

SANTOS PARDOS E PRETOS NA AMÉRICA PORTUGUESA: CATOLICISMO, ESCRAVIDÃO, MESTIÇAGENS E HIERAR- QUIAS DE COR

Saints Browns and Blacks in America: Catholicism, Slavery, Mestiçagens and Color Hierarchies

Anderson José MACHADO DE OLIVEIRA

Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro, Brasil
Correo-e: andersonoliveira.17@hotmail.com

RESUMEN: El artículo se centra en el papel de la devoción a los llamados «santos de color» como un elemento de la construcción de jerarquías en la sociedad esclavista que se construyó en la América portuguesa. Analizando el discurso contenido en las hagiografías, tratamos de reflexionar sobre el papel de la catequesis direccionada a los negros y entender cómo la retórica de la conversión buscaba promover la integración subordinada de los africanos y sus descendientes en la cristiandad colonial, sin embargo, creo que el mismo discurso tuvo que adaptarse a los límites de la recreación de los símbolos católicos promovida por los esclavos y manumisos en la sociedad colonial.

Palabras clave: culto a los santos; hagiografía; esclavitud; mestizaje; jerarquías de colores.

ABSTRACT: This article focuses on the role of devotion to so-called saints of color as an element of the construction of hierarchies in the slave society that was built in Portuguese America. Analyzing the discourse contained in hagiographies, we try to think about the role of catechesis for blacks and understand how the rhetoric of conversion sought to promote the subordinate position of Africans and their descendants in colonial Christendom, while they had to adapt to the limits imposed by the action

of those individuals in the face of rereading it came to promoting the Catholic symbols.

Key words: Cult of Saints; Hagiography; Slavery; Mestizaje; Hierarchies of Color.

1. INTRODUÇÃO

O caráter fundamental que a escravidão africana assumiu na América Portuguesa não deixou que a Igreja ficasse à margem da reflexão sobre a questão. A estrutura social, fundada em profundas diferenças e definindo fortes hierarquias, exigiu a formulação de um projeto específico de cristianização para os africanos e seus descendentes. Neste sentido, a catequese, enquanto um discurso que desejava produzir uma unidade de procedimentos e crenças, não pôde fazê-lo sem levar em consideração as diferenças sociais e a necessidade de reproduzi-las para o bom funcionamento dos padrões de uma sociedade escravista que incorporou e reelaborou traços da cultura política do Antigo Regime.

O aprofundamento da escravidão africana, a partir da segunda metade do século XVII em diante, impôs a urgência em se pensar as especificidades do processo de conversão, na medida em que africanos e seus descendentes transformaram-se no maior contingente populacional da América Portuguesa. Do ponto de vista senhorial, as rebeliões de escravos na região de Palmares, como afirma Ronaldo Vainfas, exigiram uma melhor definição do projeto escravista-cristão¹.

Antonio Vieira foi um dos primeiros a refletir sobre o problema. O *Sermão XIV do Rosário*, de 1633, desenvolveu a ideia da escravidão africana como estruturada em torno da dinâmica entre castigo e dádiva, quando através do sofrimento Deus possibilitava aos «pretos» o resgate do pecado. Segundo Vieira, os africanos e seus descendentes deveriam ser gratos pelo fato de terem sido arrancados da África e trazidos ao Brasil. Na condição de escravos estariam numa situação melhor do que aqueles que permaneceram em meio ao «gentilismo» inerente aos povos africanos. A força para suportar os sofrimentos do cativo e enxergá-los como uma oportunidade de redenção apresentava-se por meio da devoção ao Rosário de Maria².

1. VAINFAS, R.: «Deus contra Palmares – Representações senhoriais e ideias jesuíticas», em REIS, J. J. e GOMES, F. dos S. (ed.): *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo, 1996, pp. 70-71.

2. VAINFAS, R.: *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, 1986, pp. 96-98; OLIVEIRA, A. J. M. de: *Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial*, Tese de Doutorado em História, Niterói, 2002, pp. 48-54.

Ao final do seiscentos e início do setecentos as preocupações com a conversão dos negros intensificaram-se. Algumas obras publicadas no século XVIII atestaram este processo, destacando-se, fundamentalmente, os trabalhos dos jesuítas Jorge Benci (*Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*), André João Antonil (*Cultura e Opulência do Brasil*), e do padre Manoel Ribeiro da Rocha (*Etiópe Resgatado: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*). A atenção com o governo dos escravos não estava dissociada da necessidade de cristianizá-los. Para Jorge Benci, por exemplo, era imperioso vencer a ignorância, pois o desconhecimento dos africanos da «Lei de Deus» implicava num fator de desestabilidade social³. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, também expressaram a preocupação com a conversão dos negros, tanto que traziam um catecismo especial dedicado à catequese dos escravos, intitulado *Breve Instrução nos Mistérios da Fé, acomodado ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela*. Ciente do seu papel na manutenção de uma estrutura social excludente, a Igreja multiplicou as suas ações ao longo do século XVIII na tarefa de inserção dos chamados «homens de cor» no interior da Cristandade.

2. «SANTOS DE COR» E CATEQUESE

A multiplicação das ações de conversão se desdobraria também na promoção de «santos de cor» que deveriam funcionar como exemplos de virtudes cristãs para africanos e seus descendentes. Carmelitas e franciscanos, afamados hagiógrafos no Ocidente cristão, foram grandes estimuladores de devoções entre os negros. Deste modo, encontrar-se-á, na primeira metade do setecentos, um conjunto de obras que traziam a público a vida de expoentes da santidade de cor que tiveram suas vidas relacionadas àquelas ordens religiosas. A difusão de tais devoções compunha um projeto de conversão elaborado por aqueles religiosos, onde não só estava em questão a catequese dos «homens de cor», mas também a promoção social e política daquelas ordens no contexto do Império Colonial Português.

As obras hagiográficas analisadas neste artigo inserem-se nesta lógica, sendo uma dentre elas escrita por um frade carmelita e as outras duas por dois frades franciscanos. Coube à Ordem do Carmo trazer a público, através do trabalho de Frei José Pereira de Santana, *Os Dois Atlantes de Etiópia, Santo Elesbão, Imperador 47º. da Absínia, Advogado dos Perigos do mar e Santa Efigênia, Princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas*. Esta hagiografia foi publicada em dois volumes entre 1735 e 1738.

3. OLIVEIRA, *Os santos pretos...*, op. cit., p. 60.

Frei José era natural do Rio de Janeiro, da Freguesia da Candelária – área central da cidade e uma das mais antigas, tendo sido ordenado na Ordem do Carmo de sua cidade natal, obtendo posteriormente o Doutorado em Teologia na Universidade de Coimbra. A carreira do frade seria laureada com a ocupação dos cargos de Qualificador do Santo Ofício, Cronista oficial do Carmo e confessor e preceptor das filhas do rei D. José. Certamente uma figura importante e conhecedora das questões fundamentais ao Império Português, dentre elas a escravidão e as hierarquias por ela definidas.

Segundo o frade, Santo Elesbão era natural da Etiópia, tendo sido o 46º neto do Rei Salomão e da Rainha de Sabá e imperador de seu país no século VI. Foi creditada a Elesbão a extensão do reino cristão da Núbia até o lado oposto do Mar Vermelho, impondo-se aos árabes e aos judeus do Iémen. Os árabes himiaritas haviam se convertido ao judaísmo e, entre eles, teria nascido uma rebelião comandada por um rei chamado Dunaan, o qual foi vencido por Elesbão numa expedição punitiva, visando restabelecer a submissão à ordem cristã. Ao final da vida, o imperador teria renunciado ao trono em favor de seu filho, doando sua coroa à Igreja e adotando uma vida monástica.

Santa Efigênia, assim como Elesbão, pertencia à nobreza. Princesa da Núbia, filha do Rei Egiptô, teria sido convertida ao cristianismo e batizada pelo apóstolo Mateus. Indiferente aos prazeres mundanos e aos requintes da corte, tornou-se religiosa fundando um convento. Após sua conversão, seu tio, que usurpara o trono, desejou desposá-la. Diante da negativa de Efigênia, o rei usurpador teria mandado atear fogo à sua habitação religiosa que foi milagrosamente salva por intercessão aos céus. Efigênia, assim como Elesbão, terminou sua vida santamente à frente da comunidade religiosa por ela fundada.

A história de Efigênia ainda seria divulgada, em 1742, pelo missionário apostólico Padre Antônio de Oliveira que escreveu a *Novena da Bem Aventurada Virgem Sta. Ifigênia. Princesa da Núbia e Fênix da Etiópia*. A novena, segundo o próprio autor, fora inspirada na leitura do livro de Frei José Pereira de Santana e sua intenção era dar maior difusão àquela história que considerava exemplar. Como Qualificador do Santo Ofício e tendo como uma de suas funções a censura às obras publicadas em Portugal e em seus domínios, coube ao próprio Frei José Pereira de Santana autorizar a publicação da novena do Padre Antônio de Oliveira⁴.

O segundo trabalho de cunho hagiográfico ao qual darei destaque trata-se de *Flor Peregrina por Preta, ou Nova Maravilha da graça, descoberta na prodigiosa*

4. Para uma melhor compreensão do culto de Santo Elesbão e de Santa Efigênia, na América Portuguesa, *cfr.*: OLIVEIRA, A. J. M. de: *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, 2008.

vida de São Benedito de S. Filadélfio. Religioso leigo da Província Reformada da Sicília, das da mais estreita Observância da Religião Seráfica, escrito por Frei Apolinário da Conceição e publicado em 1744. A obra discorria sobre a vida de São Benedito, que seria filho de escravos africanos. Benedito teria nascido em 1524, na aldeia italiana de São Fratello, na Sicília, e servido como cozinheiro, despenseiro e guardião no convento franciscano de Palermo. Assistia aos pobres distribuindo entre eles os víveres que retirava da despensa do convento. Sua morte data de 1589, tendo seu culto começado no Brasil antes de sua canonização, que ocorreu em 1807.

Frei Apolinário nascera em Lisboa, mas aos 13 anos veio para o Brasil, tendo se tornado religioso em São Paulo e nomeado cronista oficial dos franciscanos, em 1740. Portanto, ambientado numa sociedade na qual a escravidão tinha grande importância. Segundo o próprio frade, um dos objetivos da obra era propor aos pretos um santo da sua mesma condição.

O terceiro trabalho a ser analisado, também escrito por um franciscano, trata-se do *Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político e Encomiástico recitado na nova celebridade, que dedicaram os Pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Beato Gonçalo Garcia*. Escrito por Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, em 1745, foi publicado em Lisboa em 1751. A obra em questão discursava sobre a vida de São Gonçalo Garcia que nascera em Baçaim, na Índia, filho de pai português e mãe hindu. Admitido à Ordem Franciscana em 1587, Gonçalo Garcia foi martirizado no Japão, juntamente com outros vinte e dois religiosos, em 1597, quando em missão de pregação e evangelização daquelas terras. Foi beatificado por Urbano VIII, em 1627, e canonizado por Pio IX em 1852.

Frei Antonio Jaboatão, o autor do discurso supracitado, era natural de Pernambuco, filho legítimo do sargento-mor Domingos Coelho Meireles e de Dona Francisca Varela, integrantes das principais famílias pernambucanas. Ordenado em 1725 veio a se destacar como poeta, cronista, genealogista e pregador. Foi ainda considerado um dos mais importantes cronistas da Ordem Franciscana em função da publicação, em 1761, do *Orbe seráfico novo brasílico*.

Acredito ser possível afirmar que as obras em questão, não só pelos seus propósitos, mas também em função da inserção social, política e religiosa dos seus escritores, possam ser analisadas como falas qualificadas das ordens religiosas e representam, por consequência, discursos que expressavam a posição de importantes setores da Igreja em relação à escravidão no contexto da Cristandade Colonial. Deste modo, tais fontes serão concebidas enquanto argumentos de poder e como representativas da construção de uma visão sobre a época. Todavia, procurarei refletir como tais discursos, embora normativos, puderam ser permeados por demandas que acorreram do contexto sócio-político ao qual pretenderam

normatizar. Com efeito, penso o projeto de conversão, embutido nas hagiografias, como discursos que têm os seus limites e, portanto, podem sofrer interferências, mínimas que sejam, dos atores sociais que eles visam catequizar⁵.

O papel dos santos e a utilização das hagiografias na tarefa de conversão não eram elementos estranhos ao contexto da expansão da Cristandade Ocidental. André Vauchez chamou a atenção para a importância dos santos na conversão dos chamados «pagãos», afirmando que aqueles teriam se constituído em figuras mais próximas da realidade dos homens, sendo mais acessíveis que um Deus impessoal e distante⁶. Durante a época moderna, a Reforma Tridentina acabou por acentuar esta visão da santidade, o que se refletiu nas obras hagiográficas. Segundo Jean Delumeau, a santidade foi um dos elementos mais eficazes não só no combate ao luteranismo, mas também na ação missionária que procurou levar o cristianismo aos povos recém conquistados da África, da Ásia e da América⁷.

A ação missionária destacada por Delumeau não seria desconsiderada pelas monarquias ibéricas. Um exemplo bastante significativo, que tem relação direta com a argumentação deste trabalho, pode ser visto no processo de canonização de São Benedito. Em 1715, quando da reabertura do processo, a Congregação dos Ritos, em Roma, recebeu uma representação da parte das monarquias ibéricas no sentido de instruir sobre o culto que o santo negro já recebia nas regiões do Peru, do México e do Brasil, solicitando, desta feita, a permissão para sua continuidade. A representação justificava-se diante do decreto do papa Urbano VIII que, no século XVII, determinou que a santidade de um servidor de Deus só poderia ser reconhecida se o mesmo não tivesse sido alvo de culto público. O que se pretendia, portanto, era adequar as práticas religiosas desenvolvidas nas colônias ao decreto da cúria romana, obviamente reconhecendo a importância que o culto já desempenhava naquelas regiões.

Segundo Marilena Módica, tal representação terá um papel importante no prosseguimento do processo de canonização. Como demonstra a autora, a própria evidência que os textos hagiográficos passaram a dar a questão da cor do santo foi uma decorrência do caráter que a devoção assumia no Novo Mundo. A Congregação dos Ritos, na análise da questão, levou em consideração o significado que o culto de São Benedito já havia assumido junto às populações negras das Américas,

5 *Ibidem.*

6. VAUCHEZ, A.: *Le laïcs au moyen age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris, 1987, pp. 16-18.

7. DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris, 1989, pp. 234-235.

argumentando que a sua confirmação era algo que se impunha como decorrência da manutenção da própria ordem social⁸.

Diante deste caso, confirma-se o que alguns trabalhos vêm afirmando sobre a influência direta das questões locais na estruturação do culto aos santos e na produção hagiográfica a ele relacionada, a exemplo do estudo de Julia Boss para a Nova França, no século XVII, acerca da produção de um manuscrito que relata o martírio de oito padres jesuítas em missão junto aos índios. A autora demonstra que, embora o texto siga de perto as prescrições tridentinas, as vivências da comunidade católica local se impuseram à escrita como uma forma de aproximação daquelas vidas santas com a vida dos fiéis para os quais o texto estava sendo escrito⁹. Deste modo, como afirma Jacques Le Goff, o texto hagiográfico não se encerrava em si mesmo, sendo dotado de um sentido. Assim, as sociedades, nas suas diferentes temporalidades históricas, investiram na narrativa hagiográfica suas escolhas particulares, não havendo, conseqüentemente, uma narrativa descolada de sua historicidade¹⁰.

Sob este aspecto, a questão da cor, que passou a ser acentuada no processo de canonização de São Benedito, assumiu um lugar importante na reflexão sobre os textos hagiográficos produzidos para a América Portuguesa. Tal questão configurava-se como uma particularidade daquela sociedade escravista que se impunha à escrita do texto. Desta forma, se faz necessária a reflexão sobre o discurso da cor naquele contexto específico, já que só assim será possível apreender a historicidade da difusão das vidas daqueles santos em meio ao contingente de africanos e seus descendentes.

3. A ORIGEM DE SÃO GONÇALO GARCIA: MISTIÇAGEM E CONEXÕES NO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS

Em Maio de 1745, os irmãos pardos da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento oficiaram às demais irmandades e autoridades religiosas de Pernambuco que realizariam pela primeira vez a festa do Glorioso Mártir São Gonçalo Garcia. Esta foi marcada para Agosto, tendo início no dia 30 daquele mês quando

8. MODICA, M.: «I Processi Settecenteschi di San Benedetto Il Moro», em FIUME, G. (ed.): *Il santo patrono e la città. San Bebedetto Il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*. Venezia, 2000, pp. 343-348.

9. BOSS, J.: «Saints' Lives and Catholic Community. The uses of hagiography in seventeenth-century New France», *Colonial Saints: Hagiography and the Cult of Saints in the Americas 1500-1800*. Toronto, 2000.

10. LE GOFF, J.: «Préface», em BOUREAU, A.: *La légende dorée. Le système narrative de Jacques de Voragine*. Paris, 1984, pp. I-VII.

os promotores do evento saíram às ruas paramentados com riquíssimas opas precedidos de dois ternos de charamelas¹¹ e boazes¹². No dia seguinte anunciaram à população que davam início à novena do dito Santo, a qual terminou em 8 de Setembro – quando a Igreja comemora a Natividade de Nossa Senhora – sendo a imagem de São Gonçalo benta no Convento dos Religiosos Franciscanos. Ao fim da benção se entoou um *Te Deum laudamus*, ao fim do qual se iniciou solene procissão composta por dezesseis carros alegóricos e outros destaques¹³.

Silvia Lara interpreta esta solenidade como uma festa branca onde os negros, pardos, caboclos e índios aparecem apenas para divertir e alegrar o ambiente. Segundo a autora, a estrutura da festa é branca e os seus objetivos convergem para o processo de dominação dos grupos subalternos¹⁴. Embora seja possível ver o espaço da festa como um dos momentos de expressão das hierarquias e do poder, penso que o fato da irmandade dos pardos ter assumido o papel de divulgação da vida de um santo até então desconhecido tenha outro sentido. Deste modo, concordo com Larissa Viana que vê a mesma festa como um momento de afirmação da identidade parda trazendo à tona a questão do lugar dos mestiços na sociedade colonial¹⁵.

Retornando ao evento, o seu narrador foi o franciscano Frei Manoel da Madre de Deus que adotou o pseudônimo de Soterio da Sylva Ribeiro. O mesmo, na introdução da obra, comentava sobre a propriedade de um santo para os pardos, o qual vinha resgatar as vexações pelas quais aqueles passavam. Notícia que uma primitiva imagem do Santo chegara a Pernambuco, em 1715, trazida de Portugal por um homem pardo de nome Antonio Ferreira. Embora os esforços de Antonio, o culto não principiara em função das dúvidas quanto à cor do Santo. Estas teriam sido recentemente sanadas por Frei Antonio de Santa Maria Jaboatão que com seu douto parecer asseverara a cor parda de São Gonçalo Garcia¹⁶.

Frei Antonio, como já mencionado, transformou-se, no setecentos, no principal hagiógrafo de São Gonçalo, sendo responsável não só pela difusão de sua história como também fiador de suas origens e, por conseguinte, de sua cor. Em seu trabalho apresentou da seguinte maneira a ascendência de Gonçalo Garcia:

11. Instrumento musical de sopro, de timbre estridente, de forma cilíndrica, feito de madeira.
12. Instrumento musical de sopro.
13. RIBEIRO, S. da S.: *Sumula Triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto mártir S. Gonçalo Garcia*. Lisboa, 1753.
14. LARA, S. H.: *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo, 2007, pp. 173-218.
15. VIANA, L.: *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas, 2007, p. 132.
16. RIBEIRO, *op. cit.*, pp. 10-13.

O Beato Gonçalo Garcia nasceu em Baçaim Cidade do Estado da Índia Oriental Conquista dos Sereníssimos Reis Portugueses nossos Senhores. É Baçaim, além de outras excelências que dela contam os Historiadores, uma das mais nobres Cidades da Índia, assim em edifícios, como em moradores; pois apenas, dizem eles, se achará em Portugal, casa ou família ilustre que lá não tivesse descendência; por cujo respeito eram ali tantos os Dons, que até a Cidade lhe tocou o seu, pois a chamavam alguns Dom Baçaim. Suponho, que ao nosso Santo, lhe não coube em sorte Dom algum destes, porque nenhum dos Escritores que vi lho declararam, nem os Nomes de seus pais. Só nos dizem que um era Português, e por consequência branco, e outro natural da terra, e consequentemente negro; esta era a mãe; natural de Baçaim, e aquele o pai, filho de Portugal¹⁷.

Em Portugal, desde o século xv, o termo negro foi utilizado de forma genérica para descrever todos os povos que por comparação aos lusos tinham uma tonalidade de pele mais escura. Negro, portanto, era o hindu, o africano e o aborígene americano. É somente a partir do século xvi que o termo preto começa a distinguir quase que exclusivamente o africano¹⁸. Com efeito, foi esta ascendência negra, pelo lado materno, que permitiu a Frei Antonio afirmar a cor parda de São Gonçalo, pois seguindo o que definia o Padre Rafael Bluteau, no seu *Vocabulário Portuguez e Latino*, pardo era o filho do branco com o negro¹⁹.

Interessante ressaltar que a classificação pardo era mais comum à América Portuguesa do que ao Estado da Índia, onde o termo classificatório para o processo de mestiçagem era mestiço. Este segmento integrava o grupo dos *casados*, ou seja, portugueses de origem ou de sangue mesclado. Os *casados* compunham uma elite portuguesa residente e estavam divididos entre os reinóis –emigrados de Portugal–, castiços –nascidos na Índia de pais portugueses ou europeus– e os mestiços –filhos de pai português e mãe hindu–. Havia também entre os *casados* uma forte hierarquia e os reinóis sempre tenderam a olhar com certa superioridade os demais grupos, principalmente, os mestiços²⁰. Segundo Luís Felipe Thomaz, a «viragem atlântica» da política portuguesa tornou os reinóis mais intolerantes, já que a consciência da diminuição de seu contingente exacerbou neste grupo o instinto de autodefesa²¹.

17. JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria: *Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político e Encomiástico recitado na nova celebridade, que dedicaram os Pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Beato Gonçalo Garcia*. Lisboa, 1751, p. 7.

18. TINHORÃO, J. R.: *Os Negros em Portugal*. Lisboa, 1988, pp. 76-77.

19. JABOATÃO, *op. cit.*, p. 10.

20. BOXER, C. R.: *Relações Raciais no Império Colonial Português*, Rio de Janeiro, 1967, pp. 96-97; SUBRAHMANYAM, S.: *L'Empire Portugais d'Asie 1500-1700*. Paris, 1999, p. 274.

21. THOMAZ, L. F.: *De Ceuta a Timor*. 2ª. edição, Lisboa, 1998, p. 256.

Ao longo do século XVII, o processo de discriminação em relação aos grupos mestiços tornou-se mais intenso. Destacavam-se neste contexto as pressões realizadas pelos nascidos na metrópole, mas também pelas elites locais convertidas cada vez mais ciosas em afirmar seu lugar na hierarquia social. A intensificação dos conflitos traduziu-se no plano dos discursos em uma mudança em relação às representações sobre a Índia. Se na tradição que antecedeu a chegada dos portugueses havia uma qualificação do local como uma terra idílica até mesmo equiparada ao paraíso, as novas qualificações, a partir do século XVII, insistiram em sublinhar os efeitos negativos da paisagem e do clima que se refletiam sobre a natureza física e psicológica de seus habitantes, ou seja, a Índia passava a ocupar a mesma zona de classificação geográfica da África²².

Por consequência da intensificação deste discurso, nascer na região passava a ter relação direta com o processo de classificação social, atingindo também os mestiços. Estes não deixaram de empreender uma reação diante desse novo quadro, produzindo textos que se configuraram como uma resposta direta a esse discurso discriminatório. O trabalho do franciscano Frei Miguel da Purificação inseria-se neste contexto e, sem negar a antropologia classificatória do período, afirmava que, embora o Oriente fosse um lugar inferior, as virtudes e as letras eram elementos que poderiam desvincular a qualidade dos sujeitos da qualidade dos locais em que nasciam. Deste modo, pretendia-se defender uma posição privilegiada para os mestiços na hierarquia social do Estado da Índia²³.

Em que pese este conflito, os mestiços, a partir dessa mesma conjuntura, passaram a ter cada vez mais importância na estruturação da administração portuguesa no Estado da Índia, já que os emigrados passaram a se deslocar em maior escala para a América e não mais na mesma proporção para o Oriente. O grupo, por sua vez, também desenvolveu cada vez mais um senso de orgulho e de distinção, desprezando a população hindu local e buscando uniões matrimoniais com o grupo de portugueses nascidos na Europa²⁴.

Com relação à vida de São Gonçalo, a seguir-se os critérios que orientavam a mestiçagem na Índia portuguesa, o mesmo deveria ser classificado como um mestiço, todavia, Frei Antonio insiste em adjetivá-lo como pardo. Poder-se-ia indagar até que ponto esta equivalência era possível. Mestiço e pardo querem dizer a mesma coisa? Aparentemente sim, todavia, o vocabulário social pode fornecer a estes termos significados diferentes.

22. XAVIER, Â. B.: *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, 2008, pp. 396-399.

23. *Idem*, pp. 402-405.

24. BOXER, *op. cit.*, pp. 111-112.

Segundo o *Vocabulário Portuguez e Latino*, mestiço é o nascido de pai e mãe de diferentes espécies, como o *mû* ou mulo, de onde vem o termo mulato, que no mesmo *Vocabulário* alude ao filho de branco com o negro. O termo mestiço, porém, também tem o significado de filho de português com índia ou de pai índio e mãe portuguesa. Índio pode ser o nascido na Índia ou também como eram chamados os povos originários da América. Os exemplos de espécies diferentes que Bluteau utiliza para o termo mestiço restringem-se ao branco e ao índio. Por sua vez, o vocábulo pardo é definido como cor entre o branco e o preto. O mesmo vocábulo remete ao verbete mulato no mesmo *Vocabulário*²⁵. Bluteau, portanto, não faz uma equivalência direta entre mestiço e pardo, embora o termo *mû* seja usado para definir o mestiço e apareça como definição de mulato que remete a pardo. Porém, como se verá adiante nem mesmo esta equivalência é lida da mesma forma no contexto social.

Aparentemente intercambiáveis, os termos guardavam distâncias, já que o fenômeno da mestiçagem não deve ser analisado somente pelo seu enfoque biológico. Como adverte Ronaldo Vainfas, o processo de miscigenação tem que ser compreendido como um fator de colonização, ou seja, um projeto de ocupação e exploração territorial. Neste sentido, este projeto variou de acordo com as características específicas de cada área do Império Colonial. Comparativamente à América Portuguesa, a mestiçagem na Índia e na África foi pouco expressiva²⁶. O que, consequentemente, impôs significados sociais diferenciados aos termos classificatórios.

Na América Portuguesa o papel da escravidão foi fundamental na definição do próprio processo de mestiçagem, o que emprestou aos termos classificatórios outros significados. No que tange especificamente à questão da cor, Hebe Mattos afirma a necessidade de uma leitura política da miscigenação na América Portuguesa. Segundo a autora, à medida que o regime escravista se expandiu multiplicou-se também a necessidade de recriação das hierarquias sociais. O alto índice de manumissões que marcou aquela sociedade criou uma camada de homens livres de cor que exigia novas classificações sociais que os afastasse do universo de cativo. Ao mesmo tempo tornou-se fundamental o estabelecimento de diferenças entre os livres de cor e o grupo dos cristãos velho²⁷.

25. BLUTEAU, Padre Raphael: *Vocabulário Portuguez e Latino*. Coimbra, 1712.

26. VAINFAS, R.: «Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira», *Revista Tempo*, 4/8, Rio de Janeiro, 1999, pp. 16-17.

27. MATTOS, H. M.: *Marcas da Escravidão: biografia, racialização e memória do cativo na História do Brasil*, Tese de Titular em História do Brasil, Niterói, 2004, pp. 236-237.

Deste modo, como vem demonstrando a historiografia sobre o assunto, na América Portuguesa, cor referia-se, invariavelmente, ao lugar social. A caracterização do indivíduo como «preto/pardo», mesmo sendo ele liberto ou livre, significava um recente passado ou antepassado escravo. «Preto» era, principalmente, sinônimo de escravo e, mais ainda, de escravo africano. Os libertos, ainda por algum tempo após a alforria, eram também designados como «pretos». Como o processo de inserção social destes últimos era bastante difícil, a cor era um elemento fundamental para demarcar os lugares de cada um naquela sociedade profundamente hierarquizada²⁸.

A designação «pardo», mesmo variando segundo os contextos, significava o reconhecimento de um processo de ascensão social e maior afastamento do universo da escravidão²⁹. Marcio Soares analisa em seu trabalho um caso bastante interessante, o de Ana Maria da Rocha. Residente em Campos dos Goitacases, esta ignorava sua filiação e carregava consigo uma ascendência escrava, pois era tida como mulher parda. Em 1761, Ana contraiu matrimônio com Zeferino José de Faria Gaio, homem branco. Ao acompanhar a trajetória de ascensão social da família, Soares demonstra como a ascendência escrava de Ana e dos filhos do casal foi desaparecendo e esta foi se consolidando como parda ou por vezes como sem cor, e o seu marido, por vezes, mesmo sendo branco, foi designado como pardo³⁰.

Desta feita, pode-se observar que, na América Portuguesa, o fenômeno da mestiçagem é perpassado por valores sociais que não necessariamente se relacionam com a pigmentação da pele. O grau de menor miscigenação na Índia portuguesa talvez tenha tornado o critério biológico mais explícito, embora não se possa descartar que o desejo dos mestiços em casar seus filhos com os filhos do grupo de nascidos no reino tenha proporcionado processos de mobilidade social, onde a própria classificação de mestiçagem tenha sido alterada. Com certeza, este é um campo ainda a ser explorado pela historiografia, enfocando o tipo de sociedade que se construiu naquela região do Império Colonial Português e o papel da mestiçagem naquele contexto.

Acredito que tais nuances não eram desconhecidas aos intelectuais da Igreja que circulavam pelas áreas do Império. Silvia Lara demonstra que, principalmente

28. FARIA, S. de Castro: *A Colônia em Movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro, 1998, pp. 135-139.

29. CASTRO, H. M. Mattos de: *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro, 1995, p. 35; GUEDES, R.: «Sociedade Escravista e Mudança de Cor. Porto Feliz, São Paulo, Século XIX», em FRAGOSO, J.; FLORENTINO, M.; JUCA, A. C. e CAMPOS, A. (eds.): *Nas rotas do Império*. Vitória-Lisboa, 2006, p. 454.

30. SOARES, M. de Sousa: *A remissão do cativo: a dívida da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750 – c. 1830*. Rio de Janeiro, 2009, pp. 262-270.

a partir do século XVIII, há todo um interesse por conhecer e retratar os diversos povos das conquistas, inclusive apontando para as suas diferenças. Todavia, segundo a autora, embora se reconhecesse tais diferenças, o discurso sobre os povos tendia a assumir um caráter homogeneizador, o que tentava construir certa unidade do Império reafirmando um processo de dominação sobre as gentes de cor no seu interior³¹.

Parece-me que a conexão que Frei Antonio fez entre a vida de São Gonçalo com o termo pardo passe por esta questão afirmada por Silvia Lara. O discurso de catequese presente nas hagiografias era pretensamente uniformizador, assim como era a perspectiva da própria Igreja³². Deste modo, era possível construir para os pardos da América uma história de identificação com um orago que, embora geograficamente distante, partilhava com eles a questão de uma origem miscigenada no contexto do Império Português.

Essa origem comum, todavia, era concebida de forma idealizada e cristianizada. O produto daquela mestiçagem fora santificado não pelo intercurso sexual de um homem branco português e uma mulher hindu, mas sim porque tal intercurso ocorreu sob a égide de uma monarquia católica. Era o fato de as terras do Império estarem subordinadas a Deus e a sua Igreja que tornava possível a santificação. Não se pode perder de vista que São Gonçalo foi martirizado servindo à monarquia e à Igreja na missão de expansão da fé. Assim sendo, embora distante da realidade dos mestiços da América, aquele exemplo poderia ser geral, conectando experiências em torno de uma unidade mística concebida como um espaço de salvação materializado na reatualização da ideologia do Império cristão³³.

4. A NARRATIVA HAGIOGRÁFICA E O ACIDENTE DA COR

4.1. *O acidente da cor preta*

A difusão de «santos de cor» pela Igreja, mais do que uma preocupação em identificar os fiéis com a cor de pele dos seus oragos, refletia uma concepção hierarquizada da sociedade afeita aos padrões de Antigo Regime recriados na América Portuguesa. Como argumenta Hebe Castro, a escravidão se transformou num elemento chave de compreensão do funcionamento da sociedade colonial,

31. LARA, S. H.: *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e pode na América Portuguesa*. São Paulo, 2007, pp. 219-271.

32. OLIVEIRA, A. J. M. de: *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, 2008, pp. 90-99.

33. ELLIOTT, J. H: *Imperios del Mundo Atlántico*. Madrid, 2006, pp. 281-282.

não tendo sido um elemento contraditório à formação dos Estados Modernos e à afirmação do Antigo Regime nos trópicos. Pelo contrário, teria sido a condição básica para a constituição de uma sociedade católica e escravista na América Portuguesa. Partindo da concepção hierárquica que fundamentava as sociedades de Antigo Regime, a escravidão era um elemento que legitimava e naturalizava as desigualdades sociais³⁴.

Neste contexto, a cada grupo coube um santo da sua condição, argumento que será encontrado de forma explícita nas palavras de Frei Apolinário da Conceição ao apresentar São Benedito aos seus fiéis:

referindo-se assim mesmo algumas virtudes do Benedito preto, que se segue, não pequeno fruto espiritual assim dos Brancos, como dos Pretos, estes por se lhes propor um Santo de sua própria condição, aqueles, por verem um por seu nascimento, tão humilde, tão exaltado, e favorecido³⁵.

Segundo o *Vocabulário português e latino*, do Padre Raphael Bluteau, uma das definições para o termo condição é justamente graduação social³⁶. Neste sentido, o ser preto na América Portuguesa estava inserido dentro de um complexo mecanismo de classificação social com base na cor. Como acima argumentado, a cor referia-se a lugar social e como tal, numa sociedade de base escravista, ela era um dos fundamentos do processo de construção de hierarquias sociais.

A existência de «santos de cor», por conseguinte, expressava nos altares uma hierarquia cromática que tinha lugar na própria vivência dos fiéis. Hierarquia esta que delimitava fronteiras não só entre os brancos e «homens de cor», mas também no interior deste último grupo. Deste modo, o discurso hagiográfico sobre a cor construiu também uma série de nuances que visavam dar conta de um quadro social mais complexo, onde não só se pretendia inserir os negros de forma subordinada no interior da Cristandade, mas também expressar um imbricado jogo de hierarquias sociais afeitas às clivagens construídas entre os próprios africanos e seus descendentes.

34. MATTOS, H. M.: «A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica», em FRAGOSO, J.; BICALHO, M. F. e GOUVEIA, M. de F. (ed.): *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro, 2001, p. 143.

35. CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da Conceição: *Flor Peregrina por Preta, ou Nova Maravilha da graça, descoberta na prodigiosa vida de São Benedito de S. Filadélfio. Religioso Leigo da Província da Sicília, das da mais estreita Observância da Religião Seráfica*. Lisboa, 1744, p. 268. (Grifos meus).

36. BLUTEAU, Padre Raphael: *Vocabulário Português e Latino*. Coimbra, 1712.

O discurso em torno do acidente da cor fornece a medida daquilo que pretendo argumentar. Em um sermão escrito em 1735, Frei José Pereira de Santana, ao descrever as vidas de Santo Elesbão e Santa Efigênia, insistia em frisar a especificidade da cor daqueles santos:

Chegou finalmente este feliz, e suspirado dia, (Senhor) em que o nosso Lisbonense Carmelitano Templo nos dá a ver em um dos seus bem paramentados Altares, gloriosamente colocadas as sagradas Imagens de dois remontados Atlantes da virtude, Corifeus da Santidade, que *sobressaindo pela especificidade da cor preta*, entre os Santos mais brancos, se constituem não menos pelos seus justificados procedimentos, que pela sua Regular observância, honra do Carmo, gloria de toda a Igreja³⁷.

os elevados sólios onde presidiram aquelas duas grandes, e flamantes luminárias, Elesbão propriamente como Sol, que por nascer de pais Católicos, dentro da congregação dos Fiéis, em tempo já da Abissínia se haviam desterrado as figuras, símbolos, e sombras do Judaísmo, mereceu neste Império a presidência do dia ... Efigênia como rutilante Lua, que por aparecer no firmamento da Núbia, quando nos seus países prevaleciam as tenebrosas ignorâncias do Gentilismo, presidio a noite.

Mas ainda que comparados entre si os dois celestes Planetas, um se apelida maior, e menor o outro ... é sem dúvida, que para simbolizarem tão preclaros santos, se equivocam nas luzes, assim como os mesmos Santos se igualam nas virtudes: como se deles, e não do outro Sol, nem da outra Lua vaticinasse Isaías, que tinham de ser claridade semelhantes, iguais nos resplendores ... Nem pareça, que Elesbão, e Efigênia, *por causa da cor preta de seus corpos*, desmerecem a semelhança³⁸.

Dissipava-se toda a margem de dúvidas, pois o que se evidencia é que os dois santos eram «pretos». Sobressaindo por esta cor, não estavam inferiorizados na corte celeste porque se destacavam pelos seus procedimentos, e não pela cor. O que é dado à observação nesta introdução do sermão repete-se, com alguma constância, no corpo da hagiografia. A cor preta teve que ser justificada, atenuada, apresentada figurativamente de forma positiva, já que nas próprias palavras de Frei José a cor preta era um «acidente»:

Não deixo de conhecer as diferenças da cor, que em Elesbão se divisa, e em vós se distingue; pois dele indubitavelmente sabemos, que fora preto; e pelo contrário vós, mais branca, que o alabastro, e que a mesma neve. *Que como os acidentes degeneram, e faltam, ainda que com o referido Elesbão procedeste do mesmo tronco, vós conservaste a candidez de vossos Progenitores: ele a perden, por haver sido sua*

37. SANTANA, Frei José Pereira de: *Sermão dos santos pretos carmelita. Elesbão, Imperador da Abissínia e Efigênia, Princesa da Núbia*. Lisboa, 1735a, p. 01. (Grifos meus).

38. *Idem*, pp. 07-08. (Grifos meus).

*primeira Progenitora natural da Etiópia. Mas nem por isso vos dedignais da cor preta: antes ouço, que dela muito vos comprazeis, quando vos jactais formosa*³⁹. Com a mão ainda pouco reforçada, e mal aparada pena, *escreveremos agora a portentosa vida, e exemplaríssimas ações da ínclita Efigênia; Santa, posto que pelo acidente da cor, exteriormente (a) preta, de modo (pela qualidade interior do sangue) esclarecida, que comparada com os mais ilustres Príncipes da terra, é no seu firmamento tão nobre, como as estrelas*⁴⁰.

O discurso, em torno da cor acidental, não foi uma prerrogativa exclusiva de Frei José Pereira de Santana. Escrevendo sobre a vida de São Benedito, em 1744, o franciscano Frei Apolinário da Conceição assim dedicou sua obra ao santo:

São Benedito. Meu lindo Amor, dá-me uma sorte da Vossa cor, se houve repetidas vezes dizer assim, nas que se tiram para públicas obras pias, tanto nesta Corte, como em outras partes, que até para as terem boas vos invocam com o seu sobre-dito mote; e isto que todos os interessados desejam nas tais sorte, vejo conseguuiu na vossa Beatificação pelo Vigário de Cristo a Família Ultramana da mais Estreita e Regular Observância de N. Seráfico P.S. Francisco, composta de trinta e três províncias, três custódias e seis Prefeituras, pois havendo de toda ela já no ano de mil setecentos e dez, as causas de cinqüenta servos de Deus na Sagrada Rota, em ordem a Sua Beatificação e Canonização, foste, e foi vós primeiro, *que como pretinho nos acidentes lhe saiu, como por primeira sorte levando a tantos ilustres brancos a Primazia em a Beatificação, e colocação de Vossas Imagens nos altares da Militante Igreja*⁴¹.

A primeira definição que o Padre Raphael Bluteau⁴² dá à palavra acidente é a seguinte: o que não é essencial, nem da substância das coisas. Tal definição estava intimamente marcada por uma concepção fundamentada na metafísica aristotélica. Considerando a formação intelectual dos religiosos em questão no âmbito

39. SANTANA, Frei José Pereira de: *Os Dois Atlantes de Etiópia, Santo Elesbão, Imperador 47º. da Absínia, Advogado dos Perigos do mar e Santa Efigênia, Princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas*. Lisboa, 1735b: Dedicatória à Maria. (O frei estabelece o parentesco entre Elesbão e Maria por aquele ser considerado descendente de Salomão, por isso a comparação com a cor).

40. SANTANA, Frei José Pereira de: *Os Dois Atlantes de Etiópia, Santo Elesbão, Imperador 47º. da Absínia, Advogado dos Perigos do mar e Santa Efigênia, Princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas*. Lisboa, 1738, p. 01. (Grifos meus).

41. CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da Conceição: *Flor Peregrina por Preta, ou Nova Maravilha da graça, descoberta na prodigiosa vida de São Benedito de S. Filadélfio. Religioso Leigo da Província da Sicília, das da mais estreita Observância da Religião Seráfica*. Lisboa, 1744: Dedicatória. (Grifos meus).

42. BLUTEAU, Padre Raphael: *Vocabulário Portuguez e Latino*. Coimbra, 1712.

da Segunda Escolástica ou Escolástica Barroca⁴³, torna-se bastante revelador procurar analisar este discurso sobre a cor, já que a Escolástica Medieval tanto quanto a Escolástica Barroca estavam fundamentadas numa determinada leitura da obra de Aristóteles.

Na Metafísica, ao procurar fundamentar a teoria do ser, Aristóteles fez três distinções básicas, a primeira delas é a distinção entre *essência* e *acidente*. A *essência* seria tudo aquilo «que é», ou seja, o suporte dos predicados. O *acidente* corresponde às características mutáveis, as variáveis⁴⁴.

Durante a Idade Média, São Tomás de Aquino apropriou-se desta argumentação da metafísica aristotélica para discutir a questão da cor. Segundo ele, a essência da humanidade é única e divina, tendo o homem que ser compreendido por esta essência, uma vez que fora criado à imagem e semelhança de Deus. Além desta essência, o homem comportaria a matéria individual e os acidentes que o individualizavam. Esta noção de humanidade não compreende, portanto, a carne, os ossos, a brancura ou a negritude; ou seja, atributos que foram dados como forma de individualização. Branco e negro eram, deste modo, acidentes que constituíam uma diferença específica. É preciso salientar, contudo, que, no momento em que tal reflexão foi elaborada, não se tinha a questão dos africanos como um problema central; tal análise foi feita como uma especulação de caráter geral⁴⁵.

Saliente-se, todavia, que a visão accidental em relação à cor não estava desprovida, mesmo em Tomás de Aquino, de uma concepção hierárquica entre o branco e o negro. Tais cores não tinham um estatuto equivalente. O branco estava na esfera da verdade, traduzindo a santificação. O negro estava na esfera do falso, um contrário imperfeito para o branco⁴⁶. A partir do momento em que se intensificaram os contatos entre o Ocidente cristão e a África, esse discurso sobre a cor se tornaria um elemento fundamental na compreensão do Outro. A revitalização da Escolástica na Época Moderna explica, de certo modo, o fato de estas categorias estarem presentes no discurso desses religiosos.

O discurso jurídico moderno também acabou por incorporar valores semelhantes no processo de hierarquia das cores. Estando os valores e a hierarquia das cores inscritas como elementos de uma ordem natural, era patente, para os juristas, que o branco, por exemplo, expressasse a inocência e o negro a morbidez

43. Em Coimbra, principal centro de formação da intelectualidade católica em Portugal, a predominância da Segunda Escolástica foi incontestável ao longo da época moderna, somente sendo abalada com as reformas pombalinas na segunda metade do século XVIII. Cfr.: OLIVEIRA, A. J. M. de: *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, 2008, pp. 71-73.

44. MARCONDES, D.: *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro, 1997, p. 73.

45. MEDEIROS, F. de: *L'Occident et l'Afrique (XIIIe-XVe siècle)*. Paris, 1985, pp. 221-223.

46. *Idem*, pp. 224-225.

e a morte. Dialogando também com a tradição bíblica, para os juristas o branco estaria na esfera da pureza, ao passo que o negro exprimia a falta de luz, a abstinência, a penitência, a aflição e o sofrimento⁴⁷.

Inicialmente é importante salientar que, em meu entendimento, o discurso em torno da cor preta, não traduzia, ainda no século XVIII, qualquer perspectiva racial e/ou racista entendida à luz do campo discursivo das teorias científico-raciais do século XIX. Numa primeira perspectiva, deve-se entender esse sistema de cores dentro de um campo cultural que se definiu em Portugal e em toda a Europa Ocidental desde a Idade Média. Preto/negro eram cores vistas como castigos impostos aos pecadores. Negro era o «desgraçado», no sentido daquele que não possuía a graça divina, opondo-se obviamente ao branco, como a cor dos bons e dos recompensados por Deus⁴⁸. Neste sentido, parece ficar claro quando os textos hagiográficos se referem à cor preta como um acidente que poderia ser superado pelas virtudes e pela submissão aos dogmas religiosos. Elesbão e Efigênia eram virtuosos e católicos por isso, embora «pretos», não estavam diminuídos no contexto da corte celeste, ou seja, suas essências não haviam sido corrompidas. O mesmo raciocínio que fora utilizado por Frei Apolinário para justificar o fato de São Benedito, embora «preto», ter sido beatificado antes de outros também virtuosos franciscanos.

O desenvolvimento dessas visões em relação à cor suscita atualmente, no âmbito da historiografia, um amplo debate no que tange ao seu papel na definição das hierarquias sociais no mundo moderno, notadamente, nas sociedades coloniais. Charles Boxer entendeu a discriminação em relação aos negros no Império Português com uma das variações do uso da ideia de «pureza de sangue» já aplicada aos judeus e muçulmanos; para o autor tratava-se «tanto de um preconceito religioso como racial»⁴⁹. Esta visão sobre a cor preta aproximava-se de algumas concepções, correntes nas instituições do Antigo Regime Ibérico, de que a propensão ao pecado ou à heresia era algo transmitido por influxos sanguíneos. Com efeito, o ideal de pureza de sangue compreendia dentro desta categoria a situação de judeus e mouros, sendo esta mesma leitura em algumas situações, na América Hispânica, por exemplo, estendida aos índios e aos negros. Ou seja, a diferença em relação

47. HESPANHA, A. M.: «As cores e a instituição da ordem no mundo do Antigo Regime», em FURTADO, J. F. (ed.): *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica: Europa, Américas e África*. São Paulo/Belo Horizonte, 2009, pp. 349-350.

48. HORTA, J. da S.: «A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contactos» em FERRONHA, A. L. de (ed.): *O confronto do olhar. O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas*. Lisboa, 1991: 45.

49. BOXER, C. R.: *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa, 1981, p. 254.

aos cristãos velhos estabelecia-se pela questão da ancestralidade responsável pela transmissão de um sangue puro ou impuro⁵⁰.

Alguns autores, no entanto, têm questionado esta compreensão da cor como um elemento associado ao ideal de «pureza de sangue». Francis Dutra, por exemplo, acredita que é preciso distinguir os conceitos de «limpeza de sangue» e «qualidade». Segundo o autor, no âmbito da sociedade portuguesa a partir do século XVII, o problema da cor estava associado à «falta de qualidade», já que evocava uma associação com a escravidão e por consequência com o trabalho manual. Deste modo, a «falta de qualidade» indicava uma ausência de nobreza que denotava uma associação direta ao trabalho manual não importando o antecedente racial⁵¹. Analisando a América Espanhola, Maria Elena Martínez reconhece que, do ponto de vista do discurso oficial do Estado, a associação entre cor, ascendência e qualidade ganhou força no processo de classificação dos povos das conquistas. No entanto, a autora demonstra que do ponto de vista do debate teológico a dúvida permaneceu e que, principalmente, ser negro ou mulato para alguns religiosos continuava a denotar uma questão de «impureza» mesmo que o conceito fosse se tornando cada vez mais vago⁵². Neste sentido, mesmo reconhecendo o avanço da associação entre cor e «qualidade», a autora não deixa de inventariar e reconhecer o impacto da ideologia da «pureza de sangue» no processo de aproximação e construção das classificações sociais na América.

A cor preta, embora fosse ganhando uma conotação cada vez mais identificada com a desqualificação do trabalho manual, não deixava, pelo menos no âmbito do discurso religioso, de traduzir uma ideia de impureza que poderia ser atenuada. Este discurso foi recorrente em outras obras ao longo do século XVIII, a exemplo da narrativa em torno da santidade de um preto crioulo, em Olinda, que aparece na obra do beneditino Dom Domingos Loreto Couto:

João Henriques, preto crioulo escravo do insigne cônego João Maximo, arceidiago da sé de Olinda, *ilustrou a escuridade de seu sangue com o esplendor das suas virtudes*; na virtuosa escola de seu amo estudou a ser perfeito, sendo inseparável companheiro dos seus imensos trabalhos. Tinha por única diversão dos ministérios de cativo, o rosário, e a oração, negando-se a todos aqueles divertimentos, em que perdem tempo outros pretos, e estava tão embebido neste devoto emprego, que nem

50. MARTÍNEZ, M. E.: «“Religion, Purity, and ‘Race’”: The Spanish Concept of *Limpieza de Sangre* in Seventeenth Century Mexico and the Broader Atlantic World», *International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800*. Harvard University, Cambridge, 2000, p. 8.

51. DUTRA, F.: «Ser mulato em Portugal nos primórdios da época moderna», *Revista Tempo* 15/30, Rio de Janeiro, 2011, pp. 104-105.

52. MARTÍNEZ, M. E.: *Genealogical Fictions: limpieza de sangre, religion and gender in Colonial Mexico*. Stanford, 2008, pp. 200-226.

dormindo descansava da sua devota tarefa: viram-no muitas vezes em sonho mover os lábios, e pronunciar a pedaços as orações, e sendo muito natural o sonhar como se vive, dava a entender nos efeitos do seu sonho, que alheia estava sua alma dos cuidados da terra, e que entranhada nas delícias do céu⁵³.

Muito embora as virtudes fossem capazes de atenuar o caráter acidental da pele, a cor como acidente deveria ser enfatizada, já que, como se evidencia na citação, poderia também se tratar de um defeito de sangue. Enfatizando o papel da retórica hagiográfica, acabava-se assim por reforçar o fato de que a mensagem que se desejava passar deveria ficar bem clara para o receptor. Não se poderia ter qualquer dúvida que os santos eram «pretos», até porque os alvos principais daquela mensagem eram os homens que possuíam aquela cor. Era importante ademais inculcar a consciência de que a cor preta demarcava castigo divino e falta de qualidade, mas que tais fatores poderiam ser atenuados diante da aceitação de uma vida virtuosa conduzida dentro dos parâmetros da fé. Elesbão, Efigênia, Benedito e o preto João Henriques eram provas cabais de que o acidente da cor não corrompia a essência humana que era divina.

4.2. *O acidente da cor parda*

Todo este discurso, porém, não estava dissociado da apreensão sócio-cultural que a cor tinha no contexto do Antigo Regime nos trópicos. É evidente que o processo de hierarquização social esteve presente na designação dos santos enquanto «pretos» e como santos dos «pretos». Sendo assim, as nuances do discurso hagiográfico, as quais me referi acima, tinham que abarcar também outros segmentos da população de cor. É o que se pode verificar na análise da obra de Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão.

No discurso de Frei Antônio sobre São Gonçalo Garcia⁵⁴, a cor parda era apresentada como a mais perfeita de todas as cores, inclusive em relação à branca. Segundo o frade, esta perfeição advinha do fato de ser o resultado da mistura da cor preta com a branca, carregando a perfeição das duas partes que a compunham. Todavia, embora o elogio à cor parda, esta não deixava também de ser vista como um acidente que a santidade de São Gonçalo vinha canonizar:

Dedicam-se hoje estes reverentes cultos, estes custosos aplausos, estes grandes festejos, estes devidos obséquios, e toda esta nova, e grande celebridade ao glorioso,

53. COUTO, Dom Domingos Loreto: *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* (1757). Recife, 1981, p. 331.

54. JABOATÃO, *op. cit.*

e invicto Mártir São Gonçalo Garcia; crédito, lustre, honra, e glória, de todos os que pela sua cor se chamam Pardos. Este é aquele Nome, que proferido com outros termos, e tomado em linguagem vulgar, se vos lançava até agora em rosto, quase por desprezo, com menos política o faziam alguns, *sem mais razão, de não terem os Pardos, um Santo, que canonizasse a vossa cor*⁵⁵.

Arrebataram-me os acidentes da vossa cor, não pude chegar ao substancial das vossas virtudes: mas como podia entender de substâncias discurso possuído de acidentes. Fiquem pois estas virtudes para quem com maior juízo possa somar delas melhor conceito.

os da vossa cor, meu Santo, vos pedem, lhe alcanceis Deus, fiquem para sempre limpos, e purificados da maldade, que lhe punham os adversários do seu nome *nos acidentes da sua cor*⁵⁶.

O que o texto hagiográfico permite perceber é que o recurso ao acidente da cor também estava posto para os pardos, embora tivessem a cor mais perfeita. O que aparentemente poderia soar como uma contradição insere-se dentro de uma visão de época, onde, mesmo sendo um estigma de desqualificação social, a cor parda representava um signo de alguma ascensão e tinha um caráter menos pejorativo do que os designativos preto e mulato⁵⁷. Ao analisar a formação de uma identidade parda, através das irmandades religiosas no setecentos, Larissa Viana demonstra que o grande esforço dos homens pardos era por se livrar do designativo mulato que, desde a legislação de 1671, estava associado à ideia de impureza. Deste modo, segundo Viana a miscigenação emergia nas devoções pardas como um critério positivo de sociabilidade e coesão grupal⁵⁸. O que, por vezes, levava os homens pardos a constantes situações de reafirmar sua posição e garantir sua distinção em meio a uma sociedade escravista e hierarquizada. Em representação ao Conselho Ultramarino, os homens pardos da Confraria de São José de Vila Rica tentavam reverter os efeitos que a Lei Pragmática de 1749 lhes tinha causado:

se proibira o uso de espada ou espadim à cinta às pessoas de baixa condição como eram os aprendizes de ofícios mecânicos, lacaios, marinheiros, negros e outros de igual, ou inferior condição com as penas no mesmo capítulo declaradas, e que publicando-se a mesma Lei nos Estados da América ex vi (sic) dela ficaram os suplicantes inibidos do dito uso, por se suporem compreendidos no capítulo mencionado; e porque parece que não se deve com eles entender esta proibição,

55. *Idem*, p. 101.

56. *Idem*, pp. 51-52.

57. LARA, S. H.: *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e pode na América Portuguesa*. São Paulo, 2007, p. 142.

58. VIANA, L.: *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas, 2007, pp. 97-133.

não só pelo motivo de não se acharem no predito capítulo expressamente considerados, o que é suficiente para sua exclusão, mas também porque sendo legítimos vassalos de Vossa Majestade e nacionais daqueles domínios onde vivem com reto procedimento sendo uns Mestres aprovados pela Câmara da dita Vila em seus ofícios mecânicos e subordinados a estes trabalham vários oficiais e aprendizes que outros servem constituídos Mestres em artes liberais como músicos, que o seu efetivo exercício é pelos templos e procissões públicas aonde certamente é grande indecência irem de capote não se atrevendo a vestir o corpo por serem privados do adorno e compostura dos seus espadins com que sempre se acharam, e que finalmente outros aspirando armas, se acham Mestres em Gramática, Cirurgia e na honrosa ocupação de mineiros, sendo muitos destes filhos de homens nobres, que como tais são reconhecidos⁵⁹.

Parece ser evidente a preocupação dos homens pardos de Vila Rica de não serem confundidos com aqueles que julgavam ser de uma condição inferior à sua, entre eles os pretos. Segundo Silvia Lara, esta lei, que também regulamentava a questão das vestimentas, gerou inúmeras controvérsias, já que mesmo os senhores alegavam a necessidade de armar os seus escravos por questões de segurança. Deste modo, não só esta como outras leis tiveram que se adaptar às circunstâncias particulares da sociedade colonial⁶⁰.

Ainda com relação à mesma lei de 1749, o poder régio, em 1751, já iniciara a adaptação das suas exigências à realidade corrente. No que tange ao capítulo das armas, objeto do requerimento dos pardos de Vila Rica, o alvará de 1751 declarava que a proibição de trazer espada ou espadim compreendia:

os Mancebos obreiros que trabalham por jornal. Dela excetuo, porém, todos os Artífices e Mestres encartados e embandeirados, todos os donos, Mestres ou Arrais de Caravelas e Barcos de transporte, e da pescaria e todos os Pescadores agregados às Confrarias dos Marítimos do Reino; porque aos referidos é Minha intenção honrar como pessoas úteis a Meu serviço e ao bem comum dos Meus Reinos⁶¹.

Sob este aspecto, parece que os pardos de Vila Rica estavam bem fundamentados quando expuseram os seus títulos, alegando que não estavam incluídos nas proibições da pragmática. O próprio parecer do Conselho Ultramarino, dado em

59. *Consulta ao Conselho Ultramarino sobre a petição dos homens pardos da Confraria do Senhor São José de Vila Rica das Minas Gerais, para poderem usar espadim*, 13 de Março de 1758, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa (AHU)-Projeto Resgate.

60. LARA, S. H.: *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo, 2007, pp. 93-94.

61. *Alvará de 21 de Maio de 1751*.

março de 1758, à representação dos pardos abre uma brecha para o entendimento da lei:

E dando-se da Referida Representação vista ao Procurador da Fazenda disse que entende que os impedimentos se não devem julgar compreendidos na Lei só pela cor, mas que se lhes deve permitir ou negar o uso de espada segundo a vida e exercício a tiverem de sorte que reputem não tiverem o officio em emprego vil, e dos que a Lei proíbe⁶².

Não sei se os pardos de Vila Rica voltaram a portar seus espadins, é bastante provável que sim, já que muitas autoridades coloniais reclamavam do não cumprimento da pragmática pela população colonial⁶³. Por outro lado, o parecer do Procurador da Fazenda acatado pelos demais membros do Conselho Ultramarino admitia uma interpretação favorável aos intentos dos requerentes. É possível constatar-se que os pardos foram competentes na sua argumentação e na defesa de seus privilégios, os quais reforçavam seus critérios de distinção em relação aos grupos com os quais eles não queriam se ver confundidos.

De qualquer forma, a cor era concebida como um acidente e entre os próprios pardos isso foi visto com bastante atenção. Em um processo de injúria levado a cabo no Rio de Janeiro, em 1768, um comerciante de gado pardo processava um alferes por tê-lo xingado publicamente. Reivindicando foro de nobreza, o autor argumentava em favor de sua honra ofendida, alegando que «o acidente da cor não tira nobreza a quem a tem por seus pais»⁶⁴. De outro ângulo, na segunda metade do setecentos, o sacerdote pardo Domingos Simões da Cunha, da cidade de Paracatu, em Minas Gerais, em versos denominados «O que chamam branquidade» discutia também a questão da cor como acidente:

Eu não sei em que consiste
O que chamam branquidade!
Se na cor, se na entidade,
Ou se tem outro algum chiste!
Se monarcas nunca viste
Sabes que eles brancos são?...

62. *Consulta ao Conselho Ultramarino sobre a petição dos homens pardos da Confraria do Senhor São José de Vila Rica das Minas Gerais, para poderem usar espadim*, 13 de Março de 1758, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa (AHU)-Projeto Resgate.

63. LARA, S. H.: *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e pode na América Portuguesa*. São Paulo, 2007, p. 92.

64. *Autos de crime de injúrias: Antonio Rangel, autor contra o alferes Vicente Gomes da Silva, réu, 1768-1770*. Apud: LARA, S. H.: *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e pode na América Portuguesa*. São Paulo, 2007, pp. 137-138.

Os brancos, em conclusão,
Levam bispotes ao mar,
Por ladrões vão-se a enforçar...
Onde está o ser branco então?...

Onde está o ser branco, então?
Não busques no exterior,
Que o acidente da cor
Não é que dá distinção:
Entra no seu coração;
Vê se tem alma nobre,
Gênio ilustre, ainda que pobre,
Ações de homem de bem;
Se nada disso ele tem
É negro, por mais que obre⁶⁵.

Assumindo-se enquanto pardo, o comerciante quis distinguir-se daqueles que não tinham uma origem nobre que ultrapassasse o acidente da cor. O sacerdote pardo, por sua vez, mesmo questionando a suposta superioridade da «branquidade» não perde a dimensão da cor como acidente e relaciona o ser negro com a ausência de virtudes. Ou seja, a hierarquia entre as cores não é negada. Efetivamente, o estigma de ser pardo estava presente no contexto, todavia, o que se queria também afirmar era a condição diferente do ser preto que era considerada mais desqualificada. Deste modo, o acidente da cor não funcionou da mesma forma para todos os segmentos de origem africana na sociedade colonial. Era necessário qualificá-lo e, fundamentalmente, hierarquizá-lo. Sendo assim, é possível entender quando Frei Antônio dizia em seu trabalho da necessidade que os pardos tinham de um santo:

nunca os Pardos esperaram menos um Santo de sua cor, do que na presente ocasião; e nunca tanto como agora os apuraram, e apertaram mais as tribulações dos caluniadores do seu nome; e por isso, nunca tanto como nesta ocasião se faria neles mais apetecido, um Santo de sua cor⁶⁶.

A necessidade de um santo pardo, em minha análise, fundamenta-se sobre duas questões. A primeira dizia respeito a uma política diferenciada de cristianização empreendida pela Igreja. Na medida em que uma concepção hierarquizada de sociedade presidiu as ações da instituição, a catequese não pôde ser pensada sem que estas clivagens fossem levadas em consideração, inclusive, quando idealizada para os negros. A segunda questão se colocava, por outro lado, pela existência

65. *O que chamam branquidade*, Revista do Arquivo Público Mineiro.

66. JABOATÃO, *op. cit.*, p. 5.

de uma forte hierarquia entre os segmentos de cor na sociedade colonial, ou seja, os pardos não se queriam ver ombreados com os pretos, o que fica nitidamente evidenciado na organização das irmandades coloniais⁶⁷.

O texto de Frei Antônio Jaboatão, por algumas vezes, deixa esta tensão bastante evidente. Segundo o frade, se a cor era um acidente, a possibilidade dela ser bem aventurada se dava pela existência de «povos e nações» que se relacionaram a cada cor.⁶⁸ Ressalte-se que o conceito de povo e nação, no Antigo Regime, esteve distante do fenômeno do nacionalismo, característico do século XIX. A ideia de nação queria expressar mais a diferença do que a identidade.⁶⁹ Deste modo, eram qualidades diferentes e, porque não dizer, hierarquizadas que davam qualidade à cor. Diante da questão, o frade apresentava na seqüência uma série de dignidades pardas entre reis, imperadores, generais e principais da Colônia, que buscavam qualificar o ser pardo em relação aos brancos e aos pretos. Todavia, a tensão maior se estabelecia com os pretos:

E que dirá agora isto a cor preta? Que há de dizer, que houve agora, o que nunca cuidou ouvir. Que um pardo, ou mulato, como eles dizem, fosse não só Rei, e Imperador dos negros, mas o primeiro Imperador, e Rei que tiveram... Que dirá a cor preta? Não tem outro refúgio, mais que apelar para a dúvida⁷⁰.

A fronteira que se queria demarcar era, portanto, mais incisiva em relação à cor mais estigmatizada e que evidenciava um grau mais baixo na hierarquia social. Os pardos não só não poderiam ter o mesmo santo dos pretos, como o seu santo deveria ter uma gradação maior do que o santo daqueles como fica evidenciado no texto do Frei Antônio:

O martírio na hierarquia da Igreja tem o primeiro lugar, e põe os Santos em grau mais superior, que a confissão: logo é mais perfeito, que a confissão, o martírio. Agora digo assim: A cor parda o primeiro Santo, que deu para a Igreja foi um Santo Mártir; a cor branca ainda que tem dado muitos mártires os primeiros que

67. Com vistas à compreensão de uma identidade parda que se forma através da pertença às irmandades; *cf.*: VIANA, L.: *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas, 2007.

68. JABOATÃO, *op. cit.*, p. 28.

69. VAINFAS, R.: «Nação», em VAINFAS, R. (ed.): *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro, 2000, pp. 420-421.

70. JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria: *Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político e Encomiástico recitado na nova celebridade, que dedicaram os Pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Beato Gonçalo Garcia*. Lisboa, 1751, p. 34.

deu foram *Confessores*; e a cor preta só *confessores*: o martírio na ordem da Igreja põe os santos em grau mais superior⁷¹.

O objetivo de convencer os pardos me parece claro, reforçando a argumentação da existência de um projeto de conversão capitaneado pelas ordens religiosas; notadamente carmelitas e franciscanos. Contudo, o texto não deixa de incorporar as tensões existentes entre pretos e pardos no que concerne ao estabelecimento de uma hierarquia social que colocava as duas cores em patamares diferenciados, não só no contexto dos discursos de poder, mas também na estruturação dos próprios grupos na sociedade colonial. Os «santos pretos» aparecem somente na categoria dos confessores, ou seja, num grau menor.

O que quero chamar a atenção é que os projetos de poder não puderam desconsiderar demandas claras que foram forjadas na dinâmica dos conflitos sociais. Neste sentido, o texto hagiográfico deixa de ter tão somente o seu significado de conversão para assumir também um sentido de disputas que se estabeleciam entre os diversos segmentos sociais na América Portuguesa. Pode-se argumentar que a divisão entre os ditos segmentos subalternos era um fator a beneficiar o processo de dominação social, o que me parece bastante razoável do ponto de vista explicativo. Porém, não se pode desconsiderar que os discursos de poder sofrem algum tipo de influência que os faz necessariamente dar fala aos grupos estigmatizados socialmente; pois como afirma Giovanni Levi, embora a ação dos grupos subalternos não fosse neste caso suficiente para impedir o processo de dominação, havia, por outro lado, um condicionamento e modificação do mesmo processo⁷². O projeto de conversão só faria sentido se houvesse, na sociedade, alguma demanda que o tornasse viável, mesmo sendo um discurso construído de cima para baixo. São as tais contradições inerentes a todo processo histórico.

5. CONCLUSÃO

Com efeito, as vidas dos «santos de cor» constituíram-se num dos braços de expansão da Cristandade na América Portuguesa, propondo-se a tarefa de conversão. O que se buscou empreender, para além da transmissão de signos religiosos, foi criar e respaldar hierarquias sociais afinadas ao discurso corporativo do Antigo Regime, que tinha uma de suas origens na própria concepção religiosa de uma sociedade de ordens. Neste sentido, na medida em que a sociedade escravista se expandia e se tornava mais complexa, a plasticidade do discurso hagiográfico tinha que dar conta deste processo.

71. *Idem*, pp. 43-44.

72. LEVI, G.: *A herança imaterial*. Rio de Janeiro, 2000, p. 45.

Entendo que a narrativa hagiográfica, ao reforçar a questão do acidente da cor, inseriu-se dentro desta perspectiva. A cor acidental expressava uma retórica de conversão que colocava a santidade como algo possível aos homens de cor e, portanto, fazia-os partilhar da virtude dos seus oragos na medida em que pretos e pardos os tomassem como exemplos de submissão à Igreja e à ordem estabelecida. Por outro lado, o acidente da cor possibilitava o estabelecimento de um processo de hierarquização nos altares e na vida cotidiana. Processo este que reforçava os padrões das segmentações de Antigo Regime, diferenciando «homens de cor» de cristãos velhos, mas também diferenciando «homens de cor» entre si. O que, por sua vez, afirmava uma ordem social dominante, mas sem deixar de expressar contradições inerentes à própria estrutura da sociedade escravista que teve que conviver com o fenômeno da mestiçagem. Tal fenômeno ao mesmo tempo que reforçava a ordem social também representava os seus limites de reprodução ao conferir aos segmentos livres de cor uma voz que, em princípio, lhes deveria ser negada.

FUENTES

- Alvará de 21 de Maio de 1751 (www.iuslusitaniae.fch.unl.pt).
- ARQUIVO Histórico Ultramarino – Minas Gerais – Consulta ao Conselho Ultramarino sobre a petição dos homens pardos da Confraria do Senhor São José de Vila Rica das Minas Gerais, para poderem usar espadim – 13/03/1758 - Cx. 73, Doc. 27 (Projeto Resgate).
- BLUTEAU, Padre Raphael: *Vocabulário Portuguez e Latino*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 (www.ieb.usp.br/online/index.asp).
- CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da Conceição: *Flor Peregrina por Preta, ou Nova Maravilha da graça, descoberta na prodigiosa vida de São Benedito de S. Filadélfio. Religioso Leigo da Província da Sicília, das da mais estreita Observância da Religião Seráfica*, Lisboa, na Oficina Pinheirense da Música, 1744.
- COUTO, Dom Domingos Loreto: *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco (1757)*, Recife, Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 1981.
- JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria: *Discurso Histórico, Geográfico, Genealógico, Político e Encomiástico recitado na nova celebridade, que dedicaram os Pardos de Pernambuco, ao Santo de sua cor, o Beato Gonçalo Garcia*, Lisboa, na Oficina de Pedro Ferreira, 1751.
- O que chamam branquidade* - «O Padre Domingos Simões da Cunha», Revista do Arquivo Público Mineiro, 14 (Belo Horizonte: 1909): 407-418.
- RIBEIRO, Soterio da Sylva: *Sumula Triunfal da nova e grande celebridade do glorioso e invicto mártir S. Gonçalo Garcia*, Liboa, Oficina de Pedro Ferreira, 1753 (Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo 99, Vol. 153, 1923).

- SANTANA, Frei José Pereira de: *Sermão dos santos pretos carmelita. Elesbão, Imperador da Absínia e Efigênia, Princesa da Núbia*, Lisboa, Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1735a.
- SANTANA, Frei José Pereira de: *Os Dois Atlantes de Etiópia, Santo Elesbão, Imperador 47º. da Absínia, Advogado dos Perigos do mar e Santa Efigênia, Princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas*, Lisboa, Oficina de Antonio Pedrozo Galram, Tomos I e II, 1735b-1738.

BIBLIOGRAFIA

- BOSS, J.: «Saints' Lives and Catholic Community. The uses of hagiography in seventeenth-century New France», *Colonial Saints: hagiography and the cult of saints in the Americas 1500-1800*. Toronto, University of Toronto, 2000, pp. 3-16.
- BOXER, C. R.: *Relações Raciais no Império Colonial Português*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- BOXER, C. R.: *O Império Colonial Português (1415-1825)*. Lisboa, Edições 70, 1981.
- CASTRO, H. M. M. de: *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudesteescravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro. Arquivo Nacional, 1995.
- DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Paris, Fayard, 1989.
- DUTRA, F.: «Ser mulato em Portugal nos primórdios da época moderna», *Revista Tempo* 15/30, Rio de Janeiro, 2011, pp. 101-114.
- ELLIOTT, J. H.: *Imperios del Mundo Atlántico*. Madrid, Taurus, 2006.
- FARIA, S. de C.: *A Colônia em Movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.
- GUEDES, R.: «Sociedade Escravista e Mudança de Cor. Porto Feliz, São Paulo, Século XIX», em FRAGOSO, J.; FLORENTINO, M.; JUCÁ, A. C. e CAMPOS, A. (ed.): *Nas rotas do Império*. Vitória/Lisboa, EDUFES/IICT, 2006, pp. 447-488.
- HESPANHA, A. M.: «As cores e a instituição da ordem no mundo do Antigo Regime», em FURTADO, J. F. (ed.): *Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica: Europa, Américas e África*. São Paulo/Belo Horizonte, Anablume/Fapemig, PPGH-UFGM, 2009, pp. 345-359.
- HORTA, J. da S.: «A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contactos», em FERRONHA, A. L. de (ed.): *O confronto do olhar. O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas*. Lisboa, Caminho, 1991, pp. 43-70.
- LARA, S. H.: *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- LE GOFF, J.: «Préface», em Boureau, A.: *La légende dorée. Le système narrative de Jacques de Voragine*. Paris, Cerf, 1984.
- LEVI, G.: *A herança imaterial*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
- MARCONDES, D.: *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

- MARTÍNEZ, M. E.: «“Religion, Purity, and ‘Race’”: The Spanish Concept of *Limpieza de Sangre* in Seventeenth Century Mexico and the Broader Atlantic World», *International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800*. Harvard University, Cambridge, MA, 2000, pp. 01-36.
- MARTÍNEZ, M. E.: *Genealogical Fictions: limpieza de sangre, religion and gender in Colonial Mexico*. Stanford, Stanford University Press, 2008.
- MATTOS, H. M.: «A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica», em FRAGOSO, J., BICALHO, M. F. e GOUVÊA, M. de F. (ed.): *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, pp. 141-162.
- MATTOS, H. M.: *Marcas da Escravidão: biografia, racialização e memória do cativo na História do Brasil*, Tese de Titular em História do Brasil, Niterói, UFF, 2004.
- MEDIROS, F. de: *L’Occident et l’Afrique (XIII^e-XV^e siècle)*. Paris, Karthala, 1985.
- MODICA, M.: «I Processi Settecenteschi di San Benedetto Il Moro», em FUME, G. (ed.): *Il santo patrono e la città. San Bebedetto Il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*. Venezia, Marsilio Editori, 2000, pp. 334-353.
- OLIVEIRA, A. J. M. de: *Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial*, Tese de Doutorado em História. Niterói, UFF, 2002.
- OLIVEIRA, A. J. M. de: *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Quarte/FAPERJ, 2008.
- SOARES, M. de S.: *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750 – c. 1830*. Rio de Janeiro, Apicuri, 2009.
- SUBRAHMANYAM, S.: *L’Empire Portugais d’Asie 1500-1700*. Paris, Maisonneuve & Larose, 1999.
- THOMAZ, L. F.: *De Ceuta a Timor*. 2^a. edição, Lisboa, Difel, 1998.
- TINHORÃO, J. R.: *Os Negros em Portugal*. Lisboa, Caminho, 1988.
- VAINFAS, R.: *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- VAINFAS, R.: «Deus contra Palmares – Representações senhoriais e idéias jesuíticas», em REIS, J. J. e GOMES, F. dos S. (ed.): *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 60-80.
- VAINFAS, R.: «Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira», *Revista Tempo* 4/8, Rio de Janeiro, 1999, pp. 07-22.
- VAINFAS, R.: «Nação», em VAINFAS, Ronaldo (ed.): *Dicionário do Brasil Colonial*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2000, pp. 420-421.
- VAUCHEZ, A.: *Le laïcs au moyen age. Pratiques et expériences religieuses*. Paris, Cerf, 1987.
- VIANA, L.: *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas, Editora da Unicamp, 2007.
- XAVIER, Â. B.: *A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa, ICS, 2008.