora do Pilar, que evocava a memória do pai de Bustamante, professo na Ordem de Cristo, e exaltava nele a religião de vida, os bons costumes, a fidelidade ao serviço régio e a devoção piedosa à Igreja, sinais inequívocos de que o suplicante era tanto um bom cristão quanto um leal vassalo. Por fim, o desembargador da Coroa e corregedor da comarca, Luís Antônio Branco Bernardes de Carvalho, acrescentava sua chancela, reconhecendo na figura de Bustamante exemplar probidade, inteligência e préstimo.

Importante tomar nota de que quando as autoridades militares, da administração, da Igreja e da justiça se uniram para testemunhar em favor de Bustamante e Sá, não se tratava de um gesto meramente formal: era a encenação concreta de uma lógica política típica do Antigo Regime português, onde a reputação de um súdito não se sustentava na solidão de seus feitos, mas na constelação de vozes que lhe emprestavam respaldo e que, por sua

12 Ibidem

vez, esperavam em troca lealdade e subserviência. António Manuel Hespanha e Ângela Barreto Xavier descrevem essa estrutura como “redes clientelares” (Hespanha, Xavier, 1998). Nessas redes, a graça real não fluía de modo direto nem automático, ela era filtrada, intermediada e reforçada por uma cadeia de favores e fidelidades que ligavam o vassalo ao soberano. O poder, portanto, não se concentrava apenas na figura do rei, mas se espalhava, quase rizomaticamente, por laços de patronato e solidariedade. Quando o súdito recorreu às figuras de destaque supracitadas e fora atendido, se criava ou se reforçava a obrigação dele para com elas, pois ele teria motivos para estar grato e deveria manifestar essa gratidão com serviços e obediência. Assim, os elogios a Bustamante e Sá e sua família revelam mais que a confiança em sua competência: mostrava a capacidade do bacharel em matemática de acionar e articular esses vínculos, mobilizando prestígio alheio como extensão de seu próprio mérito. E, simultaneamente, ao inscrever-se nessa teia de dependências e intermediações, ele reforçava sua posição e as próprias engrenagens daquela sociedade de desigualdades, privilégios e favores.

Ao final do documento, dois anexos selam a trajetória de Bustamante e Sá como testemunhos oficiais de sua distinção. A primeira, a Carta Patente de 1789, assinada por Francisco Xavier Teles de Melo, secretário do Conselho da Guerra, atestava sua reforma como segundo-tenente de artilharia. A segunda, a carta de formatura em matemática, passada em 8 de julho de 1785 e rubricada pelo reformador e reitor da Universidade de Coimbra, José Principal de Mendonça, confirmava o êxito nos exames e o prestígio de sua formação.

Apesar de todo o aparato de prestígio mobilizado no primeiro requerimento — as cartas, os testemunhos, a rede de reciprocidade e os selos oficiais de sua carreira —, Luis Fortes Bustamante e Sá não alcançou a graça régia. Prova disso são justamente os quatro tucanos que abriram este capítulo, símbolos eloquentes de um segundo esforço, em 1800, quando voltou a suplicar mercês à Coroa. As aves vinham acompanhadas de duas pedras para análise mineralógica e de uma longa memória escrita sobre sua viagem feita da vila de São João del Rei até a barra do Rio das Mortes. Além das amostras naturais e sua produção textual, o cientista enviou um ofício datado de 22 de Maio de

1800¹³ onde expunha também sua condição: uma esposa, a lisboeta Ana Teresa de Mello Almeida Souza Menezes, seis filhos desamparados e a lembrança de um passado de serviços — a infância levada à Europa, a formatura em Matemática, os anos de cadete e a reforma em tenente de artilharia. Mais uma vez, mostrava-se pronto a aceitar cargos em diversas capitanias incluindo o de capitão-mor, se assim fosse do agrado do trono. Sua súplica ressoava ao final da correspondência numa frase cortante: “Vossa Excelência ponha a sua benevolência neste infeliz, que deseja servir com honra a Sua Alteza.”¹⁴

Para além do clamor lamentoso, um detalhe chama a atenção no ofício: o remetente. Em vez de dirigir diretamente ao príncipe regente D. João VI a memória de viagem, as pedras e os tucanos, Luis Fortes Bustamante e Sá preferiu encaminhá-los a Dom Rodrigo de Souza Coutinho, então secretário de Estado da Marinha e Ultramar. A escolha não foi casual. Mais do que o monarca, era naquela secretaria que se concentrava o fluxo de circulação do saber, o crivo das expedições naturalistas e a mediação entre os súditos ilustrados e o trono. Bustamante compreendia que, para transformar espécimes em distinções e objetos naturais em mercês, era preciso primeiro atravessar o filtro poderoso da burocracia científica sediada em Lisboa.

Essa centralidade institucional remete à trajetória de uma das figuras mais decisivas do iluminismo português, a de Domenico Vandelli. Discípulo do naturalista sueco Carlos Lineu, o paduano chegara a Portugal a convite do Marquês de Pombal e, após o malogro do Colégio dos Nobres, fora integrado como lente da reformada Universidade de Coimbra (Carvalho, 1987, p. 50). Ali, e também na organização do Museu de História Natural e do Jardim Botânico, imprimiu sua marca intelectual. Em 1779, publicou a célebre “Viagens filosóficas”, obra que funcionava como manual e manifesto, traçando as diretrizes do que deveria ser a exploração científica dos domínios ultramarinos, com especial atenção à mineralogia. Tratava-se de um projeto ambicioso: produzir uma História Natu-

13 Ofício de Luís Fortes de Bustamante e Sá ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar remetendo duas pedras e quatro tucanos vivos de duas espécies para avaliação da raridade das amostras e solicitando a mercê de um ofício em qualquer parte do Brasil para sustentar sua mulher e filhos, 22/05/1800, Rio de Janeiro. AHU-RJ, Cx. 182\Doc. 13307, Arquivo Histórico Ultramarino.

14 Ibidem

ral abrangente, capaz de mapear riquezas e ordenar o vasto império colonial de acordo com as classificações do método lineano.

O plano, contudo, esbarrou em entraves financeiros, políticos e administrativos, e jamais se concretizou em toda a sua amplitude. Ainda assim, suas diretrizes moldaram as práticas dos viajantes das últimas décadas do século XVIII, inspirando relatórios, memórias e coleções que articulavam o saber colonial às expectativas metropolitanas. Foi nesse contexto que a Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar assumiu protagonismo. Criada em 1736, a repartição, que servia como elo entre a Coroa e a máquina colonial, consolidou-se no reinado de D. Maria I como o centro de comando das expedições científicas (Raminelli, 2008, p. 62). Cabia a ela definir áreas a explorar, autorizar percursos e visitas a minas e fronteiras, liberar licenças, além de garantir que governadores prestassem o apoio necessário aos naturalistas. A partir dessa coordenação se criou uma complexa rede de produção intelectual que envolvia diversas instituições e sujeitos que não se limitavam aos letrados. Na verdade, como demonstra Ângela Domingues, a coleta de amostras e informações sobre o mundo natural era um empreendimento que envolvia o Vice-Rei, os governadores e capitães-mores, soldados, funcionários eclesiásticos, demais colonos, indígenas¹⁵escravizados e até mesmo degredados (Domingues, 2001). Assim, o secretário de Estado se tornara não apenas o patrono, mas o verdadeiro coordenador da ciência imperial, superando, na prática, até mesmo as instruções de Vandelli.

A relação entre burocracia e ciência tornou-se ainda mais estreita na gestão de Dom Rodrigo de Souza Coutinho à frente da secretaria. Tendo frequentado o Colégio dos Nobres, se formado em Coimbra e com longa experiência diplomática na península itálica, ele era, como muitos de seus pares, um intelectual das Luzes que via na ciência aplicada um instrumento de governo. Membro ativo da Academia Real de Ciências, defendeu em seus textos a modernização da economia portuguesa pela exploração racional dos recursos naturais das colônias, articulando esse discurso a uma prática administrativa que fortalecia a

15 Estudo recente destacou, por exemplo, como a apropriação colonial do conhecimento indígena sobre a flora amazônica é elemento central nas expedições científicas de Alexandre Rodrigues Ferreira, brasileiro formado em filosofia na Universidade de Coimbra (Berthou de Almeida, 2024).

circulação do saber. Nesse sentido, iniciativas como o Observatório Real da Marinha, o Corpo de Engenheiros e a tipografia do Arco do Cego revelam seu empenho em criar meios para formar técnicos, difundir literatura científica e integrar governadores e funcionários ultramarinos nas redes de informação. Segundo Carolino, sua “política científica” não se resumia a proclamações: apoiou-se na criação de instituições, no recrutamento de especialistas luso-brasileiros e estrangeiros, na difusão de obras técnico-científicas e no estímulo a viagens de estudo, compondo um programa que pretendia alinhar administração imperial do ultramar a um conhecimento ilustrado pragmático (Carolino, 2014, p. 193). Longe de representar apenas um ideal ilustrado, sua atuação evidenciou mais do que nunca como a secretaria se tornou o verdadeiro núcleo de coordenação da produção científica portuguesa, onde ciência e administração se confundiam na busca por um controle mais eficaz sobre os domínios coloniais. Foi a essa instância de poder que Bustamante endereçou sua súplica e suas remessas naturais, consciente de que ali se decidiam os destinos da ciência e, não raro, os de sua própria carreira.

Tanto é que ele cita diretamente cargos específicos que ele desejava ocupar, caso fosse agraciado, o que nos leva ao seguinte trecho:

[...] Há três caixas no contrato dos diamantes do Serro do Frio, e existe presentemente um lugar que posso **servir com utilidade à Real Coroa** porque **carecem os que os ocupam saber mecânica**, tanto a respeito da multiplicação de forças, como sobre a hidráulica **e eu sou formado em matemática**.¹⁶

Nota-se que, mais uma vez, o saber aparece como um valioso emblema de distinção social, que colocava o cientista, mais apto a ocupar os cargos do que aqueles que já o possuíam, mas que não detinham conhecimento em mecânica. Para além disso, o gesto ecoava um princípio mais amplo da cultura científica da época: o utilitarismo do conhecimento ilustrado. Para os letrados formados sob as Luzes, a leitura e a experimentação da natureza compunham o que se poderia chamar de um “naturalismo econômico”, no qual o conhecimento da fauna, flora, dos minerais, das águas e dos solos era concebido como

16 Ofício de Luís Fortes de Bustamante e Sá ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, 22/05/1800, Rio de Janeiro. AHU-RJ, Cx. 182\Doc. 13307, Arquivo Histórico Ultramarino. Grifos meus.

alicerce para a prosperidade do reino. A natureza deixava de ser contemplada como espetáculo e se tornava matéria-prima da civilização, recurso a ser decifrado e convertido em riqueza (Kury, 2001, p. 105). A investigação não era fim em si mesma, mas meio para incrementar a indústria, modernizar a mineração e diversificar a economia. Bustamante e Sá, ao destacar sua formação, alinhava-se a esse movimento mais amplo: colocava-se como peça de uma engrenagem que pretendia racionalizar os métodos de exploração mineral e ampliar a produtividade em benefício da Coroa.

Esse horizonte científico-utilitário se tornava ainda mais premente diante da decadência da mineração que assolava Minas Gerais desde o último quartel do século XVIII. A queda da produção aurífera, perceptível desde o início da década de 1760, provocava o lamento das elites locais e a preocupação da administração régia, que via minguar a arrecadação dos quintos. Na região diamantina, embora o declínio ainda não fosse palpável, o monopólio régio da exploração instaurado em 1772 gerava tensões e pressionava por maior eficiência. Foi nesse contexto de escassez e de reformas que os letrados vinculados à Universidade de Coimbra e à Academia Real de Ciências advogaram pela modernização dos métodos de mineração, intensificação da produção e busca por novas jazidas não apenas de ouro e diamantes, mas também de ferro, cobre, carvão, salitre e cobalto (Furtado, 2025). No período foram muitos escritos que circularam no ultramar acerca da problemática e suas possíveis soluções. Se destacaram nesse cenário diversos autores como Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, José Vieira Couto, Antônio Pires da Silva Pontes, Dom Rodrigo José de Menezes, José João Teixeira Coelho e José Eloi Otoni. Portanto, ao mencionar a aplicabilidade de seus saberes em mecânica e hidráulica, Bustamante e Sá dialogava com as discussões acadêmicas do período ao mesmo tempo que argumentava em favor da utilidade de seus serviços e saberes.

Dois anos após o envio do ofício, Luis Fortes Bustamante e Sá finalmente viu-se agraciado pela Coroa: em 1802, tornou-se Capitão-Mor das Ordenanças do termo da Vila de São João del-Rei¹⁷. Não é possível afirmar

17 Requerimento de Luís Fortes de Bustamante e Sá solicitando confirmação da carta-patente do posto de capitão-mor das Ordenanças, 28/05/1802. Minas Gerais. AHU_ACL_CU_011, Cx. 163, Doc. 24. Arquivo Histórico Ultramarino.

que essa nomeação tenha sido consequência direta de seu último pedido e da concomitante remessa de espécimes naturais, pois a documentação é silenciosa sobre a causalidade exata. Talvez tenham pesado outros elementos que acompanhamos nessa análise como a tradição familiar, o fato de seu pai ter ocupado o mesmo cargo, a notoriedade de sua casa no cenário imperial, a robusta rede de reciprocidades que o cercava, a experiência militar acumulada como cadete e tenente reformado, etc. Mas o ponto crucial que queremos destacar nessas poucas páginas não reside em dissecar a mente das autoridades régias, mas em observar como Bustamante e Sá soube conjugar em diferentes situações múltiplos recursos — prestígio familiar, carreira militar e, sobretudo, o saber ilustrado — transformando-os em instrumentos para alcançar distinção.

Segundo o antropólogo norueguês Fredrik Barth, o *status* não é uma essência estática, mas uma construção relacional, continuamente moldada nas interações sociais. Indivíduos e grupos, longe de apresentarem identidades fixas, acionam pertencimentos distintos conforme o contexto e os interlocutores (Barth, 1981). Portanto, em situações de negociação ou barganha, o sujeito se vale de múltiplas estratégias de auto representação para alcançar seus objetivos para com o outro. A partir disso, compreendemos melhor a trajetória de Luis Fortes Bustamante e Sá: em sua primeira súplica à Rainha, apresentou-se como vassalo fiel, herdeiro de uma família respeitável, bom cristão e erudito — atributos que tradicionalmente ressoavam no ethos da monarquia pluricontinental católica. Já em sua segunda investida, dirigida ao ilustrado Dom Rodrigo, o tom se altera: Bustamante surge como intérprete da natureza, homem de ciência capaz de extrair utilidade prática de seu saber. O mesmo sujeito, assim, revelou-se múltiplo e estratégico, mobilizando repertórios identitários diversos para negociar seu lugar em um mundo no qual prestígio e poder se construía na maleabilidade das relações.

No século das luzes, quando o saber e a razão eram cada vez mais valorizados, a burocracia imperial parecia querer traduzir o mundo em números, descrições e inventários, na esperança de domesticar pela ciência a vastidão da natureza colonial. A relação com o meio natural tomava as cores da posse e

da sujeição física (Souza, 2022 p. 73). Contudo, sob a superfície dessa modernidade cintilante, persistiam as velhas engrenagens do Antigo Regime. Honra, linhagem, mercês e privilégios ainda determinavam o lugar dos homens e a distribuição dos favores. A racionalidade ilustrada convivia, portanto, com a ritualização do poder e com deferências que sustentavam a ordem social. E assim, em meio a súplicas por mercês, elogios de vigários e confirmações de cartas patente, tucanos eram lançados ao mar.

Referências

ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. **Ricos e pobres em Minas Gerais: produção e hierarquização social no mundo colonial, 1750-1822**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

_____. Uma nobreza da terra com projeto imperial: Maximiliano de Oliveira Leite e seus aparentados. In: FRAGOSO, João; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de (orgs.). **Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos Trópicos**. América Lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ALVARENGA PEIXOTO, Inácio José de. Ode incompleta autógrafa, usada como prova de acusação contra Alvarenga Peixoto. In: SOUZA, Caio Cesar Esteves de (org.) **Obras poéticas de Alvarenga Peixoto**. Ateliê Editorial, 2020.

ARAÚJO, Ana Cristina. Dirigismo cultural e formação de elites no Pombalismo. In: ARAÚJO, Ana Cristina (Org.). **O Marquês de Pombal e a Universidade**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000.

BARTH, Fredrik. Models reconsidered. In: BARTH, Fredrik. **Process and form in social life: selected essays of Fredrik Barth**. London; Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981b. v. 1.

BERTHOU DE ALMEIDA, Gabriela. “Estas são plantas indígenas”: circulação de saberes sobre a flora na viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792). **Estudos Ibero-Americanos**, [S. l.], v. 50, n. 1, p. e45952, 2024.

BICALHO, Maria Fernanda. Conquista, Mercês e Poder Local: a nobreza da terra na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. **Almanack Braziliense**, n. 2, novembro de 2005.

BOSCHI, C. C. A Universidade de Coimbra e a formação intelectual das elites mineiras coloniais. **Revista Estudos Históricos**, v. 4, n. 7, p. 100-111, 1991.

CAROLINO, Luís Miguel. “Dom Rodrigo de Sousa Coutinho, a ciência e a construção do império luso-brasileiro: a arqueologia de um programa científico”. In: GESTEIRA, Heloisa Meireles; CAROLINO, Luís Miguel (orgs.). **Formas do Império. Ciência, Tecnologia e Política em Portugal e no Brasil. Séculos XVI ao XIX**. Paz e Guerra, Brasil, 2014. p. 191-225.

CARVALHO, Rómulo de. **A história natural em Portugal no Século XVIII**. Lisboa: ICLP, 1987.

DOMINGUES, Ângela. **Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império Português em finais de Setecentos**. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 8. 2001.

FONSECA, Fernando Taveira da. **A Universidade de Coimbra (1700-1771); estudo social e económico**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995.

_____. Scientiae thesaurus mirabilis: estudantes de origem brasileira na Universidade de Coimbra (1601-1850). **Revista Portuguesa de História**, v. 33, n.1, p. 527-559, 1999.

FURTADO, Júnia Ferreira. **Homens de negócio: a interiorização da metrópole e do comércio nas minas setecentistas**. São Paulo: Hucitec, 2006.

_____. Jardineiros de pedras: os naturalistas do rei e a capitania de Minas Gerais. In: ABREU, Jean Luiz Neves; MAHL, Marcelo Lapuente. (Org.). **Qual Brasil?: Perfis e trajetórias nas artes, religião, ciências, meio-ambiente e cultura (do século XVIII aos dias atuais)**. 1ed. Recife: Eduz, 2025, v. 1, p. 37-47.

KURY, Lorelai. “**Entre utopia e pragmatismo: a História Natural no Iluminismo tardio**”. In: SOARES, Luis Carlos. Da revolução científica à big (business) science. São Paulo: Hucitec; Niterói: EdUFF, 2001.

MARTINS, Décio Ruivo. As ciências físico-matemáticas em Portugal e a reforma pombalina. In: ARAÚJO, Ana Cristina (Org.) **O Marquês de Pombal e a Universidade**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2000.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MELLO, Christiane Figueiredo Pagano de. **Forças Militares no Brasil Colonial**. 1. ed. Rio de Janeiro: e-paper, 2009.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas. **O crepúsculo dos grandes**: a casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832). Lisboa: Temas Portugueses, 2003.

RAMINELLI, Ronald. **Viagens Ultramarinas**; monarcas, vassalos e governo a distância. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2008.

SOUZA, Laura de Mello e. **O jardim das hespérides**: Minas e as visões do mundo natural no século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, Antônio Manuel. As Redes Clientelares. In: MATTOSO, José (Org.) **História de Portugal**. O Antigo Regime (1629-1807), v. 4. Lisboa: Estampa, 1998.

CAPÍTULO 18

O ANTIGO REGIME ESCRAVISTA E A MOBILIDADE SOCIAL NA AMÉRICA PORTUGUESA: COR, QUALIDADE E CONDIÇÃO JURÍDICA NAS ESTRATÉGIAS DE OFICIAIS EM TROPAS DE PRETOS E PARDOS (RIO DE JANEIRO, 1750-1820)

Gabriela de Andrade Ferreira
Doi: 10.48209/978-65-5417-550-1

Introdução

Neste capítulo, analisaremos as trajetórias e estratégias de oficiais de tropas de pretos e de pardos do Rio de Janeiro, entre 1762 e 1820, com ênfase nas formas pelas quais esses sujeitos buscaram inserir-se e afirmar-se na hierarquia militar e, por consequência, na ordem social do Antigo Regime luso-brasileiro. A hipótese aqui defendida é a de que a aquisição de patentes militares por indivíduos egressos da escravidão — ou com ascendência associada à mácula do cativo — colaborava ao apagamento simbólico (ainda que parcial) desse passado. Nesse sentido, consideramos que a conquista da patente funcionava como um instrumento de distinção, frequentemente demarcada em registros paroquiais, e, por vezes, atuava como marcador substitutivo de origem e de linhagem.

Esse processo, no entanto, não se dava de maneira automática ou acessível a todos: exigia, além de mérito militar, a inserção em redes de parentesco e sociabilidade capazes de legitimar essa ascensão. Sendo assim, demonstraremos que fatores como a legitimidade da filiação, o reconhecimento do nome do pai, a presença de padrinhos com prestígio — sobretudo militares — e o histórico de participação bélica de familiares próximos (pais, sogros, avós)

operavam como credenciais fundamentais para que um homem pardo ou preto lograsse êxito na obtenção de uma patente.

Ainda, as próximas páginas compõem alguns dos resultados iniciais do desenvolvimento de nossa pesquisa de doutorado — intitulada “O Antigo Regime em perspectiva atlântica: a Reforma Militar lusitana e os impactos na mobilidade social de oficiais pretos e pardos na América portuguesa (Rio de Janeiro, 1762-1820)” —, desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, sob orientação da Profa. Dra. Ana Paula Pereira Costa.

Por sua vez, a tese de doutorado tem como ponto de partida a hipótese de que as reformas militares lusitanas, iniciadas a partir da atuação do Conde de Lippe em Portugal em 1762 — somadas ao contexto no qual já ocorriam outras reformas nos âmbitos administrativo, pedagógico e jurídico¹ — foram responsáveis por difundir uma série de determinações que, por sua vez, influenciaram as possibilidades de mobilidade social de oficiais arregimentados em Corpos de Auxiliares e de Ordenanças de homens pretos e de pardos na América portuguesa, na medida em que ampliaram sua gama de argumentações e estratégias de aquisição de patentes em uma sociedade marcada por um Antigo Regime escravista.

Entrementes, a Reforma Militar portuguesa, iniciada em 1762, sob a liderança do Conde de Lippe no contexto da inserção de Portugal na Guerra dos Sete Anos² ganhava notoriedade no Reino (Ferreira, 2023c), na medida em que

1 Reformas estas implementadas por figuras como Sebastião José de Carvalho e Melo, Martinho de Melo e Castro e outros secretários do governo adeptos à ilustração durante o reinado de D. José, e mesmo após sua morte.

2 Até 1762, os reinos de Portugal e Espanha compunham o “Pacto da Família”, acordo firmado pelos integrantes da família dos Bourbons, então reinantes na França, que se comprometiam a defender mutuamente seus estados. Naquele momento, França e Espanha eram aliadas contra a Inglaterra na chamada “Guerra dos Sete Anos (1756-1763)”. Na ocasião, embora o rei D. José de Portugal fosse casado com uma princesa de Bourbon, não pôde aderir ao Pacto da Família, pois decidiu manter seu apoio à Inglaterra. Deste modo, a Coroa portuguesa abandonou sua posição de neutralidade e participou da fase final da guerra (1762-1763), em conflitos que ficaram conhecidos como “Guerra Fantástica”, ficando em lado oposto ao da família Bourbon. Cf: MELLO, Christiane F. Panano de. “A guerra e o pacto: a política de intensa mobilização militar”. In: Castro, Celso; IZECKSOHN, Vior e KRAAY, Hendrik (Orgs). **Nova História Militar Brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004, p. 69.

buscou reorganizar a defesa portuguesa conforme os modelos técnico-disciplinares ilustrados, então em circulação na Europa. As reformas, por sua vez, não se restringiram ao contexto europeu; pelo contrário, se expandiram, sobretudo, à América portuguesa — onde despontava o conflito com os castelhanos no início da década de 1760, que só teve fim na segunda metade da década de 1770 (Ferreira, 2023a). Diante deste contexto, tornou-se prioridade fortalecer as defesas do Estado do Brasil, incentivando a formação de Corpos de Auxiliares (mais conhecidos como Milícias) e de Ordenanças, para além da formação de Corpos Regulares.

Tal necessidade culminou na promulgação da Carta Régia de 22 de março de 1766, que legitimou e institucionalizou as tropas de homens de cor no Ultramar (Ferreira, 2023a). Esses Corpos, organizados segundo critérios locais de cor, condição e território, incluíam companhias específicas compostas por homens pretos e pardos — muitas vezes forros ou descendentes de libertos — arregimentados como parte do esforço imperial de garantir a defesa e o controle interno do território.

No espaço americano, essas reformas se entrelaçaram aos processos locais de adaptação do Antigo Regime à realidade escravista, que pressupunha a alforria. Sendo assim, a organização das tropas de homens de cor permitiu a esses sujeitos o acesso às funções militares e, em muitos casos, a patentes de oficiais, o que implicava (dentro do vocabulário do Antigo Regime) a conquista de honra, distinção e poder de mando local. Dessa forma, ao mesmo tempo em que estes oficiais tencionavam as bases hierárquicas deste Antigo Regime nos trópicos, também reforçavam as bases desse sistema normativo, na medida em que se utilizavam dos seus aparatos para se distinguirem socialmente dos demais, referendando e reproduzindo sua cosmovisão.

Diante disso, defendemos o caráter duplo das reformas militares iniciadas em Portugal, de teor modernizador e racionalista, que se estenderam em muitos aspectos à América lusa, de modo a reforçar e — ao mesmo tempo — tencionar o modelo hierárquico estabelecido pelo Antigo Regime. Ou seja, paralelamente aos discursos e empreitadas do Conde de Lippe e do secretariado pombalino em construir uma nova legislação e prática da cultura militar que se

pautasse em questões de maior disciplina, tecnicidade e valorização da formação profissional dos soldados e oficiais militares, houve também resistências e reapropriações destas determinações – especialmente no cenário da América portuguesa, onde o Antigo Regime se constituiu a partir do escravismo, e todas as categorias estamentais e hierárquicas pressupostas em sua prática.

Portanto, entre a segunda metade do século XVIII e as primeiras décadas do XIX, a expansão e a institucionalização dessas tropas no Rio de Janeiro se articularam à centralidade crescente da cidade como sede do vice-reinado e, a partir de 1808, como capital do Império. Neste cenário, os efeitos das reformas militares na lógica do Antigo Regime nos trópicos tornaram-se mais visíveis, sobretudo, no que diz respeito à provisão de postos militares, à disciplina interna das tropas e à composição do oficialato. As reformas buscaram inserir novos critérios para nomeações e promoções, como melhor formação, estudo e disciplinarização dos oficiais. Mas, sobretudo na América portuguesa, manteve-se a lógica de mercê régia e a mediação dos poderes locais como elementos fundamentais da trajetória dos militares de cor (Ferreira, 2023b).

Ao pensarmos as reformas militares no âmbito da mobilidade social de forros e seus descendentes, vale lembrar que tanto os regimentos de homens pretos quanto de pardos deviam ser compostos — ao menos em seu quadro hierárquico de oficialato — por homens de posse, uma vez que deveriam arcar com os “custos de seu fardamento”.

Para Linser, o visitante, a “razão pela qual os regimentos de cor” eram mais alinhados do que o de brancos era porque “[...] enquanto este é formado por homens pobres e ricos, aqueles são compostos somente por indivíduos que compraram a sua liberdade e que, graças a uma superior capacidade de trabalho, progrediram mais rapidamente do que os outros” (Guedes, 2024, p. 138). Ainda que a afirmação não seja completamente correta, posto que nem todos os homens das tropas de pardos e pretos fossem forros (certamente havia nascidos livres entre eles), Linser observa uma ética de prosperidade referida no trabalho como algo que perpassou o trânsito entre a escravidão e a liberdade, coroada com êxito nas tropas de milícia. (Guedes, 2024, p. 138).

Assim, o caso dos “Franciscos” Duarte Belas, que será discorrido ao longo deste trabalho, é exemplar nesse sentido. Originalmente da costa da

Mina, escravo e filho de seu senhor, Francisco teve sua alforria e se converteu em “preto forro”, tendo alcançado a patente de capitão das tropas Auxiliares de pretos forros do Rio de Janeiro. Muitos anos depois, no registro de casamento de seu filho, não é mais lembrado por seu passado escravo, nem mesmo por sua origem africana; é mencionado como “capitão Francisco Duarte Belas, liberto”. Concomitantemente a isso, não é atribuída ao filho nenhuma categoria de cor, tampouco condição jurídica, nem mesmo é mencionada a identidade étnica dos pais.

Nesse percurso, observa-se um esforço de silenciamento da memória da escravidão na documentação e um uso estratégico da patente como substituto simbólico da honra familiar. Esse tipo de apagamento não apenas refletia as aspirações de mobilidade e respeitabilidade, mas também o funcionamento das lógicas sociais e classificatórias da sociedade de Antigo Regime, nas quais o reconhecimento da filiação, a projeção do nome e o prestígio militar operavam como mecanismos essenciais de inserção. Analisaremos este caso com mais afinco no desenvolvimento deste capítulo.

Para tanto, o *corpus* documental utilizado até aqui compreende registros de habilitações matrimoniais e de batismo localizados no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, complementados por documentação militar e administrativa do Arquivo Histórico Ultramarino, acessada digitalmente por meio do Projeto Resgate Barão do Rio Branco. A análise dessas fontes permitiu identificar elementos centrais das estratégias de afirmação de honra, reconhecimento e mobilidade social de oficiais de cor, observando como critérios de legitimidade e filiação eram mobilizados e contestados nos processos de nomeação e distinção.

Cor, qualidade e condição jurídica nas estratégias de mobilidade social de oficiais na América portuguesa: o caso dos Francisco Duarte Belas

A partir deste tópico, vamos analisar de maneira mais específica o caso do oficial Francisco Duarte Belas. Durante nossa pesquisa de mestrado, realizada com fontes digitalizadas do Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate – Rio de Janeiro Avulsos), localizamos apenas um requerimento em

seu nome. Com data de 17 de setembro de 1798, Francisco Duarte Belas, solicita ao Conselho Ultramarino – mediante aprovação e assinatura da rainha, D. Maria I – a confirmação da Carta Patente do posto de capitão da 6ª companhia do 5º Batalhão Auxiliar dos homens pretos, forros e libertos da cidade do Rio de Janeiro, o qual já ocupava desde 25 de fevereiro de 1796³.

Naquela ocasião, identificamos que as principais justificativas utilizadas pelo Conde de Resende (vice-rei e capitão general do Estado do Brasil, responsável por nomeá-lo em primeira instância, por carta patente de 1ª via) consistiam na afirmação de “concorrerem as circunstâncias necessárias na pessoa de Francisco Duarte Belas, para o exercitar, e se achar servindo no posto de tenente de granadeiros do mesmo batalhão”⁴. Através desta afirmação, descobrimos que o suplicante, então, já vinha de uma trajetória de inserção no universo bélico, tendo experiência e reconhecimento da maior autoridade local para ser promovido de tenente a capitão no mesmo Batalhão em que já servia.

Além disso, também identificamos que a razão do posto de capitão ter se achado vago – fator que proporcionou a promoção de Francisco Duarte Belas – fora o falecimento do oficial que anteriormente era o capitão da sua companhia (Emídio Alves). Desta forma, diante da oportunidade gerada pelo posto vago, Francisco Duarte Belas foi aquele em quem mais se acharam motivos para ocupar o lugar de Emídio Alves – deduzimos também que sua rede de relacionamentos teria influenciado e facilitado sua notabilidade.

Em mais avançados passos de pesquisa, encontramos a Carta Patente de confirmação do referido posto de capitão, assinada por D. Maria I, com data de 10 de dezembro de 1799⁵, demonstrando que o suplicante obteve sucesso em seu requerimento de ser confirmado enquanto capitão pelo poder real, e continuou a exercer esta patente.

Posteriormente, através da pesquisa onomástica no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, nos deparamos novamente com Francisco Duarte Belas, desta vez com maiores informações a seu respeito, para além

3 AHU_CU_017, Cx. 166, D. 12351.

4 Idem.

5 BR RJANRIO 86.COD.0.64, v.24/f.011.

da esfera bélica. Em 1781, Francisco Duarte Belas iniciava os processos de banhos matrimoniais com o intuito de se casar com Isabel Maria da Visitação. Na ocasião, Francisco foi identificado, primeiramente, como preto forro. Naquele momento, ainda não havia conquistado a patente de capitão que haveria de ocupar em 1796 em um Regimento de homens pretos do Rio de Janeiro.

Também descobrimos que este Francisco Duarte Belas era filho natural de outro de mesmo nome. Acerca disso, é importante ressaltar que o governo moral católico não era avesso a procriação ilegítima entre senhores e escravas; contudo, deixá-los em escravidão era visto como amoral (Guedes, 2025, p. 19, *apud* Godoy, 2017).

Segundo consta nos processos de habilitação matrimonial, o então “Francisco da nação Mina” teria tido sua “carta de liberdade, passada por seu patrono, Francisco Duarte Belas”, seu antigo senhor e por quem fora reconhecido como filho em algum momento de sua vida. Talvez, como forma de reafirmar sua liberdade e reconhecimento de paternidade, o antigo “Francisco da nação Mina” (doravante Francisco II) fora renomeado como seu ex-senhor e pai, o também Francisco Duarte Belas (doravante Francisco I).

Na documentação em questão, tanto Francisco II quando sua noiva, Isabel Maria da Visitação, são identificados como pretos forros “da nação mina”⁶. Além disso, descobrimos que Francisco II fora batizado em 15 de julho de 1774, em São Francisco Xavier do Engenho Velho, “quando era Francisco da nação Mina, escravo de Francisco Duarte Belas”. O batismo foi feito pelo padre Euzébio da Silva Barbosa, e Francisco teve como padrinho Antônio Ramalho Lisboa. Nesse momento, identificamos a origem de seu nome. Sabemos que era natural a homens forros receberem o nome de seus senhores ou ex-senhores no momento de batismo, e foi o que ocorreu ao então “Francisco da nação Mina”.

Ao observarmos os mecanismos de nomeação e transmissão de sobrenomes na América portuguesa (especialmente na sociedade fluminense) para o século XVIII, Roberto Guedes mostra, em estudo sobre a trajetória do capitão pardo Luciano Gomes Ribeiro, como a adoção e repetição de nomes e

⁶ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Cx. 2525, n. 53055.

sobrenomes senhoriais era uma prática que integrava a lógica de perpetuação simbólica da autoridade e da posição social dentro de determinadas famílias e casas senhoriais (Guedes, 2025).

Os nomes, sobrenomes e, acima de tudo, o ato de nomear funcionavam como bens imateriais, que reforçavam vínculos de pertencimento e sustentavam o projeto de continuidade familiar, especialmente quando associados a cargos militares e funções de comando. Tal como Guedes observa, a atribuição de nomes senhoriais e a ocultação do passado escravo nos registros paroquiais eram formas de reforçar a legitimidade da autoridade dos pardos e pretos ascendentes. Assim, o caso dos Duarte Belas insere-se nesse universo de estratégias de nomeação e afirmação de uma identidade respeitável, moldada por uma memória seletiva e pela lógica estamental do Antigo Regime.

Novamente em 1781, Francisco II solicita “para o bem da sua Justiça”, que lhe fosse passada por certidão “o teor da sua carta de liberdade, passada por seu patrono Francisco Duarte Belas”. Graças a isso, tivemos acesso a seguinte declaração daquele a quem ele se refere como seu “patrono”:

Eu Francisco Duarte Belas, que entre os mais bem escravos que possuo é um preto por nome Francisco [da] nação da costa da Mina, o qual pelos bons serviços que dele tenho tido e recebendo-o [como] forro e hei por forro e liberto desde hoje e para todo sempre [...] como se forro e livre nascesse⁷.

Portanto, recapitulando as informações que temos a respeito deste sujeito, cronologicamente: não sabemos sua data de nascimento e, curiosamente, o nome de sua mãe também não é mencionado – algo incomum para estes registros paroquiais. Inicialmente, é mencionado como “preto forro” e, em diversos momentos, é lembrado que era “Francisco da nação Mina” quando foi escravo de Francisco Duarte Belas (o primeiro), ou mesmo os nomes de seus pais; mas, sabemos que fora batizado em 1774, sete anos antes de entrar com o processo para contrair matrimônio com Isabel Maria da Visitação. A sua data e local de batismo indicam que, de fato, Francisco II veio da Costa da Mina em fase de vida adulta, e fora renomeado com o nome de seu “patrono”, seu senhor.

⁷ Idem.

Em algum momento neste intervalo de sete anos (não temos a data exata, pois a declaração assinada pelo senhor Francisco I não informa quando teria alforriado seu homônimo), teve a liberdade concedida e justificada “pelos bons serviços” prestados a seu senhor, fator que o levou a ter sua condição jurídica alterada para “forro” (“como se forro e livre nascera”). Esta, por si só, já constituía uma etapa crucial nas estratégias de mobilidades de pessoas escravizadas numa sociedade de Antigo Regime, de base escravista, mas que tinha a alforria em seu horizonte de expectativas (Ferreira, 2023a).

Enquanto, por um lado, é mencionado o fato de Francisco II ser “da costa da Mina”, por outro, ele é majoritariamente referido como “preto forro” no restante da documentação. Afinal, já havia pelo menos 7 anos que adquirira sua liberdade. Também é interessante o fato de Francisco I afirmar que entre “os mais bem escravos que possuo é um *preto* por nome Francisco”. Primeiramente, destaca o fato de o então escravo natural da costa da Mina ser considerado um dos “mais bem escravos” de Francisco I.

Este argumento, por sua vez, reitera o entendimento da alforria enquanto uma dádiva, uma graça, concedida pelo senhor ao escravo, em uma prática clientelar inserida na lógica da economia do dom e contradom. Neste caso, Francisco I reafirma o caráter meritório da carta de liberdade concedida a Francisco II, corroborando a concepção de que os “mais bem escravos” teriam, talvez, chances maiores de serem alforriados.

Nesse ínterim, Antônio Carlos Jucá de Sampaio (2005) reitera como era crucial os pais estabelecerem relacionamentos sociais proveitosos a seus filhos escravos, considerando o horizonte da possibilidade da liberdade. Sampaio destaca o quanto, frequentemente, o senhor que concede a alforria seria um parente ou mesmo padrinho do cativo alforriado. Para o caso de Francisco “da nação Mina”, não foi totalmente diferente. Obviamente, o fato de seu senhor ser, igualmente, seu pai, em muito lhe proporcionou alcançar a liberdade. Nesses casos, fica claro que a construção, por parte das escravas, de um bom relacionamento com seus proprietários, acabava por beneficiar sua prole – ainda que não a elas pessoalmente (Sampaio, 2005, p. 309).

Ainda que não tenhamos nem ao menos o registro do nome da mãe deste Francisco II, fica subentendido o fato de este ter sido fruto do relacionamento de seu senhor com uma escrava sua. Novamente, aqui, a alforria é, ao mesmo tempo, conquista do escravo e concessão do senhor. Em outras palavras, cada escritura pode ser vista como o resultado final de um longo processo de negociação, nascido ao mesmo tempo da aceitação pelo cativo das regras da sociedade escravista e da utilização por ele dessas mesmas regras em seu benefício (Sampaio, 2005, p. 309).

Ademais, outro aspecto a ser destacado é a menção a Francisco, quando ainda era escravo, como “preto” (desassociado à condição de forro). Como já mencionado anteriormente, a denominação de “preto” se consolidou como sinônimo de escravo especialmente em localidades como o Rio de Janeiro, caracterizado pelo aumento expressivo da população escrava e, também, da de forros e livres, aspecto que resultou em um processo simultâneo de consolidação de um léxico costumeiro a partir de parâmetros da escravidão de origem africana, impactada pelo trato atlântico de cativos.

Por outro lado, enquanto, muitas vezes, a nomenclatura “preto” remeta ao universo da escravidão, a menção a qualidade e condição jurídica de “preto forro” reforça a condição de liberdade do sujeito. É o que acontece com Francisco II – após ser alforriado, é chamado majoritariamente de “preto forro”.

Entretanto, até aqui não há nem mesmo uma menção ao envolvimento de nenhum dos dois “Franciscos” com o universo militar. Até que nos deparamos com outro homônimo, chamado de alferes Francisco Duarte Belas (doravante Francisco III), filho de Francisco II. Localizamos essa informação a partir de outro registro de casamento, desta vez de 1811, no qual identificamos um alferes Francisco Duarte Belas, cujos pais mencionados são o capitão Francisco Duarte Belas (Francisco II) e sua mulher, Isabel Maria da Visitação⁸.

Para este caso, é interessante enfatizar o quanto o nome de sua mãe foi determinante para constataremos os graus de parentesco e árvore genealógicas de determinados sujeitos. Uma vez que, em se tratando de tantos homônimos,

⁸ ACMRJ, Cx. 2228, n. 42452.

poderia haver certa confusão entre qual seria o Francisco Duarte Belas pai deste alferes. Mas, ao seguirmos os fios e rastros do Francisco que se casou com Isabel, conseguimos desembaralhar esta trama.

Em 1811, encontramos a menção à patente de capitão associada a Francisco II, quando este é referido como pai do alferes homônimo, que entra com processo para se casar com Ana da Piedade. Desta forma, identificamos mais uma vez a relevância da conquista de uma patente militar nesta sociedade de Antigo Regime, a tal ponto de ser destacada nos registros de casamento encontrados. Os pais do alferes Francisco (capitão Francisco II e Isabel) são agora apresentados como “libertos”, e não mais como “forros”, tampouco como “pretos forros”, menos ainda como oriundos da costa da Mina. Este fator reitera sua condição de ascendência próxima ao cativo, mas já suficientemente afastada para não ser remetido enquanto “preto forro”, denominação muito mais associada à vivência da escravidão.

Além disso, também reforça a condição do próprio alferes Francisco III como mais afastado de seu passado escravista, o que o coloca, inexoravelmente, em um degrau mais acima de seus pais na hierarquia estamental do Antigo Regime de base escravista, altamente hierarquizada. Enquanto seus pais, em 1781, têm sua ascendência da costa da Mina e sua proximidade com a escravidão reiteradas durante todos os seus banhos de matrimônio – havendo, inclusive, menção a seus senhores e suas respectivas cartas de liberdade – o alferes Francisco III não é identificado, em nenhum momento, nem como “preto forro”, nem mesmo como “pardo” ou “liberto”. Esse processo de silenciamento da ascendência escrava e de afirmação simbólica por meio da titulação militar pode ser observado com maior nitidez quando consideramos, novamente, os mecanismos de nomeação e de transmissão de sobrenomes.

A escolha por repetir nomes entre gerações, como ocorre com as três gerações de “Francisco Duarte Belas” não é aleatória. Evidentemente, bens imateriais, como nomes e sobrenomes, também faziam parte da herança (Guedes, 2025, p. 17, *apud* Levi, 2000). Tais identidades foram desejadas e usufruídas até mesmo por senhores mestiços egressos do cativo (Guedes, 2025, p. 17, *apud* Guedes, 2008). É o que notamos no processo de nomeação

e reprodução não só do sobrenome “Duarte Belas”, mas também do nome completo “Francisco Duarte Belas” por, pelo menos, três gerações mapeadas. O aumento da casa senhorial também podia ser feito através da repetição dos homônimos senhoriais ao longo das gerações, estendendo-os a seus escravos (decerto a poucos escravos), a forros e a si próprios (Guedes, 2025, p. 18).

Destarte, não era incomum os nomes parentais senhoriais serem compartilhados, inclusive, por forros e escravos – como foi o caso da transmissão do “título” de Francisco I para Francisco II, no momento em que o primeiro alforriou o segundo. Mesmo enquanto o primeiro ainda era cativo reconhecido como “preto” e “da nação Mina”, já fora batizado com o nome de Francisco (provavelmente, pelo fato de ser o filho de seu senhor). Por isso, a escravidão deve ser vista em sua complexidade e particularidade da América portuguesa e em sua localidade mais particular – como o Rio de Janeiro – também dentro de uma temporalidade específica. Deve ser entendida, então, dentro de uma relação de poder pessoalizada na orbita familiar, e não individualista (Guedes, 2025, p. 18).

Ainda, o afastamento da memória da prática escravista pode ser favorecido pela reafirmação da nova posição social que estes sujeitos passam a ocupar enquanto oficiais patenteados em suas respectivas localidades. Ainda assim, não há um apagamento completo do passado escravista para a geração de Francisco III, uma vez que sua ascendência escrava é lembrada – talvez mais implicitamente – quando seus pais ainda são mencionados como “libertos”, mas não mais com nenhuma atribuição de cor.

Ao contrário de seu pai, que fora escravo e filho ilegítimo de seu senhor, Francisco III é destacado como filho legítimo, e estava para contrair matrimônio com Ana da Piedade, “cabra forra”. Paralelamente, enquanto seu pai e avô foram batizados na freguesia de São Francisco Xavier do Engenho Velho, ele consta como “natural e batizado na freguesia de Nossa Senhora da Candelária”. Talvez, a mudança da localidade tenha relação com o fato de seu pai, Francisco II, ter sido nomeado como capitão de um batalhão de homens pretos na freguesia da Candelária.

Este fator corrobora ao que já foi amplamente discorrido por Roberto Guedes (2007), acerca do quanto a mobilidade era geracional, e levava um longo período de tempo para ser produzida. Em 1781, Francisco Duarte Belas, ao entrar com pedido para se casar com Isabel Maria da Visitação, é destacado como originário da “costa da Mina”, escravo, filho natural de seu senhor e, posteriormente, preto forro. Perpassado não apenas pela mácula desonrosa da escravidão, como também da filiação ilegítima. Sua noiva, Isabel Maria da Visitação, tem seus pais mencionados como escravos, enquanto ela mesma é mencionada como “preta forra”.

Então, 30 anos depois, seu filho, em idade de “49 anos, pouco mais ou menos”, quer casar-se com Ana da Piedade e, ao serem constatadas as informações de sua origem e ascendência familiar, absolutamente nada disso é mencionado. Nenhuma menção ao fato de o pai ter sido escravo e filho ilegítimo; nenhuma menção aos avós maternos de origem escrava. Mas, há menção da patente militar de seu pai, e também de sua própria patente militar.

Logo, o silenciamento das condições e qualidades familiares favoráveis a desonra e desqualificação social dos indivíduos em questão devem ser interpretadas conjuntamente ao aparecimento do fator diferenciador entre um registro e outro neste amplo período – as patentes militares. Ambos os aspectos – omissão de condições e qualidades referentes à mácula da escravidão, somada a aparição das patentes do noivo e seu pai, respectivamente – apontam ao aumento do prestígio e posição social dos indivíduos em questão, na medida em que a patente militar conferia poder de mando, respeitabilidade e reconhecimento social entre os demais, atrelando honra, prestígio, e uma concepção de pertencimento a uma certa nobreza, que mitigava a memória da desonra escravista.

Então, tanto forros quanto demais egressos do cativeiro não precisavam, necessariamente, migrar para afirmar sua liberdade. Esta sociedade de Antigo Regime, repleta de símbolos de hierarquização, distinção e prestígio, também comportava outras formas de referendar a condição de afastamento da escravidão que os forros e seus descendentes precisavam. Podiam fazê-lo para além da condição senhorial, pelos nomes e sobrenomes reatualizados

como herança imaterial de seus antigos senhores, bem como por regras consuetudinárias de permanência na terra. Sendo assim, o parentesco geracional entre si, mas também com seus antigos senhores e os filhos destes, respaldava-os nos locais em que eram nascidos (Guedes, 2025, p. 21).

Talvez, a posição de Francisco III enquanto alferes tenha falado mais alto do que seu passado próximo à escravidão; talvez, a maior influência de seu pai, naquele momento capitão, tenha corroborado a este silenciamento. Afinal, capitão era uma importante patente militar (Guedes, 2025, p. 2). Na verdade, era a maior patente da hierarquia dos oficiais de companhia e, a partir da reorganização dos Terços Auxiliares em Regimentos de Milícias decretado em 1796, as patentes do oficialato das tropas de segunda linha foram igualadas às tropas de primeira linha (tropas pagas). Portanto, a rigor, o nível de distinção, privilégios e poder de mando era equivalente entre um capitão da tropa paga e outro das milícias – fosse ela de homens pretos, pardos ou de brancos. Sendo assim, é muito possível que o capitão Francisco II tenha deixado de ser lembrado como “preto forro” e, principalmente, “natural da costa da Mina”, depois de se consolidar como capitão.

O capitão de uma companhia devia ter o reconhecimento social de seus iguais, bem como de seus inferiores e superiores, a fim de comandar com sucesso desde soldados, cabos de esquadra e sargentos (exemplos de oficiais inferiores, não patenteados), até os alferes e tenentes – oficiais patenteadas hierarquicamente inferiores à de capitão. Ademais, era a mais alta patente do quadro de oficiais escolhidos dentre os “de mesma cor”, uma vez que o alto escalão (denominado Estado Maior) era predominantemente ocupado por oficiais de melhor estirpe, transferidos de uma tropa regular para um auxiliar⁹. Portanto, demandava uma ampla rede de sociabilidade, já que a nomeação para capitão perpassava pela indicação e aprovação de oficiais superiores, autoridades da câmara e do próprio vice-rei e capitão general do Estado do Brasil.

Por conseguinte, é interessante pensar como Francisco Duarte Belas, da “nação da costa da Mina”, “preto forro”, posteriormente reconhecimento como “liberto”, alçou tal reconhecimento em uma sociedade tão hierarqui-

⁹ Realidade que se verifica para os Corpos Auxiliares e de Ordenanças do Rio de Janeiro, especialmente para o século XVIII. Para outras localidades e temporalidades, a realidade pode ser diferente.

zada. No caso deste Francisco II, especificamente, nomeado para comandar todo um batalhão, era preciso ter notório reconhecimento social em sua localidade. Nesse sentido, talvez ter sua identidade associada ao senhor de terra Francisco I tenha cooperado a estes fatores.

Considerações finais

A partir deste caso, também inferimos o quanto, ainda em 1811, os critérios hierárquicos pautados na cor/qualidade dos sujeitos parecem tão significativos às condições de mobilidade na América lusa, tanto para a composição da hierarquia bélica quanto para a menção de aspectos de sociabilidade em registros de casamento, como vimos. Por um lado, consideramos que o capitão Francisco II degraus substanciais na hierarquia militar na sociedade de Antigo Regime nos trópicos, considerando ter sido ele a primeira geração a conquistar sua liberdade, mas ainda ter o estigma maior de ter experimentado a escravidão e não ter nascido em terras da América lusa. Seus serviços a seu “patrono” o levaram a ser alcançado pela mercê da alforria, dada apenas pela livre vontade do senhor, mas que também considerava valores como obediência, honra, “anos de bom serviço”, dentre outros, para justificar a dádiva da liberdade.

A conquista da liberdade, por sua vez, abriu a ele um novo horizonte de possibilidades, para o qual a aquisição de uma patente de capitão – não apenas de uma companhia de Regimento de Milícias dos homens pretos forros do Rio de Janeiro, mas sim de todo um Batalhão Auxiliar de homens pretos, forros e libertos – se apresentou. Sabemos que desde, pelo menos, 1796, Francisco Belas ocupava o posto de capitão do Batalhão de homens pretos do Rio de Janeiro, para o qual foi confirmado pelo Conselho Ultramarino em 1798¹⁰. Este momento é marcado pelo decreto que reorganizou os terços de Auxiliares em regimentos de Milícias e igualou o quadro do oficialato desta tropa de segunda linha com a primeira, a tropa paga, caracterizada como a força de defesa profissional tanto no Reino quanto na conquista.

Ao analisarmos três gerações de “Franciscos” Duarte Belas, pudemos levantar algumas conclusões iniciais e parciais, porém significativas: a legiti-

10 AHU_CU_017, Cx. 166, doc. 12351.

midade da filiação do indivíduo, somada ao seu afastamento gradual da ascensão escravista, cooperava ao silenciamento deste passado ao longo do tempo, o que corroborava e proporcionava maiores possibilidades de mobilidade social. No caso dos Francisco Duarte Belas, foram muito bem engendradas e aproveitadas.

Muitos, dentro de seu contexto, não tiveram o mesmo sucesso que os “Franciscos” (especialmente o segundo e o terceiro) tiveram em suas conquistas de patentes militares. E isso não deve ser ignorado em nossa análise. Tamanho foi o reconhecimento de Francisco II a ponto de sua patente ser destacada no registro de casamento de seu filho homônimo, que também se inseriu no universo de oficiais patenteados, ocupando o posto de alferes até pelo 1811.

Referências

FERREIRA, Gabriela de Andrade. **A metamorfose do Antigo Regime na América portuguesa**: uma análise da reforma militar lusitana nas tropas de homens pretos e pardos (Rio de Janeiro, 1762-1808). 1ª ed. Curitiba: Appris, 2023a.

FERREIRA, Gabriela de Andrade. **A reforma militar lusitana nas tropas auxiliares e de ordenanças de pretos e pardos**: as repercussões na América portuguesa e a metamorfose das bases costumeiras do antigo regime nos trópicos na instância bélica (Rio de Janeiro, 1762-1808). Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023b. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/14677>.

FERREIRA, Gabriela de Andrade. As categorias de “preto” e “pardo” na América portuguesa: categorias de hierarquização e o estigma do passado escravista no Antigo Regime nos trópicos. In: GUIRRO, Leandro Antonio (Org.). **História africana, afro-brasileira e indígena**: perspectivas, reflexões e ensino. Jundiaí: Paco Editorial, 2023c, p. 133-156.

GUEDES, Roberto. Forros desiguais (Rio de Janeiro, século XVIII). In: CASTRO, Bruno Martins de; ARANTES, Sirleia Maria; PRAXEDES, Vanda Lúcia (Orgs.). **Escravidão e liberdades na América portuguesa e no Império do Brasil**. 1ª Ed. Baywol Press, 2024, p. 111-146.

GUEDES, Roberto; SOARES, Moisés Peixoto. Capitão Luciano Gomes Ribeiro: a elite escravista era parda (N.S. do Pilar do Iguaçu, Rio de Janeiro, c. 1770-1810). In: Dossiê: Escravidão, cotidiano e dinâmicas de mestiçagens nos mundos ibéricos (séculos XVI-XVIII): Espaços, mobilidade, acordos e conflitos. **Varia Historia**, Belo Horizonte, v. 41, e25004, 2025. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752025v41e25004>

MELLO, Christiane F. Panano de. “A guerra e o pacto: a política de intensa mobilização militar”. In: Castro, Celso; IZECKSOHN, Vior e KRAAY, Hendrik (Orgs). **Nova História Militar Brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. A produção da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750. In FLORENTINO, Manolo (Org.) **Tráfico, cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 287-329.

SOBRE AS AUTORAS E AUTORES

Ana Clara Alves Reis

Licenciada em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), graduanda em Bacharelado em História pela mesma Universidade onde atua como Bolsista de Iniciação Científica vinculada ao Laboratório de História Econômica e Social (LAHES) desde 2022. Tem interesse nas temáticas relacionadas a escravidão, alforria e mobilidade social e história social das indumentárias no Brasil colonial no século XVIII.

Ana Maria Duarte da Cunha

Licenciada em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atualmente é bolsista de Iniciação Científica (FAPEMIG) vinculada ao Laboratório de História Econômica e Social (LAHES). Seus temas de interesse incluem Brasil Imperial, Escravidão, Maternidade Cativa e História de Gênero.

Arthur Assunção Costa

Licenciado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), graduando em Bacharelado em História pela mesma Universidade onde atua como Bolsista de Iniciação Científica vinculada ao Laboratório de História Econômica e Social (LAHES) desde 2022. Tem experiência na área de História, seus interesses de pesquisa são História do Brasil Colonial, História da Época Moderna, História de Grupos Subalternos, Direito Português no Antigo Regime, Comunidades Romani.

Beatriz Sales Dias

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com período sanduíche na Universidade de Lisboa (UL), Mestra em História pelo mesmo Programa, graduada em História na modalidade Licenciatura pela mesma instituição. Membro do LAHES (Laboratório de História Econômica e Social). Conduz pesquisa ligada às temáticas de História do Brasil Colonial (sobretudo no século XVIII), Justiça no Brasil Colonial, História das Mulheres e Antigo Regime nos Trópicos.

Bianca Ribeiro de Sá

Mestranda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professora e Historiadora, graduada em História pela mesma instituição. Atualmente pesquisa relações sociais de mulheres forras no século XVIII através do matrimônio, estabelecendo diálogo com a História das Mulheres, História Social, História Moderna e História do Brasil Colonial. Ademais, integra o corpo de membros do Laboratório Econômica e Social (LAHES) da UFJF e atua como professora da Educação Básica.

Eduarda Silva Nascimento

Mestranda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), pesquisa a representatividade feminina na Idade Média, com ênfase em mulheres consagradas à religião, analisadas a partir das perspectivas de relações de gênero e poder. É membro do Grupo de Pesquisa e Estudos em História Antiga e Medieval (GEPHAM), vinculado ao Laboratório de História Econômica e Social (LAHES/UFJF).

Eduardo Augusto da Silva Coelho

Licenciado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora e membro do LAHES (Laboratório de História Econômica e Social). Seus interesses de pesquisa concentram-se nas temáticas de Inquisição, Brasil Colonial, Escravidão e História da Sexualidade.

Gabriela de Andrade Ferreira

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), realizou período de Doutorado Sanduíche no exterior junto à Universidade Autónoma de Lisboa, sob coorientação do Prof. Dr. José Manuel Lopes Louzada Subtil. É Mestre em História pelo PPGH da UFJF, licenciada em História pela UFJF desde 2019 e bacharela desde 2023. Membro do Laboratório de História Econômica e Social da Universidade Federal de Juiz de Fora (LAHES/UFJF) e do grupo de estudos Antigo Regime nos Trópicos (ART).

Gyovana de Almeida Félix Machado

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Mestre em História pelo mesmo Programa, graduada em História na modalidade Licenciatura e Bacharelado pela mesma instituição. Membro do LAHES (Laboratório de História Econômica e Social). Conduz pesquisa ligada às temáticas de História Moderna, História Social, Micro-história, História de Minas Gerais, Clero secular, Clero transatlântico, Capelães, Capelas e Capelanias, História do Brasil Colonial (sobretudo no século XVIII) e Antigo Regime nos Trópicos.

Isabela de Almeida Gonçalves Pereira

Licenciada em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), graduanda em Bacharelado em História pela mesma Universidade, onde atua como bolsista voluntária de Iniciação Científica, vinculada ao Laboratório de História Econômica e Social (LAHES) desde 2023. Bolsista de Treinamento Profissional da Coordenação do Curso de História da UFJF desde 2023. Áreas de interesses: Escravidão e liberdade em territórios indígenas no extremo sul da Ibero-América, Massacre de Napalpí na Argentina, Campanhas do “Deserto”.

João Gabriel Emerenciano Amaro

Graduando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora, tem como interesse de especialização o período medieval, com ênfase na Escandinávia medieval a partir da abordagem epistemológica proposta pela História Cultural. Atualmente (2025.2/2026.1) está desenvolvendo um projeto de pesquisa que busca traçar similaridades representativas entre a imagem mitológica de Loki com a dos povos sámi, os povos autóctones do norte europeu. É integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa em História Antiga e Medieval da UFJF (GEPHAM)

Lucas Oliveira de Jesus

Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). É graduado e mestre em História pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Membro dos Grupos de Pesquisa “Mundo Atlântico e Colonização Portuguesa” (CNPQ/UFS) e “Escravidão Atlântico: família, riqueza e cultura” (CNPQ/UFGM). Tem interesse de pesquisa em disputas territoriais, usos da terra e demais aspectos da sociedade agrária brasileira no século XIX, além de temas correlatos à História Social da Propriedade.

Luiza Rocha de Oliveira

Mestranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduanda em História pela mesma instituição, onde vem desenvolvendo pesquisas sobre Povos Indígenas e Estados Nacionais, em especial a relação do povo mapuche com a criação do Estado Nacional Argentino, vinculado ao LAHES (Laboratório de História Econômica e Social). Membro do GEPACEH (Grupo de Estudos e Pesquisas em Avaliação, Currículo e Ensino de História/ CNPQ / FAPESP / UFJF). Tem interesses nas áreas de História da América Latina, Ensino de História e História indígena.

Matheus da Silva Carmo

Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). É graduado em História e em Ciência da Religião pela mesma instituição. Possui especializações em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e em Ciência da Religião pela UFJF. Concluiu mestrado em História e em Ciência da Religião, ambos pela UFJF.

Sofia Amélia Rego D'Andrea

Mestranda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Licenciada em História pela mesma instituição. É especialista em História Antiga e Medieval pelo Curso de Especialização em História Antiga e Medieval (CEHAM) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Assim como, integra o Grupo de Estudos e Pesquisas de História Antiga e Medieval (GEPHAM), ligado ao Departamento de História da UFJF. Por fim, seu foco de pesquisa está nas interseções entre História e Literatura, com ênfase em Roma Antiga, especialmente no estudo da literatura romana antiga, suas bases culturais, seus usos políticos e suas representações do oriente.

Thais do Nascimento Gonçalves

Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFJF, formada em História na modalidade licenciatura na mesma Instituição, vinculada ao Laboratório de História Econômica e Social (LAHES). Tem interesse nas áreas História do Brasil Colonial, Escravidão, Irmandades religiosas, Mulheres Forras.

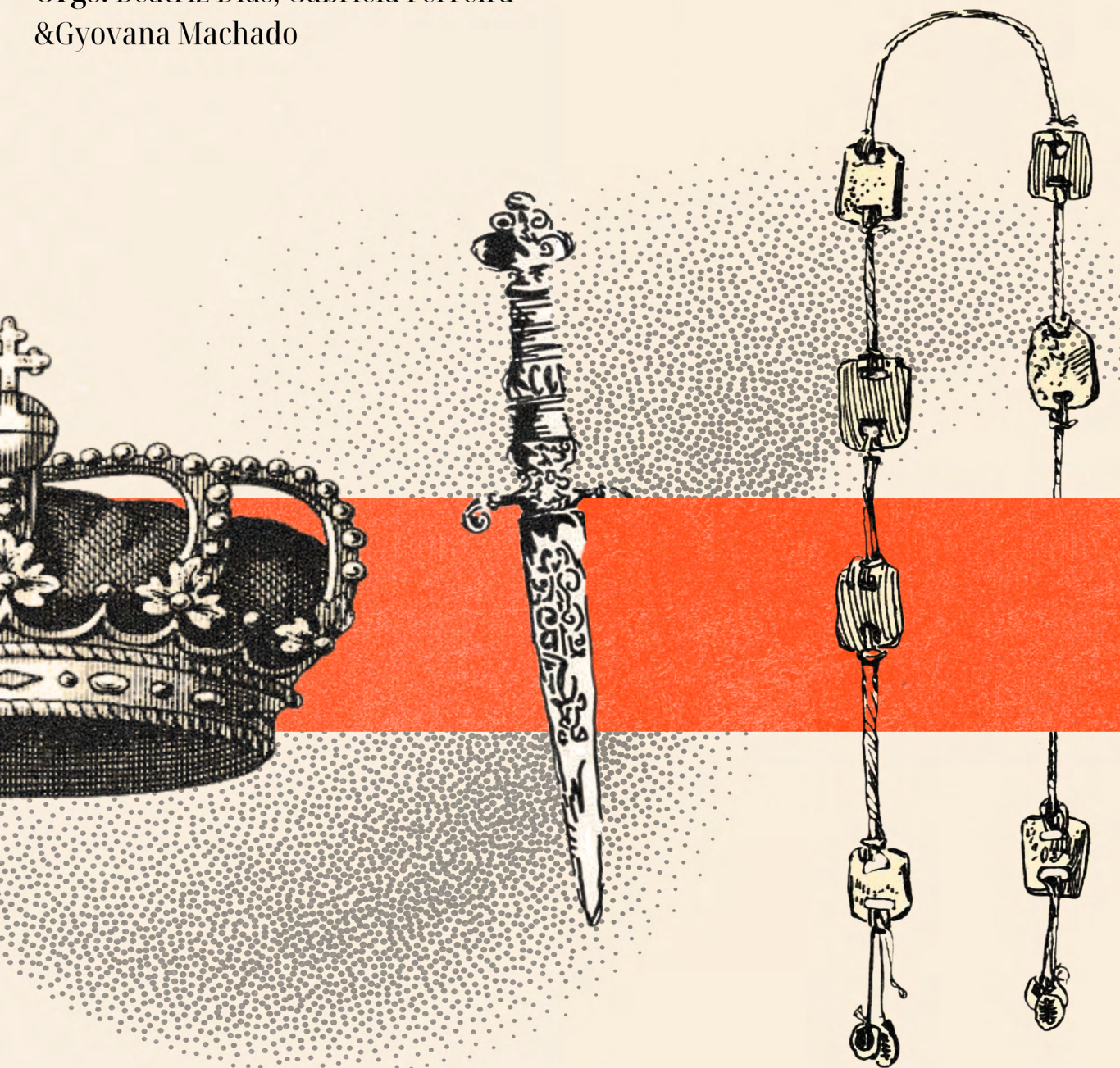
Thiago Moreira de Oliveira Marcelino

Graduado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora, tem como interesse de especialização a dinastia Omrida de Israel na Antiguidade. Integra o Grupo de Pesquisa de Arqueologia do Antigo Oriente Próximo (AAOP), ligado ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), e também o Grupo de Pesquisa e Estudos em História Antiga e Medieval (GEPHAM), vinculado ao Laboratório de História Econômica e Social (LAHES/UFJF).

Victor José do Nascimento Custódio

Licenciado em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e atualmente mestrando na mesma instituição. Membro do LAHES (Laboratório de História Econômica e Social). Conduz pesquisas ligadas às temáticas de História Moderna, Império Português, Antigo Regime nos Trópicos, História do Brasil Colonial (sobretudo século XVIII), Cultura letrada, Ilustração e História Social das Ciências.

Orgs: Beatriz Dias, Gabriela Ferreira
& Gyovana Machado



AS FORMAS DO PODER

HIERARQUIAS, DOMÍNIOS, SOCIABILIDADES
E RESISTÊNCIAS NA HISTÓRIA