

Anderson José M. de Oliveira

Cláudia Rodrigues

Gefferson Ramos Rodrigues

Marcos Sanches

Paulo Cavalcante

Volume 2

História do Brasil I





Fundação

CECIERJ

Consórcio **cederj**

Centro de Educação Superior a Distância do Estado do Rio de Janeiro

História do Brasil I

Volume 2

Anderson José M. de Oliveira

Cláudia Rodrigues

Gefferson Ramos Rodrigues

Marcos Sanches

Paulo Cavalcante



SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA

**UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL**

Ministério da
Educação

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA

Apoio:



Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Rua da Ajuda, 5 – Centro – Rio de Janeiro, RJ – CEP 20040-000

Tel.: (21) 2333-1112 Fax: (21) 2333-1116

Presidente

Carlos Eduardo Bielschowsky

Vice-presidente

Masako Oya Masuda

Coordenação do Curso de História

UNIRIO – Claudia Rodrigues

Material Didático

ELABORAÇÃO DE CONTEÚDO

Anderson José M. de Oliveira

Cláudia Rodrigues

Gefferson Ramos Rodrigues

Marcos Sanches

Paulo Cavalcante

COORDENAÇÃO DE

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Cristine Costa Barreto

SUPERVISÃO DE

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Romulo Siqueira Batista

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

E REVISÃO

Fábio Peres

Henrique Oliveira

Jorge Amaral

José Meyohas

Paulo César Alves

AVALIAÇÃO DO MATERIAL DIDÁTICO

Thais de Siervi

Departamento de Produção

EDITOR

Fábio Rapello Alencar

COORDENAÇÃO DE REVISÃO

Cristina Freixinho

REVISÃO TIPOGRÁFICA

Carolina Godoi

Cristina Freixinho

Elaine Bayma

Janáina Santana

Renata Lauria

Theleyenayce Teixeira Ribeiro

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Ronaldo d'Aguiar Silva

DIRETOR DE ARTE

Alexandre d'Oliveira

PROGRAMAÇÃO VISUAL

Alessandra Nogueira

Bianca Lima

Carlos Cordeiro

ILUSTRAÇÃO

Clara Gomes

CAPA

Clara Gomes

PRODUÇÃO GRÁFICA

Verônica Paranhos

Copyright © 2011, Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, mecânico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Fundação.

048

Oliveira, Anderson José M. de

História do Brasil I. / Anderson José M. de Oliveira, Cláudia Rodrigues, Gefferson Ramos Rodrigues, Marcos Sanches, Paulo Cavalcante – Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2013.

274 p.; 19 x 26,5 cm.

ISBN: 978-85-7648-798-2

1. História do Brasil. 2. Igreja. 3. Família. 4. Sociedade colonial. I. Rodrigues, Cláudia. II. Rodrigues, Gefferson Ramos. III. Sanches, Marcos. IV. Cavalcante, Paulo. V. Título.

CDD 981

Governo do Estado do Rio de Janeiro

Governador
Sérgio Cabral Filho

Secretário de Estado de Ciência e Tecnologia
Gustavo Reis Ferreira

Universidades Consorciadas

CEFET/RJ - CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO
TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA
Diretor-geral: Carlos Henrique Figueiredo Alves

UENF - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO
Reitor: Silvério de Paiva Freitas

UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO
RIO DE JANEIRO
Reitor: Ricardo Vieiralves de Castro

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Reitor: Roberto de Souza Salles

UFRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RIO DE JANEIRO
Reitor: Carlos Levi

UFRRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL
DO RIO DE JANEIRO
Reitora: Ana Maria Dantas Soares

UNIRIO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO
Reitor: Luiz Pedro San Gil Jutuca

Aula 9 – Igreja, Estado e missionação _____	7
Anderson José M. de Oliveira e Cláudia Rodrigues	
Aula 10 – Religião e religiosidades na América portuguesa _____	39
Anderson José M. de Oliveira e Cláudia Rodrigues	
Aula 11 – A família na América portuguesa _____	99
Marcos Sanches	
Aula 12 – Relações lícitas e ilícitas na sociedade colonial _____	123
Paulo Cavalcante	
Aula 13 – Reformismo ilustrado e política colonial ____	143
Marcos Sanches	
Aula 14 – Os caminhos da liberdade: quilombo e alforria na América portuguesa _____	167
Gefferson Ramos Rodrigues	
Aula 15 – Roceiros e escravidão: o abastecimento ____	193
Marcos Sanches	
Aula 16 – A crise do sistema colonial do Antigo Regime _____	215
Paulo Cavalcante	
Referências _____	257

Aula 9

Igreja, Estado e
missionação

Anderson José M. de Oliveira
Cláudia Rodrigues

Meta da aula

Apresentar o papel da Igreja católica no processo de legitimação da expansão portuguesa na América, identificando de que modo os aspectos teológicos e evangelizadores, assim como os projetos de uniformização cultural, presentes na missionação indígena e africana, agiram no sentido da consolidação do projeto colonizador.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as diferentes abordagens historiográficas acerca do papel da Igreja na América portuguesa, bem como o contexto de sua produção e aspectos metodológicos nelas presentes;
2. analisar o papel da Igreja católica na América portuguesa no processo de construção da cristandade colonial, levando em consideração o seu papel no processo de legitimação da colonização;
3. conceituar e explicar o funcionamento do sistema de *padroado régio*;
4. identificar a missionação junto a índios e africanos/seus descendentes como elemento não só de evangelização, mas também de colonização.

INTRODUÇÃO

Antes de analisarmos a relação entre Igreja, Estado e missão na América portuguesa, acreditamos ser importante situar a forma como a Igreja vem sendo pensada pela historiografia brasileira, o que é significativo para identificarmos as diversas formas como essa relação pode ser pensada. Segundo Luís Felipe Baêta Neves, duas tradições consolidaram-se na interpretação da história da Igreja católica no Brasil colonial.

A primeira poderia ser caracterizada enquanto uma historiografia oficial ligada ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e aos estudos eclesiásticos sobre a história da Igreja no Brasil. Em comum a esses trabalhos havia uma visão enaltecida do papel da instituição eclesiástica na formação da nacionalidade brasileira. Deste modo, procedeu-se um verdadeiro elogio da “ação civilizatória” da Igreja, que, segundo essa visão, teria transmitido aos índios, e posteriormente aos negros, os elementos e valores de uma religião que necessariamente era vista como superior às religiões e aos costumes indígenas e africanos. Essa tradição historiográfica consolidou-se a partir do trabalho de Varnhagen e se desdobrou numa perspectiva historiográfica comum na tradição do IHGB, que deu frutos durante o século XX.

Em Varnhagen, a abordagem institucional sobre a Igreja pode ser identificada na prioridade que o autor dá à apresentação de bulas e provisões de criação de circunscrições religiosas – a exemplo de prelaças e bispados – e na descrição das ações dos bispos. Analisando as ideias religiosas e a organização social dos índios, Varnhagen se referiu aos rituais antropofágicos como “bárbaros” e “selvagens”; associou as cerimônias festivas como bacanais; alegou que os laços de família entre eles eram “mui frouxos”, dentre outros juízos de valor. Fazendo frente a essa situação, a colonização traria “a luz da civilização e do evangelho” e os “vínculos das leis e da religião”. Já no caso dos africanos, seriam “gentios” ou

“idólatras”, adoradores de ídolos e animais, que acreditavam em calundus, feitiços e realizavam sacrifícios. Nas capitanias nascentes predominaria entre os colonos a desmoralização e a irreligiosidade, com o descumprimento dos preceitos da Igreja. Ou seja, caberia à Igreja moralizar e civilizar essas vivências religiosas.

Outro exemplo do que falamos pode ser visto no capítulo “A Igreja no Brasil Colonial”, que compõe o volume 2 da *História Geral da Civilização Brasileira*, escrito por Américo Jacobina Lacombe que, não por acaso, era membro do IHGB. Na análise de Lacombe, o “fator religioso” é apresentado por meio da sucessão de nomeações e ações da hierarquia eclesiástica nas várias capitanias e pelas histórias de bispados e prelazias, além das ações das ordens religiosas. Predominava, assim, uma abordagem institucional.

Visão tridentina

Visão baseada nos pressupostos do Concílio de Trento (1545-1563), que representou uma reforma no interior da Igreja católica, para fazer frente ao avanço da Reforma Protestante. O concílio reafirmou a maioria dos dogmas católicos criticados pelos protestantes; a busca de uma preparação considerada mais adequada do clero; a doutrinação mais sistemática dos fiéis pelos párocos, através do uso do catecismo e maior vigilância sobre o clero e os leigos; busca por eliminar as práticas consideradas supersticiosas e mágicas adotadas pela população, entre outras medidas.

Entre os historiadores eclesiásticos que reforçaram esta abordagem, destacam-se Monsenhor Guilherme Schubert e Frei Venâncio Willeke, igualmente sócios do IHGB. Nessas abordagens, portanto, prevalecia a visão institucional laudatória na abordagem do papel da Igreja na sociedade colonial, sem que houvesse espaço para o estudo da forma como a Igreja se relacionava com a sociedade e como ela lidava com as práticas religiosas dos fiéis. Lembrando que, quando essas eram apresentadas pelos autores, eram tratadas como superstições e ignorâncias populares.

Uma exceção a essas abordagens, embora não se tratasse de uma história da Igreja, é *Visão do paraíso*, de Sergio Buarque de Holanda. Nesse clássico da historiografia brasileira, o autor, ao procurar compreender os motivos edênicos da colonização, expõe os confrontos entre as religiosidades indígenas e a **visão tridentina** dos jesuítas, demonstrando como esse confronto foi tomado pela Companhia de Jesus como uma justificativa para a catequese dos nativos.

Nos anos 1960 e 1970, uma abordagem crítica à historiografia de caráter tradicional foi realizada por historiadores ligados à Teologia da Libertação. Patrocinada pela CEHILA (Comissão para

o Estudo da História da Igreja na América Latina), o trabalho desses autores se caracterizou por uma perspectiva de denúncia em relação aos abusos cometidos pela Igreja na sua ação missionária no período colonial. Segundo essa perspectiva, a Igreja não teria realizado a sua “verdadeira missão”, pois não teria se associado ao “povo” realizando a “verdadeira” proposta do cristianismo e efetivando uma ação missionária libertadora. No que tange ao período colonial, tal abordagem se concretizou principalmente na *História da Igreja no Brasil – Primeira Época*, organizada por Eduardo Hoornaert. Essa obra pretendia realizar uma reflexão, interpretando o catolicismo brasileiro “a partir do povo”, como se vê no próprio subtítulo. Invertendo o polo das análises tradicionais, que privilegiavam a ação institucional, o “catolicismo popular” foi considerado como a forma de expressão mais autêntica da religiosidade colonial, já que expressava a resistência ao chamado catolicismo guerreiro e patriarcal patrocinado pelo Estado colonizador. Nas palavras de Hoornaert, em *Formação do catolicismo brasileiro*, “o catolicismo popular redimiu o catolicismo oficial”, considerando-se este último comprometido com o sistema e com os seus numerosos “pecados”.

Embora tenha se estabelecido como uma crítica a uma história eclesiástica tradicional, esse enfoque não deixou de construir uma abordagem teológica sobre a história, transformando-se num juízo de valor ao se referir a um posicionamento “não libertador” da Igreja colonial. Neste sentido, essas teses acabaram também reivindicando a história como um instrumento de legitimação política, ideológica e pastoral. Se o enfoque tradicional reduzia a análise da Igreja a uma perspectiva enaltecida da ação catequética e depreciadora das religiosidades, o enfoque libertador não deixaria de produzir a mesma distorção historiográfica ao cobrar da Igreja colonial um posicionamento que, historicamente, ela não poderia assumir. Ou seja, uma postura tão teleológica quanto a primeira.

Esses dois enfoques mencionados não deixam de apresentar alguns problemas no que tange à análise historiográfica. A tradição

laudatória nada mais fez do que reproduzir o próprio discurso da ação missionária da Igreja colonial, disseminando os estereótipos em relação às culturas indígena e negra. Além disso, o enfoque evolucionista contentou-se em apresentar uma sucessão de ações administrativas da Igreja, centradas principalmente na figura dos bispos. O que em última instância reproduzia uma velha perspectiva da História Política, além de um forte caráter teleológico, na medida em que a sucessão de ações da Igreja teria como fim último a construção da nacionalidade. A segunda tradição, igualmente teleológica, não deu uma dimensão histórica às ações da Igreja colonial. Partia de uma concepção teológica da história, em que a função da Igreja estaria predeterminada por uma visão pastoral das décadas 1960-1970 comprometida com uma ação libertadora da Igreja. Deste modo, constrói-se uma dicotomia entre o que a Igreja deveria ter sido e não foi.

Foram os anos 80 do século XX que marcaram o surgimento de uma nova concepção sobre a história da Igreja no período colonial, produzida no âmbito acadêmico, no contexto de expansão dos programas de pós-graduação em História no Brasil. Sendo importante destacar que essa concepção se desenvolveu no bojo dos trabalhos realizados pela renovada historiografia internacional que, desde fins da década de 1970, inovara em suas abordagens sobre a questão da religião e da Igreja, na Época Moderna. Na esteira da então chamada história das mentalidades, esses estudos enfocaram principalmente a temática das Reformas católica e protestante, a exemplo dos trabalhos de John Bossy, Jean Delumeau, Pierre Chaunu, Carlo Guinzburg e Peter Burke. O que diferenciava essas análises dos estudos tradicionais realizados fora do Brasil era o enfoque sobre a relação da Igreja com os fiéis, a partir do estudo das vivências religiosas e das religiosidades, para além de uma visão institucional da Igreja. Para essa ruptura, muito contribuiu o uso de novas fontes e metodologias (não só a história serial e quantitativa, mas também a análise densa e os estudos de caso, na esteira da micro-história), a partir do uso de processos inquisitoriais, acervo

cartorário e registros paroquiais de batismo, casamento e óbito, dentre outras fontes. O diálogo dos estudiosos brasileiros com essa produção historiográfica, a partir da década de 1980, possibilitou que novos enfoques fossem propostos para a compreensão do papel da Igreja e do fenômeno religioso no Brasil colonial.

Um dos aspectos mais relevantes dessa produção foi demonstrar que, mesmo na Europa, a ação das igrejas, tanto católica quanto protestante, teve que se deparar com um processo de resistência da população “iletrada” apegada aos costumes locais. Deste modo, a antiga visão de um catolicismo europeu letrado e a existência de áreas coloniais “selvagens” refratárias à ação missionária caiu por terra. A partir desse momento, os estudos passaram a reconhecer a tensão envolvida no processo de evangelização que foi comum às igrejas de ambos os lados do Atlântico.

No Brasil, a influência dessa historiografia europeia combinou-se com uma nova postura dos historiadores em relação aos estudos sobre a Igreja e à religião. O tema, até então, estava quase que exclusivamente na seara dos antropólogos e sociólogos. Afinal, dentro de uma leitura relacionada a um marxismo mais ortodoxo, influenciada pela situação política do país assinalada pelo combate das esquerdas ao regime militar, a temática da religião não era vista como algo que poderia contribuir para a luta revolucionária, já que, como “ópio do povo”, os estudos nesse campo seriam tão alienantes como o próprio proselitismo das igrejas.

Diferentemente das duas abordagens apresentadas no início desta introdução, os estudos realizados por essa nova historiografia não pretenderam abordar especificamente a história da Igreja, mas a história das religiosidades coloniais – entendidas no plural para dar conta da diversidade cultural da sociedade colonial, predominantemente indígena, africana, lusitana e, conseqüentemente, miscigenada. Neste sentido, temos que destacar o pioneirismo dos trabalhos de Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas, que propuseram a reflexão sobre algumas questões importantes, como a diferenciação entre religião e religiosidades. Aspecto que se tornou

fundamental para que pudéssemos compreender o papel das diversas culturas presentes no processo de colonização e o diálogo que as mesmas empreenderam com a cultura católica ocidental.

Laura de Mello e Souza insistiu em mostrar as peculiaridades das religiosidades populares como uma das faces do catolicismo colonial, demonstrando como muitos dos símbolos católicos foram reapropriados à luz das culturas presentes no processo de colonização, inclusive a diversidade da própria cultura branca portuguesa que, em última instância, também não correspondia ao idealizado pela mensagem missionária da Igreja tridentina. Ronaldo Vainfas também demonstrou a criatividade do catolicismo tupinambá que, ao apropriar-se da simbologia católica segundo a cultura indígena, transformou-se em um foco de resistência ao próprio processo colonizador.

Além destes, outros trabalhos acadêmicos sobre aspectos da história do catolicismo colonial nos permitem visualizar uma história do papel da instituição eclesiástica na América portuguesa que, para além de uma visão institucional, nos apresenta a relação entre o prescrito e o vivido, ou seja, entre o projeto eclesiástico e a forma como esse projeto foi apropriado pelos fiéis.



Atende ao Objetivo 1

1.a. Diferencie as três formas como o papel da Igreja católica na América portuguesa vem sendo abordado pela historiografia brasileira.

1.b. Situe cada uma das três abordagens citadas anteriormente ao contexto historiográfico no qual foram produzidas, identificando aspectos metodológicos que as embasaram.

Resposta Comentada

1.a. O aluno deverá demonstrar que, na “visão laudatória”, a Igreja era vista como imbuída de uma missão civilizatória junto a índios, africanos/seus descendentes e colonos; na “visão denunciadora”, teria sido compreendida como agente do Estado colonizador, deturpando o que seria a “verdadeira” mensagem libertadora cristã; e na revisão historiográfica consolidada a partir da década de 1980, a ação da Igreja é vista na sua historicidade realçando-se sua interação no processo de consolidação dos Estados Modernos e na sua inter-relação com as vivências religiosas, identificando a forma como estas se apropriaram do discurso eclesiástico.

1.b. O aluno deverá diferenciar: a “visão laudatória” produzida no âmbito do IHGB e de uma história eclesiástica, na qual prevalece uma visão institucional, a partir da incorporação do discurso oficial; a “visão denunciadora ou libertadora” produzida no contexto da Teologia da Libertação e do pouco espaço dado aos estudos da história religiosa na produção historiográfica dos anos da ditadura militar, na qual prevalece uma perspectiva anacrônica de denúncia da ação da Igreja, que não teria cumprido sua missão evangelizadora; a revisão historiográfica, produzida no contexto da expansão dos programas de pós-graduação em História, a partir da década de 1980, e de difusão da história das mentalidades, que privilegia o estudo das vivências religiosas em sua relação com a instituição eclesiástica.

Igreja e legitimação da colonização portuguesa na América

A partir das abordagens de cunho mais acadêmico sobre a história da Igreja, buscou-se compreender não só a perspectiva institucional enquanto expressão de um dado projeto colonizador, mas também a forma como tal projeto foi lido e vivido pela sociedade, para além das leituras limitadas e parciais das tendências anteriores, o que permitiu a realização de enfoques mais amplos e complexos sobre a forma como se teceram as relações entre Igreja, Estado e missionação na sociedade colonial. Afinal, como argumenta Francisco Gomes, na definição do conceito de cristandade, esta significa um sistema de poder e legitimação da Igreja e do Estado na sociedade, uma vez que as relações entre estes dois polos só fazem sentido se analisadas no contexto de experiências históricas concretas. Neste sentido, falar da construção de um sistema de cristandade na América portuguesa significa levar em consideração todas as injunções políticas, econômicas e socioculturais que influenciaram na constituição das relações entre Igreja e Estado.

Ao longo da Época Moderna, o processo de consolidação dos Estados Nacionais Modernos foi acompanhado da definição de um modelo confessional de cristandade. Tal processo significou a afirmação do princípio conhecido como *cuius régio illius et religio*, ou seja, a religião do rei deveria ser a dos seus súditos. Com base nesta concepção, a religião passou a ser vista como um importante instrumento de construção de unidade cultural dos Estados Modernos, promovendo um intenso processo de colaboração entre as igrejas – católica e reformadas – e os respectivos soberanos. É diante dessa conjuntura, que implicava igualmente a disputa entre católicos e protestantes para conquistar novos fiéis, que se torna possível entender o papel da Igreja na expansão portuguesa e no processo de colonização na modernidade.

Diante deste contexto, como demonstra Charles Boxer, a expansão lusa foi sendo paulatinamente legitimada por Roma.

Três bulas papais atestam essa legitimação. A primeira, de 18 de junho de 1452, a *Dum Diversas*, autorizava o monarca português a capturar e submeter os sarracenos, pagãos e outros inimigos da Cristandade, podendo apossar-se de seus bens e submetê-los à escravidão perpétua. A segunda bula, a *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1455, é considerada a mais importante das três, sendo denominada por alguns como a “carta do imperialismo português”. Por ela, a obra de D. Henrique na defesa da fé era enaltecida reconhecendo-se ao monarca português a jurisdição espiritual sobre todas as terras conquistadas. Era a afirmação do chamado *Padroado Régio*, que representava uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa portuguesa para patrocinar as missões católicas e as instituições eclesiásticas no além-mar. Em troca de recolher o dízimo eclesiástico, a Coroa se obrigava a sustentar a propagação do catolicismo nas áreas de conquista e prover condições para o culto, podendo propor a criação de dioceses e paróquias, erigir ou permitir a construção de igrejas, apresentar bispos e demais cargos eclesiásticos (como a nomeação de sacerdotes). Representava, assim, a aliança estreita e, por muitos séculos, indissolúvel entre a Cruz e a Coroa, o trono e o altar, a fé e o império. A terceira bula, de 13 de março de 1456, a *Inter Caetera* é uma confirmação da *Romanus Pontifex*, solicitada pelo Infante D. Henrique e por D. Afonso V.



Trecho da bula *Romanus Pontifex*

(...) que o mesmo Rei D. Afonso ou os seus sucessores e o Infante possam estabelecer, fundar e construir igrejas, mosteiros e outros lugares pios, assim nas ilhas, províncias e lugares por ela já adquiridos, como naqueles que de futuro vierem a adquirir; que possam enviar para esses lugares quaisquer pessoas eclesiásticas, seculares ou regulares de qualquer Ordem, ainda que

seja mendicante, que para lá queiram ir de sua própria vontade, com autorização, porém, dos seus superiores; e que estas lá habitem durante a sua vida, e possam ouvir de confissão os que nessas partes viverem ou a elas forem, e depois de confessados os possam absolver de todos os casos, com exceção dos que estão reservados à dita Sé, dar-lhes a penitência correspondente, e administrar-lhes os sacramentos. Decretamos, por isso, que as referidas pessoas eclesiásticas lícita e livremente o possam fazer assim; e ao dito D. Afonso, aos seus sucessores Reis de Portugal que depois dele vierem, e ao Infante, concedemos e permitimos que possam dar à execução, o que dito é (...). (apud BRÁSIO, 1973, p. 42).



Atende ao Objetivo 2

2. Explique o papel da Igreja católica no processo de construção da cristandade colonial, na América portuguesa.

Resposta Comentada

Deverá ser destacado que a Igreja foi fundamental no processo de expansão lusa na América, e que sendo o catolicismo a religião oficial do Estado português, coube à Igreja importante papel no processo de construção da unidade cultural e da legitimação do projeto colonizador, através do *padroado régio*.

Exemplo dessa relação entre Igreja e Estado no processo de legitimação da colonização pode ser visto na análise do funcionamento do sistema do *padroado* na América portuguesa, através do processo de criação e funcionamento das paróquias ou freguesias coloniais.

Segundo Fernando Torres-Londoño, nos primórdios da colonização, as capelas antecediam as paróquias, constituindo-se no núcleo original dos povoados. Estabelecidas por grupos de colonos, constituíam-se em ermidas muito simples, igrejinhas de pau a pique com telhado de palha ou oratórios, erguidos e sustentados pelos moradores, que faziam referência a uma expressão de fé dos colonos e a necessidade de sacralizar o espaço ocupado com os signos católicos da cruz, do sino e do altar, recebendo os sacramentos das mãos de missionários ou capelães. Por trás de uma capela que vingava, estaria um grupo de colonos interessados em ser enterrados como cristãos, um senhor de engenhos preocupado com a salvação de sua alma ou um bandeirante que queria ter reconhecido o seu arraial junto às instâncias do poder colonial.

Enquanto as capelas remetiam à presença e à atuação dos leigos, as paróquias assinalavam a presença do Estado metropolitano através do *padroado régio*. As paróquias instituídas por intermédio da Coroa portuguesa, no âmbito do *padroado*, eram designadas *de coladas*; ou seja, mantidas pela Coroa em caráter vitalício. De

modo geral, a paróquia colada indicava o reconhecimento por parte das autoridades coloniais e metropolitanas da consolidação de áreas de ocupação com certa representatividade econômica ou expressão política, que deveria se expressar na capacidade demonstrada pelos colonos para levantar uma igreja e aparelhá-la adequadamente ao culto, além do pagamento do dízimo por parte dos fregueses que, pelo direito do *padroado*, pertencia à Coroa. Em muitos casos, a formação das paróquias coladas se dava pela exigência e pressão dos fregueses, ávidos pelo reconhecimento de sua condição por parte do Estado; o que lhes garantiria a existência de instituições permanentes, de caráter vitalício, tais como a administração continuada dos sacramentos e a produção de registros assegurados legalmente (como os de batismos, casamentos e óbitos), que seriam traduzidos em direitos, privilégios e prestígio propiciados pela estrutura eclesiástica.

Através da Mesa da Consciência e Ordens – instituição da administração portuguesa, criada em 1532 e responsável, entre outros assuntos, pela aplicação do *padroado* aos territórios ultramarinos: examinando as indicações de sacerdotes para as paróquias e os cabidos das catedrais, as solicitações dos bispos para criação de uma nova freguesia e as queixas dos fiéis a respeito de um pároco considerado relapso –, as paróquias coladas eram providas de padres vitalícios, que deveriam administrá-las conforme as recomendações do Concílio de Trento. Esse processo de nomeação ocorria mediante concurso organizado pelo bispo, no qual os candidatos eram examinados acerca da doutrina e quanto a sua idoneidade. Escolhido o nome, o bispo o encaminhava ao rei que, através da Mesa da Consciência e Ordens, deveria confirmá-lo.

Uma vez aprovado, o pároco recebia a paróquia em caráter vitalício e ascendia a um privilégio que o colocava numa situação de diferenciação social em relação aos demais padres do *baixo clero* (que não possuíam colocação fixa): por terem poderes e *status* na sociedade colonial, devido à autoridade que passavam a exercer nos planos religioso e civil, tornando-se, na prática, “funcionários da

Coroa”, tendo como sustento o recebimento de um benefício anual – a *côngrua* – pago trimestralmente pela Real Fazenda local.

Além da *côngrua*, o pároco poderia acumular outras fontes de receita, que dependiam das condições da freguesia: as *conhecenças* – que se constituíam em uma remuneração a que os fiéis estavam obrigados, por ocasião da Quaresma, pelo cumprimento do preceito da confissão e comunhão pascal – e o *pé de altar* ou *estola* –, que significava uma taxaço pelo pároco sobre batismos, casamentos e enterros, realizados no âmbito da paróquia cuja competência gerava frequentes atritos com capelães ou regulares que desempenhassem essas funções nos demais templos da freguesia. A Coroa ainda pagava ao pároco os *guisamentos* ou *ordinária*, que consistia numa módica contribuição destinada à sustentação das atividades do templo, tal como a aquisição de cera e de vinho pertencentes à **fábrica** da igreja.

Segundo Torres-Londoño, a criação de paróquias coladas, sobretudo no período colonial, se deu de forma lenta, não obedecendo necessariamente a razões pastorais. Para o autor, o demorado reconhecimento das paróquias coladas por parte do rei indicava o pouco interesse que o Estado tinha em abrir mão de “seu” dízimo, principalmente pelo direito que as autoridades tinham adquirido de poder utilizar o chamado resíduo que teoricamente restava da diferença entre a receita e a despesa. Isso explicaria o fato de a Coroa não ter muito interesse em gastar com bispados, paróquias e *côngruas*, principalmente em locais que não se constituíssem em núcleos urbanos com população da qual se poderia cobrar dízimo. Situação que contribuía para o que Sérgio Chahon se refere como afrouxamento da malha paroquial, diante da relutância com que o padroado assumia a responsabilidade pelo sustento material do culto divino em terras ultramarinas, como indica a parcimônia com que os recursos da Fazenda Real eram geridos no que tange a tal finalidade.

Um segundo exemplo do papel da Igreja como legitimadora da colonização empreendida pelo Estado português na América

Fábrica

Era o organismo que administrava o patrimônio e os rendimentos de uma paróquia e zelava pela conservação dos seus bens móveis e imóveis, significando, assim, o patrimônio e a administração das igrejas matrizes.

pode ser visto no estudo acerca do processo de missionação. Entenderemos esse processo como a ação de conversão, catequese ou evangelização, não só como costumeiramente se concebe, frente aos índios, mas também dirigido aos africanos e seus descendentes.



Atende ao Objetivo 3

3. Conceitue e explique o funcionamento do *padroado régio* no processo de colonização.

Resposta Comentada

O aluno deverá caracterizar de que modo o *padroado* representava uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa portuguesa para patrocinar as missões católicas e as instituições eclesiásticas no além-mar, demonstrando como o estabelecimento dos colonos se fez acompanhar da presença dos templos católicos e do clero.

A missão entre os índios

Segundo Baeta Neves, a ação missionária ambicionava incorporar as populações coloniais a dois universos: o de Deus e o do Império. Deste modo, como argumenta Maria Regina Celestino de Almeida, a missão visava cumprir, para além do proselitismo religioso, as tarefas essenciais para as Coroas ibéricas de abrir fronteiras e garantir a soberania das áreas ocupadas, organizando a força de trabalho indígena. Os jesuítas, neste aspecto, caracterizaram-se como a grande ordem missionária a serviço da colonização.



Figura 9.1: Missionário jesuíta, imagem de 1779.
Fonte: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Jesuitpainting.jpg>.

Segundo Ronaldo Vainfas, um dos aspectos que mais se destacou no processo de conversão do elemento indígena foi a demonização da sua cultura. Os ameríndios, estranhos aos olhos do europeu, foram descritos como seres estranhos, cujo tipo físico, cor, hábitos e costumes foram associados à inferioridade, à animalidade e a práticas diabólicas. Tal perspectiva foi responsável por detratar e hostilizar os costumes dos índios. A nudez dos corpos, por exemplo, foi associada à licenciosidade e ao apego à vida promíscua. Provas incontestáveis de uma associação ao demônio.

Uma das saídas para vencer esses costumes considerados demoníacos era cristianizá-los, recorrendo-se àquilo que o historiador francês Jean Delumeau denominou “uma pastoral do medo”. Na linguagem dos missionários, a formulação de um discurso atemorizante visava combater os exemplos considerados negativos associados à cultura indígena. O que acabamos de afirmar pode ser constatado no famoso *Auto de São Lourenço*, composto pelo jesuíta José de Anchieta. Nesta peça teatral, as personagens que rivalizavam com os emissários divinos recebiam nomes indígenas *Guaixará* e *Aimbirê*. Após o martírio de São Lourenço, os demônios *Guaixará* e *Aimbirê* procuram subverter a ordem, no que são enfrentados e posteriormente vencidos por São Sebastião. Ao longo do auto, diversos costumes indígenas são demonizados, como se pintar de vermelho, beber cauim, matar e comer prisioneiros.



Auto de São Lourenço – José de Anchieta

Segundo ato

(Eram três diabos que querem destruir a aldeia com pecados, aos quais resistem São Lourenço, São Sebastião e o Anjo da Guarda, livrando a aldeia e prendendo os tentadores, cujos nomes são: Guaixará, que é o rei; Aimbirê e Saravaia, seus criados.)

Guaixará

Esta virtude estrangeira
Me irrita sobremaneira.
Quem a teria trazido,
com seus hábitos polidos
estragando a terra inteira?

Só eu
permaneço nesta aldeia
como chefe guardião.
Minha lei é a inspiração
que lhe dou, daqui vou longe
visitar outro torrão.

Quem é forte como eu?
Como eu, conceituado?
Sou diabo bem assado.
A fama me precedeu;
Guaixará sou chamado

Meu sistema é o bem viver.
Que não seja constrangido
o prazer, nem abolido.

Quero as tabas acender
com meu fogo preferido
Boa medida é beber
cauim até vomitar.

Isto é jeito de gozar
a vida, e se recomenda
a quem queira aproveitar.

A moçada beberrona
trago bem conceituada.
Valente é quem se embriaga
e todo o cauim entorna,
e à luta então se consagra.

Que bom costume é bailar!
Adornar-se, andar pintado,
fingir pernas, empenado
fumar e curandeirar,
andar de negro pintado.

Andar matando de fúria,
amancebar-se, comer
um ao outro, e ainda ser
espião, prender Tapuia,
desonesto a honra perder.

Para isso
com os índios convivi.
Vêm os tais padres agora
com regras fora de hora
prá que duvidem de mim.
Lei de Deus que não vigora.

(ANCHIETA, 2010)

Deste modo, a missionaçãõ pretendia-se, enquanto um processo uniformizador, tornar os índios fiéis vassalõs de sua majestade. Sobrepor-se à cultura indígena significava inserir o nativo no interior da cristandade. Essa inserçãõ, com efeito, situava-se para além do processo aculturador. Os índios reduzidos ou aldeados funcionavam como perfeitos agentes da colonizaçãõ, já que além do braço relacionado ao cultivo, também assumiram papel fundamental na estruturaçãõ do Império. Como afirma Maria Regina Celestino de Almeida, os índios, além de mão de obra, foram também responsáveis pela ocupaçãõ do território e manutençãõ do mesmo, principalmente diante das invasões estrangeiras.

Na Amazônia, como ressalta Eduardo Hoornaert, o trabalho da Ordem do Carmo foi fundamental na ocupaçãõ da regiãõ,

durante o século XVIII, realizando importantes missões nos rios Negro e Solimões. Em 1720, os carmelitas contavam com 15 missões na área, que ajudaram não só a garantir fronteiras, mas também impor as regras de trabalho às populações indígenas locais.

A catequese do elemento indígena, no entanto, gerou inúmeras polêmicas entre as ordens, o Estado e os colonos. Tais polêmicas estabeleceram-se principalmente com a Companhia de Jesus. Embora vital à obra colonizadora, a ação dos jesuítas acabou aumentando de forma, por vezes excessiva, o seu poder, o que ao longo do período colonial gerou diversos embates com a Coroa, culminando com a sua expulsão no período pombalino. A relação com os colonos sempre foi tencionada em função do controle da mão de obra indígena. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida, há um equívoco em se achar que a política dos aldeamentos sempre serviu aos colonos. As expectativas em relação aos aldeamentos nem sempre fizeram coincidir os interesses de colonos e missionários. A Coroa, por vezes, tendeu a fortalecer a posição da Companhia, já que em relação aos índios aldeados não se esperava somente o trabalho, mas também a ação na defesa das fronteiras da América lusa. As demais ordens consideraram igualmente os jesuítas como rivais, na medida em que a sua eficácia missionária angariou inúmeros privilégios concedidos pelo monarca.

Todavia, como antes mencionado com base no trabalho de Ronaldo Vainfas, a tarefa de conversão do indígena não se fez sem percalços. A resistência foi constante e, em algumas situações, como demonstra Maria Regina Celestino de Almeida, houve necessidade de se negociar com os índios, inclusive na política de definição dos aldeamentos, já que tais comunidades prestaram serviços ao rei na defesa do território colonial e exigiam em troca os respectivos privilégios. Um exemplo disso é o caso da aldeia de São Lourenço em Niterói, cujo líder Arariboia, em função do apoio aos portugueses na guerra contra os franceses, foi agraciado com sesmaria na margem oposta à cidade do Rio de Janeiro, além de receber o hábito da Ordem de Cristo – a maior honraria concedida pela monarquia portuguesa.



Atende ao Objetivo 4

4. Relacione os objetivos teológicos/evangelizadores e os temporais/colonizadores no processo de missão da Igreja entre os índios.

Resposta Comentada

Destacar que, por um lado, o projeto aculturador do catolicismo pretendia extirpar os costumes identificados como inferiores, animais e demoníacos, tornando os índios fiéis cristãos e tementes a Deus. Por outro, as práticas de missão levadas a cabo pela Igreja se enquadravam no projeto colonizador, através dos aldeamentos, de abrir fronteiras, ocupando o território e produzindo mão de obra, tornando os índios fiéis vassallos de sua majestade.

A missão entre os africanos e seus descendentes

Ao contrário do que argumentam alguns historiadores, pensar a obra missionária da Igreja não se resume à reflexão sobre a questão indígena. Hoornaert é um dos que defende que a catequese

foi algo pensado pela Igreja com ênfase em relação ao indígena. Como já estava reduzido ao “sistema colonial”, o africano não teria ensinado estratégias específicas de conversão.

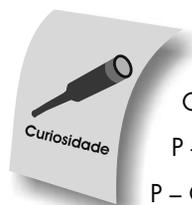
Discordando desta abordagem, Anderson Oliveira argumenta que coube à Igreja não só justificar a escravidão negra, mas também garantir a inserção subordinada de africanos e seus descendentes na cristandade colonial, por meio da catequese. Em relação aos africanos, a Igreja tinha a convicção de que seu destino ao cativo era perfeitamente compreensível pela marca do pecado e pela sua inferioridade ética. Eram os africanos, segundo a concepção vigente, os legítimos descendentes de Cam, filho amaldiçoado por Noé por ter zombado de sua nudez. Como Noé representava a honestidade num mundo de corrupção, Cam e seus descendentes foram identificados à negatividade ética e à tentação diabólica de destruir o plano divino.

Diante de tal concepção, o caráter fundamental que a escravidão africana assumiu para o Império Colonial Português não poderia deixar a Igreja ao largo da questão. A própria estrutura social, fundada nas diferenças e hierarquias, exigia um projeto específico de cristianização dos africanos e seus descendentes. Neste sentido, a catequese, enquanto um discurso que queria 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 com traços de Antigo Regime.

Por outro lado, a própria conjuntura que se abria da segunda metade do século XVII em diante colocava a urgência em se pensar a questão africana, na medida em que africanos e seus descendentes tornaram-se o maior contingente populacional da América portuguesa. Do lado senhorial, a questão de Palmares exigia uma melhor definição do projeto escravista-cristão, como afirma Ronaldo Vainfas.

Antonio Vieira foi um dos primeiros a refletir sobre a questão. O *Sermão XIV do Rosário*, de 1633, trabalhava a ideia da escravidão africana como castigo e dádiva, onde a divindade colocava para os “pretos” a possibilidade de 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 ver neles a possibilidade do resgate estaria na devoção ao Rosário de Maria, daí a temática do sermão.

Ao final do seiscentos e início do setecentos, as preocupações com a conversão dos negros se intensificaram. Algumas obras publicadas no século XVIII atestaram esse processo: destacam-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 preocupação 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 um fator de desestabilidade social. 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, chamado de “Breve Instrução nos Mistérios da Fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela”, no qual se identifica aquela associação entre pecado e salvação no processo de legitimação do cativo entre os africanos.



Catecismo dos escravos

- P – Quem fez este mundo? /R – Deus.
- P – Quem fez a nós? /R – Deus.
- P – Deus onde está? /R – No Céu, e em todo o mundo.
- P – Temos um só Deus ou muitos? /R – Temos um só Deus.
- P – Quantas Pessoas? /R – Três.
- P – Dizei os seus nomes? /R – Pai, Filho, Espírito Santo.
- P – Qual dessas pessoas tomou a nossa carne? /R – O Filho.
- P – Qual dessas pessoas morreu por nós? /R – O Filho.
- P – Como se chama esse Filho? /R – Jesus Cristo.
- P – Sua Mãe como se chama? /R – Virgem Maria.
- P – Onde morreu este Filho? /R – Na Cruz.
- P – Depois que morreu onde foi? /R – Foi lá abaixo da terra buscar as almas boas.
- P – E depois aonde foi? /R – Ao Céu.
- P – Há de tornar a vir? /R – Sim.
- P – Que há de vir buscar? /R – As almas de bom coração.
- P – E para onde as há de levar? /R – Para o Céu.
- P – E as almas de mau coração para onde hão de ir? /R – Para o Inferno.
- P – Quem está no Inferno? /R – Está o Diabo.
- P – Quem mais? /R – As almas de mau coração.
- P – E que fazem lá? /R – Estão no fogo que não se apaga.
- P – Hão de sair de lá alguma vez? /R – Nunca.
- P – Quando nós morremos morre também a alma? /R – Não. Morre só o corpo.
- P – E a alma para onde vai? /R – Se é boa a alma, vai para o Céu. Se a alma não é boa, vai para o Inferno.
- P – E o corpo para onde vai? /R – Vai para a terra.
- P – Há de tornar a sair da terra vivo? /R – Sim.
- P – Para onde há de ir o corpo, que teve alma de mau coração? /R – Para o Inferno.

P – E para onde há de ir o corpo, que teve a alma de bom coração? /R – Para o Céu

P – Quem está no Céu com Deus? /R – Todos os que tiveram boas almas.

P – Hão de tornar a sair do Céu, ou hão de estar lá para sempre? /R – Hão de estar lá para sempre.

Instrução para a Confissão.

P – Para que é a Confissão? /R – Para lavar a alma dos pecados.

P – Quem faz a Confissão esconde pecados? /R – Não.

P – Quem esconde pecados para onde vai? /R – Para o Inferno.

P – Quem faz pecados, há de tornar a fazer mais? /R – Não.

P – Que faz o pecado? /R – Mata a alma.

P – A alma depois da Confissão torna a viver? /R – Sim.

P – O teu coração há de tornar a fazer pecados? /R – Não.

P – Por amor de quem? /R – Por amor de Deus.

Instrução para a Comunhão

P – Tu Queres Comunhão? /R – Sim.

P – Para quê? /R – Para pôr na alma o nosso Senhor Jesus Cristo.

P – E quando está nosso Senhor Jesus Cristo na Comunhão? /R – Quando o Padre diz as palavras.

P – Aonde diz o Padre as palavras? /R – Na Missa.

P – E quando diz as palavras? /R – Quando toma a sua mão na Hóstia.

P – Antes que o Padre diga as palavras, está já na Hóstia nosso Senhor Jesus Cristo? /R – Não. Está no pão.

P – E quem pôs nosso Senhor Jesus Cristo na Hóstia? /R – Ele mesmo, depois que o Padre disse as palavras.

P – E no Cálix o que está, quando o Padre o toma na mão? /R – Está vinho, antes que o Padre diga as palavras.

P – E depois que diz as palavras, que coisa está no Cáliz? R – Está o sangue de nosso Senhor Jesus Cristo.
P – Por amor de quem? /R – Por amor de Deus.
(VIDE, 1720, p. 229)

Ciente do seu papel na manutenção de uma estrutura social excludente, a Igreja multiplicou as suas ações ao longo do setecentos na tarefa de inserção dos chamados “homens de cor” no interior da cristandade. A multiplicação dessas ações se desdobraria também na promoção de santos pretos que deveriam funcionar como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes. Carmelitas e franciscanos, afamados hagiógrafos no Ocidente cristão, foram grandes estimuladores de devoções entre os negros. A título de exemplificação, podemos destacar o trabalho de Frei José Pereira de Santa que, entre 1735 e 1738, publicou *Os dois atlantes de Etiópia. Santo Elesbão, imperador XLVII da Abissínia, advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas*. A obra em questão visava difundir a vida de dois exemplos de virtudes cristãs, segundo Frei José, que teriam vivido em terras africanas. Cabe ressaltar que era de igual propósito associar este trabalho à imagem dos carmelitas, já que as ordens religiosas também disputavam espaços no interior da cristandade, principalmente na eficiência de melhor servir aos propósitos da Coroa, carreando uma quantidade maior de mercês.

Caso semelhante pode ser visualizado no trabalho de Frei Apolinário da Conceição, que publicou, em 1744, a obra *Flor Peregrina por Preta ou Nova Maravilha da Graça, descoberta na prodigiosa vida do Beato Benedito de São Filadélfio. Religioso leigo da Província Reformada da Sicília, das da mais estreita Observância da Religião Seráfica*, que visava igualmente difundir a vida do irmão leigo franciscano, São Benedito, que nas palavras de Frei Apolinário deveria ser um exemplo a ser seguido pelos pretos.



Figura 9.2: São Benedito.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Benedict_the_Moore-icon.jpg.



São Benedito dos Homens Pretos

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 sobredito mote; e isto que todos os interessados desejam nas tais sorte, vejo conseguiu 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 cinquenta 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.

(...) 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 favorecido (CONCEIÇÃO, 1744).



Atende ao Objetivo 4

5. Relacione os objetivos teológicos/evangelizadores e os temporais/colonizadores no processo de missão da Igreja entre os africanos e seus descendentes.

Resposta Comentada

O aluno deverá caracterizar a concepção eclesial de que o cativo seria uma forma de purgação do pecado original. Conceção esta que ia ao encontro do projeto colonizador em sua fase de maior entrada de africanos na América, utilizados como mão de obra.

CONCLUSÃO

Nesta aula pudemos perceber, portanto, que a atuação da Igreja católica na legitimação da expansão portuguesa na América esteve relacionada não só aos aspectos teológicos e evangelizadores, mas contribuiu também para o processo de uniformização cultural, a exemplo da missionação indígena e africana. Tal atuação foi fundamental para a consolidação do projeto colonizador, na medida em que a Igreja estava ligada ao Estado em regime de união, como exemplificado através do padroado régio. Deste modo, por um lado, a colonização portuguesa da América buscou produzir súditos ou vassalos que fossem ao mesmo tempo fiéis católicos e se efetivou enquanto um projeto da Igreja e do Estado. Mas esse processo não se fez sem conflitos dentro da própria Igreja e no interior da sociedade colonial. Por outro lado, embora possamos reconhecer que a Igreja obteve sucesso no processo de evangelização da sociedade colonial, através do seu discurso e de sua ação missionária, este sucesso não pode ser visto como ilimitado ou como totalmente uniformizador, uma vez que margens de não enquadramento existiram nos vários segmentos sociais. O que não diminui o papel fundamental da Igreja na sociedade colonial. Porém, nos obriga a analisar de forma mais complexa a relação entre sociedade, Igreja e Estado na América portuguesa.

RESUMO

Na presente aula procurou-se focar a questão da religião na América portuguesa, ao privilegiar o enfoque institucional demarcando de forma mais precisa as relações entre Estado e Igreja e a construção de uma legitimação ideológica para o processo de colonização.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula procurar-se-á dar destaque aos limites da ação de catequese, enfocando-se precisamente os aspectos das religiosidades coloniais como expressões de reinterpretações do catolicismo diante do intenso processo de mestiçagem cultural que caracterizou as vivências religiosas no período colonial.

Aula 10

Religião e religiosidades na América portuguesa

*Anderson José M. de Oliveira
Cláudia Rodrigues*

Metas da aula

Apresentar as diferentes formas como os temas da religião e das religiosidades na América portuguesa vêm sendo abordados pelos estudiosos no Brasil.

Analisar as discussões historiográficas a respeito de algumas das principais temáticas relativas à religião e às religiosidades no período colonial, a saber: Inquisição e práticas heterodoxas, irmandades religiosas e costumes fúnebres.

A partir destas discussões, mostrar a complexidade dos aspectos relativos à vivência religiosa indígena e africana na América portuguesa, ao processo de conversão destes ao catolicismo e de que forma apropriaram-se da religião católica.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer as principais abordagens historiográficas acerca dos temas da religião e das religiosidades na América portuguesa;
2. identificar o modo pelo qual a temática da Inquisição e das práticas heterodoxas vem sendo compreendido pela historiografia brasileira;
3. relacionar as principais questões que vêm norteando os estudos sobre as irmandades religiosas no período colonial;
4. identificar de que modo os estudos históricos sobre a morte e os costumes fúnebres representaram uma forma de compreender as vivências religiosas na América portuguesa.

INTRODUÇÃO

Abordar o tema da religião e das religiosidades na América portuguesa requer antes de tudo o entendimento dos marcos historiográficos que permitiram que, a partir da década de 1980, tal temática assumisse um papel de relevo na atual historiografia brasileira. Sob este aspecto, foi inegável a influência da historiografia europeia no estabelecimento das questões que nossos historiadores desenvolveram. Na historiografia europeia, o ponto de partida para a renovação dos estudos sobre religião e religiosidade, inegavelmente, é tributário da sociologia religiosa de Gabriel Le Bras, a partir da década de 1930. Em oposição a uma longa tradição de uma história eclesiástica, muitas vezes de caráter confessional, Le Bras preconizou a necessidade do estudo das práticas religiosas como forma de melhor entender a relação entre os fiéis e a instituição religiosa. Neste sentido, a partir do trabalho de Le Bras, evidenciou-se uma clara distinção entre a ação institucional das Igrejas e a organização dos cultos religiosos entre os fiéis. Como argumenta Jaqueline Hermann, tratar-se-ia da diferença entre as histórias eclesiásticas e a história das crenças.

A influência de Le Bras entre os historiadores só se faria sentir, todavia, a partir das décadas de 1960/70. No bojo da chamada *Nova História* e da *História das Mentalidades*, um conjunto de autores retomaria a ideia do estudo das práticas religiosas para entender as relações entre as reformas religiosas do século XVI e suas tentativas de enquadramento dos fiéis, vistos pelos reformadores como praticantes de um cristianismo heterodoxo e enviesado por práticas julgadas como pagãs. Para estes autores, a questão fundamental passou a ser o entendimento das tensões entre uma concepção institucionalizada da religião – que no caso do catolicismo, por exemplo, estava associada às determinações **tridentinas** – e uma vivência desta religião, reelaborada a partir de diversas traduções culturais locais por toda a Europa ocidental. Estamos nos referindo precisamente aos estudos de Jean Delumeau,

Visão tridentina

Visão baseada nos pressupostos do Concílio de Trento (1545-1563), que representou uma reforma no interior da Igreja Católica, para fazer frente ao avanço da Reforma Protestante. O concílio reafirmou a maioria dos dogmas católicos, criticados pelos protestantes; a busca de uma preparação considerada mais adequada do clero; a doutrinação mais sistemática dos fiéis pelos párocos, através do uso do catecismo e maior vigilância sobre o clero e os leigos; busca por eliminar as práticas consideradas supersticiosas e mágicas, adotadas pela população; dentre outras medidas.

Pierre Chaunu, Carlo Ginzburg e Peter Burke. Embora divergências possam ser encontradas entre esses autores, houve preocupações comuns no entendimento da relação entre “cultura popular” e “cultura letrada”, no âmbito do estudo das religiões e das religiosidades. No Brasil, identificaremos um movimento semelhante a este, verificado na historiografia europeia, que seria por esta influenciado. Vejamos este processo.

Desde o século XIX, houve uma confluência entre os posicionamentos de uma historiografia oficial, ligada ao IHGB, e os estudos eclesiásticos sobre a história da Igreja no Brasil, que apresentaram aspectos sobre a religião e as religiosidades na América portuguesa. Em comum a estes estudos, havia um verdadeiro elogio da “ação civilizatória” do catolicismo, ao transmitir aos índios, e posteriormente aos negros, os elementos e valores de uma religião que necessariamente era vista como superior às religiões e aos costumes aborígenes. Esta tradição historiográfica consolidou-se a partir do trabalho de Varnhagem (*História Geral do Brasil*) e desdobrou-se numa perspectiva historiográfica comum na tradição do IHGB, que deu frutos durante o século XX.

Analisando as ideias religiosas e a organização social dos índios, Vanhargen referiu-se aos rituais antropofágicos como bárbaros e selvagens; associou as cerimônias festivas como bacanais; alegou que os laços de família entre eles eram “mui frouxos”, dentre outros juízos de valor. Ao contrário, a colonização traria “a luz da civilização e do evangelho” e os “vínculos das leis e da religião”. Já os africanos, seriam gentios, adoradores de ídolos, animais, acreditavam em **calundus** e feitiços, e realizavam sacrifícios. Nas capitânicas nascentes, predominaria a desmoralização e a irreligiosidade, com o descumprimento dos preceitos da Igreja, mesmo por colonos. Ou seja, o que podemos chamar de vivência religiosa seria algo marcado por práticas que, ao ver destes estudiosos, a Igreja deveria moralizar e civilizar. Outro exemplo do que falamos pode ser visto no capítulo “A Igreja no Brasil Colonial”, que compõe o volume 2 da *História Geral da*

Calundu

A palavra é originária do “quimbundo”, um dos ramos das línguas bantas, característica dos povos da África Centro-Occidental. Designava o ajuntamento de africanos e seus descendentes com vistas a práticas religiosas nas quais, segundo os relatos de época, ocorreriam incorporações de espíritos, danças ao som de instrumentos de origem africana como os atabaques, entre outras manifestações. Alguns pesquisadores procuram relacionar o calundu como um dos antecedentes remotos do candomblé atual.

Civilização Brasileira, escrito por Américo Jacobina Lacombe que, não por acaso, era membro do IHGB. Na análise de Lacombe, o “fator religioso” é apresentado por meio da sucessão de nomeações e ações das hierarquias eclesiásticas nas várias capitanias e pelas histórias de bispados e prelazias, e as ações das ordens religiosas. Entre os historiadores eclesiásticos que reforçaram esta abordagem, destacam-se monsenhor Guilherme Schubert (*Igreja e Estado cooperando na conservação dos valores históricos e artísticos*) e frei Venâncio Willeke (*Missões franciscanas no Brasil*), não por acaso sócios do IHGB. Nestas abordagens, portanto, prevalecia somente a visão institucional laudatória, sem que houvesse espaço para o estudo das religiosidades. Estas, quando apareciam, eram tratadas como superstições e ignorâncias populares.

Uma exceção a estas abordagens, embora não se tratasse de uma história da religião e das religiosidades, é o trabalho de Sérgio Buarque de Holanda. Neste clássico da historiografia brasileira, o autor, ao procurar compreender os motivos edênicos da colonização, expõe, em alguns capítulos de *Visão do paraíso* (1959) os confrontos entre as religiosidades indígenas e a visão ortodoxa tridentina dos jesuítas, demonstrando como este confronto foi tomado pela Companhia de Jesus como uma justificativa para a catequese dos nativos. Todavia, assim como o trabalho de Le Bras, as influências de *Visão do paraíso* não se fizeram sentir no momento de sua publicação.

Nos anos 1960-70, uma nova abordagem crítica à história religiosa de caráter tradicional foi realizada pelos historiadores da Igreja, ligados à Teologia da Libertação. Esta corrente teve uma influência maior do que o trabalho de Sérgio Buarque. Patrocinada pela CEHILA (Comissão para o Estudo da História da Igreja na América Latina), o trabalho destes autores caracterizou-se por uma perspectiva de denúncia em relação aos abusos que teriam sido cometidos pela Igreja na sua ação missionária no período colonial. Segundo esta perspectiva, a Igreja não teria realizado a sua “verdadeira missão”, pois não se associou ao “povo”,

realizando a “verdadeira” proposta do cristianismo, efetivando uma ação missionária libertadora. No que tange ao período colonial, tal abordagem concretizou-se principalmente na *História da Igreja no Brasil – Primeira época* e desenvolveu-se em obras de Riolando Azzi (*A cristandade colonial*), José Oscar Beozzo (“Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada”) e Pedro Ribeiro de Oliveira (*Evangelização e comportamento religioso popular*). Diante desta perspectiva, a obra *História da Igreja no Brasil* pretendia realizar uma reflexão, interpretando o catolicismo brasileiro “a partir do povo”, como se vê no próprio subtítulo da obra. Invertendo o polo da análise, o “catolicismo popular” foi considerado como a forma de expressão mais autêntica da religiosidade colonial, já que expressava a resistência ao chamado catolicismo guerreiro e patriarcal, patrocinado pelo Estado colonizador. Nas palavras de Hoornaert, em *Formação do catolicismo brasileiro*, “o catolicismo popular redimiu o catolicismo oficial”. Este último comprometido com o sistema e com os seus numerosos “pecados”.

Embora tenha se estabelecido como uma crítica a uma história eclesiástica tradicional, este enfoque não deixou de construir uma abordagem teológica sobre a história, transformando-se num juízo de valor acerca de um posicionamento não libertador da Igreja colonial. Neste sentido, estas teses acabam também reivindicando a história como um instrumento de legitimação política, ideológica e pastoral. Se o enfoque tradicional possuía uma perspectiva enaltecida da ação catequética da Igreja católica e depreciadora das religiosidades locais, o enfoque libertador não deixou de produzir a mesma distorção historiográfica ao cobrar da Igreja colonial um posicionamento que, historicamente, ela não poderia ter assumido, ou seja, uma postura tão teleológica quanto à primeira.

Uma exceção que pode ser analisada para o período é o trabalho do sociólogo francês Roger Bastide (*As religiões africanas no Brasil*). Tomando como base o conceito de sincretismo, Bastide formulou a ideia da existência de um catolicismo negro ou “de verniz”, no período colonial. Este seria fruto da tradicional visão

sobre o sincretismo, onde, não podendo exercer a prática das religiões africanas, os negros a dissimulavam por detrás das práticas católicas. Embora tenha avançado muito no entendimento das relações entre religião e religiosidade, Bastide não deixou de estar influenciado por uma perspectiva evolucionista que, de alguma forma, já estava presente em Nina Rodrigues (*Os africanos no Brasil*), segundo o qual o chamado pensamento primitivo agiria por analogias. Ou seja, as ditas “raças inferiores”, não conseguindo abstrair a perspectiva elevada das religiões monoteístas, teriam a necessidade de dissimular; isto é, procurar formas intermediárias, menos complexas, de acesso ao Deus cristão. A perspectiva bastidiana, embora crítica às abordagens tradicionais, não deixaria, ainda, de estabelecer uma hierarquia entre religião e religiosidade.

Foram os anos 80 do século XX que marcaram, no Brasil, o surgimento de uma nova concepção sobre a história da religião e da religiosidade no período colonial. Concepção esta que se desenvolveu no bojo da influência europeia, mencionada no início desta aula. Na esteira da então chamada História das Mentalidades, tais estudiosos inovaram em suas abordagens sobre a questão da religião e da própria Igreja, na Época Moderna, ao enfocarem as vivências religiosas para além de uma visão institucional da Igreja e também para além de uma visão dicotômica. Para esta ruptura, muito contribuiu o uso de novas fontes e metodologias (não só a história serial e quantitativa, mas também a análise densa e os estudos de caso, na esteira da micro-história), a partir do uso de processos inquisitoriais, acervo cartorário e registros paroquiais de batismo, casamento e óbito, dentre outras fontes. O diálogo com esta produção historiográfica possibilitou que novos enfoques fossem propostos para a compreensão do fenômeno religioso no Brasil colonial.

Um dos aspectos mais relevantes desta produção foi demonstrar que, mesmo na Europa, a ação das Igrejas – tanto católica quanto protestante – teve de se deparar com um processo de resistência

das massas iletradas, apegadas aos costumes locais. Deste modo, a antiga visão de um catolicismo europeu letrado e a existência de áreas coloniais “selvagens” refratárias à ação missionária caiu por terra. Os estudos, a partir deste momento, passaram a reconhecer a tensão envolvida no processo de evangelização que foi comum às Igrejas de ambos os lados do Atlântico.

A influência desta historiografia europeia, no Brasil, combinou-se com uma nova postura dos historiadores em relação aos estudos sobre a religião. O tema, até então, estava, quase que exclusivamente, na seara dos antropólogos e sociólogos. Dentro de uma leitura relacionada a um marxismo mais ortodoxo, influenciada pela situação política do país – assinalada pelo combate das esquerdas ao regime militar –, a temática da religião não era vista como algo que poderia contribuir para a luta revolucionária, já que, como ópio do povo, os estudos neste campo seriam tão alienantes como o próprio proselitismo das igrejas.

Nos próximos itens, elencaremos três eixos temáticos, a partir dos quais acreditamos ser possível melhor compreender a virada nos estudos relativos à religião e às religiosidades no período colonial, a saber: Inquisição e práticas heterodoxas, irmandades religiosas e costumes fúnebres.



Atende ao Objetivo 1

1. No âmbito da historiografia sobre religião e religiosidade na América portuguesa, podemos perceber três diferentes tendências: a que privilegia uma visão mais institucionalizada, a que faz uma abordagem dicotômica e a que enfoca as complexidades das relações entre

o prescrito (a religião) e o vivido (as religiosidades). Demonstre como as temáticas sobre religião e religiosidade coloniais têm sido consideradas, no seu aspecto teórico-metodológico, segundo cada uma destas tendências.

Resposta Comentada

O aluno deverá demonstrar que as abordagens desenvolvidas pela historiografia oficial, ligada ao IHGB, e pelos estudos eclesiásticos realizavam juízos de valor, ao considerarem o catolicismo oficial como superior às religiões e às vivências religiosas de índios e africanos. Incorporando as concepções institucionais da época colonial, que realizavam um elogio à ação, considerada civilizadora do catolicismo, qualificavam as religiosidades, como: “bárbaras” e selvagens, tratando-as como superstições e ignorâncias populares, quando não as ignoravam completamente. Os estudos das décadas de 1960-70, ligados à teologia da libertação, inverteram esta perspectiva, apresentando uma visão igualmente evolucionista ao associarem o chamado catolicismo popular como mais “verdadeiro” e autêntico do que o oficial. Diferente destas abordagens, os estudos a partir dos anos 1980 procuraram mostrar as complexidades da vivência religiosa no Brasil colonial, fazendo uso de novas fontes e metodologias.



Inquisição e práticas heterodoxas

Ao contrário da América espanhola, onde foram instalados tribunais inquisitoriais, na América portuguesa a Inquisição atuou através dos seus comissários, familiares do Santo Ofício, das devassas eclesiásticas e dos visitadores. O trabalho com a documentação inquisitorial, com certeza, foi aquele que mais fez avançar os estudos sobre religião e religiosidades na América portuguesa. O pioneirismo coube à Anita Novinsky (*Cristãos novos na Bahia*), no início da década de 1970, ainda sem um diálogo intenso com a chamada História das Mentalidades. Refletindo sobre o problema dos cristãos-novos na Bahia, a autora procurou entender o universo mental e cultural deste segmento, demonstrando que o cristão-novo foi muito mais um heterodoxo (em função de sua independência religiosa, ao combinar práticas religiosas cristãs com judaicas), do que um herege – aquele que refuta os dogmas cristãos –, como a visão do santo ofício procurou construir. Deste modo, a autora destacou a religiosidade como um aspecto constituinte da cultura cristã-nova no mundo colonial.

O diálogo mais intenso com a chamada História das Mentalidades apareceria de forma mais evidente no, igualmente pioneiro, trabalho de Laura De Mello e Souza (*O diabo e a Terra de Santa Cruz*). A tese de Mello e Souza foi profundamente influenciada pelos trabalhos de Robert Mandrou, a respeito da feitiçaria na França, e pelos trabalhos do historiador italiano Carlo Ginzburg. A questão central era entender o combate à feitiçaria pela Inquisição portuguesa como um dos mecanismos de fortalecimento da colonização cultural lusa nos trópicos. Tomando o conceito de “circularidade cultural”, presente em Ginzburg (*O queijo e os vermes* e *Os andarilhos do bem*) e na obra de Mikhail Bakhtin (*A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*), a autora procurou refletir sobre os intercâmbios entre a cultura popular e a cultura erudita, compreendendo esta relação como o fundamento de uma religiosidade “mestiça”, que teria caracterizado

a América portuguesa. Este último aspecto tornou-se fundamental para que pudéssemos compreender o papel das diversas culturas presentes no processo de colonização e o diálogo que as mesmas empreenderam com a cultura católica ocidental. A autora insistiu em mostrar as peculiaridades das religiosidades populares como uma das faces do catolicismo colonial, demonstrando como muitos dos símbolos católicos foram reapropriados à luz das culturas presentes no processo de colonização. Inclusive, a diversidade da própria cultura branca portuguesa que, em última instância, também não corresponderia ao idealizado pela mensagem missionária da Igreja tridentina.



A sincrética religiosidade na América portuguesa

(...) Uma colônia escravista estava pois fadada a sincretismo religioso. Outorgado, talvez, num primeiro momento, pela camada dominante, o sincretismo afro-católico dos escravos foi uma realidade que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas. Cultuava-se São Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhe foram impostas, os negros, através da religião, procuraram "nichos" que pudessem desenvolver integradamente suas manifestações religiosas.

(...) A religião africana vivida pelos escravos negros no Brasil tornou-se assim diferente da de seus antepassados, mesmo porque não vinham todos os escravos de um mesmo local, não pertencendo a uma única cultura. Gêges, Nagôs, Iorubas, Malês e tantos outros trouxeram cada um sua contribuição, refundindo-as à luz

de necessidades e realidades novas, superpondo ao sincretismo afro-católico um outro quase sincretismo afro.

(...) Eivado de paganismos e de “imperfeições”, conforme se viu, o catolicismo de origem europeia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele, multifacetados muitas vezes, como a própria religião africana transmigrada. Ainda no primeiro século de vida, a colônia veria proliferarem em seu solo as Santidades sincréticas, misturas de práticas indígenas e católicas. A mais famosa delas foi relatada pela Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil: a de Fernão Cabral de Taíde, senhor do engenho Jaguaripe. Este senhor permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios em que se destacavam uma  ndia a que chamavam Santa Maria...

A influência judaica, existente ainda em Portugal, também persistiria e cresceria na colônia...

(...) Durante bastante tempo, judeus e cristãos haviam convivido relativamente bem em solo português, muitos cristãos adotando consciente ou inconscientemente práticas judaicas...

Tudo pois leva a crer que os elementos do juda simo fundiram-se no conjunto das práticas sincréticas que compunham a religiosidade popular da colônia, constituindo uma de suas muitas faces. Este processo, entretanto, não foi simples. Assim como os africanos cultuavam santos católicos e orixás, reelaborando a antiga relig o ante a realidade da nova terra, também os cristãos-novos permaneceram, muitas vezes, a cavaleiro entre duas f s: Não aceita o Catolicismo, não se integra

no Judaísmo do qual está afastado há quase dez gerações. É considerado judeu pelos cristãos e cristão pelos judeus. (...)

Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial.

De certa forma, reeditava-se aqui a história (...) da cristianização do Ocidente: "toda uma rede de instituições e de práticas, algumas certamente muito antigas, constituíam a trama de uma vida religiosa que se desenrolava à margem do culto cristão. Aqui, tolerou-se e incentivou-se o sincretismo quando necessário, mantendo-o nos limites do possível. Lá, incorporaram-se manifestações folclóricas à religião oficial, a fim de satisfazer necessidades da piedade popular: foi o que aconteceu, por exemplo, com a instituição da festa de Todos os Santos, incorporando o culto dos mortos. (...) Entretanto, toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como sobrevivência: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, vivência. É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo.

Apesar de algumas manifestações de percepção aguçada no tocante ao uso do sincretismo, como controle social e ideológico (...) dominou quase sempre, por parte da cultura das elites, a condenação e o horror a ele. (...) As visitas do Santo Ofício acusaram – mais nos séculos XVI

e XVII, menos na segunda metade do XVIII – imensa intolerância para com as práticas sincréticas, o mesmo acontecendo com o Tribunal de Lisboa quando, constituídos processos aqui na colônia, seguiam para serem julgados lá. Autoridades municipais bateram-se muitas vezes contra as congadas e reisados. (...) A especificidade da religião católica praticada na colônia – o culto dos santos, o número excessivo de capelas, o aspecto teatral da religião, o que se convencionou chamar de "exterioridade" e de "ignorância popular" – escandalizou os viajantes estrangeiros que por aqui passaram. Diziam eles, sobretudo os anglosaxões e protestantes, que os brasileiros de cor estavam desvirtuando o cristianismo, fazendo dele uma mistura de imoralidade e cerimônias burlescas (SOUZA, 1986, p. 93-100).

Os trabalhos de Ronaldo Vainfas também foram fundamentais na estruturação deste novo campo de pesquisas. Em *Trópico dos pecados*, a questão fundamental foi entender, no contexto da Contrarreforma, as disputas entre uma visão baseada nas religiosidades populares acerca da moralidade e da sexualidade e a ação do Santo Ofício no sentido de disciplinar o que era entendido como pecado e heresia no campo da moral.



O Santo Ofício – vigiando e punindo as transgressões ao catolicismo

A complexa máquina inquisitorial, organizada na Colônia, pôde funcionar com alguma eficiência, se considerarmos a vastidão da

América portuguesa e outras dificuldades, recolhendo centena (sic.) de réus dos mais longínquos rincões brasileiros entre os séculos XVI e XVIII. Mas quer-nos parecer que de pouca valia seriam as visitas, as devassas ou os comissários, não fosse a relativa adesão popular ao apelo das autoridades eclesiásticas empenhadas em descobrir os "hereges". A convivência da sociedade resultava, antes de tudo, do que Benassar chamou de "pedagogia do medo", espectro da Inquisição, associado ao segredo dos processos, ao pavor da morte na fogueira, do confisco dos bens e da infâmia que recaía sobre os condenados do Santo Ofício. Não obstante faltassem à Colônia os ritos espetaculares que o Santo Ofício utilizava no Reino para alimentar sua imagem terrificante, o vaivém de notícias e pessoas entre Portugal e o Brasil, ou mesmo as narrativas da vizinha América espanhola, eram suficientes para manter aceso em nossos colonos o pânico inspirado pelo inquisidor. E à medida que se organizavam as engrenagens inquisitorial e eclesiástica no Brasil, que a vigilância dos múltiplos "familiares" do Santo Ofício se fazia sentir na própria vizinhança, que as devassas na Igreja tornaram-se frequentes e periódicas, expondo a vida de todos ao julgamento público, a Inquisição logrou impor sua sinistra presença no trópico (...).

(...) Os ritos exteriores das visitas provocavam, aliás, uma enorme confusão nos espíritos. Embora fossem elas expedições judiciárias, tribunais itinerantes ou, no mínimo, averiguações policiais, os visitantes faziam-nas passar por grandes momentos de expiação coletiva, abrindo a possibilidade de todos se reconciliarem com Deus.

Juízes da Igreja com o poder de aplicar penas seculares, criavam a ilusão de serem meros sacerdotes, encarregados de pregar a palavra divina; ao conclamarem os fiéis à delação, apregoavam seus objetivos doutrinários e pedagógicos, sem omitir os repressivos, voltados para a "emenda dos costumes e crenças". Desnorteada ficava a população espremida entre os castigos do Céu e da Terra, e, temerosa de ambos, vergavam-se às vontades do Poder. É nas visitas do Santo Ofício que melhor observamos essa confusão popular entre os aspectos judicial e expiatório das inquirições, sobretudo porque nelas se abria a oportunidade de confissões espontâneas, envolvidas numa falsa magia sacramental: confissões em tudo distintas do sacramento da penitência, pois, como vimos, não eram falas de reconciliação com Deus, senão provas judiciárias transcritas nos autos. Se feitas no "período da graça", plenas e verdadeiras, livrariam de penas mais rigorosas o réu pecador; mas se feitas com atraso, ou se colidissem com eventuais denúncias de outrem, poderiam levá-lo ao desterro, aos açoites, às galés e a outros castigos.

(...) No vasto domínio das transgressões puníveis pelas justiças do Antigo Regime, a heresia era de fato *sui generis*, exigindo uma prática judiciária em alguns pontos distinta da habitualmente empregada em outros crimes. Delito religioso, ainda que referido a comportamentos e não a crenças, a heresia em muito se distinguia do crime comum perpetrado contra pessoas ou bens, ou mesmo do crime de lesa-majestade, ofensivo ao Rei e ao Estado. Homicídios e roubos, estupro e

agressões físicas, traições e latrocínios, eis alguns atos criminosos perfeitamente identificáveis pela existência de vítimas ou de vestígios materiais, levando os poderes competentes a simplesmente apurarem as responsabilidades. Presos os suspeitos, ou culpados notórios, os magistrados limitavam-se a extrair a confissão dos réus, não raro por meio de torturas, impondo-lhes castigos teoricamente proporcionais aos delitos (...). Tratando-se de heresias, pelo contrário, tão ou mais importante que os atos criminosos era a consciência do transgressor ao cometê-los. Matéria-prima essencial dos inquisidores, os atos não passavam, a rigor, de indícios, pistas de que o indivíduo poderia "sentir mal da fé católica". Assim como o "guardar o sábado", por exemplo, não fazia do suspeito um judaizante consumado, o defender a fornicção, o cometer um ato sodomítico, o proferir uma "oração diabólica", (poderíamos incluir, também, o ser bígamo) não convertiam os responsáveis em hereges convictos, embora fossem gestos altamente suspeitos de erro consciente. Aos inquisidores, juizes de fé, sempre cabia inquirir sobre as intenções do réu, seu pensar e seu sentir (...). Em meio à inquirição do acusado, aí sim, tratava de averiguá-las em profundidade, confrontá-las com a vida do réu, remontá-las à luz dos critérios inquisitoriais e construir se possível, a substância da heresia (VAINFAS, 1989, p. 224-242).

Esta mesma tensão entre religião e religiosidades coloniais reapareceria em *A heresia dos índios*, na qual Vainfas procurou demonstrar a criatividade do catolicismo tupinambá que, ao apropriar-

se da simbologia católica, segundo a cultura indígena, transformou-se num foco de resistência ao próprio processo colonizador e, por isso, alvo das perseguições da Inquisição. Na citação de Laura de Mello e Souza, mencionada anteriormente, pudemos ver a menção a tal aspecto quando da referência à Santidade Jaguaripe.

Outra importante referência na temática da Inquisição e das religiosidades coloniais são os trabalhos de Luiz Mott, notadamente *Rosa Egípcia*. Segundo Mott, esta africana de origem **courana** viveu entre Minas Gerais e o Rio de Janeiro, nos Setecentos, sendo considerada santa, inclusive por religiosos que tentaram transformá-la em um exemplo para os negros na América portuguesa. Rosa acabou seus dias nos porões do Santo Ofício, em Lisboa, já que, ao buscar uma independência em relação à direção do clero, suas visões passaram a ser consideradas supersticiosas e demoníacas. O que Mott procura demonstrar é que o drama de Rosa situou-se também na fronteira dos conflitos entre a afirmação de uma vivência religiosa que misturou elementos da fé católica com os elementos das culturas africanas e ibérica e a tentativa de normatização tridentina do catolicismo colonial buscada pelo Tribunal do Santo Ofício.

Courana

Relativo à “coira”, uma das várias etnias africanas sudanesas às quais pertenciam os negros chegados ao Brasil, provenientes do tráfico atlântico, assim como os “mina”, os “cabo verde” etc.



Rosa Egípcia, uma “santa” africana no Rio de Janeiro colonial

Rosa é, em muitos aspectos de sua vida, uma típica santa barroca, ultramoderna para seu tempo, posto ter incorporado e propagandeado diversas novidades devocionais e teológicas que após ela se tornarão apanágio da espiritualidade católica no mundo inteiro. Muitas das devoções, sacrifícios e até “milagres” de madre Egípcia são idênticos aos encontrados nas biografias de santos e santas reconhecidos por Roma. Ela poderia perfeitamente ter sido a primeira santa negra dos tempos modernos, caso houvesse

disciplinado mais sua buliçosa imaginação e em vez de diretores espirituais fanáticos e ignorantes tivesse sido orientada por teólogos mais obedientes e conhecedores dos ensinamentos da Santa Madre Igreja. Foi, aliás, o que sucedeu com sua contemporânea, irmã Jacinta de São José, fundadora do Carmelo do Rio de Janeiro. Como Rosa, ostentando em sua vida diversas manifestações preternaturais de discutível credibilidade, com frequentes ataques nervosos e “milagres” inverossímeis, mas recebendo orientação espiritual de sacerdotes mais rigorosos e prudentes, não ultrapassou os limites além dos quais poderia ser rotulada de embusteira, herética ou mistificadora, sendo hoje reconhecida oficialmente como “serva de Deus”, primeiro passo para a futura elevação às glórias dos altares.

O principal erro de Rosa foi ter-se afastado diametralmente da doutrina oficial da Igreja, propondo certas novidades claramente opostas aos dogmas tradicionais. Tornou-se herege e heresiarca ao propalar que o Filho de Deus ia encarnar-se pela segunda vez, em seu útero, que ela era esposa da Santíssima Trindade, que tinha poder de julgar vivos e mortos, que era Deus! Santo algum dos oficializados por Roma ousou tamanhas honrarias em seus devaneios místicos. Por mais virtuosa que fosse sua vida e mais sangrentos seu sacrifícios, não havia como absolvê-la de erros teológicos tão cabeludos. Contra o dogma não há apelação (MOTT, 1993, p. 725-726)!



Atende ao Objetivo 2

2. Estudos das chamadas práticas heterodoxas na América portuguesa permitem-nos identificar ricos elementos do chamado sincretismo, presente na religiosidade colonial brasileira.

a. Identifique tais elementos, apresentando exemplos de diferentes práticas religiosas sincréticas.

b. Aponte a complexidade de tais práticas sincréticas.

Resposta Comentada

a. Indígenas adotavam práticas do catolicismo, mesclando-as com suas tradicionais vivências religiosas. Entre os africanos e seus descendentes, houve semelhante releitura do catolicismo, através de um olhar perpassado pelas diversas práticas religiosas de matriz africana. Entre os judeus, havia os que conviviam bem com cristãos; assim como muitos cristãos adotavam práticas religiosas judaicas. Os costumes lusitanos, por sua vez, traziam heranças consideradas pagãs do período da Antiguidade ou do medievo, que facilitavam a sua aproximação e até adoção das práticas religiosas não cristãs.

b. Você deverá demonstrar que, longe de apontar para uma rígida hierarquia ou uma dicotomia entre o catolicismo prescrito e a vivência religiosa por parte da população, elas demonstram os intercâmbios e diálogos entre cultura popular e cultura erudita, apresentando como os símbolos católicos foram reapropriados, a partir das diferentes culturas presentes no processo de colonização.



Atende ao Objetivo 2

3. Explique de que forma o catolicismo oficial agiu frente a tais práticas sincréticas da religiosidade colonial, consideradas heterodoxas, no sentido de garantir a unidade religiosa.

Resposta Comentada

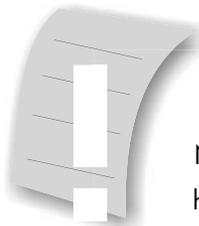
O aluno deverá demonstrar que o Tribunal do Santo Ofício atuava na América portuguesa através das visitações ou devassas, estimulando não só as denúncias, como as confissões espontâneas, em relação a práticas apresentadas como desviantes dos dogmas católicos. Uma vez identificadas tais práticas, a Inquisição portuguesa julgava-as e avaliava os mecanismos de punição, a fim de enquadrar os fiéis.

Irmandades religiosas

O processo de construção da sociedade colonial, ao longo da Época Moderna, fez com que os portugueses, ao migrarem para as terras brasileiras, trouxessem inúmeras instituições que já eram tradicionais na metrópole ibérica – entre essas, as irmandades. Convém destacar que, embora do ponto de vista canônico, houvesse distinções entre estas associações religiosas (irmandades, confrarias, ordens terceiras), na prática não havia muita diferença em sua atuação. O que tem levado os estudiosos a se referirem a elas, de modo geral, como “irmandades”.

Integrando-se com relativa facilidade à vida política, social e religiosa dos primeiros habitantes do Brasil, tais “irmandades” adquiriram imenso prestígio em meio à sociedade colonial, através de suas atividades devocionais e assistenciais. Desde os primórdios, as irmandades estiveram subordinadas à jurisdição eclesiástica e temporal. Os seus compromissos (estatutos) deveriam ser aprovados pela autoridade eclesiástica e civil, sendo enviados a Lisboa para receberem a aprovação da Mesa de Consciência e Ordens, órgão criado em 1532.

A difusão das irmandades na América portuguesa moldou-se às diferenciações sociais vigentes. Como instituições afeitas às estruturas do Antigo Regime, segundo afirma Mariza Soares (*Devotos da cor*), reproduziram um conjunto de hierarquias, baseadas em critérios de ascendência – como a cor – e em noções de privilégios e precedências. Tais distinções contribuíram para hierarquizar as irmandades entre si e os irmãos no interior da associação. Deste modo, encontram-se no período colonial irmandades de brancos e de negros, mas também de africanos, de *crioulos*, de pardos e de mulatos, além de grupos ou indivíduos que no interior dos sodalícios têm prerrogativas uns sobre os outros.



Tipologia das “irmandades”

Na documentação alusiva às irmandades, é habitual topar com a distinção entre irmandades de “devoção” e de “obrigação”. As de “obrigação” eram conhecidas como portadoras de uma estrutura definida, um estatuto, livros para o registro da vida da organização e uma mesa diretora, tudo reconhecido pelas autoridades. Enquanto as primeiras se mantinham isentas de qualquer ato formal, as segundas submetiam-se às jurisdições eclesiástica e secular. (...)

[já as] ordens terceiras, perfilavam-se como associações de leigos cuja existência dependia de autorização, conferida por uma ordem primeira. Sua origem remonta a São Francisco de Assis (1182-1226), que, no início do século XIII, fundou a Ordem Terceira de São Francisco, vocacionada para agregar fiéis livres de contrair votos. Seu objetivo consubstanciava a prática da devoção e à caridade, exemplo seguido por outras Ordens: São Domingos (1406), Santo Agostinho (1409) e Nossa Senhora do Carmo (1450).

O ingresso dos leigos nas ordens terceiras obedecia a critérios rigidamente seletivos. Tal como as Misericórdias, essas ordens reuniam no seu seio homens ricos da Colônia e os seus membros, por força dos estatutos, deviam ser limpos de sangue, ou seja, não serem negros, cristãos-novos de “origem racial duvidosa” (ou a eles ligados por situações de casamento) (BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005, p. 52-53).

O pioneirismo nas análises sobre o papel das irmandades coloniais foi do historiador norte-americano Russell-Wood (*Fidalgos e filantropos*) que, em fins dos anos 1960, seguindo de alguma forma as sugestões de Charles Boxer (*O império marítimo português*), empreendeu uma análise sobre a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, demonstrando o seu importante papel na organização religiosa e assistencial dos leigos em Salvador.



A atuação da Misericórdia na Bahia colonial

A Misericórdia era a única irmandade da Bahia colonial a proporcionar uma ampla gama de serviços sociais, não apenas para seus membros, mas também para a comunidade. Mantinha o único hospital geral da cidade ao qual qualquer pessoa podia ser admitida, sem consideração de raça, posição social ou crença religiosa. A Misericórdia proporcionava também um serviço fúnebre utilizável por todas as classes, desde os barões do açúcar até o mais humilde servo. Também alimentava e vestia os presos e organizava a defesa dos casos merecedores, por sua própria conta. Os irmãos visitavam regularmente os pobres, distribuindo esmolas de roupas e dinheiro a viúvas indigentes e velhos. A Misericórdia administrava um grande número de dotes e entregava-os a moças que tivessem merecimento. Em 1716, o Recolhimento do Santo Nome de Jesus fora inaugurado e dez anos mais tarde a irmandade instituiu a roda dos expostos. A Misericórdia dependia inteiramente de recursos privados para o financiamento desses serviços sociais. As contribuições da Coroa e da Câmara eram

insignificantes. Os cidadãos da Bahia colonial consideravam a filantropia social como parte da tradição católica e contribuía generosamente para a Misericórdia. Faziam-se legados à irmandade no entendimento de que o capital seria emprestado e os juros assim obtidos seriam empregados em obras de caridade específicas. (...)

Ao proporcionar serviços sociais que eram de responsabilidade da Coroa ou da municipalidade, a Misericórdia desempenhava um papel semiburocrático. Isso também a tornava a única entre as irmandades da Bahia colonial. A importância da Misericórdia no campo social era reconhecida, embora a contragosto, pela Coroa e pela Câmara Municipal. Não seria demasiado afirmar que as autoridades dependiam da Misericórdia para proporcionar certos serviços públicos. A Coroa negociara com a irmandade as condições financeiras do tratamento de soldados no hospital e a Câmara contribuía para a manutenção dos enjeitados por parte da Misericórdia. Em ambos os casos, as Mesas deixaram de exigir compensação adequada, devido às suas próprias deficiências, porque a Misericórdia estava em posição de barganha suficientemente forte para exigir reembolso integral pela execução de serviços para os quais a irmandade não tinha obrigações estatutárias (RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1775*. Brasília: Editora UnB, 1981, p. 274-275).

Como podemos ver, a ênfase de Russell-Wood foi muito mais na perspectiva de uma história social da Misericórdia baiana, já que o aspecto das religiosidades não ocupou lugar central na análise do autor.

Outra importante referência acerca destas associações religiosas é o trabalho de Caio Boschi, *Os leigos e o poder*, que tem como pano de fundo as relações entre Igreja e Estado na capitania de Minas Gerais, no século XVIII. Boschi analisa o papel das irmandades como instrumento de uma política colonizadora para a região. Segundo o autor, ao impor uma política de restrição à entrada das ordens religiosas na região, o Estado português teria estimulado a ação das irmandades leigas como força complementar e substituta da Igreja. Sob este aspecto, para além das práticas caritativas, as irmandades teriam sido os verdadeiros agentes de cristianização da população. Tal situação foi um campo propício para os conflitos entre leigos e Igreja, na medida em que as práticas do catolicismo leigo por vezes conflitavam com a perspectiva ortodoxa da instituição.

O trabalho de Julita Scarano (*Devoção e escravidão*) procuraria compreender as irmandades dos homens pretos como um *locus* não só de associação, mas também de integração dos chamados homens de cor ao catolicismo colonial. A perspectiva aberta pelo trabalho de Scarano talvez tenha sido a mais desenvolvida em termos dos estudos das irmandades coloniais. Como bem reconhece Caio Boschi, em um artigo publicado em 2006, estabeleceu-se na historiografia das irmandades, uma predominância dos trabalhos sobre as associações religiosas de negros. Uma das tendências que se afirmaram nesta perspectiva pode ser encontrada nos trabalhos de João José Reis (*A morte é uma festa*) e Célia Borges (*Escravos e libertos nas irmandades do Rosário*) onde o foco central da análise foram os ritos, principalmente os relacionados às festas e à morte – questão que será analisada mais adiante. Nestes trabalhos, afirma-se o papel de destaque das irmandades negras na sustentação de hibridismos religiosos, que contribuíram para a preservação de tradições africanas associadas a práticas católicas.

O trabalho de Marina de Mello e Souza (*Reis negros no Brasil escravista*), embora não seja específico sobre as irmandades, também caminhou nesta direção ao analisar os ritos sagrados de entronização da monarquia portuguesa que foram reelaborados pelas diversas culturas africanas, no contexto das festas de coroação de “Rei Congo”, promovidas pelas irmandades dos homens pretos.



O hibridismo cultural nas coroações de reis negros

As raízes africanas eram visíveis no processo de escolha dos reis e manifestavam-se na comemoração festiva da eleição e coroação, com ritmos próprios, ao som de instrumentos de origem africana, acompanhado de danças nas quais a postura do corpo era marcada pela velocidade dos passos e pela independência entre membros superiores e inferiores, que dava aos observadores a impressão de desarmonia dos gestos, muito diferente da rigidez do tronco e coerência entre pernas e braços que caracterizavam a dança europeia. No entanto, a influência africana não se limitava apenas aos aspectos rituais e formais. Segundo vimos no capítulo anterior, na África Centro-Occidental cada aldeia tinha seu chefe, que muitas vezes pertencia a uma organização política e social maior, como parte de uma confederação de aldeias ou de um reino estruturado em torno de uma capital e um rei, a quem todos obedeciam e enviavam tributos. Assim, a forma básica de organização social, logo depois das linhagens que uniam as famílias em torno dos seus ancestrais e suas regras de casamento, era a reunião de diversos grupos familiares em torno de chefes tribais, eleitos conforme as normas da tradição,

sendo sempre fundamental a sua confirmação como líder religioso, uma vez que o poder religioso e o poder político estavam associados.

Com o estilhaçamento das relações familiares, provocado pelo tráfico, os africanos escravizados buscaram reconstruir em novas bases os laços fundamentais que uniam as pessoas, sendo a ligação entre malungos (companheiros de viagem), como já vimos, a primeira alternativa encontrada, ainda durante a travessia do Atlântico. (...)

Portanto, as características fundamentalmente africanas de tais costumes não estavam apenas nos aspectos mais evidentes e ressaltados pelos observadores, geralmente europeus, chocados com a diferença que muitas vezes sentiam como agressão e sempre como marcas da inferioridade dos negros; estavam também presentes no ato de escolher um rei ao qual a comunidade se reportaria para resolver suas questões internas e cuja autoridade seria aceita pela sociedade senhorial (...). Combinando elementos das culturas em contato, isto é, africanos e lusitanos, as eleições de reis negros e os rituais festivos que as acompanhavam inseriam-se no quadro geral da colonização do Novo Mundo e da constituição de identidades próprias aos grupos formadores dessas sociedades. Nesse processo, escravos de um mesmo grupo étnico reelaboraram “antigas formas de sociabilidade desmanteladas no momento do tráfico”, combinando com elas “outras adquiridas no dia a dia da colônia”, incluindo-se aí a participação de irmandades leigas (SOUZA, 2002, p. 181-182).



Figura 10.1: Coroação de uma rainha negra na festa de Reis – Carlos Julião – c. 1776.

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/27/Juliao12.JPG>.

O trabalho de Anderson Oliveira (*Devoção negra*) também analisa, dentro desta perspectiva, o processo de apropriação dos santos pretos no interior das irmandades.

Na sociedade colonial brasileira, a preocupação com o símbolo devocional teria assumido uma proporção bastante significativa. Como afirma Riolando Azzi (*A cristandade colonial*), a atenção com os protetores celestes denotava a vigência de uma concepção ritualística do mundo, onde os mistérios da natureza e o desconhecimento do funcionamento da própria vida humana conduziam a uma necessidade premente de estabelecer vínculos com o mundo superior, buscando a todo custo uma identificação com o mesmo. Em se tratando da África, o processo de cristianização perpetrado pelos europeus, desde o século XVI, já havia tomado os santos como importantes aliados na conversão das populações locais. Segundo John Thornton (*A África e os africanos na formação do mundo atlântico*), um conjunto de ideias religiosas semelhantes entre cristianismo e religiões africanas tendeu a aprofundar o processo de formação daquilo que o autor conceituou como “catolicismo africano”. Entre estas ideias semelhantes, estaria a crença num “outro mundo” e na perspectiva de que este pudesse ser revelado. Concomitantemente, acreditava-se na existência de seres que promoveriam o intercâmbio entre “este mundo”, material

e sensível, e o “outro mundo”. Dentro deste quadro de crenças, teria sido possível aos africanos apropriarem-se dos santos católicos, muitas vezes identificando-os a divindades locais ou a espíritos ancestrais que poderiam não só fazer revelações sobre o “outro mundo”, mas também intervir na resolução de problemas, relativos ao cotidiano deste mundo sensível e terreno.

No Brasil colonial, uma destas apropriações pode ser identificada, recorrendo-se à própria simbologia do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia. O religioso carmelita frei José Pereira de Santana, ao caracterizar as virtudes daqueles santos, recorreu à simbologia do Sol e da Lua para descrevê-los:



Vidas de santos e catequese dos negros

...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, presídio à noite... Mais ainda que comparados entre si os dois celestes Planetas, um apelida-se de maior e menor, o outro... é sem dúvida, que para simbolizarem tão preclaros santos, equivocam-se nas luzes, assim como os mesmos Santos igualam-se nas virtudes: como se deles e não do outro Sol, nem da outra Lua, vaticinasse Isaías, que tinham de ser claridades semelhantes, iguais nos resplendores... Nem pareça que Elesbão e Efigênia, por causa da cor preta de seus corpos, desmerecem a semelhança (SANTANA, 1735, p. 7-8).



Figura 10.2: Santa Efigênia e Santo Elesbão, século XVIII – Museu de Imaginária Nossa Senhora do Carmo do Desterro da Lapa, Rio de Janeiro.

Fonte: Acervo de Anderson José Machado de Oliveira.

Segundo Anderson Oliveira (*Devoção negra*), os objetivos de frei José na construção desta metáfora diziam respeito à afirmação de Elesbão e Efigênia como luminares da fé católica em terras africanas, construindo com isso um exemplo a ser seguido pelos seus devotos. Todavia, pode-se inferir que releituras fossem feitas, tomando com base este simbolismo. Observando-se a estruturação do culto no Rio de Janeiro setecentista, esta proposição torna-se mais forte. Nesta cidade, a irmandade, criada em 1740, unificou o culto aos dois santos, diferentemente do ocorrido em Minas Gerais. Nesta mesma irmandade, a maioria dos seus integrantes eram os chamados pretos minas, oriundos da chamada Costa dos Escravos ou Costa da Mina. A identidade mina, no Brasil colonial, encobria uma série de povos oriundos daquela costa, entre eles jejes e iorubás.

Um documento do século XVIII de uma congregação existente no interior da Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio, dá conta da existência de alguns destes grupos da Costa dos Escravos, encobertos pela identidade mina. Segundo o relatado por um dos autores do documento, em 1748, esta congregação era composta de pretos minas de diversas nações, entre eles estavam daomé, makis ou mahis, ianos, angolins e Sabarus (BN, 1786, fol. 21). A existência de tais grupos que se identificam como minas, ligados à irmandade, é uma pista importante para que se possa melhor compreender possíveis reapropriações das figuras de Elesbão e Efigênia e do porquê, no Rio, o culto estruturou-se em torno do par.

No reino do Daomé, um dos mais importantes da Costa da Mina no século XVIII, era de fundamental importância o culto a Mawu e Lissa, tidos como o par de divindades criadoras. Mawu era o princípio feminino, correspondente à Lua, e Lissa o princípio masculino, correspondente ao Sol. Segundo a crença, Mawu e Lissa teriam criado o céu e a terra, além de ser a origem das demais divindades (voduns entre os povos jejes). Uma tradição afirma que Mawu e Lissa teriam gerado sete pares de gêmeos os quais seriam os *voduns* que representariam os ancestrais de todas as famílias do Daomé. Segundo Robert Cornevin (*Histoire du Dahomey*), uma outra tradição atribui à mãe do rei Tegbessu (1732-1774) a introdução do culto de Mawu no reino, sendo o culto de Lissa conhecido pelo menos desde o século XVII, no também reino jeje de Aladá (BN, 1786, fol. 21). De qualquer forma, os chamados pretos minas no Brasil setecentista já traziam esta bagagem cultural e não nos parece absurdo propor que ela tenha sido utilizada na apropriação do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia: o Sol e a Lua na narrativa de frei José. No Rio de Janeiro, o contato dos minas com estas histórias impeliu-os a associar tais santos como seus símbolos devocionais, estabelecendo um profundo diálogo entre os deuses ancestrais africanos e os santos católicos.

Uma segunda tendência que se afirmou nos estudos sobre as irmandades negras foi a análise destes locais de devoção como espaços privilegiados de organização e preservação de identidades étnicas para africanos e seus descendentes na América portuguesa. Destacam-se, neste sentido, os trabalhos de Mariza Soares (*Devotos da cor*), Antônia Quintão (*Lá vai meu parente*) e Anderson Oliveira (*Devoção negra*). Todavia, podemos perceber uma diferença na abordagem do papel da devoção, quando comparamos os trabalhos de Soares e Oliveira. Para a primeira, a devoção no interior das irmandades não era uma condição constitutiva da identidade do grupo, pois o que precederia a devoção seria a unidade étnica e política (a fim de obter determinadas conquistas na sociedade escravista). A devoção, portanto, é vista como um elemento secundário à formação do grupo. Ela apenas viabiliza o compromisso entre os irmãos. Oliveira discorda desta posição, afirmando que a devoção seria um elemento constitutivo da própria identidade do grupo. Para o autor, o papel que a religião desempenhava na sociedade colonial colocava o símbolo devocional como um fator que exprimia uma concepção ritualística do mundo, que funcionava como um dos elementos a sancionar a construção de identidades em torno das irmandades. A devoção, portanto, não teria um papel utilitarista, mas sim uma função emblemática de distinguir o grupo entre os demais.



Atende ao Objetivo 3

4. Identifique algumas das formas pelas quais o catolicismo leigo expressava-se no interior das irmandades religiosas, no processo de construção e afirmação da sociedade colonial.

Resposta Comentada

Você deverá demonstrar que tal processo dava-se na medida em que as irmandades religiosas reproduziam as hierarquias coloniais; atuavam na assistência dos leigos, proporcionando uma variada gama de serviços sociais aos diferentes segmentos da sociedade (funerais, auxílio aos presos e seus familiares, custeando dotes a órfãs merecedoras, recolhendo expostos, emprestavam dinheiro, atendiam aos doentes e desvalidos em seus hospitais etc.); agiam como instrumentos da política colonizadora ao complementar a atuação da Igreja, tornando-se agentes de cristianização da população; contribuíam para a integração dos chamados homens de cor ao catolicismo colonial.



Atende ao Objetivo 3

5. Exemplifique os elementos de africanidade ou de preservação de tradições africanas no interior das irmandades católicas de negros na América portuguesa.

Resposta Comentada

Você deverá demonstrar ritos ligados às festas (podem ser citadas as cerimônias de coroação de reis congos, nas quais as danças, os ritmos e as posturas dos corpos seguiam os costumes africanos e não os europeus) e ao culto dos santos (com apropriação dos atributos católicos dos santos – a exemplo de Santo Elesbão e Santa Efigênia – segundo a simbologia africana do Sol e da Lua), dentre outros.



Atende ao Objetivo 3

6. Explique de que forma as irmandades de negros representam canais através dos quais se expressavam as práticas sincréticas da religiosidade colonial.

Resposta Comentada

Você deverá demonstrar que elas se constituíram em espaços privilegiados para a interação entre catolicismo e africanidades, sustentando hibridismos religiosos e, assim, contribuindo para a preservação de tradições africanas associadas a práticas católicas.



Atende aos Objetivos 1 e 3

7. Comparando os posicionamentos da história religiosa de caráter oficial e os de caráter teleológico, e evolucionista das décadas de 1960-70, com os da historiografia influenciada pela História das Mentalidades, a partir dos anos 1980, identifique as diferenças das análises acerca da vivência religiosa dos africanos e seus descendentes na América portuguesa.

Resposta Comentada

Você deverá demonstrar que as análises da primeira tendência qualificavam as práticas religiosas dos negros como “bárbaras” e selvagens; os estudos de Roger Bastide e de Nina Rodrigues acabaram reiterando esta concepção hierárquica entre catolicismo oficial e religiosidade africana ao afirmar que a complexidade do catolicismo teria levado os africanos a dissimularem, procurando formas intermediárias de acesso ao Cristianismo, através do sincretismo; e, diferentemente destas abordagens, os estudos a partir dos anos 1980 procuraram mostrar a forma como africanos e seus descendentes apropriaram-se do catolicismo, tendo como base suas tradições, originando um complexo sistema de crenças e vivências religiosas que longe esteve de ser dissimulador.

Costumes fúnebres

Uma das grandes inovações no estudo da religião e das religiosidades no período colonial tem sido a temática da morte. Através das pesquisas sobre os rituais e costumes fúnebres, tem-se descortinado as várias formas como indivíduos dos diferentes segmentos sociais apropriaram-se do catolicismo, assim como se identificam os costumes não católicos, a exemplo dos indígenas e dos africanos. Tais investigações inspiraram-se de início nos estudos realizados, principalmente, na França, no bojo da História das Mentalidades.

Dentre os estudos pioneiros, no Brasil, podem ser destacados os realizados por Adalgisa Arantes Campos, a partir de fins dos anos 1980. Embora ainda não tenha publicado um livro com o resultado de suas pesquisas, a autora vem produzindo uma série de artigos nos quais analisa, de modo geral, os rituais fúnebres na cultura barroca das Minas Setecentistas. Mais recentemente, a partir da sua tese de doutorado sobre o culto a São Miguel e Almas (*A terceira devoção do setecentos mineiro*), Adalgisa Campos vem se dedicando à temática da **escatologia** católica, especialmente sobre o culto às almas do purgatório. Através de suas pesquisas, vem demonstrando a adesão da população colonial aos dogmas do catolicismo e as adequações feitas de acordo com a realidade vivida na América portuguesa.

O ano de 1991 conheceu a primeira publicação de peso no que diz respeito à história da morte no Brasil. Tratou-se do livro de João José Reis, *A morte é uma festa*. Apesar de ter como foco principal as transformações dos costumes fúnebres, na Salvador do século XIX, João Reis trouxe a público a tese de que, desde o período colonial, a morte era uma “festa”, na qual destacavam-se as irmandades religiosas de brancos e negros. Através dos rituais fúnebres, expressava-se ao máximo o que se chamou de “catolicismo barroco”, permeado de ritos externalizados, festivos, nos quais se faziam presentes muitos elementos da tradição ibérica, identificada pela Igreja como “pagã”. Em relação a este aspecto, sobressaíam os costumes fúnebres africanos, extremamente festivos e “barulhentos”.

Escatologia

Doutrina teológica que trata do destino final do homem e do mundo, ou seja, do que deve acontecer no fim do mundo. No caso do catolicismo, é um termo que remete às ideias de morte, inferno, purgatório, paraíso, julgamento particular, Juízo Final, salvação etc.



A morte barroca como festa

Estratégias de bem morrer [eram] usadas pelos baianos (...). A primeira delas é a preparação para a morte, os diversos gestos propiciatórios que vão da feitura do testamento ao rito da extrema-unção (...). [As] pessoas presidiam sua própria morte com certo temor, mas diligentemente, e quando o fim aproximava-se recebiam a ajuda solidária de parentes, confrades e amigos sempre presentes. Com a chegada da morte, preparava-se o morto para o funeral. Nesta hora, um dos aspectos mais importantes era a escolha da mortalha (...). Depois vinha a armação da casa para o velório, os convites para o enterro, as primeiras manifestações de luto.

Os funerais eram pomposos e para isso contribuía o número de participantes no cortejo, de padres, confrades, pobres, músicos, parentes, amigos e estranhos. Os funerais dos pobres e dos escravos eram mais econômicos, mas há evidências de que os negros frequentemente desejavam e recebiam grandes enterros. Alguns destes eram verdadeiras festas africanas, que em geral terminavam em templos de irmandades negras. Embora negros e brancos pudessem ser enterrados em igrejas, a maioria dos escravos de Salvador era levada a um cemitério de indigentes. Havia uma geografia social dos mortos, mesmo quando enterrados no interior das igrejas. Mas a escolha do local de sepultura obedecia também a outras regras, como o desejo de enterro entre confrades e parentes, ou junto aos altares. As irmandades eram o local predileto de sepultura daqueles que deixavam testamento (...). Alguns já não se

preocupavam tanto com o destino do corpo, concentrando seus cuidados no destino da alma. Raros, aliás, os que não se preocupavam em facilitar a entrada no Paraíso, mediante pedidos de missas e da intercessão de santos. Mas se a ajuda dos santos podia ser gratuita, as numerosas missas necessárias à salvação eram caras. (...) custava salvar uma alma e fazer um bom funeral, e [havia] os agentes deste mercado especializado na morte (...)

(...) Os funerais de outrora e, em particular, os enterros nas igrejas revelam a enorme preocupação dos nossos antepassados com seus próprios cadáveres e os cadáveres de seus mortos.

(...) Nesse estilo de morte, o indivíduo administrava seu fim, fazendo valer suas palavras. A tradição popular considerava esta uma "morte bonita". Mas morrer assim representava um esforço coletivo. Uma boa morte era sempre acompanhada por especialistas em bem morrer e solidários espectadores. Ela não podia ser vivida na solidão.

(...) Ao primeiro sinal de que alguém estava "se concluindo", os vizinhos vinham reunir-se ao agonizante e sua família. As mulheres lançavam-se a muitas tarefas, cozinhando, lavando, fervendo e passando a roupa para o doente, costurando sua mortalha. Ajudavam também no elaborado banho de água, misturada à cachaça e ao álcool, no abanar e mover o acamado. Em meio à fumaça de incenso, os homens reuniam-se na sala a conversar sobre doença e morte. Havia doentes "sem forças para morrer", que necessitavam de um empurrão dos vivos, como a queima de velas, rezas, certas beberagens (...)

(...) Enquanto isso, no Rio de Janeiro as bandas de música misturavam impunemente valsas, alamas e lundus, entrecortados de litâneas de Nossa Senhora! "Afirma-se", anotou o viajante [Jean-Baptiste Debret], "que muitas vezes a eloquência feliz e caridosa do padre vale-se desse barulho, embora bárbaro, para persuadir o moribundo de que já o céu abre-se para recebê-lo e os anjos anunciam-no com seu concerto harmonioso!" A morte, como motivo de festa, parecia ter adeptos em todas as camadas sociais. O barulho e não o silêncio acompanha os ritos fúnebres em diversas sociedades, nas quais ele é visto como facilitador da comunicação entre o homem e o sobrenatural. Entre os africanos, por exemplo, a morte silenciosa era uma má morte (...)

(...) Muitos dos costumes mortuários da África foram mantidos pelos escravos no Brasil, apesar das mudanças que neles se foram operando ao longo da escravidão, inclusive os empréstimos do cerimonial católico (...)

(...) No passado escravista, é possível que uma dualidade entre o público (ritual católico) e o privado/secreto (ritual africano) tenha caracterizado os funerais negros. Nem por isso, o lado público de muitos deles deixou de desviar-se das regras católicas. Nas Minas Gerais de 1726, por exemplo, o bispo d. Antônio de Guadalupe protestou que escravos africanos faziam "ajuntamentos de noite com vozes e instrumentos em sufrágio de seus falecidos, ajuntando-se em algumas vendas, onde compram várias bebidas e comidas, e depois de comerem lançam os restos nas sepulturas". O prelado dava assim testemunho da tradição africana de que os mortos devem levar

à sepultura oferendas propiciatórias, participando do banquete festivo de despedida dos vivos.(...).

Quiséramos ter para a Bahia as excelentes descrições, feitas por Kidder e Debret, por exemplo, de funerais cariocas de negros escravos e libertos. Neles, do velório à porta da igreja, predominavam os elementos africanos.

Debret descreveu, com riqueza de detalhes, os funerais de uma negra moçambicana e do filho de um rei negro. No primeiro caso, só acompanhavam o funeral mulheres, à exceção de dois homens, carregando o cadáver numa rede, um "mestre de cerimônias" e um tocador de tambor. Este último puxava o cortejo, ora adiantando-se, ora detendo-se para tocar. Na Igreja de Nossa Senhora de Lampadosa, o mestre de cerimônias, vestido com um tipo de gibão colorido, ordenou que o cortejo parasse, ao tempo em que a porta da igreja se abria. Neste momento, o tambor entrou em ação e as negras puxaram cantos fúnebres, acompanhados por palmas. Algumas mulheres colocaram as mãos sobre a mortalha e diziam: "estamos chorando o nosso parente, não enxergamos mais, vai em baixo da terra até o dia do juízo, hei de século seculorum amém". Não faltou latim nesse ritual, agora sincrético. Um sincretismo percussivo também misturava o som dos sinos ao do tambor. Nada de velas, caixão, padres, orquestras, mas ainda um enterro pomposo a seu modo (REIS, 1991, p. 23-160).

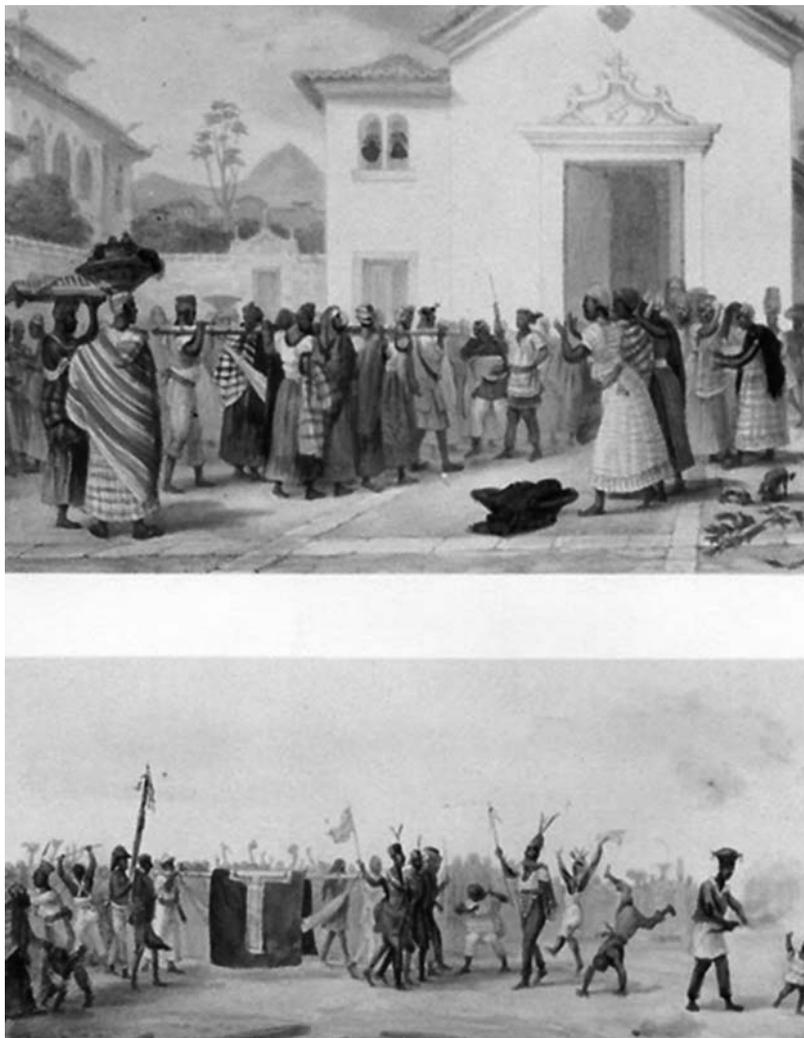


Figura 10.3: Ilustrações de Jean-Baptiste Debret: enterro de uma negra e enterro do filho de um “rei” negro.

Fonte: http://www.seed.pr.gov.br/portals/portal/usp/primeiro_trimestre/imagens/Debret/terceiro_dois.html#

A relação entre o catolicismo e outras práticas religiosas também pode ser percebida em relação à morte indígena. Em *Os vivos e os mortos no Brasil colonial*, Maria Da Glória Kok propôs-se a desvendar os vínculos existentes entre o mundo dos vivos e o dos mortos na religião tupi-guarani, identificando as tradições indígenas e as mudanças, ocorridas a partir da catequese, que geraram uma mistura de rituais e costumes funerários, para além do que desejavam os jesuítas.

Em que pese a diversidade étnica dos vários grupos indígenas que habitavam o território da América portuguesa no momento do contato com os europeus, é possível identificar, para além dos costumes funerários “mais comuns/corriqueiros”, a prática antropofágica. Como nos mostraram Simão de Vasconcelos e Maria Regina Celestino de Almeida, quando da chegada dos europeus, os índios que habitavam o Rio de Janeiro viviam destruindo-se e comendo-se uns aos outros, tornando a antropofagia uma das principais marcas das atitudes nativas diante da morte as quais se fizeram notar com grande força nos relatos deixados por aqueles que travaram contato com os diversos grupos indígenas na região que seria conquistada.

Segundo Glória Kok, a morte e os mortos estavam por trás das guerras que os diversos grupos realizavam entre si e uns com os outros, na medida em que, mais do que conquistar territórios, riquezas ou povos, elas objetivavam principalmente vingar os antepassados mortos pelos inimigos. A vingança consistia, assim, no elemento fundamental destas sociedades e tanto os mortos pretéritos como os que ainda estariam por vir representavam o elo entre passado, presente e futuro. O ritual antropofágico constituía-se em cerimônia essencial, motivadora e ponto culminante das expedições guerreiras, sendo através dele que se vingavam os antepassados mortos e buscava-se fortalecer os membros do grupo que comia o inimigo. Para esta autora, a religião tupi-guarani girava em torno da crença em outra vida, na qual a morte, a dor e a miséria encontravam-se banidas: a *terra sem mal*. Uma terra partilhada pelos deuses e pelos antepassados, onde residiria a felicidade e cujo ingresso se daria através da morte. Mas o acesso a este “lugar” não era livre, visto depender do desempenho tido em vida. Aos guerreiros que tivessem aprisionado e matado muitos inimigos ou às mulheres que se dedicassem ao preparo da carne dos prisioneiros que seriam mortos e à sua ingestão, era permitido o ingresso naquele “além” desejado, passando a conviver com os antepassados e os deuses. Aos considerados covardes e aos que

nunca mataram nenhum inimigo, o destino era a mortalidade da alma, o apodrecimento do corpo, a necrofagia por um espírito maligno. Acreditava-se que, caso não encontrassem alimentos sobre a sepultura, estes espíritos devorariam o defunto e atormentariam sua “alma”. Tanto que, para aplacar a sua presença nas proximidades das aldeias, mantinha-se um fogo aceso, oferendas eram feitas e objetos especialmente confeccionados eram mantidos na entrada das aldeias, a exemplo dos maracás – que, para os tupinambás, eram um receptáculo dos espíritos dos antepassados, através dos quais estes últimos enviavam mensagens aos vivos, tornando-se objetos cultuados, enquanto materialização do espírito dos ancestrais.



Figura 10.4: Maracá.

Fonte: http://www.sxc.hu/profile/ralev_com

A partir deste sistema de crenças no além-túmulo e no sobrenatural, como afirmam Metraux e Kok, uma série de rituais era realizada diante da morte cotidiana, aquela diferente da do ritual antropofágico, envolvendo o pranteamento do morto com efusivos

choros, lamentos e descabelamento dos vivos; o amortalhamento do corpo em sua própria rede, amarrando-o bem com cordas de algodão, para evitar-se que ressuscitasse ou vagasse; o sepultamento dentro de grandes vasos, que eram enterrados junto às ocas ou roças, para evitar que o corpo tivesse contato com a terra frente ao temor da desintegração do corpo; a disposição de alimentos próximo ao cadáver, seja para alimentar aqueles espíritos devoradores de cadáveres, seja para alimentar o próprio morto, que retornaria à sepultura para se alimentar; as cerimônias ligadas ao luto, com choros que duravam vários dias.

Assim como outras práticas culturais indígenas, estas atitudes foram alvo da condenação e, por isso, de intensa ação catequética por parte do clero católico. Nos discursos de missionários, principalmente jesuítas, criticava-se os hábitos funerários dos nativos, identificados como imbuídos do paganismo, da idolatria e, principalmente, do “canibalismo”. Para a Igreja, agir sobre estes costumes era uma forma de resgatar a alma daqueles indivíduos. Na busca deste resgate, os aldeamentos seriam alvos de diferentes tentativas de imposição do catolicismo e, mais especificamente, das práticas e concepções fúnebres cristãs, através da instituição da escatologia católica. Com este objetivo, a Igreja buscou impor aos nativos os caminhos para se obter a salvação da alma e modificar seus rituais através da introdução da prática do amortalhamento cristão, do sepultamento eclesiástico em torno das capelas, da eliminação do costume de se deixar comida nas sepulturas e, principalmente, da extinção da antropofagia, dentre outras.

A conversão, no entanto, não se fez sem resistências da parte das várias etnias e estas podem ser identificadas nos atos de desenterramento dos cadáveres, para que eles fossem “devidamente” comidos pelos inimigos, no receio de se abandonar o costume de amortilhar e amarrar o cadáver em sua rede, na recusa do sepultamento distante das casas, na rejeição de se deixar de prantear os mortos. Certamente, por este motivo, segundo Maria Regina Celestino Almeida e Gaston Cruls, os missionários tiveram de fazer

concessões, mantendo alguns dos costumes fúnebres nativos, no processo de introdução dos católicos.

Apesar das resistências ou permanências, muitos dos índios aldeados mostraram-se abertos à conversão. E neste processo se fizeram presentes as amedrontadoras pregações jesuíticas, a exemplo das que usavam o tema da morte e dos castigos no além-túmulo para os considerados pecadores. Ana Cristina Araújo apresenta o relato do jesuíta Alexandre Perier sobre o sucesso que ele teve durante cerca de trinta anos de missão no Brasil, no século XVIII, ao adaptar a escatologia católica para o nível da compreensão dos índios. Através do uso de estampas iluminadas com a cor do fogo, apresentou imagens dos terríveis castigos infernais àqueles que não seguissem os ensinamentos eclesiásticos. Segundo ele, tais ilustrações impressionavam tanto os índios durante suas pregações, que alguns chegavam a lhe procurar no meio da noite para se confessar, dizendo-lhe que não queriam esperar para fazê-lo no dia seguinte pelo medo de irem para o inferno, caso morressem naquela mesma noite, sem ter se confessado.

Associado a este aspecto das tentativas eclesiásticas de impor a morte católica, podemos citar o trabalho de Claudia Rodrigues que, em 2005, identificou de que forma a Igreja Católica fez uso da morte como mecanismo de cristianização, desde os primórdios do período colonial (num processo herdado desde a Idade Média). Através da *pedagogia do bem morrer*, buscava convencer os fiéis a seguirem seus ensinamentos, ainda que na iminência da morte, recorrendo à chamada “pedagogia do medo”, por meio da qual aterrorizava as mentes através das representações escatológicas sobre o combate entre as forças celestiais e as demoníacas pela posse da alma do moribundo na iminência da morte.



A Igreja e a imposição da morte católica

Havia uma semelhança estrutural na forma como os fiéis católicos do Rio de Janeiro procuraram morrer, do período colonial até meados do século XIX. Costumes que foram herdados do catolicismo e que, da Antiguidade tardia ao século XVIII, resultaram do processo de assenhoreamento da Igreja Católica sobre as práticas funerárias e as representações sobre a morte e o além-túmulo, nos países de maioria católica.

(...) Nesse sentido, os “cuidados dos mortos”, como afirmou Michel Lauwers, foram postos como próprios da dimensão do sagrado, do espiritual, do eclesiástico, ao mesmo tempo em que as práticas funerárias e comemorativas adquiriram o significado de formas de intercessão dos vivos pelos mortos, na perspectiva da salvação. Cuidados que a Igreja considerava um ato espiritual por excelência e que os eclesiásticos deveriam ser, se não os únicos a garanti-los, pelo menos os únicos a enquadrá-los.

[Processo que] se intensificou e completou, a partir de finais do século XII e início do século XIII, com a elaboração da doutrina do Purgatório (...). Compreendido como um além intermediário entre o Paraíso e o Inferno, era o “terceiro lugar” onde certos mortos passariam por uma provação, a fim de expiar os pecados veniais em relação aos quais a penitência não fora completamente cumprida.

(...) O Purgatório implicou a intensificação do medo dos “últimos instantes”, tanto pelo receio

de que não houvesse tempo de uma preparação a tempo para o trespasse, através da penitência, como pelo caráter doloroso das penas que a alma lá sofreria,

(...) [Mas também] esteve bastante relacionado ao progressivo desenvolvimento [da] “escatologia individual” (...), [com] base [na] crença de que imediatamente após a morte seria realizado um combate entre as forças celestiais e os demônios pela posse da alma do moribundo. Neste momento, haveria um julgamento particular, pelo qual seria decidido o destino da alma: se o Paraíso, o Inferno ou o Purgatório. Era uma ideia diferente daquela do Juízo Final que afirmava que o Julgamento seria coletivo e realizado no final dos tempos.

Será justamente associado a este medo dos últimos instantes que se intensificará a prática dos sufrágios pelas almas presas no Purgatório e que, portanto, se estabelecerão novos laços de solidariedade entre os vivos e os mortos. Através das orações ou esmolas, realizadas em intenção de parentes ou amigos mortos, os vivos concorreriam para a abreviação das penas de quem delas se favoreceria no Purgatório. Uma vez tendo alcançado o Paraíso, os mortos passariam a rezar por aqueles vivos que os teriam arrancado do Purgatório. Esta solidariedade reforçou os laços corporativos e confraternais. Estes últimos manifestaram-se, a partir do século XIII, na criação de associações religiosas (irmandades, ordens terceiras e confrarias) que teriam como uma de suas principais funções a realização dos sufrágios em intenção das almas de seus confrades. (...)

A Igreja extraiu grande poder deste novo sistema do além. Ao administrar ou controlar as preces, esmolas e missas feitas pelos vivos em favor dos seus mortos, ela teria benefícios, inclusive com a transposição do sistema de indulgências para a esfera da morte e do Purgatório. Certamente, o ofício de confessor, exercido por mendicantes e sacerdotes, favorecendo sua presença na cabeceira do moribundo, reforçou a disseminação da prática de redigir testamento antes da morte, o que contribuiu muito para o estabelecimento de legados às ordens, irmandades e paróquias. O período entre os séculos XV e XVIII foi aquele no qual a doutrina do Purgatório mais profundamente se enraizou no sistema de crenças nas sociedades católicas, especificamente após o Concílio de Trento, quando a Igreja buscou reforçá-la devido à ação contra os protestantes.

Se, por um lado, a Igreja adotava esta pedagogia da morte, baseada no medo, por outro, ela mesma ofereceria a esperança e a segurança, através das garantias de proteção, proporcionadas por ritos tranquilizadores. (...) A partir da culpabilização, ela buscava disseminar, por um lado, o ideal de penitência e, por outro, a tranquilização, através de orações, das procissões, do culto dos santos, dos sufrágios, dos intercessores, dentre outros. Nesta perspectiva, ela ofereceu a imagem de um Deus misericordioso para aqueles que se confessassem e se arrependessem e que se preparassem com antecedência para a morte – testando, buscando os sacramentos, instituindo legados piedosos e sufrágios.

Diante destes fatores, o morrer seria gradativamente transformado pelos pregadores em uma

arte, na qual tinha importante papel o ensinamento proporcionado pelos manuais de preparação para a morte, também chamados de “artes de bem morrer”, [nas quais] o tema da luta entre anjos e demônios, no leito de morte, pela posse da alma, era ilustrado, levando ao fiel a representação visual da cena que se passaria no leito de morte, por ocasião do Julgamento Particular.

(...) Desse modo, a Igreja construiu um arcabouço ideológico e religioso que se utilizou da morte como instrumento de pregação, cristianização e controle sobre ações e pensamentos, ao longo da Idade Média e da Época Moderna. Este arcabouço foi estruturado pedagogicamente como um processo de ensino-aprendizagem que, sob a ameaça da condenação eterna, visava à salvação da alma, tendo sido fundamental o recurso aos “Manuais de bem morrer”.

Exemplo típico deste tipo de literatura no mundo ibérico foi o Breve aparelho e modo fácil para ensinar a bem morrer um cristão. Escrito pelo jesuíta Estevam de Castro, constituiu-se em um dos maiores sucessos editoriais portugueses de literatura devocional, tendo a sua primeira edição em 1621 e a última identificada em 1724. No total, seriam pelo menos onze edições que circularam entre os portugueses por cerca de cem anos e os ensinaram a morrer, segundo os padrões católicos. Neste texto, o jesuíta procurava ensinar o sacerdote ou leigo que fosse acompanhar o moribundo (nem sempre o clero), os passos que se deveria seguir na iminência da morte, especificamente em situação de doença: consolar o moribundo, exortar a busca dos últimos sacramentos (penitência, eucaristia e extrema-unção), estimular a redação do testamento e ensinar como fazê-lo etc. (RODRIGUES, 2000).

A partir da análise da prática testamentária no Rio de Janeiro colonial, Rodrigues percebeu a apropriação desta *pedagogia do bem morrer*. Nesta lógica, o testamento era visto como um instrumento de preparação para a morte com vistas à obtenção da salvação e, efetivamente, um número significativo de fiéis redigia-o, inclusive pretos forros, de origem africana e/ou homens livres pobres, que possuísem poucos bens e testavam para prestar contas de sua vida terrena e pedir perdão pelos erros/pecados que acreditavam ter cometido.

A preocupação com a salvação da alma transpareceu nitidamente na forma como o testamento foi utilizado pelos fiéis, como meio privilegiado para falarem sobre sua morte, uma vez que nele determinavam a roupa com que desejavam ser amortalhados, a sepultura onde seriam inumados, os acompanhantes do cortejo, a quantidade de missas, de esmolas, dentre outros elementos.

Ainda que o testamento tenha sido utilizado para a transmissão da herança, este objetivo transparecia não ser tão relevante quanto o da salvação, uma vez que parte significativa do texto era utilizada para exteriorizar o sentimento religioso e a fé em Deus que se dizia ter, a obediência aos preceitos do catolicismo e a crença em seus dogmas, explicitados no testamento através da profissão de fé; dos pedidos de intercessão de santos, anjos, da Virgem e de Cristo pela sua alma; da organização do funeral de acordo com os rituais católicos; do pedido para que fossem realizados sufrágios por sua alma e a de outrem; da instituição de legados pios; da doação de esmolas a pobres; da demonstração do arrependimento pelas “faltas” e pecados que se acreditava ter cometido em vida; o saldo das dívidas. Maior expressão da prioridade dada ao tema da salvação no testamento era quando, no século XVIII havia, inclusive, quem estabelecesse sua alma como única herdeira, mostrando como até mesmo a transmissão de herança poderia ser feita em função de um objetivo soteriológico; ou seja, relativo à salvação.

Mesmo que se possa questionar se a vida daqueles testadores fora, efetivamente, marcada pela religiosidade que demonstravam em seus testamentos, o fato é que nos últimos momentos de sua vida, ou

diante da possibilidade de morrerem, fizeram questão de dar sinais de que teriam vivido daquela forma. Afinal, a leitura de trabalhos recentes sobre o cotidiano da população colonial – a exemplo do que foi analisado no item Inquisição e práticas heterodoxas no início desta aula – indica que muitos dos preceitos eclesiásticos sobre casamento, confissão e demais rituais não eram seguidos de forma rígida pelos fiéis. Tanto que não interessou à autora julgar ou investigar o caráter ou o conteúdo da prática religiosa daqueles indivíduos; mas sim a questão sobre os motivos pelos quais, ao final da vida, eles foram tão contundentes na expressão e na busca por exteriorizar uma fé tão contrita.

A possibilidade de não se alcançar o objetivo último, que era a salvação, explica, segundo ela, o medo que os testadores diziam ter da morte. Temor que, na verdade, não era da morte em si, mas do que poderia ocorrer à alma, caso o indivíduo não estivesse com as “contas ajustadas” na ocasião do trespasse. Corria-se o risco de, no mínimo, ir para o purgatório para expiar, transitoriamente, os pecados leves e, no caso extremo, ir para o Inferno, onde as penas seriam eternas. Esta era a origem do temor a que os testadores referiam-se no início do testamento, quando afirmavam: “Temendo-me da morte e não sabendo o que Deus será servido dar-me, faço este testamento...”.



Fragmento de um testamento setecentista

A seguir, podemos ler a parte escatológica do testamento de Francisca de Souza Melo, parda forra, natural de Pernambuco, casada com Francisco Nunes. O documento foi redigido ao seu pedido por Manoel Dias de Souza, em 30/12/1755. Francisca morreu cerca de uma semana depois de ditar seu testamento, em 7/1/1756, tendo recebido os

sacramentos. Foi amortalhada no hábito de Santo Antonio e sepultada na igreja do Bom Jesus (no Rio de Janeiro) e encomendada pelo coadjutor da igreja Matriz da Sé:

Em nome da Santíssima Trindade: Padre, Filho, Espírito Santo, eu Francisca de Souza Melo estando em meu perfeito juízo e entendimento, conhecendo a incerteza da vida e assim, digo, da vida e a certeza da morte me resolvi a fazer este meu testamento como com efeito o faço na maneira e forma seguinte. Primeiramente, declaro e protesto que sou cristã por graça de Deus Nosso Senhor e fiel Católica Romana, e que como tal creio e confesso tudo o que ensina e crê a Santa Madre Igreja de Roma, estando pronta com a graça de Deus a dar a vida e derramar o sangue por esta fiel se necessário for como o mesmo Deus se dignar fazer mercê de dar a vida por ela tendo firme esperança na misericórdia infinita de Deus de que sem embargo dos meus inumeráveis pecados que me há de perdoar pelos infinitos merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo, fazendo eu da minha parte ajuda da sua graça e pela paixão e morte deste salvador me há dar a bem aventurança eterna, intercedendo a Santíssima Virgem Maria sua mãe refúgio de pecadores suposto que conheço que sou a maior deles e a mais ingrata que pisa a terra e a que merece que ela não converta para mim seus olhos misericordiosos. Também espero intercedam por mim os santos anjos principalmente o da minha guarda sem se lembrar das minhas desatenções que com ele tenho tido toda minha vida, arcanjos São Miguel, São Gabriel, São Rafael e o mesmo espero de todos os santos da Corte Celestial em

especial do Patriarca São José espero de Maria Santíssima e São Joaquim e em particular do santo do meu nome São Francisco e de todos aqueles de que tenho por devoção aos quais todos rogo humildemente que por amor daquele Deus a quem então venha interceda por mim para que me dê o que desejo que é boa morte. = Conheço a obrigação que tenho de chamar a meu Deus de todo o coração sobre todas as coisas suposta que tão ingratamente tenho faltado a ele, agora protesto com sua graça de o amor como Deus assim o declaro o amor de todo o meu coração lhe ofereço todo o amor que lhe tem a Virgem Maria todos os bem aventurados de quem [...] de amar que me falta resignar-me totalmente nas mãos de Deus com a sua graça a morte e todas as diversidades que ele for servido dar-me por qualquer via, oferecendo justamente com os merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo em satisfação de meus imensos pecados, perdoo a qualquer pessoa que de mim estiver ofendida e agravada (...)

Fonte: Localizado no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro: Livro de Óbitos e Testamento da Sé (1746-1758), p. 328.

Em artigo mais recente, a autora estudou as formas como africanos e seus descendentes teriam se apropriado da escatologia católica, especialmente o culto às almas do purgatório realizado no interior de associações especificamente criadas para sufragar as almas dos irmãos. Segundo ela, esta apropriação teria conjugado algumas tradições africanas, especialmente o culto aos ancestrais, à crença na morte católica sem que isso tivesse implicado dissimulação.

a. Identifique de que forma a Igreja católica fez uso da morte como instrumento de cristianização no Ocidente cristão.

b. Descreva o modo pelo qual tal processo de cristianização pode ser identificado na América portuguesa.

Resposta Comentada

Você deverá demonstrar que:

a. No centro da imagem, ilustra-se a cena do último combate no qual os demônios, com suas tentações, ameaçam roubar a alma do fiel, que tem ao seu lado um membro da Igreja e, acima, um anjo. Cada detalhe da imagem foi legendado por seu autor, cuja explicação compõe o texto do manual, objetivando mostrar ao leitor o espelho do que acontece nos “últimos momentos”. Em cada uma das extremidades da gravura, aparecem trovinhas que reforçam a mensagem do autor sobre a necessidade de o fiel estar bem preparado para a morte. Tais elementos reforçam a pedagogia eclesial do “bem morrer” que, amedrontadoramente, procurava exortar o fiel a evitar os pecados e buscar a salvação após a morte.

b. Na América portuguesa, podemos perceber este processo de cristianização da morte nas tentativas de missionários jesuítas de substituírem os costumes fúnebres indígenas (a exemplo da antropofagia, do efusivo pranteamento do morto; do sepultamento junto às ocas ou roças; a disposição de alimentos próximo ao cadáver) pelos católicos, transferindo o ritual tradicional destes grupos para o âmbito simbólico do sagrado e físico das capelas, da eliminação do

costume de se deixar comida nas sepulturas e, principalmente, da extinção da antropofagia. No caso dos africanos, buscou-se eliminar as práticas festivas dos seus funerais, proibindo-se os "ajuntamentos" noturnos e sonoros, com banquetes funerários.



Atende ao Objetivo 4

9. Apesar da tentativa eclesiástica, pudemos perceber que margens de não enquadramento ou resistências à pedagogia católica do bem-morrer fizeram-se presentes na América portuguesa. Identifique-as.

Resposta Comentada

Você deverá demonstrar que, no caso indígena, as resistências podem ser identificadas nos atos de desenterramento dos cadáveres para que eles fossem "devidamente" comidos pelos inimigos, no receio de se abandonar o costume de amortilhar e amarrar o cadáver em sua rede, na recusa do sepultamento distante das casas, na rejeição de se deixar de prantear os mortos. No caso dos africanos, percebe-se a manutenção da sonoridade dos instrumentos musicais e das palmas, além das danças, ainda que o sepultamento fosse realizado na Igreja Católica.



Atende ao Objetivo 4

10. Explique o significado da seguinte afirmação de João José Reis: “No passado escravista, é possível que uma dualidade entre o público (ritual católico) e o privado/secreto (ritual africano) tenha caracterizado os funerais negros. Nem por isso, o lado público de muitos deles deixou de desviar-se das regras católicas”.

Resposta Comentada

Você deverá demonstrar que, muito embora africanos e seus descendentes tenham mantido suas práticas tradicionais por ocasião dos funerais, fosse ao nível público ou privado, eles também seguiram as práticas do catolicismo, mesclando-as com seus rituais tradicionais.

CONCLUSÃO

De uma forma geral, as novas tendências da historiografia da religião e das religiosidades na América portuguesa permitem-nos destacar a complexidade das relações entre Igreja e vivências múltiplas do catolicismo. Estas relações, tomadas no seu aspecto conflitivo, impuseram a necessidade de pensarmos a mestiçagem cultural perpassada pela vivência religiosa não como produtora de

uma cultura ou de uma religiosidade harmônica, mas sim como um processo de negociações e conflitos que, se por um lado, garantiu a expansão do catolicismo na América, por outro, esteve distante da perspectiva ortodoxa e uniformizadora idealizada pelo Estado e pela Igreja tridentina.

RESUMO

Nesta aula, pudemos identificar as diferentes formas como os temas da religião e das religiosidades na América portuguesa vêm sendo abordados pelos estudiosos no Brasil. Analisamos as discussões historiográficas a respeito de algumas das principais temáticas relativas à religião e às religiosidades no período colonial, a saber: Inquisição e práticas heterodoxas, irmandades religiosas e costumes fúnebres. A partir destas discussões, identificamos a complexidade dos aspectos relativos à vivência religiosa indígena e africana na América portuguesa, ao processo de conversão destes ao catolicismo e de que forma se apropriaram da religião católica.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, falaremos sobre a família na América portuguesa.

Aula 11

A família
na América
portuguesa

Marcos Sanches

Meta da aula

Apresentar como se formou a família colonial brasileira, seus diferentes tipos e características, e de que formas eles se relacionaram entre si.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. caracterizar os diversos tipos de família, constituídos durante o processo de colonização do Brasil;
2. identificar as dinâmicas do funcionamento do grupo familiar no contexto da sociedade colonial;
3. distinguir os principais processos ligados à dinâmica da família em relação ao casamento, à infância e às relações de poder no mundo colonial.

Pré-requisitos

Para um bom aproveitamento desta aula, você precisa ter entendido as bases da constituição da sociedade colonial e suas diferentes instituições. Esses conteúdos você aprendeu nas Aulas 4 e 5; portanto, se julgar necessário, volte àquelas aulas, antes de começar a estudar esta.

INTRODUÇÃO

Vivo e absorvente órgão da formação social brasileira, a família colonial reuniu sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo uma variedade de funções sociais e econômicas (FREYRE, 1946, p. 113).

A clássica definição de Gilberto Freyre coloca a família como elemento central da formação da sociedade colonial. A “família patriarcal” seria para o autor o padrão dominante no processo de colonização. Constituída a partir do casamento legítimo – portanto, um sacramento católico, de caráter indissolúvel – seu domínio ampliava-se sobre todos os indivíduos que mantinham algum tipo de subordinação a seu chefe, como empregados livres e escravos.

Os dicionários correntes não diferem muito nas características da família: grupo de pessoas vivendo sob o mesmo teto, subordinado a um chefe, ancestralidade comum, parentesco, constituída pelo casamento e reproduzida através dos filhos.

Podemos observar que todas as características listadas remetem ao modelo cristão-católico de família, monogâmica e sagrada pelo casamento, o que implica estudar a organização do grupo familiar tanto na perspectiva da legislação civil do Estado, quanto na legislação canônica da Igreja.

A família na colônia: discussão historiográfica

A historiografia brasileira mais recente apresenta uma visão mais perspectivada do conceito de família no período colonial, a exemplo de Sheila de Castro Faria (1988), ao destacar ao longo da colonização estruturas familiares bastante diversificadas.

Coabitação

Ato de habitar o mesmo lugar. A coabitação envolvia pessoas além do núcleo original da família (pai, mãe e filhos), incluindo agregados, parentes mais ou menos distantes e as novas famílias constituídas pelos filhos. A vida em comum era um dos fundamentos das relações familiares.

Consanguinidade

Pessoas que têm descendência direta entre si, isto é, têm o mesmo sangue, como pais e filhos, irmãos, tios e sobrinhos. A consanguinidade é um vínculo definidor da família. Dependendo da sociedade, podem ser consideradas ligações mais ou menos distantes.

Fogo

Pode ser tomado como sinônimo de casa, lugar onde se faz fogo para cozinhar e atender a outras necessidades dos habitantes.

Herético

Pessoa acusada de não professar corretamente ou descumprir a doutrina estabelecida pela Igreja Católica.

Os diferentes modelos de família não se definem exclusivamente pelos limites da **consanguinidade** e/ou da **coabitação**, podendo englobar inclusive relações rituais, como a instituição de parentesco através do batismo.

Dessa forma, a família patriarcal consagrada na historiografia coexistiu com modelos definidos pela coabitação, mas sem consanguinidade, e outros como o nuclear – aquele que reúne basicamente pais e filhos – que parece ter sido bastante comum, por exemplo, na região mineira e paulista no século XVIII, onde as incertezas econômicas e o caráter de conquista, no caso das Minas Gerais, favoreceram a manutenção de grupos familiares mais restritos. No caso de São Paulo, Maria Luiza Marcílio (2000, p. 102) concluiu que

quase três quartos de todos os domicílios paulistas, possuindo ou não escravos, eram constituídos por estruturas familiares simples: casais com ou sem filhos, pais ou mães que – viúvos, solteiros ou casados – dirigiam sós os seus **fogos**.

No entanto, dois elementos devem ser destacados na origem da constituição dos grupos familiares: a mistura de populações e consequentes vivências culturais, e a predominância do elemento masculino entre os primeiros colonizadores. Daí, muitas famílias, formadas no início da colonização, não atendiam aos requisitos formais, legais e religiosos, para a sua constituição e reconhecimento.

Os portugueses pioneiros na conquista do território, como o Caramuru (Diogo Álvares) na Bahia e João Ramalho em São Vicente, formaram famílias extensas, que seguindo a tradição indígena, admitiam a poligamia masculina. Foi também comum a reclamação dos donatários e dos primeiros governadores sobre o envio à colônia de diversos tipos de excluídos na condição de degredados, como vadios, ciganos e **heréticos** (PIERONI, 2000).

No geral, a tendência foi a adoção da família de modelo europeu, monogâmica, constituída pelo casamento católico. No entanto, as diversas realidades coloniais – regionais, econômicas e sociais –

produziram uma diversificação dos tipos familiares. Maria Beatriz Nizza da Silva (1988, p. 51-144) propôs uma tipologia que contempla cinco tipos de famílias, definidas a partir da inserção econômica e social de seus membros no mundo colonial: as famílias da casa-grande, as das fazendas de gado, a família mineira, as constituídas por sitiantes, chacreiros e roceiros, e as famílias de comerciantes.

Os proprietários rurais, topo da sociedade colonial, por atenderem aos seus critérios básicos de hierarquização – a posse de terras e de escravos – são aqueles que mais se aproximam, tanto nas áreas de lavoura, quanto nas de pecuária, do clássico modelo de família patriarcal, consagrado por Gilberto Freyre.

A família patriarcal, tal como definida no clássico *Casa Grande & Senzala* (1946, p. 22-23; 115-123), é mais do que uma simples família extensa e representativa da plasticidade da colonização portuguesa, refletindo o funcionamento de uma atividade agrária, sedentária, rural e escravocrata nos trópicos. O conceito de plasticidade, usado por Freyre e outros autores de sua geração, visava expressar o caráter maleável e a capacidade da sociedade colonial de se adaptar às diversas matrizes culturais que interferem na sua constituição.

Para o autor, a família – mais do que qualquer outra instituição – foi o principal elemento da constituição da sociedade colonial. Nucleada na casa-grande, desdobrava-se através dos seus diversos componentes, inclusive os escravos, na direção das atividades econômicas e no controle político e social da vida colonial.

Eni Samara (1983, p. 7-14) caracteriza a família por meio da sua vasta parentela, que se expandia tanto na vertical, pela miscigenação, quanto na horizontal, pelo casamento. Ela entende que as características patriarcais e conservadoras da família brasileira foram o resultado da transplantação e adaptação da família portuguesa ao ambiente colonial. Ao mesmo tempo que os critérios de estratificação da sociedade de ordem estamental tradicional (conceito já explicado na Aula 4) esvaziaram-se na colônia e constituiu-se um

modelo definido como senhorial, cujos principais sinais de distinção social eram o estatuto de homem livre e, em seguida, o de proprietário de terras e de escravos. Ser ou não ser escravo era o ponto de partida da estratificação social, e a possibilidade de ter escravo era decisiva para estabelecer hierarquia social associada à possibilidade de acesso à terra (SCHWARTZ, 1988).

A família patriarcal incluía os indivíduos ligados ao proprietário da casa por laços de parentesco, trabalho ou amizade, num arranjo de fortes características senhoriais, tanto na dependência à autoridade paterna, quanto à solidariedade entre os nobres.



Figura 11.1: A família brasileira.

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Familia_e_escravos_Brasil_1822.jpgg

Mesmo reconhecendo a existência de outras formas de organização, como os arranjos existentes entre homens livres, pobres e escravos, Ângela Mendes Almeida considera que a família patriarcal foi uma espécie de matriz que permeava todas as esferas da vida brasileira, a exemplo do clientelismo, do mandonismo e da própria escravidão (ALMEIDA, 1987), como nos revela a **Figura 11.1**.



Atende ao Objetivo 1

1.a. A seguir, apresentamos fragmentos de duas cartas do Padre Manoel da Nóbrega, chefe do primeiro grupo de jesuítas a chegar ao Brasil, em 1549. Com base na leitura, explique uma característica do processo de constituição das famílias nos primeiros anos da colonização brasileira:

“Todos me escusam que não têm mulheres com que casem, e conheço eu que casariam se achassem com quem (...)”

“São tão desejadas as mulheres brancas qua (ca), que qualquer farão muito bem à terra, e elas se ganharão e os homens de qua (ca) apartar-se-ão do pecado.” (NÓBREGA, 1988: p. 79-123).

1.b. Justifique a ideia de que a família patriarcal pode ser considerada uma matriz que orientou a organização da sociedade colonial.

Resposta Comentada

1.a. Nos primeiros anos da colonização, predominaram colonos portugueses do sexo masculino. A falta de mulheres não só dificultava a realização de casamentos, reconhecidos pela Igreja, como favorecia a prática de pecados como o concubinato.

1.b. Admitindo o caráter senhorial da sociedade colonial cujos critérios básicos de estratificação estavam ligados à escravidão e à posse de terras, o atendimento desses requisitos acabou por caracterizar as famílias entre os grupos dominantes, de tipo patriarcal, e influenciando todos os demais tipos de família constituídos na colônia.

Retomando a tipologia já citada de Nizza da Silva (1988), a família tanto na casa-grande, quanto nas fazendas de gado, apresentava muitas características comuns, como a autoridade e a dependência ao *pater familis* (*chefe da família*), que também acumulava a condição de proprietários de terras e homens e a sua constituição dentro dos preceitos da Igreja Católica.

Kátia Mattoso (2004) considera que tais características mantêm-se em grande parte, tanto nas zonas rurais, quanto nas cidades, em se tratando dos mesmos grupos sociais. Nessa linha de raciocínio, a condição dos indivíduos prevalece sobre sua localização e até mesmo sobre a sua ocupação econômica na determinação do modelo de família.

Na dinâmica da sociedade colonial, marcada por rígida estratificação e limitada mobilidade social – características que também se reproduziam no interior da família –, as famílias associavam-se rotineiramente, constituindo redes sociais, através dos quais asseguravam monopólios de bens (terras, engenhos etc.) e funções (exercício de ofícios, acúmulo de mercês, como títulos, privilégios econômicos etc.).

Como já estudou João Fragoso (2003), os vários mecanismos de aliança eram também geradores de permanente tensão entre os grupos da nobreza da terra, que muitas vezes desembocavam em luta aberta com mortes e exigindo também a intervenção das autoridades metropolitanas.

Nos grupos intermediários da sociedade e, principalmente, entre setores marginalizados, era menos comum a constituição formal de grupos familiares. Impureza de sangue, concubinato e a própria pobreza eram elementos que dificultavam, se não impediam, o casamento, que não significa a existência de uniões familiares estáveis. Laura de Mello e Souza (1982) destaca que a inserção dos homens livres na sociedade tinha como referencial a escravidão, tanto por grande parte do grupo ser constituído de forros, quanto pela condição marginal que o não escravo e não proprietário ocupava em relação ao sistema econômico dominante.



Limpeza de sangue

A legislação portuguesa e eclesiástica impunha várias restrições às pessoas consideradas de sangue impuro, isto é, judeus, mouros, índios e africanos, ou seja, povos não reconhecidos como praticantes do Cristianismo.

A “fluidez” do grupo também se projetava no caráter das relações familiares. A documentação da capitania de Minas Gerais, estudada pela autora, revela alto índice de concubinato no grupo e a recorrência da promiscuidade sexual (particularmente a prostituição) como alternativa a situações de extrema miséria. Eram também comuns a bigamia, o incesto e o abandono de crianças, que, se ao mesmo tempo eram recorrentes a todo grupo, serviam de fomento a constantes querelas, definindo-se a prática de violência, como também uma característica da camada.

O caso particular da família escrava

O conhecimento das estruturas familiares entre os escravos é relativamente recente na historiografia. Durante muito tempo, foram reproduzidas ideias que remontavam ao século XIX, quando não se dispunha de conhecimento objetivo (inclusive quantitativo) dos escravos e sua percepção era informada pela ideia de barbárie. Daí, decorrem a ausência ou desvalorização das relações grupais e a percepção dos seus espaços de convivência, principalmente a senzala, como ambientes promíscuos.

O casamento escravo era permitido pela legislação, não cabendo aos senhores impedi-lo. Os estudos recentes, como o de Robert Slenes (2000), mostram que principalmente a partir do século XVIII o número de casamentos foi crescente. Em São Paulo, na Freguesia da Sé,

por exemplo, entre a metade do século XVIII e a Independência, os escravos responderam por cerca de 30% do total.

Independente da formalização do casamento, os escravos constituíam relações familiares estáveis. Manolo Florentino e José Roberto Góes (1997) definem como limites da família escrava: na vertical, isto é, na descendência direta, um conjunto de três gerações, ligado por laços consanguíneos (dos avós aos netos), e na horizontal, isto é, os parentescos laterais, estendendo-se até a inclusão dos primos.

No entanto, a concepção de laços parentais ultrapassava a consanguinidade e a própria condição jurídica do escravo pelo resgate de vivências comuns, laços de aliança e solidariedade, ou novos vínculos, como o estabelecido pelo batismo. De qualquer forma, a condição de escravo, as suas múltiplas origens étnicas e a oposição dos senhores podiam limitar a concretização da constituição de grupos familiares.



Figura 11.2: Família de libertos.

Fonte: http://1.bp.blogspot.com/_zK27IacBoY/RvrhHaa3U1I/AAAAAAAAAbo/eSYvom1quHw/s400/familia+negra+seminario+mem%C3%B3ria+negra.jpg

A constituição da família escrava, tanto nas áreas rurais, quanto nas urbanas, podia atender a interesses recíprocos: para o senhor, a estabilidade familiar podia assegurar um comportamento relativamente mais dócil, evitando, por exemplo, as fugas, o que reforçava de alguma forma o controle sobre o cativo; para o escravo, ter casa separada e chefiar uma família era uma garantia de relativa autonomia sobre o seu espaço de moradia e nas relações grupais. A **Figura 11.2** apresenta-nos uma família de libertos que, ao assumirem tal condição, repetem de certa forma hábitos e posturas das famílias senhoriais.



Atende ao Objetivo 2

A organização familiar, por exemplo, bem como as formas de moradia configuram-se diferentemente nas áreas e nas situações em que dominam extremos (senhor/escravos) ou em que predominam formas intermediárias de homens livres pobres, pequenos proprietários etc. (NOVAIS, 1997, p. 27).

2.a. Com base no texto de Fernando Novais, faça o que se pede:

Explique pelo menos um elemento que pode diferenciar os diferentes tipos de família encontrados na colônia.

2.b. Por que consideramos que a escravidão é um dos elementos determinantes da organização familiar na colônia?

Resposta Comentada

2.a. A estrutura dos grupos familiares podia diferir em função da região, onde, por exemplo, havia grandes contingentes de população indígena, favorecendo a união de acordo com o costume dos nativos, através do concubinato.

As atividades econômicas também contribuíram para o perfil diversificado dos tipos de família, como no caso das áreas de grandes lavouras, onde o modelo patriarcal, sediado na casa grande foi bastante desenvolvido. Na região de mineração, as incertezas das descobertas favoreceram a manutenção da família nuclear.

A posição social das pessoas também influenciava o tipo de família, por exemplo, com as dificuldades das pessoas mais pobres e de condição social inferior terem acesso ao casamento.

2.b. Sabendo-se que a escravidão foi o eixo estruturante da estratificação da sociedade colonial, a condição de escravo e não escravo é o primeiro critério de distinção entre as pessoas. A posse de escravos conferia inegável status a seus proprietários e modelava a extensão do grupo familiar. Para o autor, há uma relação – mas não um determinismo – entre a hierarquia social, ou seja, a posição social das pessoas, e o tipo de família predominante em cada grupo.

Batismo, casamento e infância

O batismo foi importante mecanismo da dinâmica das relações familiares. Entendido como nascimento, estabelecia um parentesco entre padrinho e afilhados, extensivo às respectivas famílias, que reforçava as solidariedades verticais (por exemplo, senhores e escravos) e horizontais (por exemplo, vizinhos, sócios etc.).

Os vínculos decorrentes do batismo produziam múltiplos efeitos, desde o reforço da disciplina social, no caso dos escravos, até a concretização de negócios ou alianças políticas.

O casamento era o vínculo instituidor da família. Concebido como indissolúvel pela Igreja Católica, o matrimônio conheceu uma permanente crise sobre várias formas:

A clausura das mulheres, enquanto os maridos continuavam suas vidas; a separação ou a anulação do matrimônio, decretada pela Igreja; a transgressão pela bigamia ou mesmo o assassinio do cônjuge (SILVA, 1988).

Deve ser lembrado que o casamento não era, via de regra, decorrente de relações de afetividade entre os nubentes que, raramente, tinham a possibilidade de escolher os cônjuges. No entanto, a instituição do vínculo guardava forte caráter pragmático, por meio da concretização de alianças, visando à ampliação do poder político, do prestígio social e dos negócios econômicos, mais comuns entre os grupos sociais mais destacados, mas sem deixar de orientar a concretização do casamento entre todos os grupos sociais.

Se entre as grandes famílias o matrimônio podia permitir preservar ou ampliar o patrimônio, entre os desclassificados podia se constituir uma estratégia de sobrevivência econômica e, até mesmo, física.

A determinação dos interesses familiares na concretização do casamento acabou por tornar comum um padrão endogâmico de reprodução das famílias, isto é, a união dentro do próprio círculo parental, por vezes, com vínculos de consanguinidade muito próximos.

Apesar da vigilância da Igreja, aos aspectos formais contrapunham-se as relações de afetividade entre não casados e casados. O concubinato era bastante difundido e, mesmo após o casamento, era comum a manutenção de relações extraconjugais.

Dois aspectos muito interessantes emergem da documentação conhecida. Os processos de habilitação de casamento – “os banhos matrimoniais” – revelam com grande frequência os impedimentos canônicos à efetivação do casamento: parentesco consanguíneo próximo, concubinato e filhos antes do casamento, além da preocupação tradicional com a limpeza de sangue.

É evidente que a posição social dos noivos e respectivas famílias podiam facilitar a dispensa do eventual impedimento pelas autoridades eclesiásticas, no entanto não se deve ficar restrito a uma explicação simplista que tal possibilidade era limitada aos grupos da elite colonial.

Sheila Faria (1998), estudando duas regiões de forte atividade agrícola na capitania do Rio de Janeiro – Campos dos Goitacazes e São Gonçalo –, apresentou exemplos de pessoas das camadas baixas da sociedade que tiveram dispensa de seus impedimentos. Em um dos casos, uma mulher é denunciada por já ter vivido em concubinato, mas o próprio noivo declara ter conhecimento do fato e solicita dispensa ao bispo, alegando que o matrimônio seria uma forma de impedir que ela voltasse a pecar.

Outro aspecto interessante, revelado pela documentação eclesiástica, são os processos de “divórcio”, nos quais a Igreja, sem extinguir o vínculo sacramental do matrimônio, autorizava a separação dos casais, dispunha sobre guarda de filhos e, em alguns casos, sobre partilha de patrimônio. A destacar, que na maioria dos casos, os processos são motivados pelas mulheres, alegando dentre outras razões maus-tratos e concubinato, o que pode nos sugerir uma atitude não inteiramente passiva da mulher na sociedade colonial.

A formalização do casamento não foi regra geral na colônia, convivendo com várias formas de união, naturalmente reconhecidas como pecaminosas pela Igreja. O mundo colonial, com suas peculiaridades e mistura de culturas, legou-nos formas de sociabilidade e afetividade que fugiam aos padrões estabelecidos, foram alvo constante da preocupação da Igreja, particularmente da Inquisição, mas que se mantiveram no cotidiano da sociedade.

Quanto à infância, a percepção da individualização da criança foi uma das inovações da época moderna:

O primeiro sentimento da infância – caracterizado pela paparicação – surgiu no meio familiar, na companhia das criancinhas pequenas. O segundo, ao contrário, proveio de uma fonte exterior à família: dos eclesiásticos ou dos homens da lei, raros até o século XVI, e de um maior número de moralistas no século XVII, preocupados com a disciplina e a racionalidade dos costumes. Esses moralistas haviam-se tornado sensíveis ao fenômeno outrora negligenciado da infância, mas recusavam-se a considerar as crianças como brinquedos encantadores, pois viam nelas frágeis criaturas de Deus que era preciso ao mesmo tempo preservar e disciplinar. Esse sentimento, por sua vez, passou para a vida familiar (ARIÈS, 1981, p.104-105).

Na história colonial, são esparsos os relatos sobre a vida infantil no interior das famílias. Aspecto mais bem documentado e bastante estudado é o fenômeno da criança abandonada. Segundo Marcílio (2006), a História Social da criança abandonada não pode pôr de lado a presença da pobreza, da marginalidade social e das crianças ilegítimas e abandonadas ao longo da história. Os estudos da Demografia Histórica Latino-americana, a partir da década de 1970, possibilitaram a percepção do fenômeno da ilegitimidade e do abandono de crianças, pois, até então, os historiadores ignoravam o tema criança desvalida.

No modelo familiar patriarcal, monogâmico, sacramental e indissolúvel, todos os desvios, como o concubinato, a mestiçagem e a ilegitimidade, além de ilegais, eram considerados como pecados, contribuindo para o aumento do abandono e do infanticídio. Também o culto à virgindade, imposta pela Igreja, provocou o aumento de expostos, termo usado na época para crianças abandonadas, pois as desviantes que na maioria das vezes eram ricas não podiam perante a sociedade assumir a maternidade antes do casamento.

Assim sendo, quase todos os relatos acerca do destino de crianças abandonadas até o século XVII são provenientes de instituições assistenciais e jurídicas; muito poucos são dados de

familiares, como pais, mães e os próprios enjeitados, justificando a princípio a imagem que faziam desses pais como irresponsáveis e pessoas detentoras de desamor, cujo resultado muitas vezes chegava ao infanticídio.

O atendimento à criança abandonada era baseado em um modelo caritativo, baseado nas esmolas e boas ações dos ricos com os pobres para amenizar o sofrimento dos mais desvalidos, ganhando em troca a salvação de suas almas, a busca do paraíso, assim como do *status*. O recolhimento dos recém-nascidos por essas famílias representava o modo informal de assistências às crianças que passaram a ser chamadas de “filhos de criação”.

Em paralelo, duas formas de assistência caritativas formais foram as mais comuns: a ação das Câmaras Municipais e da Roda de Expostos. No império português, cabia às Câmaras (Municipais) ou Conselhos assegurar políticas de atendimento às crianças abandonadas. A forma mais comum era o pagamento a mulheres criadeiras, responsáveis pelo atendimento das crianças.

O estudo de tal ação ainda é limitado, a exemplo do citado sobre a atuação da Câmara de Mariana, no século XVIII. Prevalece a ênfase nas citações do papel desempenhado pelas rodas, sobre a qual vários historiadores chamam atenção para o fato de elas só terem existido em poucas cidades onde se instalaram as Santas Casas (SOUZA, 1999).

As Câmaras Municipais atenderam parte insignificante de menores abandonados, isso porque os gastos com os expostos consumiam grande parte da receita, pois era seu papel arranjar criadeiras para os expostos às suas despesas. Grandes protestos surgiram onde a população precisou recorrer muitas vezes ao rei para ele intervir junto à Câmara para que cumprissem a lei. As Câmaras sempre tiveram dificuldades em assistir todas as crianças expostas, surgindo assim grande número de crianças que perambulavam pelas ruas, aumentando a mendicância, a prostituição e o crime em nome da sobrevivência.

Em várias Vilas e Cidades coloniais, a tarefa foi delegada a outras instituições, particularmente às Santas Casas de Misericórdia, sendo que os encargos financeiros ficavam por conta dos municípios até que as crianças completassem sete anos.

Em muitos casos, o acolhimento dessas crianças era feito por funcionários da própria Câmara, devidamente contratados e remunerados, como pai e mãe dos enjeitados, sendo sua própria residência o local de acolhida, processo muitas vezes associado à possibilidade da utilização das crianças, como mão de obra gratuita.

As Rodas ou Casas dos Expostos foram inicialmente lugar de recolhimento para as meninas pobres e são consideradas como as primeiras instituições de proteção à infância desvalida. Surgidas no século XVIII, contribuíram muito para a diminuição do aborto e do infanticídio (MARCÍLIO, 2006).

As Rodas eram localizadas nas Santas Casas de Misericórdia e protegiam os bebês até os três anos de idade. As crianças eram cuidadas pelas amas de leite pagas com tal finalidade. Depois desse período, até aos sete anos, essas crianças voltavam às Casas dos Expostos para a dita “educação” onde se buscava colocá-las em casas de família ou outro lugar onde pudessem continuar a serem criadas (MARCÍLIO, 2006).

Até ao final do período colonial, somente existiam as Rodas em Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Recife. Depois da independência, devido ao crescente problema social dessas crianças, outras Rodas surgiram ao longo da primeira metade do século XIX.

No Rio de Janeiro, a referência mais remota a respeito da fundação de hospital é de 1582, e, em Salvador, 1552. Surgem as Santas Casas, mantidas por irmandades leigas, originadas das elites da sociedade que por meio desse feito se preparava para a “boa morte”, purgando assim seus pecados através dessa caridade.

Pelas regras metropolitanas, as crianças recolhidas eram inscritas no Livro de Matrícula dos Expostos e, após serem reconhecidos como expostos, eram inscritos no Juizado dos Órfãos. O Juiz dos Órfãos indicava os tutores dos enjeitados e depois de cumpridas as formalidades, o bebê era entregue a uma ama de leite paga às expensas da municipalidade por um período de três anos. Após esse período, o salário era reduzido, pois o bebê não mais precisava de leite materno, mas continuava na casa da ama, que a partir de então passava a ser chamada de ama-seca. Caso contrário, os bebês ou voltavam para a Casa dos Expostos, até completar sete anos onde eram considerados detentores de razão (“idade da razão”), que muitas vezes saíam empregados em lavouras, no comércio, ou no caso das meninas em casas de família, fazendo serviços domésticos.

No Rio de Janeiro e em Salvador, apesar das Câmaras locais seguirem as regras metropolitanas, nunca contratavam funcionários da própria Câmara, a clientela vinha do meio urbano. Com isso, a despesa com enjeitados demandou uma pequena fortuna aos cofres públicos.

A roda constituía-se de um aparelho, em geral de madeira, do formato de um cilindro, com um dos lados vazado, assentado num eixo que produzia um movimento rotativo, anexo a um asilo de menores. Assim, utilizando a roda, ficava oculta a identidade daquele ou daquela que abandonava a criança, assim como não estabelecia nenhum contato com quem a recolhia do lado de dentro.

A criança depositada na roda era logo batizada e buscava-se o nome do exposto nos calendários dos santos da Igreja, inspirados em nomes latinos do império romano ou da Grécia antiga, surgindo assim nomes, como Dulcinéia, Ironildes, Giselia, Derivaldo, Afra, Florisvaldo etc.

Em princípio, o bebê recém-chegado na roda era colocado em casa de ama de leite, por três anos, porém estimulavam-se as amas a manterem essas crianças até 12 anos mediante “estipêndio

pequeno” (salário de ama de leite). A partir de então, poderiam explorar o trabalho dessas crianças, de forma remunerada ou apenas em troca de alimento e moradia, que foi a forma mais comum.

As amas na sua maioria eram mulheres pobres, solteiras ou casadas, ignorantes e residentes na cidade, favorecendo a ocorrência de fraudes e abusos de toda sorte, como mães que levavam seus próprios filhos para a roda, depois iam buscá-los como amas de leite, mas cuidando de seus filhos e ganhando para isso, ou mesmo os senhores que mandavam suas escravas colocarem seus filhos na roda, depois iam buscá-los para serem amamentados com estipêndio até a idade de 12 anos e depois dessa criação paga, essas crianças apesar de livres, continuavam com suas mães-escravas.

Em meio a um processo crescente de crianças na roda e conseqüentemente aumento de crianças perambulando pelas ruas ou prostituindo-se, ou vivendo de esmolas, ou até de pequenos furtos por conta do abandono por parte das amas de leite, as Casas de Misericórdias passaram a buscar casas de família que pudessem receber essas crianças como aprendizes: as meninas como empregadas domésticas e os meninos como sapateiros, ferreiros, caixeiros, balconistas, dentre outros ofícios.

As Santas Casas tinham maiores preocupações com as meninas, devido à preservação de suas honras e castidades, e com isso foram criadas junto às maiores Misericórdias, espaços de recolhimento de meninas órfãs e desvalidas. Assim sendo, os primeiros asilos surgiram nas cidades de Salvador, Rio de Janeiro e Recife, durante o século XVIII.

Vida material e redes de poder

O viver em colônias foi um processo complexo, não podendo ser reduzido a estereótipos do tipo “senhor de engenho rico”, “camponês pobre” e “escravo explorado à exaustão”. As colônias

eram, por sua própria condição, espaços múltiplos de exploração de diferentes atividades econômicas, de pessoas inseridas em múltiplas hierarquias sociais, de mistura de culturas, agravadas pela imensidão do território e distância da metrópole, no caso dos portugueses, que estavam se inserindo num universo geográfico e cultural que lhe era bastante hostil.

As condições descritas certamente refletiram-se nas condições de vida material na colônia. A imagem austera e pomposa da Casa Grande, consagrada por Gilberto Freyre (1946), contrasta com o exame mais sistemático das fontes documentais, sobretudo inventários e testamentos.

São raras as fontes para o primeiro século da colonização, mas as recomendações da metrópole, acerca da limitação da quantidade de pratos a serem servidos nas refeições ou as restrições ao uso da seda e outros produtos de luxo, parecem não ser características do conjunto da vida colonial.

O “viver segundo o costume da terra”, tão citado em relação a comportamentos tidos como reprováveis, a exemplo do concubinato e da poligamia, envolvia também a mudança de hábitos alimentares, incluindo produtos nativos, como o milho e a mandioca, dormir em redes, fazer uso da “medicina” indígena etc.

A aculturação era uma necessidade para os europeus frente a uma realidade ambiental e cultural que lhes era desconhecida e a maior ou menor intensidade do processo podia até facilitar a exploração colonial, como na clássica explicação de Sérgio Buarque de Holanda (1957) sobre a aculturação dos paulistas como facilitadora dos empreendimentos bandeirantes.

Leila Algranti, ao estudar a vida doméstica da família colonial, destacou-lhe suas adaptações nas colônias por conta de:

Componentes que levam a transformação de práticas e costumes, solidamente constituídos no Reino, tanto no que se refere à constituição das famílias, como aos padrões de moradia, alimentação e hábitos domésticos (ALGRANTI, 1997, p. 84-85).

Estudando a série de inventários e testamentos da capitania de São Paulo, ressaltou a modéstia da vida material, indicando que os objetos listados como de valor nos documentos (botas, pratos de estanho etc.) expressavam uma disponibilidade restrita de bens materiais.

A transmissão das heranças também foi processo complexo. Se era comum entre as famílias mais ricas a instituição de morgados ou capelas, mecanismo que impedia a partilha da propriedade, não era estranho contemplar número maior de pessoas nas heranças, como filhos ilegítimos e escravos libertos, mesmo quando se preservava através do **morgado** os principais bens, como os engenhos.

A casa colonial, como nos sugere a imagem de Debret (**Figura 11.3**), era em grande parte autossuficiente, produzindo grande variedade dos gêneros que consumia, o que mais uma vez reforça a ideia da pobreza da vida material na colônia.



Figura 11.3: Uma casa brasileira – Jean Baptiste Debret.

Fonte: http://www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/pranchas_de_debret

Finalmente, deve ser reiterada a complexa rede de relações interfamiliares em torno de múltiplos interesses (negócios comuns, monopólios de bens, ofícios, privilégios etc.), permitindo que os colonos, ao mesmo tempo que arcavam com o ônus da exploração colonial, criavam espaços para a realização de seus próprios interesses.

Morgado

Vínculo estabelecido entre um pai e sua descendência, no qual seus bens são transmitidos ao filho primogênito, sem que este os possa vender, podendo e devendo acrescentar bens ao morgadio, com o objetivo de preservar intacto o patrimônio e, ao mesmo tempo, reforçar a linhagem familiar. O morgado geralmente recaía sobre bens imóveis, mas abrangia outros objetos, obrigações pecuniárias etc.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

A fotografia que segue foi produzida em São Paulo, no final do século XIX, por um dos mais renomados fotógrafos da época, Militão de Azevedo. Na imagem está retratado um homem branco, posando com seus escravos. Analisando a imagem, reconheça pelo menos uma característica da sociedade brasileira, que pode ser considerada herança das estruturas familiares constituídas desde o período colonial.



Figura 11.4: Um senhor e seus escravos.

Fonte: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Senhor_e_seus_escravos_\(Militao_de_Azevedo\).jpg](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Senhor_e_seus_escravos_(Militao_de_Azevedo).jpg)

Resposta Comentada

O papel central da escravidão na sociedade lhe transformava em referência de posição das pessoas. O fato de possuir escravos, no caso vários escravos, indicava uma posição de maior destaque social do seu proprietário. Além de carregar objetos da família, como as sombrinhas,

a circulação na cidade, acompanhados de seus escravos, expressava a condição social mais destacada do grupo. A distribuição das pessoas projeta o senhor à frente do grupo, configurando um claro arranjo senhorial, em que aparece seguido e cercado pelos seus escravos.

RESUMO

A família colonial teve na sua estruturação a influência das diferentes realidades que caracterizaram o mundo colonial. Além da mistura de povos e suas respectivas culturas, as diversidades no espaço colonial deram origem a diferentes estruturas familiares.

A ideia de caracterizar a família colonial a partir do modelo patriarcal deve ser tomada com cuidado, pois ela não é representativa do conjunto da sociedade colonial, embora alguns de seus elementos, como o poder dos chefes de família, tenham permeado vários tipos de família.

No geral, o modelo seguia o padrão europeu cristão de famílias monogâmicas, constituídas pelo matrimônio indissolúvel. No entanto, a realidade colonial, favoreceu a formação de famílias que não atendiam a tal padrão. Apesar da vigilância da Igreja e do seu caráter pecaminoso, tais práticas compuseram a rica dinâmica das relações sociais na colônia.

Informação sobre a próxima aula

Depois de estudarmos as estruturas econômicas, sociais e de poder na sociedade colonial, na próxima aula serão estudadas as “relações lícitas e ilícitas” no mundo colonial, entendidas como elementos estruturantes do processo de colonização, expressando sua dinâmica. Lícito e ilícito são pares em relação dialética que não negam a natureza do processo de colonização, reafirmando-a.

Aula 12

Relações lícitas e ilícitas na sociedade colonial

Paulo Cavalcante

Meta da aula

Avaliar o papel da prática social do descaminho, isto é, do contrabando, do desvio, do descumprimento da regra no processo de colonização da América portuguesa.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar a dialética da colonização moderna;
2. reconhecer que os descaminhos cumprem o papel de relações sociais instituintes no processo de constituição da sociedade colonial.

INTRODUÇÃO

Certamente você já ouviu alguém dizer: “O Brasil é isso!” Mas, “o Brasil é isso!” quer dizer o quê? O desencanto com a corrupção e o tráfico de influência na política brasileira traz de volta esse tipo de comentário, geralmente feito quando uma lei não é cumprida e fica afamada como a lei que “não pega”, quando os jornais estampam fotografias dos “gatos” na rede elétrica das ruas das grandes cidades ou simplesmente quando os brasileiros experimentam a sensação de que, como nação, não conseguem se impor no cenário mundial e “conquistar” o *status* de “país de Primeiro Mundo”. Se bem que isso agora parece estar mudando, não é? Afinal, vamos organizar a Copa do Mundo de Futebol e as Olimpíadas! Ah, descobrimos também mais riquezas naturais: temos o petróleo do pré-sal! Será que essa sensação vai mudar?

Bem, enquanto muda – se é que está mudando –, ou enquanto não muda – se tudo isso não passar de pura ilusão –, não importa: enquanto isso, tudo se passa como se aqui o desvio fosse regra, e regra a não regra. Transgressão aos olhos do colonizador, em seu discurso endereçado à terra, no geral, e aos índios, em particular, fixado desde o século XVI por Pero de Magalhães Gandavo: “A língua deste gentio toda pela costa é uma: carece de três letras — não se acha nela *F*, nem *L*, nem *R*, cousa digna de espanto, porque assim não têm *Fé*, nem *Lei*, nem *Rei*; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.”

O esforço de compreender por que o Brasil é assim leva os brasileiros diretamente para o chamado “período colonial”. Neste, os mais precipitados encontram todo tipo de resposta superficial: desde o “mal de origem” de índios e degredados, passando pelo “mal” da escravidão, e chegando até a deliberada exploração que os países europeus (Portugal e Inglaterra), e depois os Estados Unidos, teriam ou têm nos imposto.

Desse modo, a História é convocada para resolver um mal-estar, uma insatisfação com o rumo da coletividade, sem antes se ter o cuidado de formular um problema, simplificando a questão, articulando os temas tradicionais disponíveis e oferecendo diferentes tipos de veredicto. O finalista: “É, não tem jeito mesmo. Começou errado, só podia dar no que deu.” O moralista: “Eta, povinho de...” E fazendo até piada: “Sabe a última do brasileiro no Primeiro Mundo?”

Qual seria, então, a maneira de abordar esse desencontro entre os brasileiros e sua imagem coletiva? Como integrar no esforço de compreensão os temas tradicionais (degredados, escravidão e exploração, entre outros) sem desaguar no juízo de valor, no discurso moralista e na explicação conservadora? Como formular o problema?

O primeiro passo é admitir as grandes diferenças que existem entre a sociedade contemporânea e a sociedade colonial, embora reconhecendo, como fez o historiador Caio Prado Júnior em 1942, que a condição necessária para conhecermos a atualidade é identificar os aspectos estruturais gerados ao longo do processo histórico. Vamos então combinar as especificidades de uma determinada época com as suas estruturas socioeconômicas para responder à pergunta: qual foi o papel do desvio e da não regra, ou simplesmente, do descaminho no processo de colonização da América portuguesa?

Caminhos e descaminhos

Descaminho é um nome da época para uma prática condenada pela lei. O ato de descaminhar constitui-se em deter ou desviar o curso esperado dos tributos e direitos reais, isto é, impedindo, frustrando ou simplesmente dificultando a entrada do resultado da drenagem de recursos no tesouro do rei de Portugal. E como isso se faz com pessoas, o descaminho pressupõe um conjunto de relações ilícitas em curso paralelo à rotina oficial. São governadores, provedores,

ouvidores, padres, monges, frades, comerciantes, camaristas, homens livres pobres, negras de tabuleiro, gente forra (“pretos forros”), senhores, escravos, enfim, todo o espectro social. Em outras palavras, a regra metropolitana em seu movimento de promover a colonização se diferencia a ponto de praticar a sua própria negação. Se assim não o fizesse não haveria colonização, e assim o fazendo produz um outro resultado, numa palavra, o Brasil.

O lícito e o ilícito de mãos dadas concorrendo para o mesmo propósito: a exploração da terra. Exploração esta que se processa enquanto a própria sociedade se constitui. Por isso o descaminho é instituinte (CAVALCANTE, 2006). Porque ele estava lá desde o início, sendo, a um só tempo, manifestação conspícua de um conjunto específico de relações sociais e manifestação peculiar ao processo de exploração colonial vinculado ao processo maior de acumulação de capital.

Tudo isso fica claro no século XVIII ao tempo da exploração de ouro e diamantes. A descoberta dos veios auríferos pelos bandeirantes no final do século XVII deu a largada para uma grande e intensa corrida do ouro. O Estado português, a Igreja, comerciantes e toda sorte de gente se precipitaram sobre as Minas Gerais. Percorrendo o caminho dos currais da Bahia, o caminho de São Paulo ou passando pelo Rio de Janeiro, inicialmente por sua característica de porto mais próximo e, depois, por se tornar o acesso mais curto e direto após a abertura do chamado caminho novo, uma multidão rumou em busca da riqueza.

Aos poucos, mais e mais funcionários foram designados para a região, os aparelhos do Estado foram instalados, vilas fundadas, pelourinhos erguidos, alfândegas ampliadas, provedorias, ouvidorias, intendências, casas de fundição e moeda, registros de passagem (a espécie de pedágio da época), tropas etc., enfim, um fluxo nunca antes visto cruzou caminhos oficiais e variantes clandestinas para drenar e desviar.

A preocupação maior do rei era pôr ordem na exploração, o que em outras palavras quer dizer impor a sua ordem, isto é,

assegurar o pagamento da quinta parte daquilo que fora extraído, o famoso quinto. É em torno das dificuldades para arrecadar o quinto que o tema do descaminho ganha largo curso na documentação da época. Em todas as esferas do governo se oferecem discursos sobre a conveniência, as facilidades e as dificuldades da sua imposição. E todas as decisões fiscais tomadas pelo Estado tinham em vista o que “era mais conveniente aos interesses régios, sossego dos povos e liberdade de comércio”, uma precaução calculada tanto para preservar a justiça do “pacto” entre o rei e os seus súditos nas “conquistas” como para ocultar toda a “violência da medida”.

Vários métodos foram utilizados, mas dois se destacaram: o das “casas de fundição” e a “capitação e senso das indústrias”. O primeiro se resume em levar o ouro até a casa oficial de fundição, onde é “quintado” (reserva-se a quinta parte) e devolvido fundido em barra com uma marca indicando que o quinto havia sido pago. Com esse método ficava proibida a circulação de ouro em pó. O segundo, aplicado entre 1735 e 1750, estabelecia que o escravo, o homem livre e o oficial de qualquer ofício pagassem, cada um, quatro oitavas e três quartos de ouro; as lojas grandes, vinte e quatro oitavas; dezesseis, as menores; e oito, as inferiores. Com esse método, o ouro em pó circulava livremente.

É importante dizer que a sociedade colonial na primeira metade do século XVIII é muito mais complexa do que sugere a tradicional divisão entre senhores e escravos. Particularmente nas Minas Gerais, região de fronteira aberta, o padrão da sociedade litorânea do açúcar tendeu a se flexibilizar. Não que o escravismo não fosse uma realidade. Pelo contrário, a predominância da mão de obra escrava, as distinções jurídicas entre livres e escravos, os princípios hierárquicos baseados na cor e na raça, as atitudes senhoriais dos proprietários e a deferência dos socialmente inferiores, tudo isso era radicalmente presente e continuaria assim século e meio afora, em abono da frase do historiador Stuart Schwartz, para quem “o escravismo criou os fatos fundamentais da vida brasileira”.

Acontece que a própria sociedade do planalto paulista no século XVII, descobridora das Minas Gerais e para as quais forneceu os primeiros povoadores/exploradores, já se organizava de modo diverso do litoral açucareiro. No planalto e nas Minas Gerais, o sedentarismo solar da casa-grande, da grande propriedade rural e do tempo da monocultura não tinha lugar. Não há aqui, como disse o historiador Sérgio Buarque de Holanda, a “coesão externa e o equilíbrio aparente” do litoral nordestino. É o movimento que prevalece, seguido de instabilidade e imprevisto. O movimento dos caminhos indígenas, dos veios auríferos, dos arraiais e povoados, das gentes de toda espécie, especialmente a pobre, para quem migrar é necessário, movimento no espaço. Mas também mobilidade, o movimento das hierarquias sociais. Ainda que fortemente hierarquizada, o afluxo de pessoas e a mercantilização resultante da circulação de ouro e diamantes tornou mais complexa e variada as distinções sociais. Que não se pense em movimento em direção à igualdade social. De nenhum modo. Esta é uma sociedade escravista fundada a partir do modelo da sociedade europeia estratificada em ordens. Nesta, o ideal é ser desigual. A mercantilização fez crescer a quantidade de pessoas em condições de se diferenciar, reforçando e multiplicando hierarquias e privilégios. Enfim, um mundo muito diferente do nosso atual.

Mesmo assim, aqui há resistências. Há também revoltas e acordos. É no capítulo das resistências discretas e dos acordos ardilosos que o descaminho se compõe. A revolta esgarça os fios do tecido social. O descaminho os tece. Por isso, pelo menos dois governadores coloniais tiveram que negociar a quantidade de ouro “quintado” e as condições para a mudança nos métodos de arrecadação. Tanto D. Pedro de Almeida e Portugal, conde de Assumar (governador da capitania de São Paulo e Minas Gerais entre 1717 e 1721), como D. Lourenço de Almeida (primeiro governador da capitania das Minas Gerais separada de São Paulo entre 1721 e 1732) enfrentaram e transigiram, impuseram e recompuseram,

dialogando com membros das Câmaras, potentados locais, clérigos, enfim, dialogando com diferentes esferas de poder local constituídas numa terra em construção para exploração.

As casas de fundição, por exemplo, foram instituídas nas Minas por um bando (espécie de decreto) publicado em Vila Rica a 18 de julho de 1719. Entretanto, só funcionaram de fato a partir de 1º de fevereiro de 1725. Os governadores, Assumar e D. Lourenço, encontraram grandes resistências. A chamada Sedição de Vila Rica (1720), que culminou com a execução de Filipe dos Santos, revelou toda uma teia de relações e interesses (lícitos e ilícitos) que se viram ameaçados com o estabelecimento das fundições, mas não só. Assumar também dispunha sobre a arrematação de novos contratos de abastecimento e de novas taxas nos registros de passagem. O negócio estava em jogo. Fundições funcionando mesmo, clandestinas e oficiais, só com D. Lourenço e com o perseverante descaminho.

Desde o descobrimento do primeiro veio, descaminhou-se. Uma vez aberto o primeiro caminho, instalou-se o primeiro registro de passagem e, com ele, o provedor complacente e as variantes que o contornavam. Quando se decidiu incentivar o estabelecimento de roças ao longo dos principais caminhos, com o fim de assegurar a sua manutenção e garantir alguma alimentação e pousada para os viajantes, abriram-se simultaneamente infinitas possibilidades de extravio. É o caminho que convida ao descaminho.

A cena mais espetacular da prática ilícita ocorreu na presença do próprio rei D. João V. O resultado do quinto arrecadado dos mineradores de Cuiabá em 1727, quatro cunhetes (caixotes onde se acondicionam munição de guerra) recheados de ouro, devidamente guardados em cofres-fortes e protegidos por muitos guardas, foi solenemente posto junto ao trono sob o olhar cobiçoso do séquito d'el-rei, de cortesãos e de representantes estrangeiros. Soada a trombeta e abertos os cofres, para espanto geral, Sua Excelência, o Ouro, havia desaparecido! Em seu lugar e diante de todos, prostrou-se aos pés de Sua Majestade o vil Chumbo. Dá para imaginar a cara do pessoal... E para onde foi o ouro? Ninguém sabe, ninguém viu. Extraviou-se.

O ouro sumia mesmo. Em seu longo período como governador da capitania do Rio de Janeiro (1733-1763), Gomes Freire de Andrada viu de tudo um pouco. Em 1737, respondendo também pelo governo das Minas Gerais, relatou um caso raro ocorrido na Casa dos Contos. Nesta, como se sabe, funcionava a Fazenda Real com seus contadores, escritvães, almoxarifes, tesoureiros, provedores, cofres e cupins. Isso mesmo, cupins, e com muito apetite. Segundo Gomes Freire (28/8/1737):

em um dos cofres havia dado um bicho a quem chamam os naturais cupim, fui no referido dia à Casa dos Contos em que se achavam os cofres com o Provedor da Fazenda Real, e mais oficiais dela, e vi que o dinheiro que se achava no dito cofre estava misturado, e averiguando-se se havia falta nele se achou a de setecentos vinte e oito mil, novecentos e vinte réis...

Ora vejam, que cupins! Não só desfalcaram a Real Fazenda como deixaram um prejuízo que o governador fez repartir entre todos os oficiais da Casa, inclusive ele. Que terra inculta! Até a natureza descaminha.



O jesuíta Antônio Vieira (1608-1697), uma das maiores inteligências portuguesas na América, proferiu um sermão em Lisboa (1655) cujo título diz muito: *Sermão do Bom Ladrão*. Neste trecho, ele define quem deve ser realmente chamado de ladrão.

Suponho finalmente que os ladrões de que falo não são aqueles miseráveis, a quem a pobreza e vileza de sua fortuna condenou a este gênero de vida, porque a mesma sua miséria, ou escusa, ou alivia o seu pecado (...). O ladrão que furta para comer, não vai, nem leva ao inferno; os que não só vão, mas levam, de que eu trato, são outros ladrões,

de maior calibre e de mais alta esfera (...) os ladrões que mais própria e dignamente merecem este título são aqueles a quem os reis encomendam os exércitos e legiões, ou o governo das províncias, ou a administração das cidades, os quais já com manha, já com força, roubam e despojam os povos. — Os outros ladrões roubam um homem: estes roubam cidades e reinos; os outros furtam debaixo do seu risco: estes sem temor, nem perigo; os outros, se furtam, são enforcados: estes furtam e enforcam. (...) *Dom Fulano — diz a piedade bem intencionada — é um fidalgo pobre: dê-se-lhe um governo...* (VIEIRA, 1995, p. 110-118)

Esse sermão está disponível na internet em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000025pdf.pdf>

Mas uma ajuda sempre cai bem. Se à terra dita inculta juntarmos os ladrões de que nos fala o padre Vieira, a exploração está garantida. D. Lourenço de Almeida se encaixa bem na figura do ladrão por excelência. E isso quem disse foi o vice-rei do Estado do Brasil entre 1720 e 1735 Vasco Fernandes César de Meneses, conde de Sabugosa, não sem algum exagero, em 1734:

(...) Dom Lourenço de Almeida, foi o único móvel, e causa total dos desconcertos dessas Minas, tanto no prejuízo da Fazenda Real, como na má administração da justiça, e por descuido, ou cuidado seu continuaram as fraudes, e descaminhos, permitindo que se fizessem assembleias, ajustando-se nelas novas formas, e máquinas para se extrair o ouro...

O exagero não está na caracterização de D. Lourenço como gatuno. O governador da capitania do Rio de Janeiro, Luís Vahia Monteiro (1725-1732), tinha a mesma opinião formada.

E a historiadora Adriana Romeiro comprovou o vínculo ilícito entre o governante das Minas Gerais e Inácio de Sousa Ferreira, fundidor de barras e moeda falsa numa fábrica na serra do Paraopeba. De fato, o vínculo não se limitava a duas pessoas. Tratava-se de uma verdadeira “sociedade” cuja rede de relações, imensa e variada, cruzava a fronteira entre o lícito e o ilícito. E tudo só foi desbaratado graças à atuação sigilosa do ouvidor Diogo Cotrim de Souza que escondeu deliberadamente de D. Lourenço a diligência planejada para estourar a fábrica e prender os descaminhadores.

O exagero está em atribuir à ação de uma pessoa aquilo que pertence à dinâmica social. Com D. Lourenço nada aconteceu. Ao final do seu governo retornou a Lisboa ostentando uma fortuna de fazer inveja. O governador não é o “móvel e causa total” nem muito menos o é a incultura da terra. O que explica é o processo de produção social da prática ilícita engendrado, de um lado, por uma sociedade em que a posição de prestígio carrega consigo a preeminência política e assegura o ganho econômico e, de outro, por uma estrutura econômica montada para explorar e acumular.

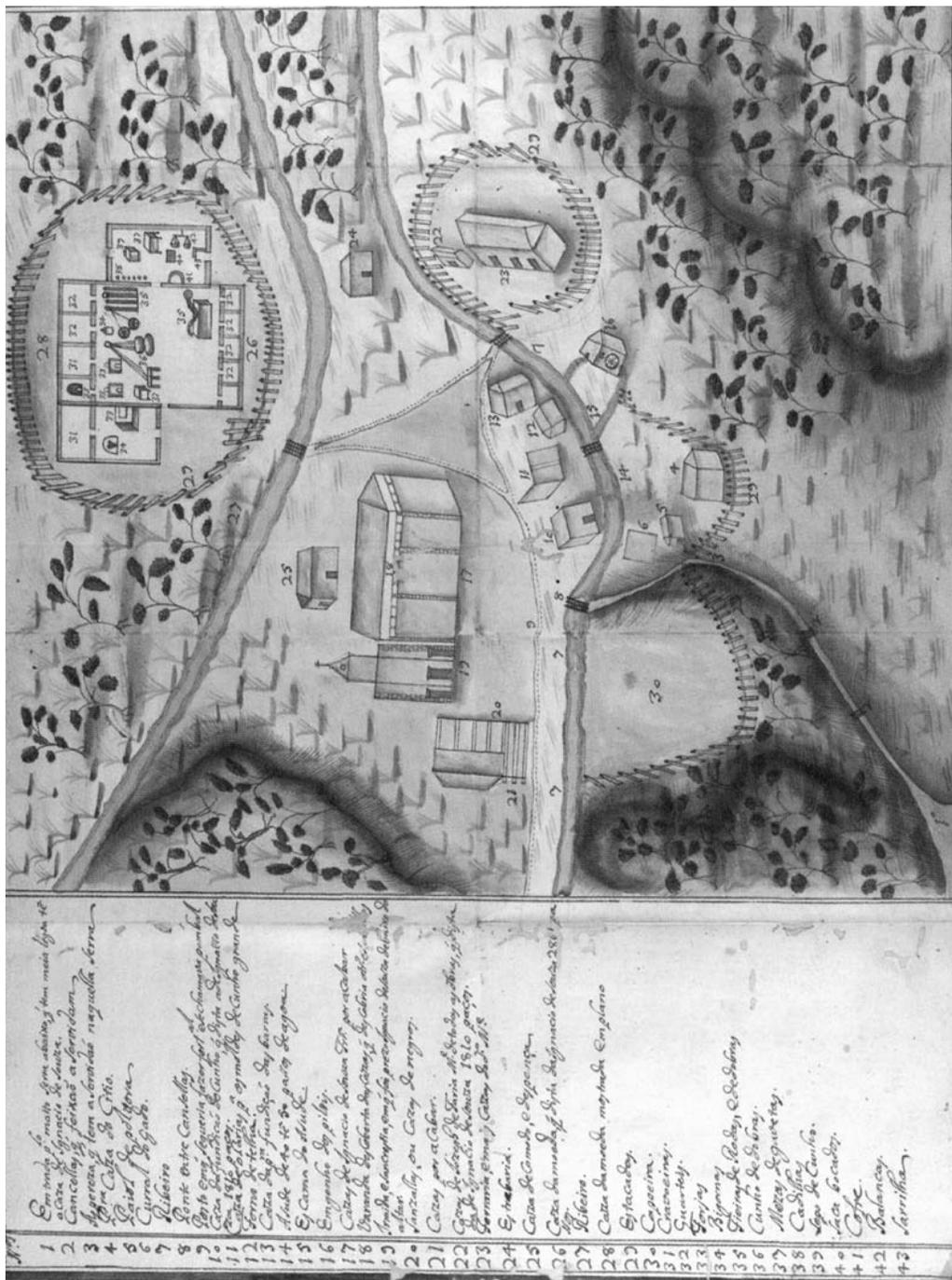


Vieira, também no *Sermão do Bom Ladrão*, expõe os diversos modos de se conjugar o verbo furtar:

Tanto que lá chegam, começam a furtar pelo modo indicativo, porque a primeira informação que pedem aos práticos é que lhes apontem e mostrem os caminhos por onde podem abarcar tudo. Furtam pelo modo imperativo, porque, como têm o mero e misto império, todo ele aplicam despoticamente às execuções da rapina. Furtam pelo modo mandativo, porque aceitam quanto lhes mandam, e, para que mandem todos, os que não mandam não são aceitos. Furtam pelo modo optativo, porque desejam quanto lhes parece bem e, gabando as coisas desejadas aos donos delas, por cortesia, sem vontade, as fazem

suas. Furtam pelo modo conjuntivo, porque ajuntam o seu pouco cabedal com o daqueles que manejam muito, e basta só que ajuntem a sua graça, para serem quando menos meeiros na ganância. Furtam pelo modo potencial, porque, sem pretexto nem cerimônia, usam de potência. Furtam pelo modo permissivo, porque permitem que outros furtem, e estes compram as permissões. Furtam pelo modo infinitivo, porque não têm o fim o furtar com o fim do governo, e sempre lá deixam raízes em que se vão continuando os furtos. Estes mesmos modos conjugam por todas as pessoas, porque a primeira pessoa do verbo é a sua, as segundas os seus criados, e as terceiras quantas para isso têm indústria e consciência. Furtam juntamente por todos os tempos, porque o do presente — que é o seu tempo — colhem quanto dá de si o triênio; e para incluírem no presente o pretérito e futuro, do pretérito desenterram crimes, de que vendem os perdões, e dívidas esquecidas, de que se pagam inteiramente, e do futuro empenham as rendas e antecipam os contratos, com que tudo o caído e não caído lhes vêm a cair nas mãos. Finalmente, nos mesmos tempos, não lhes escapam os imperfeitos, perfeitos, plus quam perfeitos, e quaisquer outros, porque furtam, furtaram, furtavam, furtariam e haveriam de furtar, se mais houvesse. Em suma, que o resumo de toda esta rapante conjugação vem a ser o supino do mesmo verbo: a furtar para furtar. E quando eles têm conjugado assim toda a voz ativa, e as miseráveis províncias suportado toda a passiva, eles, como se tiveram feito grandes serviços, tornam carregados de despojos e ricos; e elas ficam roubadas, e consumidas (VIEIRA, 1995, p. 119-120).

Veja a planta da fábrica de barras e moedas falsas localizada no vale do rio Paraopeba, na base da atual serra da Moeda – nome em tudo sugestivo. A fundição produzia ininterruptamente e ganhou fama pela qualidade do ouro utilizado e do acabamento das peças.



Fonte: Biblioteca Nacional de Lisboa, Coleção Pombalina, Códice 6699. Maiores detalhes em Guimarães, 2008.

E a fábrica não era nada discreta. Sob o comando de certo Inácio de Sousa Ferreira trabalhavam cerca de cem homens, entre brancos, negros, mulatos, mestiços, gente de outras capitanias, de outras partes dos domínios portugueses e até antigos funcionários da administração lusa na América. Como passaria despercebida uma fábrica de tais dimensões, mesmo protegida por matos e montanhas? Quem arriscou a hipótese de que a fábrica de ilicitudes contava com apoio oficial, acertou na mosca. E de gente graúda: o próprio governador das Minas Gerais, D. Lourenço de Almeida (1721-1732). A cobertura oficial ia além da “vista grossa” — também azeitava as redes de comerciantes e contrabandistas capazes de fazer as barras e moedas alcançarem a Europa.

A fábrica foi desbaratada pelo ouvidor geral Diogo Cotrim de Souza. Ele precisou cercar a operação de muito sigilo, para que o governador não suspeitasse de nada. O local, além da posição estratégica para facilitar a comunicação com diversas partes da colônia, era bastante protegido. O historiador Augusto de Lima Júnior chegou mesmo a chamar a fábrica de “fortaleza”, pois esta possuía, para sua defesa, cancelas, cercas, pontes estreitas, muita gente e armas. Observe a imagem da página anterior e acompanhe a numeração. O número 1 assinala a “entrada pelo mato serra abaixo que tem meia légua até a casa de Inácio de Souza” (17). O número 2 indica duas cancelas sucessivas que serviam de defesa e de pontos de controle das pessoas que ali trabalhavam. No número 3 cruzamos a cerca (29) por uma pequena passagem. Note como as margens do caminho estão escuras e tracejadas, o que indica “a aspereza que tem a servidão (passagem) naquela serra”. Cruzada a cerca, caminha-se por longo trecho até a primeira ponte (8) sobre o ribeiro (7). À esquerda, as senzalas em expansão (20 e 21); à direita, a casa de fundição do cunho e demais casas; em frente, uma pequena igreja (ermida) e a casa do Inácio (17). Note que toda a parte superior da casa do Inácio é uma espécie de grande varanda/terraço de onde se pode observar todas as instalações do lugar. Para se chegar à casa da moeda falsa propriamente dita (26 e 28),

é preciso cruzar nova ponte sobre outro ribeiro (27) e depois nova cerca. Não há simplicidade nem precariedade. A planta registra uma cena complexa, bem planejada e em expansão.

A fundição ilegal encerrou suas operações em 1731, mas D. Lourenço de Almeida já havia se beneficiado o suficiente do esquema para voltar riquíssimo a Portugal, onde nem sequer foi punido — pelo contrário, continuou desfrutando de cargos e prestígio social. Por sua vez, Inácio, o chefe da fábrica, mofou na cadeia.

Deixando de lado os destinos pessoais, os dois eram faces da mesma moeda. Juntos, viabilizaram o negócio da colonização.



Atende aos Objetivos 1 e 2

1. Leia com atenção o trecho do capítulo “O Inverso”, do livro *O poder em cena*, do antropólogo Georges Balandier, e responda às perguntas que se lhe seguem.

A ordem e a desordem da sociedade são como o verso e o anverso de uma moeda, indissociáveis. Dois aspectos ligados, dos quais um, à vista do senso comum, aparece como a figura invertida do outro. Esta inversão da ordem não é sua derrubada, dela é constitutiva, ela pode ser utilizada para reforçá-la. Ela faz a ordem com a desordem, assim como o sacrifício faz a vida com a morte, a “lei” com a violência apaziguada pela operação simbólica.

(...)

No Carnaval se tornam a encontrar alguns dos componentes que acabam de ser considerados, mas associados a outros em fórmulas complexas e variáveis, de acordo com as províncias ou os países. A época carnavalesca é aquela em que uma sociedade inteira se mostra, se libera pela imitação e pelo divertimento, se abre aos ataques

e às críticas por meio de transposições toleráveis, e se entrega parodicamente ao movimento a fim de com ele alimentar sua ordem. Tudo se diz no disfarce, tudo se valida pela união estreita do sagrado e do bufão. A inversão é o processo que permite virar o tempo no avesso, metamorfosear a escassez em abundância, o acabamento em consumo, romper as censuras e as conveniências, em proveito da festa, dar lugar às contestações, dissolvendo-as na irrisão e na diversão coletiva. O desfile é o modo pelo qual a sociedade urbana se mostra, se expõe ao espetáculo. Jean Bodin, em sua “República”, evoca no fim do século XVI esta sociologia das cidades, proposta em vista dos basbaques, durante uma procissão. À frente do cortejo, o “rei”, separado, fora do mundo comum que se segue: o clero, os representantes do poder municipal, os membros da ordem militar, os titulares do fórum, os médicos e os farmacêuticos, o “povo soberano dos criados”, os negociantes, todos os encarregados do sustento material da cidade, e depois, os representantes das artes e diversões. Esta sociologia exibida em seu lugar no Carnaval pode tornar-se uma arma política, voltando-se contra os que a manipulam.

Emmanuel Le Roy Ladurie, em seu estudo sobre o Carnaval de Romans em 1580, manifestou as implicações políticas desta prática e revelou os antagonismos que aí se exprimem, até a explosão trágica, então provocada pelo grande medo das autoridades. Nestas circunstâncias, a paródia não desarma mais as tensões sociais e a festa se torna liberadora de violências. O período carnavalesco começa pelo convite “às armas e equipagens”, a fim de organizar os desfiles. Formam-se “reisados” ou reinos debaixo da autoridade de um “rei” – cuja figura é associada a toda uma simbólica popular, e que dispõe de “oficiais”, de uma “guarda”, de um séquito. Estas imitações da realeza exprimem os componentes sociais da cidade e regulam a participação nos cortejos, nos ritos, nas festas e banquetes do período do Carnaval. Tudo deveria concorrer para a liberação festiva e expulsão simbólica dos males da cidade – cujo processo e a eliminação do manequim carnavalesco são a última realização. No entanto, o furor dos camponeses se espalha na campanha romanesa e o descontentamento dos artesãos agita a cidade; os jogos de inverno, depois o Carnaval de fevereiro de 1580, se transformam em fronda, em seguida em revolta e em ofensiva repressiva. A terapia festiva falhou – plebeus e burgueses se afrontam.

Os reinados paródicos se multiplicam e se opõem segundo esta clivagem. As danças e os folclores populares tomam uma significação política; a irreverência e a inversão exprimem uma exigência de redistribuição das riquezas em proveito dos jovens e dos

pobres. Os rumores mais fantásticos correm em Romans; nutridos pelo medo surgido do imaginário coletivo, eles apregoam o massacre da elite, a repartição dos bens e a partilha das mulheres. Os notáveis, por meio de seu próprio “reisado”, respondem e tentam manter a função do Carnaval: revelar o absurdo e o ridículo na inversão da sociedade, apagar as subversões pelos ritos e manifestações festivas. Mas nada se passa como de costume, pois que o resultado é trágico. Na Segunda-Feira Gorda, a dança degenera em combate e, o capitão das Ligas, chefe popular, desaparece de morte violenta. A Terça-Feira Gorda é rubra, provocando uma quase guerra civil; os conflitos encenados, as expulsões purificadoras e os assassinios simbólicos se transformam em realidade, em ajuste de contas. A ordem reforçada resulta, não da festa, mas da violência; a inversão fracassada degenerou em subversão, e, depois, em reação brutal: nas semanas seguintes a estes acontecimentos, os notáveis relembram seu medo e se ocupam da repressão.

O imaginário coletivo e as práticas ritualizadas que governa têm não somente uma eficácia simbólica, como também um alcance político. Elas produzem uma representação da sociedade que é, ao mesmo tempo, uma ilustração e uma contestação. Elas se apresentam para serem vistas e criticadas; quando muito, o manequim do Carnaval evocará de modo paródico a classe dominante questionada ou será vestido ridiculamente “à semelhança do inimigo do momento”; na pior hipótese, os atores do drama carnavalesco levarão seu papel a sério e não serão mais opostos metaforicamente, mas realmente, como aconteceu em Romans em 1580.

O Carnaval permanece sempre um meio de liberação e de expressão popular. No Brasil, é um dos grandes rituais nacionais; ele se opõe, em sua liberdade, sua espontaneidade, seus excessos, suas manifestações, à cerimônia política da Semana da Pátria e às ritualizações constrangedoras da Semana Santa. Ele se reporta a um tempo que não é nem o da história e nem o do ciclo litúrgico, ao tempo indefinido do sagrado difuso, do sobrenatural, do imaginário. Ele procede por inversão: substituindo o dia pela noite, o domínio privado pela rua, a medíocre condição real pelo papel desempenhado na identificação de grandes personagens. Ele metamorfoseia o universo social das cidades, abertas as procissões das Escolas de Samba e as danças. Por meio de disfarces, o Carnaval dá vida a figuras marginais ou imaginadas, estranhas à sociedade brasileira atual. Ele transtorna as classificações sociais ao azar dos encontros e da insólita conjunção dos personagens imitados. Ele cria uma ampla comunidade temporária, onde tudo se torna possível, onde as hierarquias e as convenções da

vida ordinária se dissolvem. Ele libera na brincadeira e na farsa, indo até a licença; ele dá lugar à improvisação, à invenção desenfreada. O Carnaval brasileiro dá a impressão de uma sociedade onde os cortes sociais, as desigualdades, os poderes estão temporariamente expulsos. Ele mostra uma sociedade fraterna e festiva debaixo da que regula rigorosamente a vida cotidiana, e através desta ilusão contribui para a aceitação desta última. Ele a revigora periodicamente, pelo reinado da “fantasia” em desempenho às vezes levado até ao transe, pelo movimento resultante de todas as liberações individuais. Como constata Roberto da Matta, o Carnaval “fala” de uma mesma estrutura social, ilustrada pelos grandes rituais nacionais, engrandecendo a ordem, seus valores, seus códigos, suas hierarquias; mas ao contrário: ele inverte o sistema de papéis e de posições que classificam os indivíduos, para melhor consolidá-los em seu lugar “depois do fim do rito” (BALANDIER, 1982, p. 41-60).

a. Estabeleça a relação entre ordem e desordem.

b. Explique o procedimento de inversão no carnaval brasileiro.

c. A partir do que mostra Balandier sobre se fazer a ordem com a desordem, explique a relação entre caminho e descaminho na América portuguesa.

d. Aplique o raciocínio de Balandier aos personagens históricos Inácio de Sousa Ferreira e D. Lourenço de Almeida.

Resposta Comentada

- a. A ordem e a desordem constituem os dois lados da mesma moeda. A desordem não é a derrubada da ordem.
- b. O carnaval põe em prática a inversão da sociedade sem derrubá-la. Ao contrário, por intermédio desse procedimento se dá a neutralização dos conflitos e o reforço dos valores sociais genericamente aceitos.
- c. Caminho e descaminho – assim como ordem e desordem – são os dois lados da moeda. O descaminho é um outro modo de se fazer o caminho, isto é, de se realizar o processo de colonização da Época Moderna.
- d. Eles simbolizam os dois lados da “moeda colonização”. Um olhar superficial diria que D. Lourenço contribuiu oficial e legalmente, e, Inácio, clandestina e ilegalmente; no entanto, tanto um como outro contribuíram, simultaneamente, dentro e fora da ordem comumente aceita na época para a exploração econômica da terra.
-

CONCLUSÃO

O jesuíta Antonil, no início do século XVIII, fazia assemelhar os diversos modos de descaminhar à chuva miúda que dá grandes lucros “aos campos, a qual, continuando a regá-los sem estrondo, os faz muito férteis”. É na persistência do pequeno que encontramos a relação mais difícil de identificar, não só porque é profunda, mas porque, de tão integrada ao nosso modo de existir histórico-social, se faz invisível e ausente, levando-nos a julgamentos superficiais.

O descaminho é um modo de reinventar a colonização portuguesa na América, isto é, de superar o dia a dia de carestia e exploração, de promover a extração da riqueza em proveito do pequeno reino metropolitano e de si próprio, e de ativar as engrenagens gerais da acumulação de capital. Por isso, falar de corrupção naquele tempo é anacrônico, tanto porque a relação entre o público e o privado é outra, como porque a apropriação privada é parte inseparável daquele sistema de relações, concorrendo para o mesmo fim. Por sua vez, atribuir à corrupção de hoje a causa dos males da sociedade pertence à superfície do senso comum, que não enxerga nem a profundidade das relações capitalistas nem as suas raízes históricas, tomando assim o efeito como causa, invertendo, como convém ao discurso ideológico, a lógica de funcionamento do sistema.

Para aprofundar suas reflexões sobre a dialética entre a ordem e a desordem, o caminho e o descaminho, leia o livro *Negócios de Trapaça* (CAVALCANTE, 2006) ou consulte na internet a versão original deste em formato de tese (CAVALCANTE, 2002). Aliás, nessa versão você encontrará o segundo volume com parte dos documentos utilizados para a confecção da tese. Uma boa oportunidade para acompanhar o processo intelectual que produz o conhecimento histórico.

RESUMO

Qual foi o papel do descaminho/contrabando no processo de colonização da América portuguesa? A prática do descaminho não é apenas uma dentre tantas outras características socioeconômicas da colônia: ela é instituinte. É a característica que tinha de estar desde logo e sempre, por fazer parte da própria natureza da colonização moderna. O caminho – isto é, a colonização moderna – é o descaminho – isto é, exploração. O caminho – suposta ordem – leva ao descaminho – suposta desordem. O descaminho – aparente negação – é o caminho – *outra* afirmação.

Aula **13**

Reformismo
ilustrado e política
colonial

Marcos Sanches

Meta da aula

Apresentar as reformas ilustradas empreendidas pelo Estado português no século XVIII e suas implicações no processo de colonização.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. definir os princípios e as características do pensamento ilustrado e sua repercussão em Portugal;
2. caracterizar as reformas adotadas pela administração do marquês de Pombal no Brasil;
3. analisar as repercussões das reformas pombalinas no Brasil, relacionando-as com a conjuntura do final do período colonial.

Pré-requisito

Para um bom aproveitamento desta aula, você precisa ter entendido a aula anterior, que apresentou um balanço da colonização no século XVIII. Portanto, se julgar necessário, volte àquela aula antes de começar a estudar esta.

INTRODUÇÃO

Tocar rapidamente sobre o sistema político que mais convém que a nossa coroa abrace para a conservação dos seus ta [sic] vastos domínios, particularmente os da América, que fazem propriamente a base da grandeza de nosso augusto trono (...) Os Domínios de Sua Majestade na Europa não formam se não [sic] a Capital e o Centro das suas vastas possessões. Portugal reduzido a si só seria dentro de hum [sic] breve período huma [sic] província da Espanha (...) O Brasil dem [sic] dúvida a primeira possessão de sos [sic] Europeus estabelecerão fora so [sic] seu continente, não pelo que he [sic] atualmente, mas pelo que pode ser, tirando da sua extensão. [sic] , situação e fertilidade todos os partidos que a Natureza nos offerece [sic] (...) Para segurar os meios da nossa superior força he [sic] que com olhos Políticos se deve estabelecer a Divisão das nossas Capitanias, e ahi [sic] salta aos olhos a necessidade de formar dois grandes centros de força (...) (COUTINHO, 1933, p. 269-271).

O texto apresentado faz parte de um “discurso” pronunciado, em 1798, por D. Rodrigo de Souza Coutinho (à época, secretário da Marinha e Ultramar) frente ao Conselho de Estado do príncipe regente d. João (futuro rei D. João VI). Em longa exposição, o secretário aponta inúmeras reformas (administrativas, fiscais, judiciais e eclesiásticas) a serem postas em prática no Brasil.

Em meio aos acontecimentos que compõem o que o historiador Eric Hobsbawm denominou de “Era das Revoluções” (HOBSBAWM, 1982), onde se destacam as Revoluções Industrial e Francesa, o secretário reconhece explicitamente a necessidade de reformas nas colônias, sobretudo no Brasil, atribuindo-lhe papel predominante no mundo português e temendo que a sua eventual perda abalasse a própria sobrevivência do reino.

Rodrigo de Souza Coutinho foi um típico representante do reformismo ilustrado português, expressão consagrada pela historiografia para designar propostas de reforma da sociedade e do Estado baseadas nas ideias do Iluminismo.

A história de Portugal e suas colônias foi marcada, ao longo do século XVIII, por inúmeras propostas de reformas, mas apenas realizadas parcialmente ou geradoras de profundas tensões numa sociedade que preservava solidamente as estruturas típicas do Antigo Regime, como a sociedade de ordens, a monarquia absoluta e sua política mercantilista e o papel prevalente da Igreja.

O principal sentido da expressão reformismo ilustrado está ligado aos resultados mitigados ou parciais do ideário reformista, num evidente "paradoxo", para usar a expressão de Kenneth Maxwell (1996), entre o antigo e o novo, isto é, a tensão ou confronto entre as novas ideias (racionalismo, ciência, etc.) e a permanência de estruturas tradicionais, como a monarquia absoluta e a sociedade de ordens.

A "Época das Luzes": Portugal e suas colônias

A "Europa das Luzes", expressão consagrada por Pierre Chaunu para o período compreendido entre 1680 e 1780 (1995) tem origem no que Paul Hazard (s/d) chamou de "crise da consciência europeia", quando na passagem do século XVII para o XVIII, se consolidou uma nova visão de mundo, marcada por uma transformação de valores iniciada no Renascimento com a crítica à Escolástica, consolidada pelo pensamento racionalista e pela ciência moderna –, particularmente a física de Bacon, Galileu e Newton no século XVII.

A Ilustração pode ser definida, portanto, como uma "linha filosófica caracterizada pelo empenho em estender a razão

como crítica e guia de todos os campos da experiência humana” (ABBAGNANO, 2003, p. 534), constituindo-se em revolução no campo das ideias e da cultura, ao lado das revoluções econômicas e transformações políticas que anunciavam a nova era. Na economia, podemos falar de, pelo menos, três grandes revoluções: a Revolução Agrária, a Revolução Demográfica e a Revolução Industrial.

Na política, antes da ruptura radical com o Antigo Regime, representada pela Revolução Francesa, consolidou-se a monarquia absoluta, que, independentemente de como a nomeie a historiografia – absoluta, despotismo esclarecido, estado de polícia, etc. – superava gradualmente o modelo corporativo e o poder partilhado da época moderna, afirmando a exclusividade da soberania na pessoa do monarca.

A aplicação das ideias ilustradas em reformas do Estado não significaram necessariamente a ruptura como o poder absoluto, mas um conjunto de medidas de racionalização que acabavam por fortalecer o Estado. No início do século XVIII, Portugal se recuperava da longa crise do século anterior, em que a economia sofrera as consequências da baixa geral de preços, da longa Guerra de Restauração com a Espanha (1640-1668) e da perda temporária ou definitiva de domínios coloniais, como o ocorrido no nordeste brasileiro sob o domínio holandês entre 1630 e 1654.

Na política, nos anos finais do reinado de D. Pedro II (1667-1706) e a sua sucessão por D. João V (1706-1750) consolidava-se, segundo Nuno Monteiro (2000), uma transição para o absolutismo, com inequívoco esvaziamento do poder dos Conselhos e ampliação da administração periférica da Coroa.

A tendência de alta de preços, a partir da década de 1690, que se manteve até mais ou menos a década de 1760, e o apogeu da exploração do ouro do Brasil garantiram um confortável equilíbrio do comércio das rendas da Coroa, mas, na Europa do novo século, Portugal não era mais que um coadjuvante entre as grandes potências como França, Holanda e Inglaterra, mais permeáveis às

novas ideias e em estágio mais avançado de desenvolvimento do capitalismo industrial.

Nesse contexto, Portugal se aliou à Inglaterra na Guerra de Sucessão da Espanha (1702-1713), país com o qual mantinha várias disputas, inclusive na América, em torno das fronteiras coloniais e, particularmente, pela posse da Colônia do Sacramento, no Rio da Prata. Se, ao final da guerra, o Tratado de Utrecht (1713) reconheceu a posse portuguesa da Colônia do Sacramento e do Amapá, durante a sua duração, o *Tratado de Methuen* (1703) consolidou a dependência portuguesa à economia inglesa, e o Rio de Janeiro foi alvo de duas invasões francesas (1710-1711), sendo que, na segunda, a cidade teve que pagar pesado resgate.



Tratado de Methuen – Assinado entre a Inglaterra e Portugal em 27 de dezembro de 1703. Por ele, os tecidos ingleses recebiam tratamento preferencial no mercado português, mesmo tratamento dado aos vinhos portugueses no mercado inglês. Apesar de garantir mercado para a sua produção vinícola, Portugal foi severamente prejudicado pela regressão do esforço de organização de manufaturas empreendido no século anterior e pelo fato de os tecidos serem produtos mais valiosos do que os vinhos, permitindo *superavit* ao comércio inglês.

As novas ideias penetraram em Portugal de forma lenta e conflituosa. Os países ibéricos (Portugal e Espanha) conheceram, durante a época moderna, relativo isolamento do restante da Europa, sobretudo pela retomada do pensamento escolástico e do controle da Igreja, sobretudo dos jesuítas, sobre o ensino.

Os introdutores das ideias ilustradas ficaram conhecidos como “estrangeirados”, destacando-se entre eles D. Luís da Cunha, autor de severa crítica à sociedade e ao Estado português, e

Alexandre de Gusmão, que, na condição de secretário de Estado de D. João V, propôs várias reformas para o Brasil, como uma nova forma de tributação do ouro, e foi o mentor da negociação do Tratado de Madri, que estabeleceu as novas fronteiras da América portuguesa.

A Idade de Ouro do Brasil

A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial, título de um clássico do historiador Charles Boxer (2000), nos parece uma expressão bastante apropriada para caracterizar a primeira metade do século XVIII no Brasil. O ouro brasileiro impactava positivamente o mercado europeu, estimulando as atividades econômicas no geral, inclusive a industrialização, ampliando ainda, a capacidade de comércio de Portugal e dinamizava outros setores produtivos da colônia, como as lavouras de abastecimento e a pecuária, trazendo-nos à lembrança a frase atribuída ao rei: de ser o Brasil “a vaca de leite” do império português.

No período, o bandeirismo paulista atingiu o máximo da sua expansão. Depois dos ricos veios de Minas Gerais, onde ocorreu rápida ocupação com a criação de vários núcleos urbanos (Vila Rica, atual Ouro Preto, Ribeirão do Carmo, atual Mariana, Sabará etc.), na metade do século também estava consolidada a conquista de Mato Grosso e Goiás, transformadas em capitanias em 1748, além de importantes centros mineradores.

A relevância econômica da região de Minas Gerais levou à transformação das localidades já citadas em vilas e ao estabelecimento de uma capitania autônoma (1709), em relação ao Rio de Janeiro. O sudeste brasileiro tornava-se o polo mais dinâmico da economia colonial, como nos sugere a arrecadação de tributos, quando no início do novo século, os dízimos da Alfândega superaram a arrecadação do tributo sobre a produção agrícola.

Fomentismo agrário

Denominação aplicada pela historiografia aos movimentos consequentes à difusão, em Portugal e suas colônias, do pensamento fisiocrático, doutrina formulada na França por François Quesnay, que estava baseada nas concepções da existência de uma ordem natural reguladora do mundo, inclusive a economia, contrariando neste ponto, o intervencionismo típico do mercantilismo, e de que toda a fonte de riqueza estava na natureza, sendo, portanto, a agricultura a sua base. Difundida em Portugal, sobretudo nas “Memórias Econômicas da Real Academia das Ciências de Lisboa”, influenciou a ação do Estado no sentido de valorizar a agricultura, tanto revitalizando produtos tradicionais quanto incentivando novas culturas.

No sul, foi intensificada a colonização do litoral de Santa Catarina e dos campos do Rio Grande – ambos sob permanente ameaça militar espanhola –, inclusive com a promoção da migração de colonos açorianos. Rapidamente, o Rio Grande tornou-se importante centro de pecuária e de produção de charque, destinados ao crescente mercado consumidor do sudeste.

No norte, o estado do Pará, agora sede do governo transferido do Maranhão, conheceu importante avanço do povoamento e prosperidade com expansão de novas lavouras como o cacau e o café, ao lado das tradicionais “drogas do sertão”. O caso do café e do cacau são também resultado de uma das medidas ilustradas, o **fomentismo agrário**, que repercutiu em toda a colônia, revigorando as culturas tradicionais ou introduzindo novos produtos, como o arroz e o anil no Rio de Janeiro.

Ao escolher o marco cronológico de 1750 para o estudo sobre a Idade de Ouro (BOXER, 2000, p. 309) privilegiou o Tratado de Madri (13/1/1750). Ao revogar formalmente o Tratado de Tordesilhas, o novo diploma estabelecia fronteiras muito próximas às atuais fronteiras brasileiras, legitimando diplomaticamente a expansão da colonização portuguesa. As negociações foram orientadas, do lado português, pelo secretário de Estado Alexandre de Gusmão, um estadista ilustrado, que, ao defender a exclusiva soberania do Estado sobre o território, um princípio típico da monarquia absolutista, o fazia através de raciocínio tipicamente racionalista, o *uti possidetis*, isto é, o domínio político pertencia ao país que detinha a posse efetiva.

Com tal estratégia, Portugal legitimava o domínio sobre a região central do Brasil (onde se localizavam as três principais capitanias produtoras de ouro), a Amazônia e a região dos Sete Povos das Missões, na margem esquerda do rio Uruguai. Ao mesmo tempo, deveria devolver a Colônia do Sacramento à Espanha. Os limites definidos em Madri (**Figura 13.1**) jamais chegaram a ser plenamente demarcados, e o Tratado chegou a ser revogado.

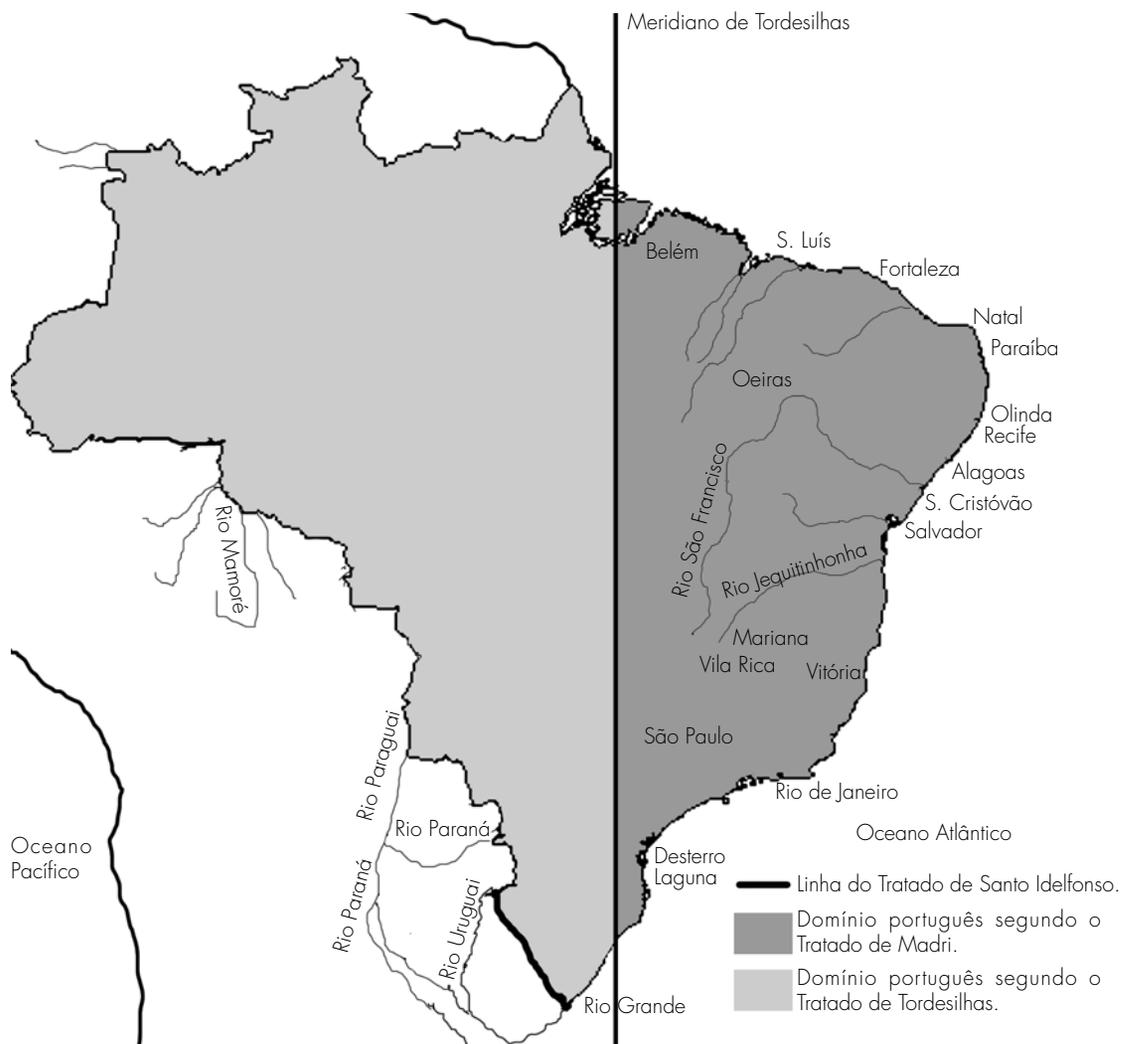


Figura 13.1: Limites do Brasil no século XVIII.

A mudança de governo em Portugal logo após a assinatura do Tratado – com a morte de D. João V e ascensão de D. José I, secundado pelo marquês de Pombal – levou a uma indefinição portuguesa em entregar a colônia, agravada pela resistência dos jesuítas e dos indígenas em desocupar Os Sete Povos. Estes foram militarmente eliminados na chamada Guerra Guaránítica (1753-1756), mas o desacordo entre os dois países levou à anulação do Tratado de Madri, em El Pardo, em 1761. Por várias vezes, as forças espanholas retomaram a Colônia do Sacramento, parte do Rio Grande, chegando até Santa Catarina.

Em 1777, o Tratado de Santo Ildefonso privou Portugal da posse da colônia e de grande parte do Rio Grande. Só no século seguinte, pelo Tratado de Badajós (1801), foi possível recuperar o território do Rio Grande.

De qualquer forma, no final do período colonial, as possessões portuguesas na América já tinham assegurado uma configuração muito semelhante à atual.



Atende ao Objetivo 1

1.a. A seguir, apresentamos trecho do Testamento Político escrito por D. Luís da Cunha, um dos principais pensadores ilustrados portugueses. Com base na leitura, explique uma característica das estruturas portuguesas típicas do Antigo Regime e objeto da crítica do autor

A quinta obrigação do pai de famílias é de visitar as suas terras para ver se elas estão bem cultivadas ou se delas se tem usurpado alguma porção, a fim de que lhe não falte a renda que delas tirava para sustentar a sua casa; e esta parece também ser a obrigação do príncipe, pois não sabe as que possui, mais que pelo lho quererem dizer, e vai grande diferença de ver a ouvir. Se pois V. A. quizer dar um a volta aos seus reinos, observará em primeiro lugar a estreiteza dos seus limites, à proporção do seu vizinho. Achará, não sem espanto, muitas terras usurpadas ao comum, outras incultas, muitíssimos caminhos impraticáveis, de que resulta faltar o que elas podiam produzir, e não haver entre as províncias a comunicação necessária para o seu comércio: achará muitas e grandes povoações quase desertas, com as suas manufacturas arruinadas, perdidas, e extinto totalmente o seu comércio: achará que a terça parte de Portugal está, possuída pela Igreja, que não contribui para a despesa e segurança do Estado, quero dizer, pelos cabidos das dioceses, pelas colegiadas, pelos priorados, pelas abadias, pelas capelas, pelos conventos de frades e freiras: e, enfim, achará que o seu reino não

é povoado como pudera ser, para prover de gente as suas largas e ricas conquistas, de que separadamente tratarei.

Fonte: http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/dlc_testamento1.html

1.b. Identifique no texto uma proposta de reforma que guarde relação com o pensamento ilustrado.

Resposta Comentada

1.a. A concentração das terras nos setores privilegiados da sociedade, estando boa parte delas abandonadas e sem cultivo, destacando o domínio da Igreja.

1.b. A necessidade de povoar as vastas áreas de conquista, tornando-as produtivas, e retirar do Estado o ônus de manter a estrutura eclesiástica.

Pombal: um déspota ilustrado entre o antigo e o moderno

O reinado de D. José I (1750-1777) colocou no centro do poder o conde de Oeiras, futuro marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Mello, designado secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra.

Pombal era um homem já experimentado nos negócios do Estado, tendo exercido funções diplomáticas na Áustria e na Inglaterra, onde conheceu várias características da Europa das Luzes, como a difusão do Iluminismo e a gênese da Revolução Industrial.

A tradicional classificação de déspota ilustrado aplicado ao secretário deve ser utilizada com atenção, pois ela não expressa apenas um apogeu da monarquia moderna – o absolutismo como resultado da progressiva centralização do poder real –, mas a sua transformação à luz das novas ideias.

A monarquia do século XVIII é, sem dúvida alguma, mais centralizada, exercendo, mas não sem conflitos, uma autoridade mais nítida e efetiva sobre os grupos que compõem a sociedade de ordens. Assim, o chamado absolutismo difere do modelo corporativo da monarquia moderna, renunciando a concepção do Estado soberano – detentor do monopólio da força – que será consolidada no século XIX. Portanto, mesmo no aspecto político, as reformas ilustradas, aqui exemplificadas na ação de Pombal, não só representam simplesmente o apogeu do Estado moderno, mas até a sua superação em alguns casos.

É nesse sentido que adotamos a ideia de Maxwell, anteriormente apresentada, do paradoxo entre antigo e moderno em todas as ações de Pombal. Ao mesmo tempo que conflitava com setores tradicionais, como a nobreza e a Igreja, apoiando os interesses dos comerciantes, valia-se de práticas tradicionais, como a política mercantilista para implementar as suas reformas.

A economia: tentativas de nacionalização e “mercantilismo ilustrado”

O historiador Kenneth Maxwell (MAXWELL, 1999, p. 89-123) destaca o empenho de Pombal em enfrentar a dependência da economia portuguesa, sobretudo em relação à Inglaterra, e evitar a saída de divisas do reino, numa conjuntura em que o início do declínio da produção começava a comprometer as remessas coloniais.

No entanto, a permanência de estruturas e de um pensamento tradicional atribuídos por Falcon (1981, p. 153) ao isolamento da Península e à forte preponderância da Igreja no campo intelectual e educacional moldaram as novas medidas na prática mercantilista. Para o autor, as práticas mercantilistas podem ser agrupadas em três conjuntos: “fomento à produção”, “política comercial e colonial” e “política monetária e preocupações fiscais” (1981, p. 455).

No primeiro caso, o fomentismo agrário no Brasil e, principalmente, o esforço metropolitano no reino foram promovidos por forte intervencionismo do Estado por meio da concessão de monopólios e privilégios. É conhecido o caso do empreendimento de Manoel Luis Vieira, no Rio de Janeiro, que, tendo arrematado terras confiscadas aos jesuítas, tornou-se o maior produtor de arroz da capitania, dispondo inclusive de maquinário para o seu processamento. Em todo o seu percurso empresarial, alternou momentos de grande prosperidade com uma quase falência e contou com o apoio das autoridades, particularmente do marquês do Lavradio, vice-rei do Brasil entre 1769-1778 (ALDEN, 1959).

O estado do Pará e as capitanias do sul também foram alvo de várias políticas fomentistas, como a introdução do cultivo de produtos em alta no mercado, como o anil e o linho, para o qual se instalou uma feitoria no Rio Grande. Outro exemplo dessa política foi a criação do que hoje chamamos de Jardim Botânico em Belém, Recife e Vila Rica.

A política comercial e colonial estava baseada no monopólio das exportações e na manutenção da balança de comércio favorável, medidas que no conjunto reforçavam o exclusivo característico do sistema colonial.

O principal instrumento da política comercial foi a criação de Companhias Privilegiadas de Comércio, desde a da Ásia (1753), onde o comércio português era decadente, passando pelo reino, onde as Companhias das Vinhas do Alto Douro (1756) e das Reais Pescarias (1776) controlavam dois importantes produtos

de exportação, chegando à colônia, onde foi restabelecida a capitania do Pará e Maranhão (1755) e criada a nova capitania de Pernambuco e Paraíba (1756), atuando no principal núcleo da produção açucareira.

A política monetária e a preocupação fiscalista estavam, em primeiro lugar, ligadas à necessidade de fortalecer o Estado, fragilizado nos últimos anos do reinado de D. João V. Além da preocupação geral de evitar a saída de divisas, o principal marco do processo de reorganização da administração fazendária foi a criação do Erário Régio (1761), medida tipicamente centralizadora, mas racional, reunindo no mesmo órgão não só a arrecadação, mas também a contabilidade nacional então modernizada.

O novo ordenamento repercutiu nas colônias com a substituição das Provedorias de Fazenda pelas Juntas de Fazenda, dirigidas pelo vice-rei ou governadores locais e com ativa participação dos oficiais da justiça. Havia clara preocupação com a maior eficiência do fisco e reformularam-se vários procedimentos, como o retorno da tributação do ouro através do quinto, agora agregado ao mecanismo da derrama, decretada quando o valor estipulado não era alcançado, e a promulgação do Regimento dos Diamantes, em 1771, assumindo a própria Coroa a sua exploração.

A visão tradicional da derrama como mediada de opressão fiscal ou de “cobrança à força” de impostos em atraso, foi posta em xeque por Luciano Figueiredo, que destaca a realização do censo precedendo a derrama, fazendo com que cada indivíduo pagasse de acordo com as suas posses, prenúncio de uma tributação progressiva típica dos sistemas tributários modernos (FIGUEIREDO, 2005). Tal compreensão explica o envolvimento da elite colonial em movimentos de rebelião contra a metrópole, a exemplo da Conjuração Mineira.

A prática ilustrada: a razão de Estado

Ao assumir o governo em 1750, Pombal encontrou a administração enfraquecida pela longa enfermidade de D. João V e enfrentou a forte resistência de uma aristocracia senhorial, leiga e eclesiástica, apoiada no mundo rural e que monopolizava a máquina do Estado. Os setores ligados ao comércio e à exploração colonial ocupavam ainda posição periférica no sistema de poder.

A crise econômica, em grande parte decorrente do declínio da produção do ouro brasileiro, e o terremoto de Lisboa (1755) fortaleceram o secretário, que apoiou os setores ligados ao comércio, como os contratadores, concessionários e rendeiros do Estado e os membros da administração, em detrimento de uma nobreza cada vez mais cristalizada, isto é, não se criavam novas casas nobres, mantinham-se os privilégios e posições das já tradicionais, mas cada vez mais dependentes do Estado. O enfraquecimento do grupo foi acelerado depois do atentado contra o rei (1758), pretexto para o secretário punir vários de seus membros, inclusive com pena de morte, como nos casos do marquês de Távora e do duque de Aveiro.

Os negociantes não foram os únicos de setor favorecido, por exemplo, com a criação das Companhias de Comércio. Outro exemplo de limitação dos privilégios da nobreza foi a criação do título de cadete, por Alvará de 1757, que permitia o acesso à oficialidade de não nobres, no caso, filhos de militares.

Exemplo do processo de que estamos falando foi a “Lei da Boa Razão”, de 18/8/1769, que estabelecia a “razão e a vontade do monarca como fontes do direito”, só reconhecendo a jurisprudência se registrada na Casa da Suplicação e derrocando as tradicionais fontes do direito, como os costumes (WEHLING, 1997). Afirmava-se, portanto, a supremacia e unicidade do direito na pessoa do monarca.

A administração foi claramente centralizada no reino e nas colônias. Um conjunto de medidas indicava a crescente prevalência de uma “razão de Estado sobre os interesses e privilégios locais ou de grupos da sociedade colonial” (GOUVÊA, 2001).

A administração do Rio de Janeiro é bom exemplo das novas tendências com os enormes poderes acumulados pelo governador Gomes Freire de Andrada (1733-1763), que, em vários momentos, dirigiu as capitanias do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, sendo responsável ainda pelo processo de demarcação do Tratado de Madri.

Mesmo quando uma capitania ganhava governo autônomo, a lógica era reforçar a presença do poder real, instituindo uma instância de controle mais próxima dos colonos e não pulverizá-lo, a exemplo de São Paulo, que voltou a ter governo próprio com a nomeação de D. Luis Antonio de Souza Botelho Mourão, o Morgado de Mateus (1765-1775), depois de longo período (desde 1748) subordinada ao Rio de Janeiro (BELLOTTO, 2009).

No entanto, as medidas centralizadoras não eliminaram no mundo colonial a interferência das redes de poder. Ganharam elas nova dimensão, envolvendo desde os grandes do reino até a sedimentação dos vínculos entre grupos de diferentes partes do Império ou promoveram novas alianças como as efetivadas entre letrados e burocratas, apontadas por Laura de Mello e Souza, em Minas Gerais (SOUZA, 2006).

A extinção formal das capitanias privadas, como a sua consequente transformação em capitanias reais, a transferência da sede do Governo do Estado do Brasil, de Salvador para o Rio de Janeiro, tornando permanente o título de vice-reis dos seus titulares e a criação, nesta última cidade, de um segundo Tribunal da Relação (1651) para atender as crescentes demandas judiciais são evidências que atestam a centralização administrativa e a afirmação da exclusividade da soberania do Estado.



Atende ao Objetivo 2

A abundância e o supérfluo que sobeja do necessário de uma nação é que forma o objeto do seu comércio. A agricultura e a indústria são a essência: a sua união é tal que, se uma excede a outra, ambas se vêm a destruir por si mesmas. Sem indústria os frutos da terra não terão valor; se a agricultura é desprezada, acabam-se as fontes da indústria e do comércio deste mar imenso que anima e sustenta milhões e milhões de braços no meio da abundância, sem a qual tudo cai na languidez, no ócio, no vício e na miséria (COUTINHO, 1966, p. 80).

2.a. Com base no texto de Azeredo Coutinho, um bispo ilustrado do século XVIII, identifique e explique uma das reformas ilustradas introduzidas no Brasil.

2.b. Em que medida as ideias de Azeredo Coutinho contrariam as ideias econômicas predominantes no Antigo Regime?

Resposta Comentada

2.a. A prática do fomentismo agrário, baseada na valorização da agricultura por influência do pensamento fisiocrático, que entendia que a terra era a principal fonte de riqueza. Na colônia, a política fomentista valorizou os cultivos tradicionais e introduziu novas culturas, como o anil, o arroz e o café.

2.b. As ideias econômicas predominantes durante o Antigo Regime estavam baseadas nas práticas mercantilistas, que privilegiavam a atividade comercial e a acumulação de metais, em detrimento da agricultura.

A prática ilustrada: Igreja, educação, sociedade e cultura

O papel da Igreja, já denunciado no texto de D. Luís da Cunha, exemplifica a tensão entre a crescente força centrípeta do Estado e as resistências centrífugas da sociedade de ordens. Se, no geral, o racionalismo moderno era rejeitado, algumas de suas ideias foram utilizadas para justificar manifestações tradicionais de poder que iam contra o secularismo, no que Falcon (1982, p. 153) denominou de “racionalismo jesuítico”.

A política em relação à Igreja foi orientada pelo chamado Regalismo, isto é, a subordinação das instituições religiosas ao poder do Estado, e o principal conflito foi com a Companhia de Jesus. Antes de tratarmos do caso específico dos jesuítas, devem ser lembradas as constantes intervenções promovidas por bispos regalistas nas ordens religiosas na colônia.

Os jesuítas exerciam larga hegemonia no sistema de ensino, inclusive administrando a Universidade de Coimbra. Desde a primeira metade do século XVIII, várias instituições divulgavam os ideais da Ilustração, como a Academia Real de História (1720) e a Arcádia Lusitânia. Após a expulsão dos jesuítas (1759), o processo foi acelerado com a criação da Aula de Comércio (1759) e o Real Colégio dos Nobres (1761), culminando com a reforma da universidade (1772), baseada nas ideias de Luis Antonio Verney, defensor da ciência moderna e do experimentalismo. A culminância do processo foi a criação da Academia Real das Ciências de Lisboa (1779).

Nas colônias, os fechamentos dos colégios jesuítas não tiveram nenhum substituto efetivo. As aulas régias então criadas eram dispersas e, segundo testemunhos contemporâneos, grande número delas permanecia ociosa.

Outro ponto de confronto com os jesuítas foi a questão indígena no Brasil. Os aldeamentos eram entendidos como *Estados* dentro do Estado, isto é, um espaço limitador da soberania real, e o conflito se agravou na demarcação do Tratado de Madri no sul, onde os jesuítas apoiaram a reação dos Sete Povos das Missões contra a posse portuguesa, enquanto, no norte, a criação da Companhia de Comércio recebia a oposição dos padres ligados aos comerciantes de drogas.

Vencidos os Sete Povos na chamada Guerra Guaranítica (1753-1756), Pombal promoveu várias medidas que, se não eliminaram, reduziram a influência religiosa sobre os índios. Em 1755, foi reconhecida a liberdade dos índios e, em 1757, criado o “Diretório”, que significava colocar os aldeamentos indígenas sob a administração do Estado. Em paralelo, durante todo o período, foram implementadas várias medidas que visavam à integração plena dos nativos na sociedade colonial, como a proibição do uso das línguas indígenas e o incentivo aos casamentos mistos.

A culminância do conflito foi a expulsão dos padres da Companhia de Jesus e o confisco de todos os seus bens, em 1759, suprimida pelo papa Clemente XIV em 19 de maio de 1769.

Ainda em relação à Igreja, deve ser apontada a política de secularização da Inquisição que, com o novo Regimento de 1774, tornava-se mais claramente subordinada ao Estado. O Tribunal já havia sido esvaziado no seu poder de censor com a criação da Real Mesa Censória (1768) e com a abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos (1773).

Reformismo e crise: as “dores de crescimento” da colônia

O subtítulo do livro já citado, de Charles Boxer (2000), "As dores de crescimento de uma sociedade colonial" – tomado em relação ao título da obra – *A Idade de Ouro do Brasil* – nos permite pensar a significado do reformismo ilustrado na colônia.

A "Idade de Ouro" corresponde, no entendimento do autor, a um estágio avançado de desenvolvimento da colônia, sua colonização e seu papel cada vez mais central no conjunto do império português. Enfim, era o que Caio Prado já havia consagrado como o apogeu da colônia (PRADO JUNIOR, 1959), quando o desenvolvimento da vida colonial tensionava de forma crescente as relações com a metrópole.

Boxer (2000, p. 334) estabeleceu interessante relação entre a crítica já citada de D. Luis da Cunha e a conhecida Consulta, de Antonio Rodrigues da Costa, conselheiro ultramarino, datada de 1732, na qual apontava “dois gêneros de perigo” que ameaçavam os Estados: os externos, provocados pelas ações de outras nações, e os internos, causados pelos próprios vassallos, destacando como mais arriscada ainda a união da força externa com a insatisfação interna.

Seguindo essa linha de entendimento, a proposta e efetivação de reformas ilustradas eram percebidas como uma necessidade de aprimorar e, sobretudo, preservar a conquista e os vínculos da dominação colonial. No entanto, se admitirmos que as reformas pombalinas expressavam um “paradoxo” (MAXWELL, 1999, p. 168.) marcado por decisões muitas vezes ambíguas, impregnadas tanto pelo conservadorismo quanto pela presença das ideias ilustradas, ou seja, por estruturas típicas do Antigo Regime aliadas à influência daquelas como as do despotismo esclarecido, tal dinâmica se repetirá na colônia.

Dessa forma,

Compreende-se, assim, que o peso da máquina estatal seja sentido de forma muito mais intensa na colônia do que na metrópole: os centros produtores da riqueza precisam ser controlados, pois é deles que depende a prosperidade nacional e o sustento do Estado (WEHLING, 1986, p. 27).

Ao longo do século XVIII, os riscos de que falava Antonio Rodrigues da Costa se tornaram mais evidentes. As invasões no Rio de Janeiro e as guerras no sul materializavam os perigos externa e internamente, tensões e conflitos se mostravam cada vez mais graves, desde as revoltas de caráter fiscal, a exemplo do Pitangui e Vila Rica (1718-1720) e dos "Furores sertanejos" (1736), em Minas Gerais, até conflitos entre grupos de interesses rivais, como os Mascates (1710), em Pernambuco, e, prosseguindo no final do século, com movimentos como a Conjuração Mineira (1789) e a Sedição da Bahia (1798), que já tinham uma proposta autonomista bastante clara.

As reformas contribuíram, dessa forma, para tornar mais agudas as contradições do sistema colonial e anunciar a sua crise.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

O texto apresentado foi escrito no final do século XVIII por Luis dos Santos Vilhena, professor das aulas régias, com atuação na capitania da Bahia. Homem de formação ilustrada, defendia reformas na colônia, mas não cogitava de romper com a metrópole.

De todos os estabelecimentos de Portugal é o Brasil, não só o mais rico, como o mais suscetível de melhoramento; o mais atendível, e interessante para o comércio, logo que seja povoado, e cultivado, quanto o pode ser, pois que então produziria infinitas mais riquezas, que as que envia para a Europa. Contribui muito para este melhoramento. E progressos das colônias do Brasil a escolha de governadores para cada uma das

Capitanias, a seleção de ministros, e oficiais, a quem se confia a administração e Fazenda, que todos sejam já mestres nos deveres dos seus empregos, e não vão aprender à custa das partes, onde não há quem os ensine, ou corrija, onde de ordinário Sá dão acesso à lisonja quando a conduta destas colônias exige a maior capacidade em que governa, muito gênio e independência suma; plena inteireza, moderação, respeito e prudência predicados todos, que devem ser inseparáveis dos que a elas passam a administrara Justiça: tais empregos finalmente deveram ser conferidos a quem os peça, a quem não careça deles. Há precisão de animar a cultura, e comércio, vigorizar os colonos, protege-los, e dirigi-los para aquela cultura, que mais vantajosa for a metrópole, e fechar, pelos termos da mais refinada política as infinitas portas, por onde se introduz o ruinosíssimo contrabando (VILHENA, 1969. p. 943-944).

Com base na leitura do texto, responda:

- a. Identifique um problema apontado pelo autor na colônia, comentando as propostas de reforma apresentadas.
- b. Que tipo de risco, torna, para o autor, imperiosa a necessidade de promover reformas na colônia?

Resposta Comentada

- a. Reconhecendo no Brasil a condição de principal domínio português, recomenda o aprimoramento da administração, sua racionalização e escolha mais criteriosa dos seus oficiais.
- b. O desvio das riquezas coloniais, sobretudo através do contrabando.

RESUMO

O reformismo ilustrado foi caracterizado por um conjunto de medidas tomadas pelo Estado português sob influência do pensamento ilustrado, ao longo do século XVIII, particularmente no reinado de D. José I, sob a direção do seu mais importante secretário, o marquês de Pombal.

O reformismo ilustrado foi marcado por um “paradoxo”, pois, de certa forma, conciliava o novo, representado pelo Iluminismo, com o antigo, materializado nas estruturas do Antigo Regime.

No Brasil, foram revigoradas medidas de controle monopolista, como a criação de companhias de comércio, incentivo à agricultura e centralização da administração.

Pombal enfrentou forte conflito com a Igreja, cujo principal resultado foi a expulsão dos jesuítas, em 1759, dentro de um processo de secularização da educação e da administração dos índios.

A repercussão das reformas gerou tensões que podem ser associadas ao processo de crise do sistema colonial.

Informação sobre a próxima aula

Na próxima aula, serão estudadas as rebeliões escravas e as diversas formas de alforria, entendendo-se que a escravidão e seu controle constituía um dos principais desafios à manutenção da própria colonização.

Aula 14

Os caminhos
da liberdade:
quilombo
e alforria
na América
portuguesa

Gefferson Ramos Rodrigues

Meta da aula

Discutir “quilombo” e “alforria”, como importantes instrumentos para os escravos alcançarem a liberdade.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as diferentes abordagens dos historiadores sobre quilombo e alforria no Brasil;
2. analisar as diferentes abordagens da historiografia sobre quilombos e práticas de alforria na América portuguesa, à luz do contexto em que foram produzidas.

INTRODUÇÃO

Desde as primeiras décadas do século XX, vários estudiosos têm se dedicado a compreender a complexa instituição que foi a escravidão no Brasil. Um tema caro aos historiadores é o da resistência escrava, pois se a escravidão é por sua natureza um sistema opressor, não menos significativa foi a maneira como reagiram aqueles que estavam diretamente subordinados a ela.

É nesse sentido que o quilombo e a alforria foram vistos por alguns historiadores, como formas de resistir à escravidão. As primeiras reflexões sobre o tema do quilombo no Brasil datam do princípio do século XX; já os estudos mais sistemáticos sobre a alforria reportam a um período mais recente, por volta dos anos 1970.

As discussões realizadas a seguir procuram inicialmente traçar as diferentes abordagens dos historiadores e examinar alguns estudos de caso. É importante que o leitor, atento, saiba distinguir essas abordagens, procurando situá-las ao mesmo tempo, no contexto em que foram produzidas.

Os quilombos entre o isolamento e o envolvimento com a sociedade

É improvável, talvez, tratar do tema dos quilombos no Brasil sem se reportar àquele que se estabeleceu na serra da Barriga: Palmares. O quilombo, o maior que se constituiu no Brasil em todo o período colonial, teve início no princípio do século XVII e formou-se na zona da Mata, a cerca de 70 quilômetros do litoral.

Relatos de época dão conta de que diversos grupos sociais viviam ali. Muitos brancos, por exemplo, refugiaram-se em Palmares e estima-se que 20% de sua população era composta por índios. Cogita-se que o grande agrupamento tenha chegado a atingir entre 20 e 30 mil habitantes.

Um observador contemporâneo comentou que Palmares era formado por duas áreas: uma aldeia maior, que se situava na serra da Barriga, e uma aldeia menor, localizada à margem do rio Gurungumba. O rei Ganga Zumba, por exemplo, vivia na aldeia de Macaco, considerada a principal de todas elas. Além dessa, o quilombo contava ainda com as aldeias de Sucupira e Acatirene, entre outros agrupamentos menores. Sabe-se que, de 1670 a 1687, Palmares foi governado por Ganga Zumba, que quer dizer “Grande Senhor”. Seu sobrinho, Zumbi, também exercia importante papel de líder guerreiro e religioso ao mesmo tempo.



Figura 14.1: Zumbi, líder guerreiro e espiritual de Palmares. Óleo sobre tela (1927) de Antonio Parreiras (1860-1937).

Fonte: <http://www.museusdoestado.rj.gov.br/map/colecao/antonio/000167.jpg>

Segundo as informações de época, havia em Palmares lugares onde seus habitantes podiam expressar seus cultos, uma praça

forte e paliçadas para se defenderem dos inimigos, além de se localizar estrategicamente numa área de difícil acesso. Com essas características, Palmares era, ao mesmo tempo, um quilombo e uma fortificação militar.

Sabe-se ainda que dentro do agrupamento era praticada a agricultura e constantemente se promoviam saques a mercadores e roubo de gado nas fazendas vizinhas, entre outras atividades, que visavam, antes de tudo, a sustentar seus moradores. Muitos proprietários de localidades próximas mantinham relações com Palmares, sobretudo comerciais.

A primeira expedição contra o quilombo aconteceu no ano de 1612, mas as investidas mais sérias só aconteceram em 1644 e em 1645, com os holandeses, que a essa época tinham ocupado Pernambuco. Com a expulsão dos holandeses, os portugueses realizaram sucessivos ataques no período de 1654 a 1677. Na década de 1670, esses ataques intensificaram-se bastante, sendo organizadas expedições praticamente anuais.

No ano de 1678, numa expedição, comandada por Fernão Carrilho, foram destruídas algumas aldeias que faziam parte dos vários núcleos que compunham Palmares e conseguiu-se ainda capturar dois filhos do rei Ganga Zumba. Portugueses e representantes de lideranças de Palmares reuniram-se em Recife e foi celebrado um acordo de paz. Todavia, algumas lideranças do quilombo não concordaram com o acordo e Zumbi, sobrinho de Ganga Zumba, foi proclamado rei.

Daí por diante, assistiu-se à fase mais violenta da história de Palmares. No período de 1679 a 1692, houve 5 grandes expedições com o objetivo de destruir o quilombo, porém não conseguiram êxito. As tropas locais não reuniram força suficiente para destruí-lo. A fase de maior repressão a Palmares também coincidia com uma crise na economia açucareira em Pernambuco. Foi daí então que as autoridades locais recorreram aos serviços dos paulistas, que conseguiram desmobilizá-lo no ano de 1695.

Palmares foi um dos temas mais estudados na História do Brasil, e a historiografia sobre quilombos, que se consolidou no Brasil, teve no quilombo da serra da Barriga seu ponto de partida.

O tema das comunidades quilombolas é discutido entre os historiadores brasileiros, desde as primeiras décadas do século XX. Pelo menos, duas tendências firmaram-se na historiografia sobre resistência escrava, especialmente a quilombola, conforme procurou argumentar Flávio Gomes em seu *Histórias de quilombolas*. A primeira delas pode ser caracterizada como culturalista; já a segunda é designada como materialista.

A primeira abordagem tem origem, nos anos 30 do século XX e é bastante influenciada pelos trabalhos do médico e precursor da antropologia no Brasil, Nina Rodrigues (1862-1906), primeiro autor a chamar atenção para o sincretismo religioso, entre os orixás dos negros da Bahia e os santos da Igreja Católica. Conforme esse entendimento, os diversos quilombos e mocambos que tiveram lugar no Brasil eram vistos como espaços de resistência cultural, onde os escravos refugiavam-se, para praticar seus cultos; nessa perspectiva, os quilombos eram entendidos como uma espécie de recriação da África no Brasil. Essa visão, que não deixava de ser um pouco romantizada, ganhou força nos trabalhos de Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide. Todavia, essa abordagem não deixava de apresentar problemas, pois seus expoentes partiam de um conceito de cultura visto como algo estático, e não como algo que poderia passar por transformações, conforme observou mais uma vez Flávio Gomes. Outro problema, apontado por Carlos Magno Guimarães, era que essa visão deixava entender que, caso os senhores de escravos permitissem que os cativos praticassem seus cultos, eles jamais fugiriam, o que, com efeito, dificilmente ocorria.

A segunda vertente surgiu nos anos 60 do século XX. Nessa corrente interpretativa, também havia crítica à ideia de uma suposta docilidade na relação senhor-escravo, no Brasil; este argumento estaria presente principalmente na obra de Gilberto Freyre *Casa-grande & senzala*, de 1933. Se em sua obra mais conhecida o chamado

Mestre de Apipucos chegou a admitir uma suavidade na escravidão brasileira, em trabalho posterior, *Os escravos nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, assumiu que, antes das fugas, os escravos eram vítimas de grandes maus-tratos.

Além de criticar a corrente anterior, historiadores, como: Alípio Goulart, Luís Luna e Décio Freitas interpretaram os quilombos segundo uma proposta analítica marxista. Na visão desses estudiosos, as comunidades de negros fugidos eram concebidas enquanto expressão da luta de classes. Como os primeiros estudos tenderam a construir uma visão romantizada, os estudos posteriores tiveram uma inclinação a enfatizar sempre a rebeldia. Saiu-se de um extremo a outro. Essas abordagens não são possíveis de serem compreendidas em sua totalidade, sem se ater ao contexto da época.

Muitos passaram a eleger o quilombo como símbolo do movimento negro, no Brasil. Vários intelectuais fizeram parte de partidos e agremiações políticas, sem contar que, na época em que esses trabalhos foram desenvolvidos, se vivia numa época de autoritarismo político. O quilombo tornou-se ao mesmo tempo um símbolo contra o preconceito racial e contra a ditadura no Brasil. Alguns intelectuais eram historiadores e militantes, ao mesmo tempo. Edison Carneiro, por exemplo, era ligado ao PCB (Partido Comunista Brasileiro) e opositor da ditadura varguista. Já na década de 1970, Décio Freitas terminou sua obra sobre Palmares, no exílio.

Há pelo menos um ponto em comum entre a primeira e a segunda perspectiva: ambas concebem os quilombos como marginalizados, vivendo numa sociedade à parte. Não se pode negar que houve avanços e recuos entre esses dois tipos de abordagens; logo, algumas considerações devem ser feitas: Clóvis Moura, por exemplo, destacou as complexas relações que os quilombolas mantinham com escravos nas senzalas e mesmo com membros de outros grupos sociais, como índios e homens pobres livres. Roger Bastide, por seu lado, também destacou, pelo menos no aspecto cultural, as relações entre a cultura afro-brasileira e grupos indígenas.

Este aspecto em comum – a relação dos quilombolas com outros grupos sociais – entre os dois tipos de abordagens, que foram desenvolvidas nos anos 30 e 70 do século XX, foi bastante salientado por uma nova abordagem que se firmou, mais recentemente.

Atualmente, uma terceira vertente configura-se. Essa corrente interpretativa mais recente tem procurado destacar as complexas relações dos quilombolas com a sociedade, não mais os concebendo como grupos isolados. É nessa perspectiva que se situam os trabalhos de Flávio dos Santos Gomes, João José Reis e Donald Ramos, para citar apenas alguns exemplos daqueles reunidos na importante coletânea *Liberdade por um fio*.

As perspectivas de análise desenvolvidas mais recentemente sobre quilombos tendem a ver as comunidades de negros fugidos sempre em relação com a sociedade. Nessa perspectiva, são analisadas as alianças que os quilombolas construíam com indígenas, homens brancos e mestiços, e são analisadas ainda as transformações nas relações entre senhores e escravos.

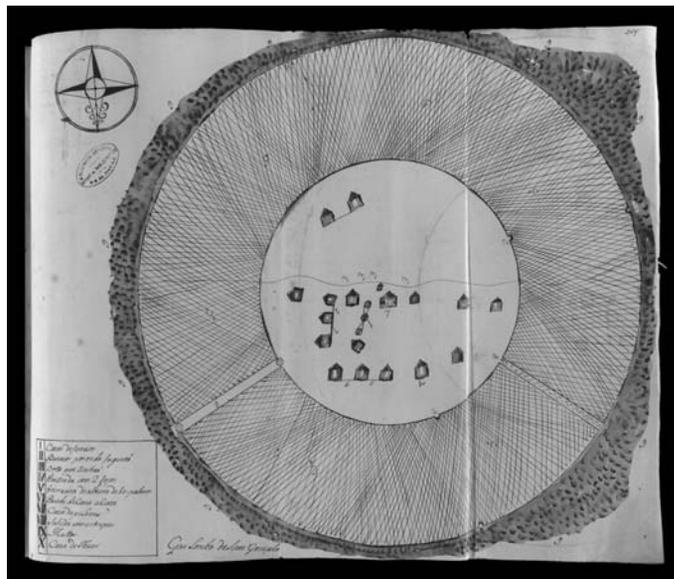


Figura 14.2: Mapa do quilombo de São Gonçalo, no qual é possível conhecer um pouco a organização interna da comunidade. Fonte: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mssl2_33.jpg

Relações desse tipo foram desenvolvidas por comunidades de fugitivos da região de Iguaçu, no recôncavo da Guanabara, província do Rio de Janeiro. Nessa área, os quilombos construíram uma ampla e extensa rede de relações que envolviam desde escravos nas senzalas até comerciantes nos núcleos urbanos. Os quilombolas da região de Iguaçu envolveram-se no comércio e conseguiram fornecer lenha a taberneiros que, por sua vez, estavam ligados ao mercado de abastecimento da Corte na cidade do Rio de Janeiro. Foi a partir desse conjunto de relações que o historiador Flávio Gomes formulou o conceito de “campo negro”. Nas palavras do autor:

O que denominamos campo negro é essa complexa rede social. Uma rede que podia envolver, em determinadas regiões escravistas brasileiras, inúmeros movimentos sociais e práticas socioeconômicas em torno de interesses diversos. O campo negro, construído lentamente, acabou por se tornar palco de lutas e solidariedade entre os diversos personagens que vivenciavam os mundos da escravidão.

A relação com mercadores também pôde ser assistida entre as comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XVIII, conforme foi estudado por Donald Ramos. Muito embora os escravos fugidos constantemente atacassem mercadores, saqueando suas cargas, há registros de que muitos deles desenvolveram relações de troca com pessoas ligadas ao comércio de abastecimento da região mineradora. Carlos Magno Guimarães observa que as relações comerciais entre quilombolas e mercadores poderiam ser vantajosas para ambos os lados. Para os homens ligados ao comércio, era especialmente atrativo, pois poderiam praticar preços menores, uma vez que negociavam com grupos que viviam na clandestinidade. Para os quilombolas, esses contatos não devem ser analisados somente a partir do ponto de vista econômico, pois lhes eram, por sinal, desvantajosos. Muitas vezes, as trocas resultavam no fornecimento de informações que permitiam anteciparem as fugas, quando da aproximação de tropas.

O quilombo, assim como a rebelião escrava, era uma forma radical de o escravo libertar-se da escravidão. Não era a única, naturalmente. Além desta, havia outro meio, que muitas vezes era resultado de um longo processo que envolvia negociação e resistência, para se alcançar a liberdade: a alforria, que passa a ser discutida a seguir.



Atende ao Objetivo 1

1. Comente o que há em comum entre as abordagens da historiografia sobre quilombos, que foram desenvolvidas nos anos 30 e 70 do século XX, e a abordagem que se desenvolveu mais recentemente.

Resposta Comentada

Um ponto em comum entre as abordagens dos historiadores dos anos 30 e 70 do século XX é o fato de muitos deles terem sido ao mesmo tempo intelectuais e militantes políticos, já que o país vivia sob a ditadura varguista nos anos 30 e sob a ditadura militar nos anos 70. Outro aspecto foi terem-se encarado esses agrupamentos como isolados da sociedade. Apesar disso, alguns autores chegaram a enfatizar as relações que os quilombolas mantinham com outros grupos sociais, como índios e brancos. As abordagens mais recentes sobre as comunidades quilombolas procuram enfatizar justamente esse aspecto, destacando as complexas relações que esses grupos mantinham com a sociedade.

Alforria: uma via legítima para a liberdade

Os historiadores que se dedicaram ao estudo da alforria no Brasil colonial procuraram explicar esse mecanismo, a partir de diferentes abordagens. Alguns buscaram explicações com base em questões de ordem econômica, outros apontaram para um quadro mais complexo. Chamaram a atenção para aspectos culturais, demográficos e para o acesso ao mercado transatlântico dos escravos.

A fim de compreender a prática da alforria no Brasil, será investigado neste tópico como se deu esse processo nas capitânicas de Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro, já que uma característica marcante da historiografia foi ter se concentrado na região Sudeste e, principalmente, nos núcleos urbanos.

Os historiadores que procuraram explicar a alforria com base em questões de ordem econômica, a exemplo de Jacob Gorender, argumentaram que as concessões estavam relacionadas aos períodos de crise e aos de prosperidade financeira. Seguindo esse raciocínio, nos momentos de crise econômica, abundava a concessão de alforrias, uma vez que os proprietários em dificuldade financeira procuravam se livrar dos encargos de sustento dos escravos; já nos momentos de prosperidade, havia menos chance de os cativos alcançarem a liberdade, pois nessas condições os senhores buscavam explorar ao máximo a produtividade de sua mão de obra.

Outros historiadores trabalharam a prática de concessão de alforrias numa perspectiva contrária. Alguns estudiosos defenderam que justamente nos momentos de maior vigor econômico é que havia mais chance de os cativos alcançarem a liberdade, pois nessas condições os escravos tinham maiores oportunidades para acumularem algum pecúlio que pudesse resultar na compra da alforria.

De todo modo, como observou Manolo Florentino em seu estudo sobre a concessão de alforrias no Rio de Janeiro no século

XIX, prevalece nessas explicações o viés econômico. Pesquisas mais recentes vêm trabalhando numa abordagem diferente, o que será visto mais adiante. Antes de se discutirem as pesquisas mais atuais sobre as alforrias, é importante entender algumas questões de ordem metodológica em relação às fontes de que esses trabalhos servem-se no desenvolvimento de suas análises.

A carta de alforria, ou “carta de liberdade”, como também era chamado o documento, constitui a principal fonte para esse tipo de estudo. O documento normalmente trazia a identificação do proprietário ou da proprietária, o nome, a idade, a cor, a naturalidade e, em algumas situações, a ocupação do cativo. Não era raro a carta apresentar algum tipo de limitação ou condição que deveria ser observada para se obter a liberdade (se a alforria deveria ser paga, por exemplo). O documento, em geral escrito pelo senhor ou por seu representante, era datado, assinado e trazia a rubrica de duas testemunhas.

Um exemplo pode ser visto a seguir:

“Eu, Margarida Rodrigues, negra, declaro que era dentre as minhas posses, das quais sou proprietária e senhora incontestável, uma negra gentia da nação Ardahê, chamada Maria, e seu filho Estevão, um crioulinho de dois anos de idade; os dois escravos, Maria e Estevão, eu os liberto e considero-os livres de hoje para sempre, devido aos bons serviços que tenho da negra Maria e pelo amor que tenho por seu filho Estevão, e porque recebi cem mil réis da mesma escrava. Então, por meio desta carta de emancipação, desejo que a negra e seu filho desfrutem da liberdade, devido aos motivos acima citados, e concedo essa liberdade de livre e espontânea vontade, sem nenhum constrangimento, e ambos terão liberdade total de movimento na qualidade de pessoas libertas, livres e isentas de qualquer cativo, como se tivessem nascidos livres...”. Seção judiciária, Livro de Notas (Cidade), 9 de julho de 1709, Arquivo Público da Bahia, 22B, f. 133, apud: SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 174, nota 5.

Os alforriados ou libertos deviam guardar o documento consigo e registrá-lo em cartório, também para não correrem o risco de serem reescravizados, o que não era difícil de acontecer.



Escravos ontem, escravistas amanhã

Na carta de alforria anterior, trata-se de um caso bem curioso em que uma negra, Margarida Rodrigues (muito provavelmente ex-escrava), concede liberdade a seus escravos Maria e Estêvão. Pode parecer surpreendente e mesmo contraditório o fato de ex-escravos possuírem escravos; porém, segundo os estudos de alguns autores, a questão não pode ser posta simplesmente nesses termos. O historiador Márcio Soares comenta que ex-escravos adquiriam escravos quando conseguiam a alforria até mesmo como uma forma de garantir a sua liberdade, já que muitos corriam o risco de serem reescravizados. Possuir escravos era uma forma de os alforriados demonstrarem e mesmo assegurarem perante a sociedade que eram de fato homens livres. Para saber mais sobre o assunto, ver: SOARES, Márcio de Sousa. *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.

Apesar de a carta de alforria trazer dados preciosos e constituir a principal fonte para os historiadores estudarem o processo de emancipação dos escravos, esta fonte apresenta algumas limitações. Ela traz o resultado de um longo processo que envolvia diversos fatores, como a negociação, e que, no entanto, não aparecem nos documentos.

Não eram apenas as cartas de emancipação que registravam a liberdade dos escravos. Outras fontes também davam conta da alforria alcançada pelos cativos. A alforria também era praticada na pia batismal, neste caso, especialmente de crianças. Outra fonte que também registrava a liberdade dos escravos eram os inventários e testamentos dos senhores, quando dos momentos de transmissão de herança.

A alforria concedida nesses diferentes tipos de fontes tinha motivações diversas, que serão analisadas mais à frente.

Em geral, os escravos estavam classificados segundo sua cor e local de nascimento. A divisão mais comum era classificá-los genericamente em escravos africanos (nascidos na África, obviamente), crioulos (nascidos no Brasil) e pardos, também chamados de mulatos (mestiços, também nascidos no Brasil). Na categoria dos pardos, ainda havia outras subdivisões. Este grupo continha filhos de brancos com índios, que eram chamados de mamelucos, caboclos ou cabras.

Um problema de difícil solução, quando se examinam as cartas de alforria, e mesmo outros tipos de fonte, diz respeito à idade dos cativos, já que, em geral, não havia uma preocupação em registrar com precisão quantos anos as pessoas tinham. Normalmente, eram fornecidas idades aproximadas. Muitos permaneciam sem identificação alguma.

Tendo em vista algumas das limitações apresentadas pelas fontes, nem sempre será possível desenvolver a contento todas as questões suscitadas pela concessão de alforrias. As discussões a serem realizadas serão feitas com base nos estudos de alguns historiadores que se dedicaram a pensar o problema da liberdade dos escravos em diferentes regiões do Brasil, no período colonial. Com a finalidade de dar conta dos processos e dos padrões de alforria, procura-se valorizar, neste caso, os aspectos referentes a sexo, idade e etnia. Adverte-se, no entanto, que ao serem priorizados esses aspectos não esgotam as possibilidades de análise.

Os estudos realizados por Stuart Schwartz para a Bahia, no século XVIII, apoiaram-se na análise de um expressivo volume de 1.160 cartas de alforria para o período que compreende os anos de 1684 a 1745. Em seu minucioso estudo, o autor não perde de vista o contexto econômico e social em que foram praticadas as alforrias ou manumissões, termo que também é usado.

Nos séculos XVII e XVIII, a Bahia firmou-se como uma importante produtora de açúcar e tabaco nas férteis terras do recôncavo – nos arredores de Salvador – e, nas áreas mais afastadas, a criação de gado destacava-se. Pelo menos, entre as áreas rurais do recôncavo e o núcleo urbano de Salvador, havia uma forte interação. Muitos proprietários de terra do recôncavo possuíam residência em Salvador, que era abastecida de gêneros de primeira necessidade.

No século XVII, a economia açucareira expandiu-se significativamente. Porém, por volta da década de 1680, uma série de fatores, como a concorrência estrangeira, queda nos preços do açúcar, más colheitas, entre outras causas, fizeram com que a economia baiana entrasse em "crise". Aliada a todas essas condições, a descoberta de ouro em Minas Gerais, na década de 1690, fez com que aumentasse consideravelmente a demanda por mão de obra escrava, elevando o preço do escravo, agravando ainda mais a situação da economia baiana. Apenas na década de 1740 é que a capitania conheceu maior estabilidade. As alforrias que foram concedidas na capitania se inserem, portanto, nessa conjuntura que conhece um período de transição, crise e estabilidade econômica.

Muito embora a maior parte das alforrias estudadas por Schwartz seja referente aos núcleos urbanos de Salvador, uma pequena parcela delas refere-se às áreas rurais mais próximas.

Como foi salientado anteriormente, os documentos, muitas vezes, apresentam limitações. Das 1.160 escrituras de alforria reunidas para a Bahia, no período de 1684 a 1745, em apenas 950 delas foi possível descobrir dados completos, referentes à origem, idade e sexo. Conforme tais dados, as mulheres foram as grandes beneficiadas com

a alforria; havia uma proporção de duas mulheres para cada homem alforriado. Quando se analisam os dados por local de nascimento, nota-se que crioulos e pardos nascidos no Brasil representavam 69% dos alforriados, enquanto que os 31% restantes eram compostos por africanos; os escravos nascidos na África tinham imensa dificuldade de se emanciparem na colônia.

Em vista das dificuldades apontadas acima, relativas à idade dos cativos – já que os documentos nem sempre registravam com precisão –, no quadro a seguir foi possível apontar algumas tendências referentes a faixa etária dos alforriados:

Idade dos libertos (1684-1745)		
Idade	Número	%
0-5	70	9,2
6-13	272	35,6
14-45	399	52,3
45	22	2,9
	763	100,0
Desconhecidos	397	
Total	1.160	

Fonte: Adaptado de SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução Jussara Simões. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 191.

Conforme argumenta Stuart Schwartz, existia uma probabilidade grande de os homens serem alforriados na infância. Havia uma tendência geral de libertar homens na infância, mais do que as mulheres. Isso pode ser explicado, a partir de uma combinação de fatores. Em geral, a taxa de mortalidade infantil era alta, o que depreciava o valor das crianças escravas. Também, havia motivações de afeição, quando o senhor libertava a amante, por exemplo, ou o filho ilegítimo. Há a possibilidade de que um número expressivo de alforrias tenha sido concedido na pia batismal. O reconhecimento de filhos ilegítimos foi importante para alguns escravos alcançarem

a sua emancipação, mas era ainda mais raro quando o escravo era reconhecido como herdeiro ou recebia algum tipo de dote, junto com a liberdade.

Quanto à ideia, bastante difundida, de que os senhores só libertaram os escravos depois de velhos e doentes, para evitar o ônus de sustentá-los, muito embora isso acontecesse, é bem difícil chegar a um cálculo preciso em relação a esse tipo de alforria, já que as fontes a esse respeito são bastante lacunares. Nos casos analisados para a Bahia, em apenas 22 deles é mencionada a idade avançada dos escravos e, em um número bem menor ainda, 6 mais precisamente, é feita referência a algum tipo de doença.

Porém, há um fator a ser considerado sobre isso. Muitas alforrias foram concedidas de maneira condicional, ou seja, mesmo depois de livres, escravos foram obrigados a trabalhar até a morte de seu proprietário ou a continuar a prestar serviços aos filhos do senhor. Nessas condições, a liberdade dos escravos nunca era plena, sendo bastante provável que alguns só conseguissem tornar-se totalmente independentes depois de idade avançada.

Na Bahia, entre 1684 e 1745, das 1.160 cartas de alforria concedidas, 47,7%, ou mais exatamente 553 cartas, foram obtidas mediante pagamento. Houve um nítido predomínio das alforrias pagas sobre as alforrias gratuitas. Isso significa dizer que quase um em cada dois libertos adquirira alforria por meio de pagamento. Mas a proporção entre alforrias pagas e gratuitas variou, durante o período estudado. Há uma estabilidade no período de 1680 a 1720; porém, na década de 1740, o número de alforrias pagas aumentou significativamente.

Como já demonstrado em linhas atrás, o desenvolvimento da economia mineradora provocou repercussões nas concessões de alforrias, concedidas para a Bahia. Nesse sentido, é pertinente observar como foram as práticas de alforria na capitania de Minas Gerais, que contou com um expressivo contingente de população forra nos anos da mineração.

Para chegar a uma estimativa da população alforriada nas Minas, alguns historiadores apoiaram-se no Mapa da Capitação, documento que registrou os escravos sujeitos à cobrança do quinto no período de 1735 a 1750. Jacob Gorender chamou a atenção para os baixos índices de alforria na capitania, muito embora o documento em questão não registrasse o total da população forra existente. Assim como na Bahia, em Minas Gerais as mulheres também constituíam a maioria da população alforriada, principalmente na primeira metade do século XVIII, época do auge da mineração.

Na segunda metade do Setecentos, esse quadro altera-se significativamente. O ouro já não era extraído na mesma profusão. De 1750 em diante, assistiu-se a um aumento do número de alforrias, o que se relacionava à própria “decadência” da mineração, quando o proprietário, a fim de se livrar dos custos de manutenção do escravo, alforriava-o e, no caso das alforrias condicionais, poderia reaver, no todo ou em parte, o investimento realizado. Baseando-se, por seu turno, em documentação cartorária, constante nos Livros Notariais da Comarca de Sabará, Kathleen Higgins ressalta que “os números sugerem que um contingente relativamente maior de escravos recebia o prêmio da liberdade na primeira metade do século em estudo do que no segundo”. Eduardo França Paiva considera que muitas das alforrias foram conquistadas pelos escravos e não constituíram simplesmente uma dádiva dos proprietários. Para reforçar seus argumentos, o autor comenta que houve casos em que senhores tentaram reescravizar os alforriados, já que muitos deles acreditavam que se tratava de escravos fugidos, ou que haviam falsificado suas cartas de alforria. Essas alegações também poderiam servir meramente como pretextos por parte de proprietários gananciosos, interessados em se apropriarem de uma mão de obra, praticamente sem custo algum.

Com a finalidade de traçar os padrões de alforria no Rio de Janeiro, Antonio Carlos Jucá Sampaio analisou 1.012 escrituras, no período de 1650 a 1750. Atentando-se às conjunturas econômicas e

sociais, o historiador chama a atenção para o fato de que, enquanto na segunda metade do século XVII a capitania ocupava uma posição periférica no quadro da economia colonial, na primeira metade do Setecentos desfrutava de uma situação bem mais próspera.

Apesar de o Rio de Janeiro não desfrutar de uma situação de prosperidade, não apresentava uma conjuntura que pudesse ser caracterizada como de crise, já que era a região que possuía o segundo maior número de engenhos da colônia. A capitania perdia apenas para Pernambuco e Bahia, que eram os maiores produtores de açúcar da colônia e recebiam os maiores contingentes de escravos, vindos da África. Na segunda metade do Setecentos, esse quadro altera-se profundamente, quando o Rio de Janeiro passa a ser o principal fornecedor de escravos para as minas.

Conforme os dados apresentados por Carlos Jucá, enquanto no período de 1671 a 1700 um escravo em idade adulta custava nas cartas de alforria o valor médio de 84\$000 (oitenta e quatro mil réis), já no período de 1741 a 1750, esse mesmo escravo valia 134\$078 (cento e trinta e quatro mil e setenta e oito réis). Esses preços não podem ser compreendidos sem a conjuntura econômica que já foi referida. Enquanto na segunda metade do Seiscentos a oferta de escravos era especialmente rara, já que o tráfico era voltado principalmente para a Bahia e para Pernambuco, na primeira metade do Setecentos a oferta de cativos era bem maior.

Outros dados ainda são muito reveladores do processo de concessão de alforria, analisada na conjuntura levantada pelo autor.

Em vista das transformações econômicas e sociais por que passava a capitania do Rio de Janeiro, a possibilidade de um escravo conseguir a alforria, na segunda metade do Seiscentos, era bem menor. O motivo disso pode residir numa explicação muito simples: como os proprietários de escravos tinham dificuldade de acesso à mão de obra, era muito pouco provável conceder alforria aos seus escravos. Na segunda metade do Setecentos, entretanto, a possibilidade de os escravos emanciparem-se era bem maior, já

que os senhores tinham acesso mais fácil ao tráfico de escravos e poderiam repor facilmente a mão de obra.

Os resultados apresentados até aqui devem ser tomados como tendências gerais ou padrões de alforria. Não se deve pensar em estabelecer uma relação direta entre prosperidade econômica e melhores condições para a alforria e, contrariamente, atrofia econômica e menores possibilidades para os cativos alcançarem a liberdade.



Figura 14.3: Vista do Chafariz da Carioca em 1833, segundo William Smyth. Foi nos núcleos urbanos que se registraram os mais altos índices de alforrias.

Fonte: www.jblog.com.br/rioantigo.php?itemid=14131

Os estudos desenvolvidos por Antonio Carlos Jucá Sampaio concentraram-se mais nos núcleos urbanos ou em áreas rurais mais próximas da cidade do Rio de Janeiro e, conforme foi observado, no período de 1650 a 1750. Nesse sentido, torna-se pertinente verificar quais foram as principais tendências nos padrões de alforria em áreas eminentemente rurais da capitania e num período posterior. Essa tarefa foi realizada por Márcio de Sousa Soares, que estudou a concessão de alforrias na região de Campos dos Goitacases, no período de 1750 a 1830, época em que se verificava a montagem da atividade açucareira, destinada à exportação.

A análise da concessão de alforrias para Campos dos Goitacases guarda especial interesse, principalmente por se tratar de uma região rural, já que os casos abordados até aqui

se referiram, em sua maioria, aos espaços urbanos. A região em questão caracterizava-se como uma área tipicamente rural, em busca do desenvolvimento da agricultura, voltada para a exportação. No momento em procurava incrementar sua agricultura de exportação, a Terra Goitacá, como diria Alberto Lamego, mostrou-se muito dependente de mão de obra escrava, mas suas elites mostraram-se eficientes em ter acesso a esse mercado. Márcio Soares também chamou atenção para as conjunturas econômicas para entender o processo de concessão de alforrias, mas procura salientar, sobretudo, o acesso dos proprietários ao mercado transatlântico de escravos.

De acordo com Manolo Florentino e Roberto Góes, o período de 1750 a 1789 seria marcado por uma fase de expansão do tráfico; já o período de 1790 a 1808 caracteriza-se pela estabilidade, muito diferente da fase seguinte, caracterizada como de escassez na oferta do braço escravo. É em vista dessas conjunturas que reside a maior ou menor probabilidade de o escravo ter acesso à liberdade.

Em geral, tem-se argumentado que nas áreas rurais era mais difícil conseguir a alforria, o que, segundo os estudos de Soares, não era tão improvável assim. O autor contraria essa ideia e, como foi destacado, isso dependia do acesso dos senhores ao mercado de escravos.

Além do processo de manumissão em si, Márcio de Sousa também dedica especial atenção à vida dos libertos, depois de alcançarem a liberdade, é claro. O historiador procura refutar as teses que advogam o potencial para a vadiagem dos libertos, argumentando que muitos deles procuraram, sobretudo, construir uma nova vida, após o cativo. As chances de construir uma nova vida eram muito maiores àqueles que descendiam dos libertos, pois contavam com mais uma geração de sua família que desfrutava da liberdade. Se for verdade que os mulatos tiveram oportunidades bem maiores para alcançarem a alforria, seus descendentes tiveram oportunidades bem maiores de se inserirem no mundo livre dos brancos.

Em suas pesquisas sobre as mulheres forras em São João Del Rei, em Minas Gerais, e na cidade do Rio de Janeiro, Sheila de Castro Faria mostrou como muitas mulheres forras não apenas conseguiram construir uma nova vida após se libertarem da escravidão, como algumas delas conseguiram até mesmo participar do tráfico transatlântico de escravos. Para Márcio de Sousa, a alforria assumiu papel estrutural na sociedade escravista. Ao mesmo tempo em que a alforria serviu para suavizar as relações entre senhores e escravos, serviu também para reforçar a escravidão.



Atende ao Objetivo 2

2. Segundo pesquisas realizadas para o Rio de Janeiro na segunda metade do século XVII, para um escravo alcançar a alforria teria de desembolsar um valor equivalente a 84\$000, ao passo que, na primeira metade do século XVIII, para o cativo conseguir sua liberdade teria de pagar 134\$078. Nessas condições, responda em qual conjuntura seria mais favorável para o escravo conseguir sua carta de alforria e explique o porquê.

Resposta Comentada

Na primeira metade do século XVIII, as chances de os escravos alcançarem sua liberdade eram bem maiores, apesar do preço do cativo ser maior do que na segunda metade do século XVII. Esse momento favorável estava relacionado ao papel que o Rio de Janeiro desempenhava no abastecimento da região mineradora em Minas Gerais e ao desenvolvimento da indústria do

açúcar. Isso também propiciava melhores condições para os escravos acumularem algum pecúlio que pudesse resultar na compra da alforria. Aliado a esse aspecto, deve ser salientado ainda o maior acesso que os proprietários tinham ao mercado transatlântico de escravos.



Atende ao Objetivo 2

3. Identifique qual era a principal via em que as crianças escravas eram alforriadas e a que motivações poderia estar relacionada sua liberdade.

Resposta Comentada

As crianças escravas eram libertadas principalmente na pia batismal, mas isso poderia acontecer em testamentos e inventários. A alforria das crianças poderia estar relacionada aos altos índices de mortalidade infantil, ao baixo preço que possuíam os escravos mais novos e também aos sentimentos de afeição dos proprietários, já que muitos deles mantinham relações com as escravas.

CONCLUSÃO

Nesta aula, foi visto que quilombo e alforria foram inerentes à escravidão. Constituíam formas de o escravo alcançar sua liberdade. É claro que o quilombo era uma forma radical de acesso à liberdade, já que implicava a fuga, enquanto a alforria era uma forma institucional, ou seja, o escravo agia dentro do próprio sistema escravista para escapar da escravidão. As interpretações dos historiadores sobre esses fenômenos nem sempre foram consensuais. Enquanto alguns veem os quilombos como a recriação das sociedades africanas no Brasil, outros os veem como símbolo da resistência negra ao sistema escravista; mais recentemente, alguns pesquisadores analisam a questão, procurando destacar o quilombo como parte integrante da sociedade. A alforria constituía uma via individual de acesso à liberdade. Os historiadores procuram relacionar a concessão das alforrias às conjunturas sociais e econômicas. Já se considerou que, nos momentos de depressão econômica, os senhores alforriavam seus escravos para se livrarem do ônus de sustentá-los; outra interpretação diz que, nos momentos de maior vigor econômico, havia muito mais chance de o escravo conseguir a sua alforria. Apesar dessas diferentes interpretações acerca da alforria, é certo que foi nos meios urbanos que foram registrados os maiores índices de alforria. Nesta aula, espera-se que você saiba identificar e discutir as diferentes abordagens a respeito da constituição dos quilombos e da concessão de alforrias.

RESUMO

A constituição do quilombo e a concessão de alforrias são analisadas nesta aula, a partir de diferentes abordagens historiográficas. Algumas dessas análises foram desenvolvidas em diferentes

contextos e, portanto, não são consensuais em suas conclusões. A aula procura centrar-se justamente nesses debates, evidenciando as diferentes perspectivas de estudo, mas também os seus pontos em comum.

Informação sobre a próxima aula

Alguns quilombos chegaram a cultivar pequenas roças em seus núcleos de habitação; por outro lado, as atividades desenvolvidas pelos escravos em suas horas de folga também constituíram um importante instrumento para que conseguissem algum pecúlio que resultasse na compra da alforria. Estas práticas estão intimamente relacionadas ao tema da próxima aula. Os escravos não estiveram envolvidos somente nas atividades de exportação. Muitos deles desenvolveram atividades para o próprio sustento ou mesmo voltadas para mercados regionais. A aula a seguir trata desse tema e das atividades de abastecimento na economia colonial.

Aula 15

Roceiros e escravidão: o abastecimento

Marcos Sanches

Meta da aula

Apresentar a dinâmica da economia de abastecimento na colônia, destacando o papel dos roceiros e dos escravos envolvidos nessa atividade econômica.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. caracterizar a economia de abastecimento no conjunto da economia colonial;
2. identificar as dinâmicas sociais ligadas à produção de abastecimento;
3. analisar o papel dos produtores livres e escravos que atuavam na produção de abastecimento, destacando suas formas de inserção no conjunto do mundo colonial.

Pré-requisitos

Para ter um bom aproveitamento desta aula, você precisa ter entendido as bases da constituição da economia colonial e da sociedade, particularmente as dinâmicas ligadas à escravidão. Esses conteúdos você aprendeu nas Aulas 3 e 4; portanto, se julgar necessário, volte àquelas aulas antes de começar a estudar essa.

INTRODUÇÃO

É o Brasil mais abastado de mantimentos que quantas terras há no mundo, porque nele se dão os mantimentos de todas as outras (SALVADOR, 1975, p. 68).

Por que em um país tão fecundo das produções da natureza, tão rico em essência, tão vasto em extensão, há de ser habitado por um tão diminuto número de colonos, a maior parte pobres, muitos deles esfaimados... (VILHENA, 1969, p. 914).

Os textos apresentados reproduzem tendências opostas das fontes coloniais. No primeiro, frei Vicente do Salvador, em sua *História do Brasil*, escrita em 1627, reproduz o que já se chamou de *crônica da abundância*, onde a exuberância da natureza tropical foi, por muitas vezes, confundida com uma efetiva produção capaz de atender a demanda do mercado colonial.

Já Luis dos Santos Vilhena, um crítico ilustrado da colonização, escrevendo nos últimos anos do século XVIII, aponta para as dificuldades de abastecimento no contexto de uma economia em que predominavam as atividades voltadas para o mercado externo.

A historiografia brasileira privilegiou, nas suas principais interpretações, o estudo da economia colonial centrada nas atividades produtivas voltadas para o mercado externo, relegando como secundárias a produção de abastecimento ou de subsistência.

Na mesma linha interpretativa, o conhecimento da sociedade brasileira priorizou o que seria sua oposição fundamental: o *senhor* e o *escravo*; deixando de lado tanto os setores intermediários (pequenos proprietários, roceiros, posseiros, despossuídos e excluídos em geral) quanto as diferentes formas de inserção do escravo na sociedade colonial, fora da clássica ocupação como força de trabalho dominante na grande plantação monocultora.

Se é inequívoca a preponderância da vinculação colonial ao mercado externo, os estudos mais recentes compreenderam o setor do abastecimento como inseparável do conjunto, compreendendo-lhe as suas especificidades.

O problema e a historiografia

A vinculação entre a colonização e a expansão europeia (SIMONSEN, 1978) ou o “sentido”, voltado para o mercado externo, que lhe atribuiu Caio Prado Júnior (PRADO JÚNIOR, 1971, p. 19-32) quando se inauguravam os modernos estudos de História econômica no Brasil, na década de 1930, marcaram profundamente as interpretações posteriores.

Roberto Simonsen adotou como modelo explicativo a “teoria dos ciclos”, isto é, a organização da estrutura econômica em torno de um núcleo – um “produto-chave” – , representado pela mercadoria que se destacava no comércio exterior (pau-brasil, açúcar, ouro etc.).

Caio Prado, apesar de partir da ideia de um sentido mercantil orientador da colonização, distinguia as atividades econômicas como principais e subsidiárias, como fizeram todos os adeptos da teoria dos ciclos, mas reconhecia a existência de uma dinâmica interna na economia colonial, ligada às

...atividades subsidiárias destinadas a amparar e tornar possível a realização das primeiras. Não têm uma vida própria, autônoma, mas acompanham aquelas a que se agregam como simples dependências ...não caracterizam a economia colonial (PRADO JÚNIOR, 1971, p. 124).

Dessa forma, as atividades subsidiárias fazem parte do processo econômico, ainda que de forma subordinada ou complementar, como apresentadas no clássico esquema proposto pelo autor:

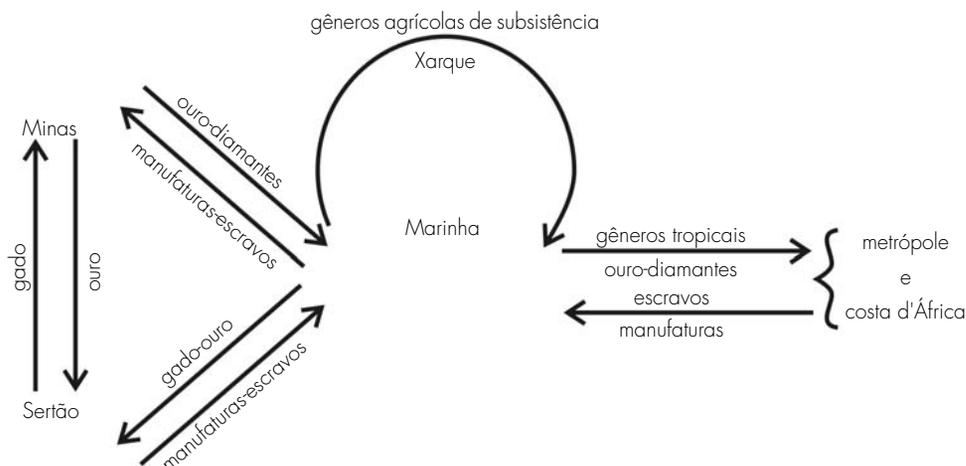


Figura 15.1: Dinâmica da economia colonial.

Celso Furtado (FURTADO, 1971) entendeu a economia colonial a partir das unidades escravistas, que teriam, portanto, uma função estrutural, mas prevalecendo o papel determinante da demanda externa sobre os fluxos da produção. Embora reconheça a existência de um setor de subsistência, alimentado pelo de renda gerado pelas atividades principais como no caso da mineração no século XVIII, tal setor se caracterizava “ por uma grande dispersão, sendo “mínima sua densidade econômica” (FURTADO, 1971, p. 120), o que entende como característica geral até o início do século XX: “a economia brasileira se apresentava como uma constelação de sistemas em que alguns se articulavam entre si e outros permaneciam isolados” (FURTADO, 1971, p. 233).

Datam do final da década de 1970 os estudos específicos sobre processos e setores da sociedade voltados para a produção de abastecimento, assim como a ideia da existência de uma “brecha camponesa no sistema escravista (CARDOSO, 1979) e/ou a produção por homens livres, pequenos proprietários ou posseiros” (FRANCO, 1976).

Desde então, se reconhece uma relativa autonomia do setor de abastecimento na economia colonial, o que à época foi entendido por Jacob Gorender como uma “*plantation* bi-segmentada”, representada pela produção de exportação e pela necessidade de atender a demanda do mercado interno (GORENDER, 1978, p. 214).

A percepção do todo: a economia colonial como um complexo

Podemos partir de uma importante distinção conceitual, necessária face à aplicação indistinta dos termos subsistência e abastecimento. A rigor, subsistência supõe uma produção de autoconsumo para o próprio grupo produtor, enquanto a produção de abastecimento estava ligada aos circuitos mercantis, destinando-se, no todo ou em grande parte, ao mercado.

No entanto, tal precisão é de difícil estabelecimento, pois, para a maioria dos produtores livres ou escravos, o abastecimento estava condicionado à existência de excedente na subsistência, não só da própria unidade de produção, mas do conjunto no qual estava inserida, entendendo-se que a produção de subsistência era a “retaguarda da atividade maior que é voltada para o comércio metropolitano” (LINHARES; SILVA, 1981, p. 119).

Os dois autores subordinam o estudo da produção de subsistência a duas ordens de fatores: a situação colonial/mercantil, dentro da qual ocupa uma posição secundária e aqueles que lhe são peculiares, como a pequena produção realizada por lavradores, proprietários ou não da terra, apoiados no trabalho familiar, embora relacionando-os com a agricultura exportadora, com a evolução urbana e as condições internas da colônia (idem, p. 118).

Só no século XVIII, com maior intensidade na sua segunda metade, é possível identificar nas regiões de influência dos principais

centros urbanos, como Salvador e Rio de Janeiro, um setor de produção de abastecimento comandado ou subordinado ao capital mercantil urbano Stuart Schwartz consolidou a ideia da economia colonial como um complexo, isto é, um conjunto de atividades nucleadas pela produção mais relevante, via de regra, voltada para a exportação (açúcar, tabaco etc.) envolvendo a produção de alimentos, o fornecimento de produtos manufaturados, escravos e a pecuária. O vínculo que dinamiza a relação entre os diversos elementos é o capital comercial.

Na **Figura 15.2**, o autor representa o esquema descrito em relação ao Engenho Sergipe do Conde que, à época (final do século XVI), era uma das maiores unidades produtoras de açúcar da Colônia.

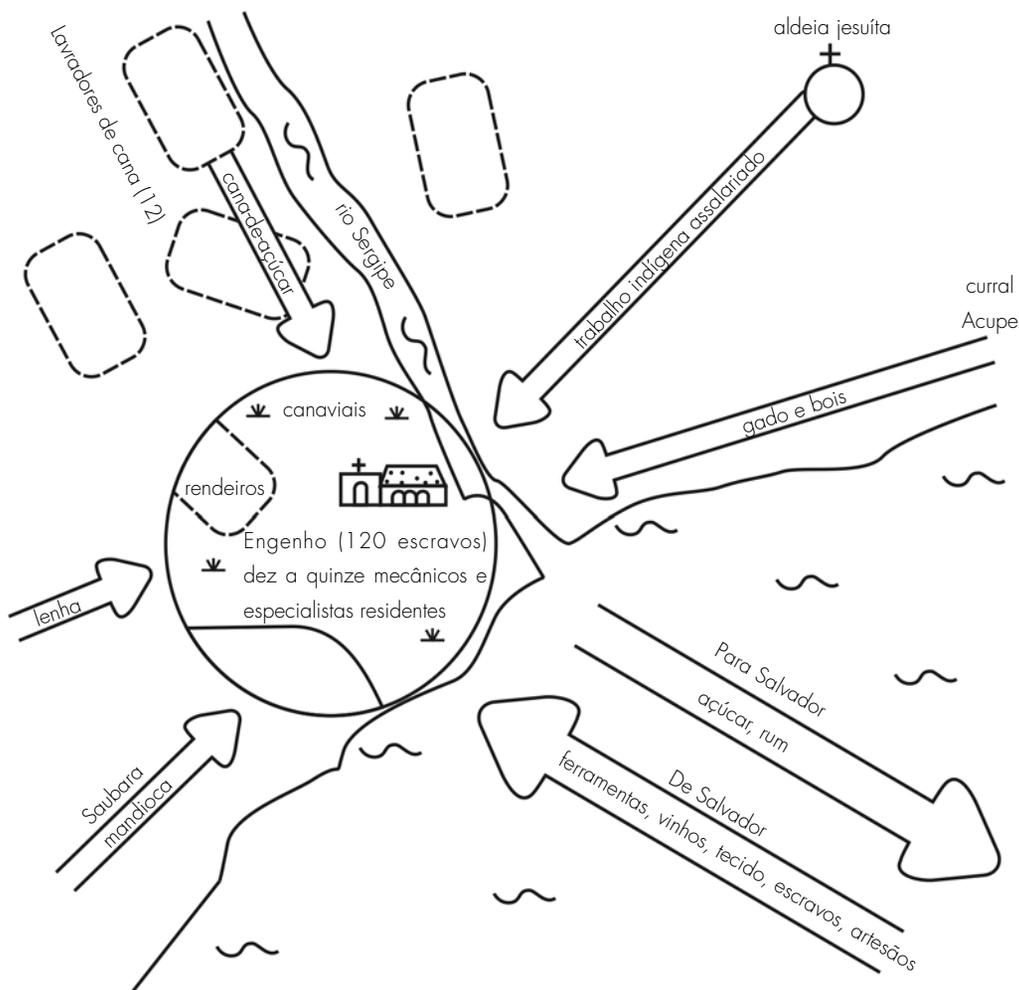


Figura 15.2: O complexo econômico do Engenho Sergipe por volta de 1600.

É certo que ao longo do processo de colonização houve a consolidação e a expansão dos setores ligados à subsistência, a exemplo da transcrição que se segue sobre a Bahia:

Um censo de 1788 arrolou grandes números de agregados entre a população livre; residiam em domicílios de terceiros, a quem eram ligados de um modo ou de outro. Podiam ser criados, pensionistas, parentes ou outros dependentes, e passaram a constituir um segmento relativamente numerosos da população rural. Adicionalmente, a categoria “morador” começou a aparecer com frequência. (...). Estes eram pessoas livres, dependentes de uma grande propriedade fundiária, como um engenho. Podiam possuir um ou outro escravo, mas em geral constituíam a classe de trabalhadores rurais pobres que viviam à sombra dos engenhos, fornecendo trabalho em atividades complementares. Outros eram pequenos agricultores, que produziam para subsistência ou viviam de expedientes. Em grande medida, essa população era composta de pardos, resultado de duzentos anos de alforrias e miscigenação (SCHWARTZ, 1988, p. 352).

O quadro apresentado conviveu com uma dinâmica de dupla instabilidade: a produção de alimentos era necessária ao pleno funcionamento dos engenhos, mas, ao mesmo tempo, podia competir com a atividade principal ou ser abandonada em benefício daquela. Caso clássico são as conjunturas de alta de preços da cana-de-açúcar, quando o plantio avançava sobre as áreas destinadas aos alimentos, até por iniciativa dos próprios lavradores.

Em outra situação, os mercados regionais, como a cidade de Salvador, podiam atrair a produção, o que também desfalcava o abastecimento dos engenhos. As recorrentes medidas dos Estado português no sentido de obrigar o plantio da mandioca ou deixar os sábados livres aos escravos para cultivarem alimentos, sugerem uma constante interferência com o objetivo de regular o mercado e “evitar a fome”, mantendo o “delicado equilíbrio entre cultivo de exportação e os alimentos” (SCHWARTZ, 1988, p. 256).

Outro elemento de instabilidade era o temor às agitações ou rebeliões, sentimento permanente na sociedade baiana:

Agregados, moradores e agricultores de subsistência independentes eram elementos de um campesinato brasileiro que se desenvolvera na segunda metade do século XVIII. Livres, e na maioria indivíduos de cor, essa parcela da população representava um novo fator nos cálculos, políticos e sociais (SCHWARTZ, 1988, p. 352).

Os “cálculos políticos e sociais” a que se refere o autor remetem ao “perigo” representado por tais elementos da sociedade. Enquanto homens livres, não recaía sobre eles a condição jurídica da escravidão como elemento de controle e, mesmo quando escravos, desfrutavam de mobilidade relativamente maior do que quando na condição de camponeses.

Miséria, indigência, violência e permanentes e múltiplas estratégias de dominação pessoal foram características da vida cotidiana da camada e das suas relações com os representantes da elite colonial. O clássico de Laura de Mello e Souza (1982) sobre a região mineira, assim como, anteriormente, Maria Sylvia de Carvalho Franco (1976) apontaram o rigor das condições da dominação imposta aos homens livres. Carvalho Franco estudou a região do vale do rio Paraíba do Sul, em São Paulo, no final do século XVIII, quando os sitiantes (boa parte dos quais eram posseiros) sofriam o impacto da expansão da fronteira agrícola, representada pela *plantation* cafeeira ou de outros cultivos vinculados aos circuitos mercantis da região Sudeste.



Atende ao Objetivo 1

1. A seguir, apresentamos um fragmento do livro escrito pelo jesuíta João Daniel, no século XVIII, durante a sua estada na região amazônica, mas só inteiramente publicado no final do século XX. Com base na leitura, responda ao que se pede:

(...) inconveniente é o que já dissemos acima de fazerem roçados para si nas mesmas terras de seus senhores com grande prejuízo dos sítios, e herdades, de que os senhorios não tiram mais utilidade do que desencarregarem, -se da obrigação de lhes darem a farinha de pão; porque bem considerado traz esta economia grandes contrapesos, porque não só perdem as terras, que cultivam os escravos; mas também lhes dão tempo para fazerem os roçados, ou mais, dando-lhes depois outro tanto tempo para os queimarem, e fazerem coivaras, e plantamentos; pelo discurso do ano, lhes dão nas ocasiões das mudas, outras temporadas, e finalmente lhes dão demais a mais além de todos os domingos, e dias santos livres um dia também livre na semana, que ordinariamente é o sábado para cuidarem nos seus roçados, com tal que sendo preciso aos senhores algum serviço nesses dias lhes hão de ressarcir outros dias na mesma semana, de sorte que apenas virão a trabalhar para seus senhores metade do ano, ou a 3ª parte. E contudo sempre os senhores vem a gastar com eles muita farinha, porque os filhos ordinariamente se não tiram das casas, e portas dos senhorios especialmente às horas de comer; outras vezes fingem que as roças lhes não deram suficiente farinha, ou que se frustraram as colheitas, ou que as destruíram os porcos do mato, (...) a vão vendendo aos de fora, o que tudo cai sobre os senhores, (...) por isso os senhores são os primeiros, a quem se acaba a farinha, e ordinariamente se vem precisados a comprá-las a alguns dos seus mesmos escravos, e aos vizinhos. (DANIEL, 1975, t. 2, p. 144).

a. Explique uma característica do processo de produção de subsistência e sua inserção no mercado colonial.

b. Justifique a ideia de que a produção de subsistência é, ao mesmo tempo, complementar e concorrente da agricultura de exportação.

Resposta Comentada

a. A produção de subsistência era desenvolvida no entorno das atividades principais, por agricultores livres e escravos, em horário não empregado na produção principal. Desenvolvida originalmente para suprir as necessidades de subsistência do próprio trabalhador, as fontes sugerem a negociação regular dos seus excedentes no mercado.

b. A produção de subsistência era indispensável ao sustento dos indivíduos envolvidos na cultura de exportação. No entanto, a sua prática continuada e, sobretudo, a ligação com os mercados locais e regionais, podia retirar da atividade principal precioso tempo de trabalho e obrigar aos grandes proprietários a também adquirir gêneros no mercado.

Escravos e roceiros

A colonização brasileira baseada na exploração agrícola em larga escala produziu, à margem da produção destinada ao mercado externo, uma população rural livre de pequenos agricultores, arrendatários e dependentes (SCHWARTZ, 2001). Para o autor, embora o grupo fosse bastante distinto, em termos da sua posição econômica e social, identifica-o a condição de produtor de alimentos.

Em outra variável da questão, *Ciro Cardoso* (1979) anexou à economia produtora de alimentos o fenômeno da “brecha camponesa” no sistema escravista, caracterizada por “pequenos lotes de terra concedidos em usufruto, nas fazendas, aos escravos não domésticos, criando uma espécie de mosaico camponês-escravo” (*idem*, p. 133).

A ideia da brecha camponesa deve, no entanto, ser aplicada com criterioso cuidado: em primeiro lugar, por sua coexistência com a grande lavoura escravista e, em segundo lugar, pelas relações entre as duas atividades, sobretudo, pelas dinâmicas determinantes da produção escravista sobre o conjunto da economia colonial. A produção das “brechas” desempenhava duplo papel, pois, ao mesmo tempo em que minimizavam os custos de manutenção da unidade escravista, podiam representar uma maximização da exploração do escravo, atribuindo-lhe outra atividade, além do trabalho nas atividades principais.

Considerando a prática como característica universal do escravismo americano, *Ciro Cardoso* reconhece ser ela mais comum em outras áreas coloniais, como as Antilhas, mas ressalta a atribuição de lotes aos escravos como muito importante, pois lhe garantiam uma certa autonomia, a autosuficiência e eventualmente algum direito, como a possibilidade do legado em herança da terra, embora tais possibilidades fossem restritas a um número limitado de escravos.

Ciro Cardoso enfatiza a relevância do estudo da “brecha camponesa” como uma “nuança” do sistema escravista, mas que não interfere na sua essência. Nesse ponto, aproxima-se de *Stuart Schwartz*, que afirma a escravidão como forma predominante de mão de obra, mesmo na área de agricultura de subsistência (SCHWARTZ; LOCKHART, 2002, p. 256).

Em estudo específico sobre a produção de alimentos no final do período colonial, *Schwartz* minimizou a importância da “brecha camponesa, restrita a alguns lugares, e rejeita aos produtores a condição de roceiros “devido ao nível de coação e

às limitações às suas decisões, que eram geralmente muito maiores que as condições nas quais os roceiros operavam” (SCHWARTZ, 2001, p. 148). Chama atenção, ainda, para o paralelismo entre a retomada da produção de exportação e a expansão do tráfico, mas

os senhores de escravos estavam ansiosos por retorno imediato do investimento em mão-de-obra escrava e poucos estavam interessados em fornecer nutrição e patrocinar a procriação como meio de fortalecer e expandir a força de trabalho (SCHWARTZ, 2001, p. 131).

No contexto da expansão, as lavouras de abastecimento se articularam de forma crescente ao setor mercantil, com uma capitalização progressiva, que lhes aproximava dos setores ligados à exportação.

O aumento da população e a expansão dos centros urbanos com o conseqüente aumento da demanda por alimentos, levaram à superação da dicotomia tradicional entre o roceiro abastecedor dos mercados locais e a grande produção mercantil. Processo responsável, inclusive, pelo aumento do tráfico de escravos, como apontou Manolo Florentino, para o Rio de Janeiro:

lócus ímpar da escravaria social e demograficamente disseminada, as *plantations* estavam em plena expansão e inúmeros pequenos e médios estabelecimentos regionalizadamente se dedicavam à agricultura escravista de mantimentos (FLORENTINO, 1997, p. 27).

A produção de abastecimento dirigida pelo capital mercantil foi, em alguns casos, uma das responsáveis pelo financiamento da própria produção de exportação escravista, como adiante será analisada, particularmente no caso do Rio de Janeiro.



Atende ao Objetivo 2

2. O trecho selecionado foi extraído da obra *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, editada em 1705, na qual seu autor condena as formas de exploração do trabalho escravo não condizentes com os preceitos cristãos, como assistir à missa, guardar os dias santos etc.

Com isto porém não pretendo dizer que não possa o senhor consentir que o escravo depois de ouvir Missa vá trabalhar para si; porque, regularmente falando, é tal a miséria dos escravos do Brasil, ainda dos que são mais bem tratados de seus senhores, que carecem de muitas coisas (as quais talvez os senhores lhes não pode dar), que se não são totalmente necessárias e precisas, ao menos são tão conducentes para o sustento da vida humana, que sem elas não podem passar senão com gravíssimo incomodo. Estas, não há dúvida que lhes é lícito granjeá-las com o seu trabalho nos domingos e dias santos (BENCI, 1977, p. 197).

Com base no texto de Jorge Benci, faça o que se pede:

- a. Aponte uma necessidade da produção de subsistência para a manutenção da produção escravista.
- b. Identifique uma das conclusões do religioso que possa demonstrar a importância da produção de subsistência.

Resposta Comentada

- a. A condição de vida dos escravos era bastante precária e pobre, e o custo da sua manutenção era excessivamente oneroso para os senhores, cabendo à produção de subsistência um papel minimizador de custos.
- b. A permissão para o trabalho aos domingos, guardado como dia santo pela Igreja Católica, era uma exceção muito importante, considerando a mentalidade religiosa da época.
-

Abastecimento e mercado: o Sudeste do Brasil no final do período colonial

A atual região Sudeste, particularmente o espaço compreendido entre as então capitânicas do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, se revela peculiar, pois a região teve o seu processo de desbravamento/ocupação iniciado no próprio século XVIII, e nas primeiras décadas do século seguinte foi palco de uma nova expansão de agricultura escravista de exportação, representada pelo café.

A área em estudo teve sua incorporação ao espaço colonial resultante da abertura das vias de comunicação entre as capitânicas, no início do século XVIII, como resultado da dinamização da economia regional decorrente da mineração e, posteriormente, da expansão agrícola. É possível definir três etapas – que não são rigidamente delimitadas – de exploração econômica da região: a economia de passagem, a expansão agrícola voltada para o abastecimento e a lavoura cafeeira.

O ponto de partida está na mineração, não só pela produção de ouro em si, mas pela formação de um complexo econômico regional, envolvendo as três capitânicas citadas. Desde o século XVII, surgiram novos núcleos de povoamento nas baixadas (Iguaçu, Inhomirim, Meriti, São Gonçalo, Itaboraí, Porto das Caixas e Itaguaí) e serra acima (Cantagalo, Paraíba do Sul, Pati

do Alferes, São João Marcos e Campo Alegre). O povoamento nas baixadas foi decorrência do avanço das lavouras de cana-de-açúcar e dos currais, enquanto na serra, a ocupação estava ligada ao incremento das atividades mineradoras e à abertura dos “caminhos”, à margem dos quais abriram-se ranchos, roças, estalagens e pequenas casas de comércio. A principal atividade econômica instalada na serra foi, na sua etapa inicial de ocupação, a economia de passagem, gradativamente associada à lavoura de mantimentos, como se pode ver nas citações das “roças”, pousos” e “vendas” feitas por Antonil na descrição do Caminho Novo de Minas:

Partindo da cidade do Rio de Janeiro por terra com gente carregada e marchando à paulista, a primeira jornada se vai a Irará; a segunda ao engenho do alcaide-mor, Tomé Correia; a terceira ao (...) rio Iguaçu, onde há passagem de canoas e saveiros; a quarta ao sítio que chamam de Manuel do Couto.

E quem vai por mar, em um dia se põe no porto, do Pilar; e, em outro, em canoa, subindo pelo rio Morobaí acima, ou indo por terra, chega pelo meio-dia ao referido sítio do Couto.

Deste se vai à cachoeira do pé da serra e se poussa em **ranchos**. E daqui se sobe a serra, que são duas boas léguas; e descendo o cume, se arranja nos **pousos** que chamam Frios(...)

Dos pousos Frios se vai à **primeira roça** do capitão Marcos da Costa; e dela, em duas jornadas, à **segunda roça**, que chamam do Alferes.

Da roça do Alferes, numa jornada se vai pousar no mato ao pé do morro que chamam Cabaru.

Deste morro se vai ao formoso rio Paraíba, cuja passagem é em canoa. Da parte de aquém, está uma **venda** de Garcia Rodrigues e há bastantes **ranchos** para os passageiros;

e da parte dalém está a casa do dito Garcia Rodrigues, com larguíssimas roçarias (ANTONIL, 1976, p. 184-185).

Foi lenta a ocupação da serra nesta primeira etapa. Em 1767, a capitania contava a existência de duas cidades (São Sebastião e Cabo Frio) e cinco Vilas (São Salvador, São João da Barra, Parati, Angra dos Reis e Macacu). A produção agropecuária ainda se mostrava pouco diversificada, centrada na cultura de cana e fabrico de açúcar, criação de gado, lavoura de sustentação com poucos produtos, como o tabaco e o anil, mas certamente já destinados a um mercado regional, o que não deixa de representar uma mudança em relação ao início do século, quando dominava uma preocupação mais restrita ao abastecimento das tropas e até mesmo com a subsistência, como sugerem as reiteradas ordens para o plantio da mandioca.

O estudo da apropriação da terra é elucidativo do processo. As concessões das sesmarias pioneiras, contemporâneas à abertura das diversas vias de comunicação, apresentavam-se dispersas. Temos poucas informações de seus proprietários, devendo-se destacar que boa parte delas já estava em mãos de um segundo ocupante, quando do avanço da economia agrícola. Na primeira etapa, predominam dois tipos de pioneiros: os sesmeiros, predominantemente servidores públicos ou pessoas ligadas ao comércio, cujas concessões estavam vinculadas à prestação de serviços ao Estado ou à produção de alimentos; e os posseiros, geralmente vinculados à instalação de pousos, ranchos, roças.

Ao longo do século, constata-se uma tendência à redução das posses, em paralelo ao incremento das concessões, vinculadas claramente à atividade agrícola voltada para o abastecimento, da mesma forma que começava a ficar nítido o perfil dos proprietários vinculados ao comércio, à articulação comércio-produção e, principalmente após 1808, a ligação à alta administração do Estado.

Há uma progressiva articulação entre a economia de passagem – pousos, ranchos e outras instalações – ligada ao trânsito

dos caminhos e, posteriormente, ao que poderíamos definir como mercado regional, cujos extremos eram o Rio de Janeiro e a região mineradora das Gerais. A segunda etapa da história econômica regional – a economia agrícola de abastecimento – pode tomar como referência o início da administração do marquês do Lavradio (1769), marcada pela adoção sistemática de uma política de fomento agrário, paralela ao declínio da economia mineradora, que acelerou a conversão da economia agrícola mercantil.

Constata-se ainda a estreita articulação entre produção e circulação, que transcendia as políticas adotadas pelos sucessivos administradores coloniais, vinculando-se aos movimentos globais da economia.

Luiz de Vasconcelos, em sua “relação instrutiva e circunstanciada”, enfatizava a importância da cana, tabaco, arroz, aguardente, anil, fibras, tecelagem e produção de óleos, vinculando-a à ampliação da fronteira agrícola, consolidando-se a ocupação da baixada em direção à serra. A distribuição da população revela-se um bom indicativo da expansão, pois, dos 168.132 habitantes, apenas 23% residiam na cidade do Rio de Janeiro (SOUZA, 1984).

No interior da capitania, na região serrana, as freguesias apresentavam, à mesma época, um padrão demográfico não condizente com a grande exploração agrícola, onde a população livre sempre era superior ao efetivo de escravos (60% em São João Marcos; 20% em Sacra Família e 62% em Pati do Alferes). Os dados demográficos sugerem ainda o predomínio das atividades econômicas realizadas por homens livres e/ou em escala familiar, vinculadas à economia de passagem, à exceção de Sacra Família, mais próxima da baixada e fora do eixo dos principais caminhos.

A conjuntura de prosperidade estava refletida na continuidade do esforço produtivo; projetava, no final do período colonial, o “lento” envolvimento do campo nos circuitos mercantis. O comércio colonial também foi beneficiado pela conjuntura favorável, onde o declínio dos produtos tradicionais era compensado pela diversificação. Internamente, dinamizaram-se os fluxos comerciais, a partir do núcleo

integrador mineiro, que permitiu a incorporação de novas áreas ao processo produtivo, voltadas não só para o abastecimento, mas também para uma maior diversificação da exportação. Jobson Arruda (ARRUDA, 1980, p. 182) relaciona 67 produtos de exportação do Rio de Janeiro entre 1796-1811. Da análise sobre a participação percentual de cada produto, constata-se que, paralelamente ao declínio do ouro, o conjunto agrupado na rubrica “mantimentos” cresceu de 39,3%, em 1796, para 56,9% em 1811.

Tabela 15.1: Exportação do Rio de Janeiro.

Produtos	1796	1806
Viveres	1.457:142\$532	2.109:526\$550
Ouro	1.790:505\$201	853:093\$355
Algodão	28:501\$600	26:983\$840
Couro	233:493\$628	1.393:288\$480
Drogas	133:450\$240	174:906\$300
Madeiras	5.964\$130	14:790\$400
Tabaco	53:122\$390	97:685\$885
Total	3.702:181\$721	4.670:310\$810

Fonte: Arruda (1980, p. 179).

Constituiu-se, polarizada na cidade do Rio de Janeiro, uma “região de agricultura mercantil - escravista”, caracterizada não só pelas culturas tradicionais de exportação (açúcar e, já então, o café) mas também por gêneros que abasteciam o crescente mercado da própria colônia.

A título de exemplo, a comparação da população de algumas freguesias do interior da capitania entre 1789 e 1820 nos mostra expressivo crescimento do número de escravos – por exemplo, 193% (Pati do Alferes) e 462% (Paraíba) –, sem dúvida, um indicador da mercantilização da produção. O crescimento demográfico nas quatro freguesias variou de 64%, em Pati, a 661% em Paraíba. Pati chegou a ter, no período, uma redução de população livre, apesar de os escravos terem aumentado em 193%.

Tabela 15.2: Freguesias da Serra – Comparação da população 1789 e 1820.

Freguesias	1789*			1820**		
	Livres	Escravos	Total	Livres	Escravos	Total
Pati do Alferes	1.167	727	1.894	982	2.132	3.114
Paraíba	132	160	292	1.364	900	2.254
Sacra Família	260	343	603	840	1.301	2.141
S. João Marcos	1.168	726	1.894	2.505	2.498	5.003

* Souza (1884).

** Mapa dos fogos, pessoas livres e escravos compreendidos nas freguesias da cidade e província do Rio de Janeiro. (levantada a mando do conde dos Arcos, 1821). Revista do IHGB, t. 33, Parte I, p. 136-141.

O papel nuclear do Rio de Janeiro na economia regional centro-sul da colônia ganhou nova dimensão após 1808. As exportações do seu porto não englobavam exclusivamente produtos da capitania, sendo em parte trazidos do seu interior e de outras capitanias.

A expansão agrícola regional, no século XIX, ganhou um ritmo mais intenso no final da segunda década da centúria. O divisor de águas da economia regional foi o café, com destaque crescente na produção e nas exportações, caracterizando um novo patamar de atividade econômica fluminense com o desenvolvimento de uma nova produção escravista de exportação.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

O rico, conhecedor do andamento dos negócios, tinha protetores e podia fazer bons favores, pedia-as para cada membro de sua família e, assim, alcançava imensa extensão de terras (...). O Rei dava terras sem conta nem medida aos homens a quem imaginava dever serviços (...).

Os pobres que não podem ter títulos, estabeleciam-se nos terrenos que sabem não ter dono. Plantam, constroem pequenas casas, criam galinhas e, quando menos esperam, aparecem-lhes um homem rico, com o título que recebeu na véspera, expulsa-o e aproveita o fruto de seu trabalho... O único recurso que ao pobre cabe é pedir, ao que possui léguas de terra, a permissão de arrotear um pedaço de chão (...) (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 23-24).

Com base no texto do viajante Auguste Saint-Hilaire:

- a. Comente a relação entre a produção de subsistência e o mercado colonial.
- b. Aponte uma alteração consequente ao envolvimento da economia de subsistência com os setores mercantis.

Resposta Comentada

a. A produção de subsistência originada pela demanda das unidades de produção maiores atraiu gradativamente os interesses de capitais vindos de fora, geralmente do setor mercantil, que passaram a investir na produção.

b. Com base no texto, há uma alteração do perfil dos produtores, como o roceiro, na maioria dos casos, posseiro, tradicional, sendo substituído por pessoas de melhor condição econômica e social, ligadas ao mercado.

RESUMO

A economia de subsistência/abastecimento era parte integrante do conjunto representado pela economia colonial. Originada da necessidade de garantir o sustento dos indivíduos ligados às atividades monocultoras de exportação, ao longo do período colonial, reforçou seu papel mercantil, atendendo não só ao mercado colonial como às exportações.

A alteração da dinâmica econômica se refletiu no perfil dos seus produtores. Os roceiros, homens livres sem terra ou escravos em atividade nos momentos de descanso da grande plantação, deram lugar a produtores ligados aos setores mercantis, e a mercantilização da produção fez com que ela incorporasse características dos setores dominantes, como a de caráter escravista.

Informação sobre a próxima aula

Depois de estudarmos as estruturas econômicas ligadas ao abastecimento e suas transformações no final do período colonial, estudaremos, na próxima aula, o quadro geral da crise do sistema colonial.

Aula 16

A crise do sistema colonial do Antigo Regime

Paulo Cavalcante

Meta da aula

Apresentar a construção dialética da crise do sistema colonial do Antigo Regime e sua relevância para a superação da *Época Moderna* e constituição do mundo contemporâneo.

Objetivos

Esperamos que, ao final desta aula, você seja capaz de:

1. estabelecer as bases teóricas do conceito de crise;
2. identificar a crise do sistema colonial do Antigo Regime.

INTRODUÇÃO

Crise. Você sabe o que é crise? Claro, não é mesmo? Todos nós vivemos cercados por crises. Crise da dívida externa, crise do Império romano, crise do petróleo, crise de 1929, crise do feudalismo, crise do desemprego, crise na economia, crise existencial etc. Crise, aliás, é o que não falta no mundo de hoje. É tanta crise que já não sabemos mais diferenciá-las. Você prestou atenção em nossa relação de “crises”? Será que estamos chamando de “crise” a processos históricos semelhantes? Será que a palavra “crise” está sendo usada com o mesmo significado?

Uma crise existencial é bem diferente da crise da dívida externa e, por outro lado, a crise do petróleo não significa que o petróleo chegou ao fim ou transformou-se em outra substância. Do mesmo modo que a crise do Império romano sugere a lenta desestruturação das bases (fundações, fundamentos) de uma sociedade e a consequente – também lenta – reestruturação social em novas bases.

Uma das utilizações da palavra crise por parte dos historiadores transfere para as organizações políticas e para as civilizações certo modelo biológico próprio dos seres humanos que, ao longo da vida, nascem, crescem, chegam ao apogeu na idade adulta, entram em declínio com a velhice e morrem (AYMARD, 1993, p. 192). Velhice e morte estão em paralelo com declínio e crise, tornando, assim, a crise o passo final e inevitável do desenvolvimento de uma civilização.

Outra utilização da palavra crise é menos influenciada por analogias biológicas desse tipo. Pelo contrário, a influência agora é da economia. Segundo esta utilização, o desenrolar histórico possui ritmos e durações diferentes que, no entanto, possuem uma relativa regularidade. Por exemplo, a produção de mercadorias, a flutuação dos preços e os níveis de consumo podem ora elevar-se, ora reduzir-se drasticamente e, neste caso, passar por uma crise que de nenhum modo é fatal ou final. A crise econômica que acometeu

grande parte do mundo a partir de setembro de 2008 não acabou com o mundo. Aliás, muita gente ganhou dinheiro e prosperou com essa crise – e ainda hoje (2011) ganha e prospera.

Esta última utilização da palavra crise produz um recorte na realidade social, especialmente no plano econômico, de modo a detectar contextos específicos em movimento ou, numa palavra, **conjunturas**. Quando os historiadores detectam esses contextos específicos nos níveis mais profundos da organização social, não falamos mais de conjunturas, mas de estruturas. Neste momento, quando a crise dá-se no nível das estruturas, abre-se um quadro geral de transição na sociedade, isto é, os seus fundamentos e a sua organização mudam de qualidade. Quer um exemplo clássico? A crise do Antigo Regime, demarcada pelas duas revoluções da segunda metade do século XVIII: a Revolução Industrial Inglesa e a Revolução Francesa.

Conjuntura

Para Pierre Vilar, por conjuntura devemos compreender o conjunto das condições articuladas entre si que caracterizam num dado momento o movimento global da matéria histórica. Neste sentido, trata-se de todas as condições, tanto das condições psicológicas, políticas e sociais, como das econômicas e climáticas. As estruturas da sociedade mostram-se relativamente estáveis, quando comparadas com as conjunturas. A propósito, as conjunturas surgem como contrapartida aos movimentos resultantes do funcionamento das estruturas, modificando a todo instante o caráter dessas relações, a intensidade dos conflitos e as relações de força. A conjuntura, entretanto, não é a “causa” dos grandes acontecimentos que derrubam as estruturas, mas permite seguir a preparação e explica as datas em que acontecem as derrubadas. Por exemplo, ao conduzir uma investigação social e política da França, em 1920, eu não posso deixar de levar em consideração que o custo de vida aumentou 9% ao mês, durante os três primeiros meses desse ano. Isso significaria deixar de lado um dos fatores a ter em conta para configurar (ou não) uma conjuntura (VILAR, 1985, p. 77-82).



Estrutura

Segundo o historiador francês Pierre Vilar (1906-2003), “estrutura” é uma palavra de origem latina, vem do verbo *struere*, que significa construir. Isso sugere a imagem arquitetônica de um edifício, a sua ideia geral, a sua altura, as suas proporções calculadas e as suas diferentes funções. A palavra estrutura aparece na "Introdução à Crítica da Economia Política" (1859), de Karl Marx:

Na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade; estas relações de produção correspondem a um dado grau de desenvolvimento das respectivas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações constitui a estrutura econômica (*Ökonomische Struktur*) da sociedade...

Aqui está a imagem arquitetônica: a estrutura econômica da sociedade, os fundamentos reais sobre os quais se ergue um edifício jurídico e político e aos quais correspondem formas determinadas de consciência social. Na ciência econômica, considera-se que uma estrutura econômica é um conjunto de relações características mantidas durante um período suficientemente longo para que o seu conhecimento permita prever as reações e os movimentos de uma economia. Como os estudos históricos – que incorporaram o conceito de estrutura – cuidam de estudar as sociedades, para que estas possam ser investigadas, é preciso exprimir as suas respectivas relações internas por intermédio de um esquema de estrutura. Ademais, a história ocupa-se de sociedades

em movimento e, portanto, deve construir esquemas estruturais de funcionamento (e não apenas de relações estáticas), dando conta não só das principais estruturas existentes no mundo em determinados momentos, mas também das contradições e das tensões que provocam as mudanças de estruturas. Entre os historiadores, a mais célebre definição de estrutura é a do historiador francês Fernand Braudel (1902-1985):

Por estrutura entendem os observadores do fato social uma organização, uma coerência, relações constantes entre realidades e massas sociais. Para nós, historiadores, a estrutura é sem dúvida conjunto, arquitetura, mas, sobretudo, uma realidade que o tempo desgasta e transporta durante um longo período. Algumas estruturas, que sobrevivem durante muito tempo, convertem-se em elementos estáveis de uma infinidade de gerações; obscurecem a história, bloqueiam, dirigem a sua evolução. Outras se desintegram mais rapidamente. Todas, porém, ou são apoios ou são obstáculos. Se forem obstáculos, caracterizam-se como limites ('parâmetros' em sentido matemático) dos quais o homem não consegue emancipar-se. Deve-se pensar na dificuldade de se romper alguns quadros geográficos, algumas realidades biológicas, alguns limites da produtividade, ou também estes ou aqueles quadros espirituais: os quadros mentais são também prisões de longa duração (VILAR, 1985, p. 49-63).

A crise do sistema colonial do Antigo Regime

Não vamos tratar diretamente nem da Revolução Industrial, nem da Revolução Francesa e nem do Iluminismo. Você certamente já foi apresentado a esses temas nos Ensinos Fundamental e Médio, e os estudará na disciplina de História Moderna II. O importante é ter em mente que a Revolução Industrial, o Iluminismo, a Revolução Francesa e, antes mesmo deles, a Independência das 13 colônias britânicas (1776) são manifestações fortes e visíveis de uma profunda mudança estrutural em curso no mundo ocidental ou atlântico. Estamos numa época de corte, de ruptura. Numa palavra: o encerramento do mundo do Antigo Regime (a Idade Moderna) e a entrada em cena da época liberal (a Idade Contemporânea).

Desse modo, o nosso tema constitui-se pela interação dialética entre o que se passa na Europa (Antigo Regime) e o que se passa nas Américas (sistema colonial), no conjunto dinâmico de relações entre as metrópoles e suas respectivas colônias; enfim, entre a crise do Antigo Regime e a crise do sistema colonial deste mesmo Antigo Regime, isto é, a crise do Antigo Sistema Colonial.

Observe com cuidado. A totalidade *mundo ocidental ou atlântico* mais do que constituída por porções continentais, separadas pelo oceano Atlântico, foi sendo socialmente constituída ao longo dos séculos de interação comercial, política e cultural, desde o final do século XV. No interior dessa totalidade, ocorrem processos que a constituem enquanto unidade e processos que a diferenciam de si. É claro, logo no início da Era dos Descobrimentos tudo era diferença entre Europa e Américas. No entanto, o mundo que se forjou, apesar de gerado pelos europeus, não se reduz à Europa. Na época de crise que estamos abordando, as diferenças avolumaram-se, os vínculos afrouxaram-se e o próprio arcabouço ideológico que legitimava a dominação europeia foi corroído pelo pensamento iluminista. Como o vínculo maior e mais relevante para as metrópoles era de natureza comercial, quando os processos de diferenciação

atingiram os interesses comerciais e quando os Estados europeus não puderam mais sustentar o funcionamento do sistema colonial, tanto porque este vinha sendo fustigado pelos navios mercantes ingleses, repletos de mercadorias saídas das suas indústrias, como porque as casas reinantes europeias fugiam de Napoleão, tudo se convulsionou. Segundo o historiador brasileiro Fernando Novais (nascido em 1933), autor do livro *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*, obra clássica da historiografia brasileira e na qual se encontra formulado o tema: “Efetivamente, os mecanismos de fundo, através dos quais funcionava o Antigo Sistema Colonial, desencadearam pelo seu próprio desenvolvimento, a crise do colonialismo mercantilista” (NOVAIS, 2001, p. 143).

Isso mesmo! O próprio desenvolvimento do sistema levou-o à crise. Complicado? Pois é, você está diante de uma reflexão dialética. Lembra-se? Não? Releia, então, a quarta aula da disciplina História e Documento cujo título é "História e Diferença". Esta é uma excelente oportunidade para você, após algum tempo de convívio e amadurecimento com o estudo da História, aplicar os seus conhecimentos teóricos ao processo histórico. De todo modo, vamos lá! Se concebermos a era mercantilista – ou época do capital comercial – como

a fase intermediária entre a desintegração do feudalismo e a Revolução Industrial, o *sistema colonial* mercantilista apresenta-se-nos atuando sobre os dois pré-requisitos básicos da *passagem para o capitalismo industrial*: efetivamente, a exploração colonial ultramarina promove, por um lado, a primitiva acumulação capitalista por parte da camada empresarial; por outro lado, amplia o mercado consumidor de produtos manufaturados. Atua, pois, simultaneamente, um lado, criando a possibilidade do surto maquinofatureiro (acumulação capitalista), por outro lado a sua necessidade (expansão da procura dos produtos manufaturados). Criam-se, assim, os pré-requisitos para a Revolução Industrial – processo histórico de emergência do capitalismo. Assim, pois, chegamos ao núcleo

da *dinâmica do sistema*: ao funcionar plenamente, vai criando ao mesmo tempo [e dialeticamente] as condições de sua crise e superação (NOVAIS, 2001, p. 114).



Algumas leituras recomendadas

- *A origem do capitalismo*, de Ellen Meiksins Wood. Trata-se da mais atual e bem escrita síntese sobre os debates acerca da formação do capitalismo. Leitura importantíssima!
- *A devassa da devassa*, do historiador britânico Kenneth Maxwell. Trata-se de um dos mais importantes livros escritos sobre a Inconfidência Mineira. Um verdadeiro clássico da historiografia sobre o Brasil. Leitura indispensável.
- *Na Bahia, contra o Império*, de István Jancsó (1938-2010). István – "Estêvão" em húngaro –, nasceu na Hungria e veio ainda criança para o Brasil junto com sua família, no tempo das catástrofes da Segunda Guerra Mundial. "Húngaro-brasileiro-paulista-baiano, tudo ao mesmo tempo", como afirma Fernando Novais, escreveu este livro fundamental sobre a Conjuração Baiana, de 1798.
- *No rascunho da Nação*, do historiador brasileiro Afonso Carlos Marques dos Santos (1950-2004). Originalmente, sua tese de doutorado em História na Universidade de São Paulo, dedica-se a explorar, com arte e engenho, os meandros e as implicações da Inconfidência do Rio de Janeiro, de 1794, brutalmente desbaratada antes mesmo de eclodir.

É este o processo de mudança estrutural que passa a imprimir tensões de toda ordem no conjunto do Antigo Regime, mesmo que, como é sabido, tenha se dado em apenas uma das metrópoles: a Inglaterra.

O Antigo Sistema colonial, na realidade, era parte de um todo, que se explica nas suas correlações com esse todo: o Antigo Regime (absolutismo, sociedade estamental, capitalismo comercial). Os mecanismos de base atuam no conjunto, e uma vez rompido o primeiro elo – a independência das colônias inglesas da América Setentrional – todo o arcabouço do Antigo Regime entra em crise. É neste sentido que os movimentos sediciosos ou mesmo de emancipação das colônias participam do mesmo quadro das revoluções atlânticas, como formulou Godechot [GODECHOT, 1976]. Por isso e do ângulo que estamos examinando o problema, a defesa do patrimônio colonial significava, também, a sustentação do Absolutismo na metrópole (NOVAIS, 2001, p. 144).



Ortega y Gasset

Já que você retornou à quarta aula de História e Documento, certamente se deteve numa passagem do filósofo espanhol Ortega y Gasset (1883-1955).

Veja bem, uma das questões teóricas mais delicadas, enfrentadas por Fernando Novais na construção do seu tema, foi como conceber a relação entre a *passagem* – ou *transição* – do feudalismo para o capitalismo e a *crise* do Antigo Regime, numa palavra, a relação entre transição e crise na história. Para tal, Novais recorreu a Ortega y Gasset (NOVAIS, 2001, p. 11). Então, para continuarmos o exercício de aplicação de nossas reflexões ao processo histórico, leia na íntegra a reflexão de Ortega y Gasset sobre transição e crise na história e medite sobre essa questão.

Já se disse que todas as épocas são épocas de transição. Quem duvida disso? E assim o é. Em todas as épocas, a substância histórica, isto é, a sensibilidade íntima de cada povo, encontra-se em transformação. Do mesmo modo que, como já dizia o antiquíssimo pensador da Jônia [Heráclito de Éfeso], não podemos nos banhar duas vezes no mesmo rio, porque ele é algo que flui e modifica-se a cada instante. Assim, ao chegar, cada novo lustro encontra a sensibilidade do povo, da nação, um pouco modificada. Algumas palavras caíram em desuso e outras tantas se puseram em circulação, a percepção estética mudou um pouco e os projetos políticos inverteram e trocaram um ou outro sinal. Isto é o que costuma acontecer. Mas é um erro acreditar que todas as épocas são, neste sentido, épocas de transição. Não, não; existem épocas de salto e de crise súbita em que uma multidão de pequenas mudanças, acumuladas no inconsciente, brota de um jato, originando um deslocamento radical e momentâneo no centro de gravidade da consciência pública (ORTEGA Y GASSET, José. 1966, p. 272-273).



Atende ao Objetivo 1

1. Vamos conferir se todos estamos de acordo sobre os principais fundamentos do que tratamos até agora? Ok, então, por favor, responda às seguintes perguntas:

- a. No que consiste a mudança estrutural que está na base da crise do Antigo Regime e do antigo sistema colonial?
- b. Qual é a faceta política dessa mudança estrutural?
- c. Quais são, nas colônias, as manifestações dessa mudança estrutural?
- d. Por que a reflexão dialética é de fundamental importância para a formulação do tema desta aula?

Resposta Comentada

- a. No plano econômico, na emergência do capitalismo, enquanto sistema econômico principal e dominante, cujo marco é a Revolução Industrial Inglesa da segunda metade do século XVIII.
- b. A desestruturação, a perda de legitimidade e a queda do absolutismo monárquico e da sociedade do Antigo Regime.
- c. A independência política das antigas colônias europeias com o conseqüente fim do regime de exclusivo comercial e o estabelecimento do livre comércio.
- d. Porque os processos de transformação em curso não têm como ser explicados por meio de raciocínios, baseados numa relação direta, simples, unidirecional e mecânica de causa e efeito. As causas são muitas, variadas, interferem em tempos distintos e originam-se tanto na Europa como na América. Portanto, é preciso pensar lá (Europa) e cá (América) como partes ativas de *um sistema* que interage reversivamente, isto é, uma sobre a outra, e que, em seguida, age sobre a primeira, e assim prossegue de modo sucessivo e alterado (porque a substância muda). Por isso, enfim, logo no início do título do livro de Fernando Novais vemos escrito: "*Portugal e Brasil na crise...*" As duas partes do *sistema* (Europa e América) interagem e transformam

o próprio *sistema* (isto é, transformam a totalidade maior), pois transformam dialeticamente a natureza das relações econômicas, sociais, políticas e culturais no interior de cada parte, e entre as partes, transformando o *todo*.

Os movimentos sediciosos nas partes da América, chamadas com o genérico nome de "Brasil" – como você lerá mais a frente, no texto de um homem de Estado da época – mais emblemáticos foram a Inconfidência Mineira (1788-1789) e a Conjuração Baiana (1798). Em ambos, a crítica do colonialismo, elaborada no bojo do Iluminismo, exerceu forte influência juntamente com o exemplo da Independência dos Estados Unidos (1776). Os pilares do sistema colonial da época mercantilista – dominação política da metrópole, exclusivo comercial, escravismo e tráfico negro – foram duramente fustigados pela crítica ilustrada.



Iluminismo e Absolutismo

Observe como o historiador alemão Reinhart Koselleck (1926-2006) formula a relação dialética entre o Iluminismo e o Absolutismo:

O movimento iluminista desenvolveu-se a partir do Absolutismo, no início como sua consequência interna, em seguida como sua contraparte dialética e como o inimigo que preparou sua decadência. Assim como o ponto de partida do Iluminismo foi o sistema absolutista, o do Absolutismo foram as guerras religiosas [posteriores à Reforma]. Amadurecimento e fim do Absolutismo estão internamente relacionados.

Esta relação torna-se visível no papel que o Iluminismo pôde desempenhar no âmbito do Estado absolutista. O Iluminismo floresceu justamente na França, o primeiro país que superou de maneira resoluta as guerras internas religiosas, mediante a adoção do sistema absolutista. O abuso de poder por Luís XIV [que reinou de 1643 a 1715] acelerou o movimento iluminista, em que o súdito descobre-se cidadão. Cidadão que, na França, irá derrubar os bastiões da dominação absolutista. A estrutura política do Absolutismo, a princípio uma resposta às guerras civis religiosas, deixará de ser entendida enquanto tal pelo Iluminismo (KOSELLECK, 1999, p. 19-20).



Inconfidência ou Conjuração?

O historiador brasileiro Luciano Figueiredo, questionou-se, num pequeno texto publicado na *Revista de História da Biblioteca Nacional* (do Rio de Janeiro), se era pejorativo chamar a conspiração dos mineiros contra a monarquia portuguesa de “inconfidência”. Para ele:

Muitos recusam a designação “inconfidência” por estar imediatamente associada à ótica dos poderosos, da repressão e dos grupos que destroçaram os movimentos libertadores. É admitir que os conspiradores dos diversos cantos das Gerais cometeram um deslize ético condenável, quando pretenderam libertar sua

pátria. Usar esse termo, que neste contexto significa falta de fidelidade ao soberano ou ao Estado, é quase como assinar a sentença que condenou Tiradentes à morte.

Por isso, não são poucos os que preferem "conjuração", menos infensa a uma atitude politicamente incorreta. Conjurar, isto é, conspirar contra o governo ou autoridade estabelecida, tem mais dignidade. Uma transgressão libertária valoriza qualquer passado. As infidelidades, não.

Julgo que a negação do termo pode soar um pouco despropositada ou, pelo menos, exagerada. Afinal, quando se conhece a bagagem que certas expressões carregam, podemos tirar partido disso. Utilizá-las, desconstruí-las, é recurso proveitoso para o aprendizado e o debate.

Certa vez, o professor Francisco Iglesias afirmou que considerava a palavra "inconfidência" "a nota mais viva da mitologia local", defendendo assim sua permanência: "Além de ser palavra corrente, é carregada de sentido, de beleza fonética, plena de rebeldia e mistério" (FIGUEIREDO, 2007).

Para a crítica da dominação política e do exclusivo comercial, vale a pena percorrer um pequeno trecho do livro *Senso Comum* (*Common Sense*), de Thomas Paine (1737-1809). Publicado em janeiro de 1776 – lembre-se de que a independência americana foi proclamada em julho –, causou um enorme impacto.

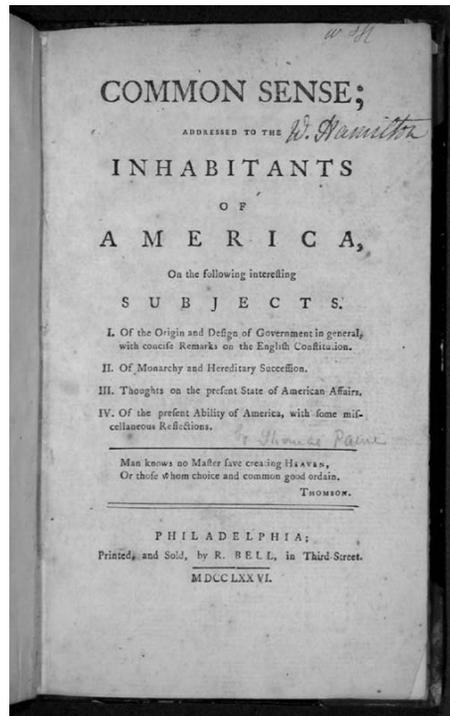


Figura 16.1: Imagem fac-similar da capa da primeira edição (1776) de *Senso Comum*, de Thomas Paine.

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4a/Commonsense.jpg>.

Para sabermos se é interesse do continente ser independente, só precisamos fazer esta pergunta simples e fácil: será do interesse de um homem ser menino a vida toda? A resposta para uma será a mesma para a outra. A América vem sendo cenário contínuo de disputas legislativas, do primeiro ao último representante do rei e, inevitavelmente, isto se baseia na posição natural de interesses entre o país velho e o novo. Um governador, enviado da Inglaterra, ou recebendo sua autoridade de lá, não deveria jamais ser considerado sob qualquer outro aspecto que não o elegante espião em comissão, cujo intento particular era a informação, e seu cargo público uma espécie de opressão civilizada (...) A América, até agora, jamais pôde ser chamada de um país livre, pois sua legislação depende da vontade de um homem três milhas distante, cujo interesse está em oposição ao nosso e que, por um único não, pode proibir qualquer lei que deseje.

A liberdade de comércio, da mesma forma, é um artigo de importância tão grande para um país comercial que a principal forma de riqueza depende dela; e é impossível a

qualquer país poder florescer, como o faria em caso contrário, se seu comércio estiver controlado, estreitado e perturbado pelas leis e mandatos de um outro. Assim mesmo, desses males e de mais outros que possam ser enumerados aqui, o país vem sofrendo por se achar sob o governo da Grã-Bretanha. Pela independência, nós nos livramos de tudo ao mesmo tempo – damos um fim ao problema das petições não respondidas e exprobrações [esculhambações] infrutíferas – trocamos a Bretanha pela Europa – trocamos apertos de mão com o mundo – vivemos em paz com a humanidade – e comerciamos com qualquer mercado onde possamos comprar e vender melhor (PAINE, 1982, p. 86-8).

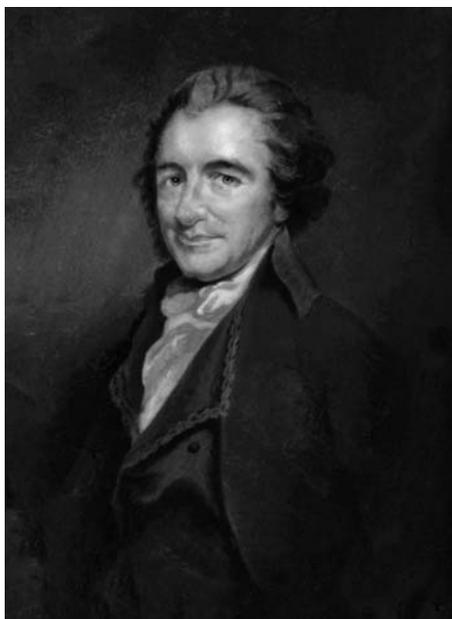


Figura 16.2: Retrato de Thomas Paine (óleo sobre tela), de Auguste Millière (1880).
Fonte: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Thomas_Paine_rev1.jpg.

Não poderia ser mais claro e cristalino. É uma verdadeira tomada de consciência da situação de uma região – a América, futuro país – e da condição de seus habitantes.

A crítica do colonialismo tem expressão notável em outro grande propagandista das Luzes. Para Fernando Novais, é em Guillaume-Thomas François Raynal, o abade Raynal (1713-1796), que se condensam e cristalizam-se todas as linhas do pensamento, ilustrado sobre o sistema colonial. Assim, nas palavras do abade: "Ultrapassando o Equador, o homem não é nem inglês, nem holandês, nem francês, nem espanhol, nem português. Só conserva de sua pátria os princípios e os preconceitos que autorizam ou desculpam sua conduta" (RAYNAL, 1780, p. 357 apud NOVAIS, 2001, p. 153).

Em suma, as características básicas (estruturais) da colonização da Época Moderna não variam em virtude do país de origem do colonizador. Não importava se eram ingleses ou portugueses ou qualquer outro europeu, todos eles colonizaram conforme os mesmos condicionantes estruturais: praticaram o comércio do exclusivo metropolitano, escravizaram indígenas e africanos, e lucraram, legitimaram e serviram-se do tráfico negreiro.



Figura 16.3: Imagem do abade Raynal, acompanhada de um mapa da Virgínia.

Fonte: http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Guillaume-Thomas_Raynal_%26_Map_of_Virginia.jpg.

No Brasil, Raynal foi um símbolo do Iluminismo, incendiando as mentes de todos os que conjuraram contra a monarquia portuguesa, não importando se na Inconfidência Mineira (1788-1789), na Inconfidência do Rio de Janeiro (1794) ou na Conjuração Baiana (1798). Nos autos da Devassa da Inconfidência Mineira, assim declara o padre Toledo a respeito de um livro do abade Raynal, provavelmente a *História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio dos europeus nas duas Índias* (*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*), de fato uma obra coletiva, cuja publicação em Amsterdã remonta a 1770, mas cuja edição acabada e recheada de passagens incendiárias do filósofo Denis Diderot, um dos autores da *Encyclopédia*, é de 1780: “Havia um livro de autor francês... o qual no fim trazia o modo de se fazerem levantes.”

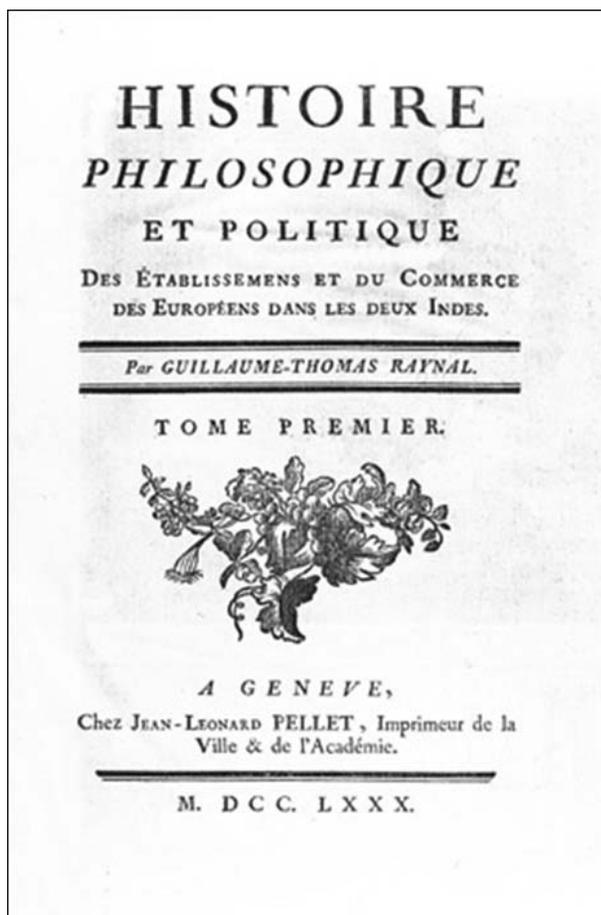
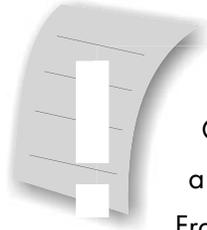


Figura 16.4: Fac-símile da folha de rosto terceira edição (1780) da famosa obra de Raynal.
Fonte: http://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_des_deux_Indes



A influência de Raynal

Quando em 1770 teve início, em Amsterdã, a publicação da obra de Guillaume-Thomas François Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, os espaços públicos de discussão política do mundo ocidental puderam dispor de um notável arcabouço de reflexões que, ao mesmo tempo em que renovariam o movimento de ampliação acelerada desses espaços, dotar-lhes-ia de novos pretextos e conteúdos. Seis anos depois, quando as treze colônias inglesas da América do Norte declararam sua independência, a obra de Raynal já era um verdadeiro best-seller, sendo reescrita à medida que o mundo que cercava seu autor oferecia oportunidades de confirmação ou revisão de seus prognósticos. Dentre eles, o de que “o novo hemisfério [a América] deve, um dia, desligar-se do velho. Na América portuguesa, a obra de Raynal aportou junto com o ineditismo de uma experiência histórica que mostrava, pela primeira vez desde o início dos estabelecimentos europeus no Novo Mundo, um exemplo concreto de ruptura política entre colônias e metrópoles. A independência das treze colônias e a *Histoire* de Raynal integrar-se-iam no imaginário político luso-americano, logo adensado também com os acontecimentos da França, a partir de 1789, e de Saint-Domingue [Haiti], a partir de 1791. Nenhum desses movimentos precipitaria, de imediato, a eclosão de outros, de natureza semelhante, no mundo colonial português; no entanto, manifestações de descontentamento com a gestão política metropolitana iam se tornando mais agudas, com seus implicados

revelando conhecimento do que se passava mundo afora e mobilizando a atenção dos estadistas lusos, empenhados na reforma de um estado de coisas que, reconhecidamente, se encontrava em desarranjo; o que configurava um dos muitos quadrantes de uma crise geral que englobava todo o mundo ocidental e da qual Raynal era – nas palavras de Koselleck – um "autêntico profeta". Do lado português, tal crise encontraria seu auge no colapso metropolitano de 1807, num momento de brutal aceleração de um processo de acúmulo de experiências históricas que, doravante, enquadraria a trajetória política das relações entre Portugal e seus domínios americanos, contribuindo de maneira decisiva para a definição, quinze anos depois, da Independência do Brasil, um processo em meio ao qual os Estados Unidos da América, a França e o Haiti continuariam a ser elementos vivos, mas agora ombreados pela convulsionada América espanhola, perante a qual um grande número de autores continuaria a prognosticar, como fizera Raynal, a independência de todo o continente (PIMENTA, 2010, p. 89).



Atende ao Objetivo 2

2. O texto que se segue é um pequeno trecho do livro do abade Raynal, publicado sob o título de *A Revolução da América*, em 1781, tanto em francês como em inglês. O texto tem um duplo caráter: filosófico e político. Por isso, neste momento, não desejo convidá-lo para ler e responder questões. Convido você para ler e meditar. Os especialistas na obra de Raynal detectam a pena de Diderot nesta parte. Vamos ao texto.

5. As colônias tinham o direito de se separar de sua Metrópole, independentemente de todo descontentamento

Este sucesso foi o primeiro passo da América inglesa para a revolução. Começou-se a desejá-la ardentemente. De todos os lados propagaram-se os princípios que a justificavam. Esses princípios, nascidos na Europa e particularmente na Inglaterra, foram transplantados para a América através da filosofia. Utilizava-se contra a Metrópole as suas próprias luzes e dizia-se: é preciso guardar-se de confundir as sociedades e o governo. Para conhecê-los, procuremos suas origens.

O homem, lançado como por acaso sobre este globo; cercado por todos os males da natureza; constantemente obrigado a defender e a proteger sua vida contra as tormentas e tempestades do ar, contra as inundações das águas, contra os fogos e os incêndios dos vulcões, contra a intempérie de zonas tórridas ou geladas, contra a esterilidade da terra que lhe recusa alimentos, ou a sua infeliz fecundidade que faz germinar venenos sob seus passos; enfim, contra as presas dos animais ferozes que lhe disputam seu lugar e sua caça e combatendo-o a ele mesmo, parecem querer tornar-se os dominadores deste globo, do qual ele pensa ser o senhor. O homem nesse estado, só e abandonado a si mesmo, não podia fazer nada pela sua conservação. Foi então necessário que se reunisse e se associasse a seus semelhantes, para dispor em comum de sua força e de sua inteligência. Foi por esta reunião que ele triunfou de tantos males, que moldou este globo ao seu uso, conteve os rios, sujeitou os mares, garantiu a sua subsistência, conquistou uma parte dos animais, obrigando-os a servi-lo, e repeliu os

outros para longe de seu império, para o fundo dos desertos ou dos bosques, onde seu número diminui de século em século. A obra que um homem sozinho não teria podido, os homens executaram, todos juntos, de comum acordo. Tal é a origem, tais são a vantagem e o fim da sociedade.

O governo deve seu nascimento à necessidade de prevenir e reprimir as injúrias que os associados tinham a temer de parte a parte. É a sentinela que cuida para impedir que os trabalhos comuns não sejam perturbados.

Assim, a sociedade nasceu das necessidades dos homens, o governo nasceu dos seus vícios. A sociedade tende sempre ao bem, o governo deve sempre tender a reprimir o mal. A sociedade é a primeira, ela é, na sua origem, independente e livre. O governo foi instituído por ela e é apenas o seu instrumento. A primeira deve comandar; a outra servi-la. A sociedade criou o poder público; o governo que o recebeu dela deve consagrá-lo inteiramente ao seu uso. Enfim, a sociedade é essencialmente boa; o governo, como se sabe, talvez, com demasiada frequência, mau.

Foi dito que todos nós nascemos iguais; isto não é assim. Que tínhamos todos os mesmos direitos. Eu ignoro o que são direitos, onde existe desigualdade de talentos ou de força, e nenhuma garantia, nenhuma sanção. Que a natureza ofereceu-nos a todos a mesma moradia e os mesmos recursos. Isto não é assim. Que éramos dotados dos mesmos meios para nos defender. Isto não é assim. E não sei em que sentido pode ser verdade que gozemos das mesmas qualidades de espírito e corpo. Existe entre os homens uma desigualdade original à qual nada pode remediar. É preciso que ela dure eternamente e tudo o que se pode obter da melhor legislação não é destruí-la: é impedir os abusos.

Mas dividindo seus filhos qual madrastra, criando filhos débeis e filhos fortes, não formou a própria natureza o germe da tirania? Não creio que se possa negá-lo. Sobretudo se se remonta a um tempo anterior a toda legislação, tempo no qual se verá o homem tão apaixonado, tão desarrazoado quanto à fera.

A que se propuseram então os fundadores das nações, os legisladores? A prevenir os desastres deste germe desenvolvido, com uma força de igualdade artificial, que submete os membros de uma sociedade, sem exceção, a uma única autoridade imparcial. É um gládio que paira indistintamente sobre todas as cabeças, mas era algo apenas ideal, era preciso um pulso, um ser físico que o segurasse.

O que resultou disto? Que a história do homem civilizado é a história da sua miséria. Todas as páginas são tingidas de sangue, umas do sangue dos opressores, outras do sangue dos oprimidos.

Sob este ponto de vista, o homem mostra-se mais cruel e mais infeliz que o animal. As diferentes espécies de animais subsistem umas à custa das outras; mas as sociedades dos homens não cessaram de se atacar. Em uma mesma sociedade, não há nenhuma classe que não devore e não seja devorada, quaisquer que tenham sido, ou seja, as formas de governo, ou de igualdade artificial, que se opuseram à desigualdade primitiva ou natural.

Mas essas formas de governo, da escolha – e da livre escolha – dos primeiros antepassados; seja qual for a sanção que possam ter recebido, ou do juramento, ou do acordo unânime, ou de sua permanência, serão elas obrigatórias para seus descendentes? Não, nada disto; e é impossível que vós, ingleses, que sofrestes sucessivamente tantas revoluções diferentes na vossa constituição política, sacudidos da democracia à tirania, da tirania à aristocracia, da aristocracia à democracia, da democracia à anarquia, é impossível que possais, sem vos acusar de rebelião e de perjúrio, pensar diferentemente de mim.

Nós examinamos as coisas como filósofos e sabemos bem que não são as nossas especulações que trazem os distúrbios civis. Não existem súditos mais pacientes que nós. Vou então seguir meu objetivo, sem temer as consequências. Se os povos são felizes sob a forma de seu governo, eles o conservarão. Se são infelizes, não serão as vossas opiniões, nem as minhas – será a impossibilidade de sofrer mais e por mais tempo que irá deterniná-los a mudá-las, movimento salutar que o opressor chamará de revolta, ainda que não seja mais que o exercício legítimo de um direito inalienável e natural do homem que se oprime e mesmo do homem que não é oprimido.

O que se escolhe, o que se quer é para si mesmo. Não saberíamos querer ou escolher por um outro e seria insensato querer, escolher, por aquele que ainda não nasceu, por aquele que está há séculos de sua existência. Não há indivíduo que, descontente da forma de governo de seu país, não possa procurar uma melhor. Nenhuma sociedade que não deva mudar a sua, com a mesma liberdade que tiveram seus ancestrais de adotá-la. Neste ponto, as sociedades permanecem como no primeiro momento de sua civilização. Sem o que, aconteceria um grande mal; que digo, o maior dos males estaria sem remédio. Milhões de homens estariam condenados a uma infelicidade sem fim. Concluí, então, comigo: que nenhuma forma de governo tem a prerrogativa de ser imutável; nenhuma autoridade política, criada ontem ou há mil anos, que não possa ser ab-rogada em dez anos ou amanhã; nenhuma potência, por mais respeitável, mais sagrada que seja, está autorizada a ver o Estado como sua propriedade.

Quem quer que pense diferentemente é um escravo. É um idólatra da obra de suas mãos.

Quem quer que pense diferentemente é um insensato, que se devota a uma miséria eterna, que a ela devota a sua família, seus filhos, concedendo aos seus ancestrais o direito de estipular por ele quando sequer existia, arrogando-se o direito de estipular por seus descendentes que ainda não existem.

Toda autoridade neste mundo começou ou pelo consentimento dos súditos, ou pela força do senhor. Num e noutro caso, ela pode terminar legitimamente. Não há nada prescrito para a tirania contra a liberdade. A verdade desses princípios é ainda mais essencial uma vez que, por sua natureza, todo poder tende ao despotismo; mesmo na mais suspicaz nação: em vossa casa, ingleses. Sim, em vossa casa (RAYNAL, 1780, p. 73-76).

Resposta Comentada

Muito bem, após a leitura, quais foram as ideias que lhe ocorreram? Nenhuma? Não acredito. Bem, não tenho como suprir você do seu próprio pensamento. É verdade que ainda existem pessoas que acham que a História é apenas o registro do que aconteceu no passado, excluindo de sua alçada toda e qualquer reflexão sobre o acontecimento passado. Não penso assim. Registrar sem pensar produz uma lista desarticulada e burra de acontecimentos. O que costumeiramente ocorre é que o historiador não percebe o pensamento que está por trás de sua intenção – supostamente imparcial, isenta e neutra – de registrar. Aí, O que acontece então? Ele registrou conforme um critério (pensamento) do qual não tinha consciência. Resultado: o historiador foi conduzido no lugar de conduzir. Ele, que se imaginava um autor (agente ativo e consciente do processo), na verdade funcionou apenas como um escriba, como uma personagem passiva e inconsciente do papel que desempenha no grande teatro do mundo.

Vamos, então, juntos, refletir sobre alguns pontos que o texto desperta em todo e qualquer espírito crítico. De minha parte, deixarei aqui a lista dos pontos que me levaram a reflexões instigantes. Vamos lá, recheie estes pontos com o seu pensamento!

Lista de pontos para reflexão:

- a fundação da sociedade = acordo comum;
 - o governo nasceu dos vícios dos homens;
 - o governo é o instrumento da sociedade;
 - a desigualdade é o germe da tirania;
 - a força de igualdade é artificial porque foi criada pela sociedade;
 - os homens não cessam de se atacar;
 - a sociedade está dividida entre opressores e oprimidos, entre classes que devoram e classes que são devoradas;
-

- as escolhas feitas pelos antepassados não são permanentes;
- a passagem que fala das sucessivas e diferentes revoluções sofridas pelos ingleses é uma referência às revoluções inglesas do século XVII;
- o tema da felicidade é um tema próprio do Iluminismo e aparecerá também no panfleto dos revoltosos baianos citado no final desta aula;
- a impossibilidade de continuar sofrendo enseja a mudança social que, aos olhos do opressor, chama-se revolta, mas que é, de fato, um direito;
- a consciência da mudança: toda sociedade muda. Consciência social totalmente oposta à mentalidade e/ou ideologia do Antigo Regime que era conservadora, isto é, queria que as coisas permanecessem como estavam. Por exemplo, a expressão que traduzia a ideia de paz social sob o Antigo Regime era “conservação dos povos”. A população devia se conservar (existir e se reproduzir), segundo os mesmos princípios supostamente em vigor desde os tempos idealizados de sua fundação e, por consequência, não podia debater ideias políticas, já que tudo deveria ficar do jeito que estava.



O medo de outro Haiti

Em 1791, a população negra escrava da francesa Saint Domingue, ou Haiti, rebelou-se em massa, destruiu o grupo dominante de donos de *plantations*, paralisou a indústria açucareira e deu início a manobras políticas que finalmente resultaram na independência do Haiti. O efeito foi sentido nas outras Antilhas e por toda parte em volta do Caribe, onde quer que existisse expressivo elemento africano na população. Embora nas áreas ibéricas o componente negro, mulato e pardo constituísse uma parte muito menor da população total do que no Haiti e estivesse, em geral, muito mais integrada à

sociedade, ninguém deixou de ver as consequências. Os de ascendência africana podiam ser tentados a seguir o exemplo haitiano. Esta parece ter sido parte da motivação dos negros e mulatos, escravos e livres, que fizeram uma rebelião em 1795, na Província de Coro, na costa oeste da Venezuela, visando não só abolir a escravatura e o excesso de impostos, como a destruir os grupos dominantes e governar por si mesmos. Depois de algumas manifestações de violência, a revolta foi esmagada, em boa parte por forças que eram, elas próprias, compostas de pardos. Daí em diante, Coro permaneceu pacífica e leal à coroa espanhola, mesmo quando outras províncias venezuelanas aderiram à causa da independência. O medo de outra revolução haitiana não impediu movimentos de independência na área geral da Venezuela e de Nova Granada, mas foi fator sempre presente na mente de todos os envolvidos (SCHWARTZ; LOCKHART, 2002, p. 470).

A crise do antigo sistema colonial é, portanto, aqui entendida como o conjunto de tendências políticas e econômicas que forcejavam no sentido de distender ou mesmo desatar os laços de subordinação que vinculavam as colônias ultramarinas às metrópoles europeias. Elas se manifestam no bojo da crise do Antigo Regime, variando e reajustando-se ao ritmo daquela transformação. Isto significa, desde logo, que tal crise pode perfeitamente coexistir com uma etapa de franca expansão da produção e do comércio colonial, como é o caso do sistema colonial português desta época (NOVAIS, 2001, p. 13).

Curioso, não é mesmo? A produção da colônia portuguesa na América estava em franca expansão, assim como o próprio comércio

colonial, mas, no entanto, estamos falando de crise... Isso mesmo. Mais uma vez é preciso recorrer à dialética: as coisas são e não são, sendo. A questão é que Portugal não estava no centro do processo de constituição do capitalismo industrial. Neste aspecto fundamental, Portugal estava na periferia. E mais, todo esse crescimento da produção e do comércio será alvo das pressões inglesas em prol da quebra do exclusivo metropolitano (pacto colonial) e da consequente “liberalização” do comércio, formalmente alcançada com a famosa “abertura dos portos às nações amigas”, leia-se Inglaterra, em 1808.

Todavia, mesmo na periferia no que se refere ao nível econômico e às relações políticas internacionais, Portugal e suas possessões ultramarinas:

Interdependentes e inseridos, pelo comércio, nos mecanismos centrais do desenvolvimento econômico, e integrando o sistema político do equilíbrio europeu, não podem escapar a este movimento de longo prazo e grande profundidade. Se a proclamação da independência dos Estados Unidos da América (julho de 1776) pode considerar-se como o marco da abertura do longo processo de desintegração do Antigo Regime e de superação do Antigo Sistema Colonial, em Portugal o início do reinado de D. Maria I (fevereiro de 1777) e a subsequente queda do Marquês de Pombal assinalam por sua vez nova etapa, que se vai desenrolar em meio à conjuntura de crise geral do sistema. Em 1776, publica-se, também, significativamente, a *Riqueza das Nações*, de Adam Smith, pedra angular da nova economia política. Na Espanha, 1778 é o ano da decretação da ordenança do comércio livre, reformulação da política comercial do sistema de colonização espanhola. Toda essa convergência marca a vinculação comum ao mesmo substrato de mudança de estruturas (NOVAIS, 2001, p. 15).

A despeito de condições tão adversas, a monarquia portuguesa bem que tentou pensar caminhos para reformar o seu “sistema político” de modo a articular os interesses da metrópole e da colônia

(Brasil), para não ver rompido o pacto. Foi com Dom Rodrigo de Sousa Coutinho (1755-1812), a um só tempo teórico e estadista, que o pensamento sobre situação específica de Portugal no concerto europeu ganhou contornos mais nítidos (NOVAIS, 2001, p. 233-234). Na formulação do “sistema político que mais convém que a nossa Coroa abrace para a conservação dos seus tão vastos domínios, particularmente dos da América”, Sousa Coutinho procurou trazer para o interior de sua reflexão conclusões de ordem prática tanto sobre a Revolução Francesa, que abalava a estabilidade europeia, como sobre a independência das colônias inglesas da América, que ameaçava o domínio das possessões coloniais em geral e, em particular, das portuguesas (LYRA, 1994, p. 67).

Vamos acompanhar o início da apresentação de Sousa Coutinho. Nada substitui o sabor de um texto de época, isto é, escrito e dado ao conhecimento do rei, entre 1797 e 1798. Talvez você enfrente alguma dificuldade na compreensão, mas não se preocupe: é assim mesmo. Logo a seguir, retomarei os principais pontos do documento. Vamos lá!

Meus Senhores,

A administração que Sua Alteza Real, o Príncipe Nosso Senhor foi servido confiar-me tem na sua repartição todos os domínios ultramarinos (...) lembrando-me de uma parte que o comum das gentes me inculparia se no misérrimo estado em que se acha a Fazenda Real dos Domínios Ultramarinos, eu guardasse silêncio e da outra desejando sujeitar os meus sentimentos às grandes luzes do Exmo. Marquês Mordomo-Mor e presidente do Real Erário, assim como oferecer a uma justa discussão dos pontos, que, uma vez resolvidos, pudessem produzir grandes bens à administração da Fazenda Real, e talvez a sua total melhoria, (...) que, levadas depois à real presença e aprovadas pelo mesmo augusto senhor, pudessem ser executadas em aumento da real Fazenda, e em benefício dos povos. Tal é o objeto que aqui nos reúne (...). Mas antes que fale particularmente dos objetos de fazenda, seja dos

domínios ultramarinos em geral, seja daquela da capitania de Minas, que mais principalmente deve ser o objeto da discussão, e seja-me lícito tocar ligeiramente sobre o sistema político que mais convém que a nossa coroa abraça para a conservação dos seus tão vastos domínios, particularmente dos da América, que fazem propriamente a base da grandeza do nosso augusto trono.

Os domínios de Sua Majestade na Europa não formarão senão a capital e o centro das suas vastas possessões. Portugal, reduzido a si só, seria dentro de um breve período uma província de Espanha, enquanto servindo de ponto de reunião e de assento à monarquia, que se estende ao que possui nas ilhas de Europa e África, e ao Brasil, às costas orientais e ocidentais de África, e ao que ainda a nossa real coroa possui na Ásia, é sem contradição, uma das potências que têm dentro de si todos os meios de figurar conspícua e brilhantemente entre as primeiras potências da Europa. Com uma extensão territorial na Europa três vezes menor, com possessões muito inferiores às nossas, pôde a República das Províncias Unidas ter o maior peso na balança política da Europa e figurar como a segunda entre as potências marítimas. A feliz posição de Portugal na Europa, que serve de centro ao comércio do norte e meio-dia do mesmo continente, e do melhor entreposto para o comércio da Europa com as outras três partes do mundo, faz que este enlace dos domínios ultramarinos portugueses com a sua metrópole seja tão natural, quão pouco o era o de outras colônias, que se separaram da sua mãe-pátria; e talvez sem o feliz nexos, que une os nossos estabelecimentos, ou eles não poderiam conseguir o grau de prosperidade a que a nossa situação os convida, ou seriam obrigados a renovar artificialmente os mesmos vínculos que hoje ligam felizmente a monarquia e que nos chamam a maiores destinos tirando deste sistema todas as suas naturais conseqüências. Este deve ser, sem dúvida o primeiro ponto de vista luminoso do nosso governo; e já que ditosamente, segundo o incomparável sistema dos primeiros reis desta

monarquia que fizeram descobertas, todas elas foram organizadas como províncias da monarquia, condecoradas com as mesmas honras e privilégios que se concederam aos seus habitantes e povoadores, todas reunidas ao mesmo sistema administrativo, todas estabelecidas para contribuir em à mútua e recíproca defesa da monarquia, todas sujeitas aos mesmos usos e costumes, é este inviolável e sacrossanto princípio da unidade, primeira base da monarquia que se deve conservar com o maior ciúme a fim de que o português nascido nas quatro partes do mundo se julgue somente português e não se lembre senão da glória e grandeza da monarquia, a que tem a fortuna de pertencer, reconhecendo e sentindo os felizes efeitos da reunião de um só todo, composto de partes tão diferentes que separadas jamais poderiam ser igualmente felizes, pois que enquanto a metrópole se privaria do glorioso destino de ser o entreposto comum, cada domínio ultramarino sentiria a falta das vantagens que lhe resultam de receber o melhor depósito para todos os seus gêneros de que se segue a mais feliz venda no mercado geral da Europa. É uma consequência natural deste princípio o outro secundário de que as relações de cada domínio ultramarino devem em recíproca vantagem ser mais ativas e mais animadas com a metrópole do que entre si, pois que só assim a união e a prosperidade poderão elevar-se ao maior auge. Estes dois princípios devem particularmente ser aplicados aos mais essenciais dos nossos domínios ultramarinos, que são sem contradição as províncias da América, que se denominam com o genérico nome de Brasil. O Brasil, sem dúvida a primeira possessão de quantas os europeus estabeleceram fora do seu continente, não pelo que é atualmente, mas pelo que pode ser, tirando da sua extensão, situação e fertilidade todos os partidos que a natureza nos oferece, é limitado ao norte pelos franceses, holandeses, e espanhóis, ao levante e ao sul pelos espanhóis, banhado pelo mar imensas costas, que desde Oiapoque se estendem até quase a embocadura do rio da Prata. (...) A feliz posição do Brasil, dá aos seus possuidores uma tal superioridade de forças pelo aumento de

povoação que se alimenta dos seus produtos e facilidade do comércio que sem grandes erros políticos jamais os vizinhos do norte e do sul lhes poderão ser fatais e pelo mar só pelo comércio interlópico [isto é, de contrabando] e fraudulento é que necessariamente devem inquietar-nos logo que a nossa taxaço se afastar dos princípios que unicamente podem suspender e contrariar este cruel flagelo. Para segurar os meios de nossa superior força é que com olhos políticos se deve estabelecer a divisão das nossas capitanias, e aí salta aos olhos a necessidade que há de formar dois grandes centros de força, um ao norte e outro ao sul, debaixo dos quais se reúnam os territórios que a natureza dividiu tão providamente por grandes rios, ao ponto de fazer ver que esta concepção política é ainda mais natural, do que artificial.

Os dois grandes centros são sem contradição o Pará e o Rio de Janeiro. (...) Esta luminosa divisão e centralização dos nossos governos da América não só nos porá no caso de não temermos nada dos nossos vizinhos, mas insensivelmente e por meios progressivos nos chamará a ocupar o verdadeiro limite natural das nossas possessões no sul da América que é a margem setentrional do rio da Prata. Ficará tocando às capitanias marítimas o dar meios para o sustento de uma grande marinha, que não só as defenderá, mas que impedirá o flagelo do contrabando, a que hoje estão sujeitas; e com a sua força reunida a melhores regulamentos das nossas alfândegas, poderão dar ao contrabando um golpe decidido em benefício do público e do particular... (COUTINHO, 1798, p. 277-281)

Então? Não foi tão difícil, não é? Certo. Há alguns pontos nebulosos. Sem problema. Você notou que o objetivo principal do documento é tratar dos “objetos de fazenda”, isto é, das mercadorias do comércio, em particular, e da economia, em geral. E isto por conta dos pouquíssimos rendimentos (“miséria”) auferidos das colônias (“domínios ultramarinos”), especialmente os provenientes de Minas Gerais cuja produção de ouro e diamantes

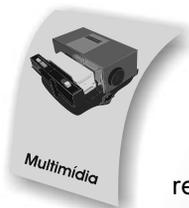
havia declinado brutalmente. Porém, nesta parte selecionada, o foco está na proposição de um novo “sistema político” para a preservação das colônias, principalmente a da mais importante, isto é, o Brasil. Portugal, uma vez rompidos os vínculos coloniais e deixado “sozinho”, logo se tornaria uma província da Espanha. Você notou como Sousa Coutinho *naturaliza* a relação entre metrópole e colônia? Você certamente está se perguntando por que afirmo que ele *naturaliza*. Ora, porque não há nada de natural nisso. Esta relação resulta (poderia dizer que ela é *fruto*, mas aí cairia na equivocada analogia biológica que estou criticando), repetindo, esta relação é o resultado de processos histórico-sociais que não tem nada a ver com a natureza. E mais, ele *naturaliza* a relação de modo consciente e com o objetivo de ocultar a relação de dominação, a subordinação hierárquica, enfim, toda a exploração levada a cabo ao longo do processo de colonização. Ele esconde, assim, a prática do comércio de exclusivo, o tráfico negreiro e a escravidão. Por isso, e como desdobramento da naturalização dessa relação, é que Sousa Coutinho afirma que entre metrópole e colônia existe um “feliz nexa”. Noutras palavras, poder-se-ia dizer, um “feliz casamento”...

E disso Sousa Coutinho extrai dois desdobramentos. Primeiro, ele opera uma inversão. No lugar de Portugal ficar sozinho e tornar-se uma província da Espanha (algo vergonhoso e inadmissível quando se adota o ponto do Estado nacional, que é o que ele faz), como o nexa que liga a metrópole a suas colônias é “feliz”, Portugal passaria neste novo contexto a servir de “ponto de reunião”, de centro de comércio, de entreposto entre a Europa e as três partes do mundo. A vantagem desse movimento – e aqui está a inversão – reside no fato de que, desse modo, as colônias (“domínios ultramarinos”) conseguiriam alcançar “o grau de prosperidade a que a nossa (portuguesa) situação convida”. Você poderia me dizer: “Não entendi, afinal, qual é a inversão?” Bem, o Brasil não precisava se tornar próspero. Quem precisava era Portugal. O Brasil já era próspero a despeito de ser colônia de Portugal e sem sequer usufruir desse possível novo estatuto político, imaginado unicamente

para resguardar a independência de Portugal e preservar o poder monárquico para a dinastia dos Bragança.

Segundo, Sousa Coutinho opera um reforço. De que maneira? A camuflagem do estatuto subalterno das colônias em relação ao reino de Portugal (metrópole) funciona como reforço da máscara ideológica de um “império” no qual todas as partes estão no mesmo nível hierárquico e possuem “as mesmas honras e privilégios”. Numa palavra: todos os seus habitantes, não importava a parte do “império” em que nascessem, possuiriam uma única identidade, isto é, todos seriam portugueses.

Ora, as coisas não se passavam dessa maneira. É preciso distinguir a realidade daquilo que dizem sobre a realidade. É preciso reconhecer que os discursos políticos sobre a realidade social reorganizam os acontecimentos e conferem-lhes um determinado sentido conforme os interesses de quem os enunciam. Enfim, é preciso saber a diferença entre realidade e ideologia. Como verificaram os historiadores István Jancsó e João Paulo Garrido Pimenta, se lermos atentamente os *Autos da Devassa da Inconfidência Mineira*, o que encontramos? Os envolvidos são “filhos de Minas”, “naturais de Minas”. A terra era o “País de Minas”, percebido como “continente” ou como capitania. Os “filhos de Minas” viam-se, também, é preciso lembrar, como “filhos da América”. Das cerca de 74 ocorrências da palavra “América” nos *Autos*, em pouco menos da metade dos casos esta designava o todo da América portuguesa. Mas em outros momentos, “América” referia-se à capitania de Minas, sendo possível notar esse seu uso pelo contexto do discurso em que as frases estão inseridas (PIMENTA, 2006). Eis as identidades políticas coletivas: a mineira (expressão do específico regional), a americana (expressão da diferença em relação aos metropolitanos, isto é, os europeus) e, evidentemente, a portuguesa (JANCSÓ; PIMENTA, 2000, p. 139).



Os Autos da Devassa

Leia os *Autos da Devassa* (inquérito) feitos pelos representantes da monarquia portuguesa para apurar os supostos crimes, isto é, os “projetos de sublevação” tentados em Minas. O primeiro depoimento de Tiradentes foi tomado na fortaleza da Ilha das Cobras, no Rio de Janeiro, no dia 22 de maio de 1789. Todos os documentos desta devassa estão disponíveis na internet, na Plataforma Hélio Gravatá, do Arquivo Público Mineiro:

http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/gravata_brtdocs/photo.php?lid=2895

A identidade portuguesa concorria com outras identidades emergentes que se politizavam rapidamente. No entanto, ainda não se tratava da identidade brasileira. Para isso, seria necessário aguardar alguns anos. Nada de brasileiros, brasilienses ou brasilianos. Nenhuma identidade política ultrapassava o regional. A força coesiva do conjunto luso-americano ainda era a metrópole. O *continente do Brasil* representava, para os colonos, pouco mais que uma abstração, enquanto, para a metrópole, tratava-se de algo muito concreto (JANCSÓ & PIMENTA, 2000, p. 140). Por isso, é correto afirmar, como fez o historiador brasileiro Afonso Carlos Marques dos Santos, que apreensão do conjunto das partes a que “genericamente” se chamou Brasil, isto é, a possibilidade de percepção do todo, só de dava no interior da burocracia estatal portuguesa, como vimos no discurso de Sousa Coutinho (SANTOS, 1992, p. 141).

Nos documentos remanescentes da Conjuração Baiana, os panfletos ou pasquins afixados em 1798, o povo referido é o *baiense* (“bahinense”), sendo inútil procurar o brasileiro. “Este é o

povo que configura a comunidade imaginada, a nação pensável, opondo-se ou aliando-se a outras nações de acordo com os seus interesses. E ainda que os pasquins não mencionem expressamente a extinção do exclusivo colonial como objetivo central do “povo baiano republicano”, esse deixar de fazê-lo vem de que era por demais evidente a supressão dos vínculos coloniais, centro do projeto político da revolução, mediante a qual tornar-se-ia possível adotar “a total Liberdade Nacional”, dá cabal conta da questão, bastando, portanto, esclarecer de público que “aqui virão todos os estrangeiros tendo porto aberto”. Afinal, sendo o exclusivo mecanismo (dentre outros) da dominação metropolitana, nos termos do Antigo Regime e do sistema colonial, que em seu interior o capitalismo mercantil engendrou, suprimida a condição de sua vigência (a da dominação metropolitana), suprimiu-se *ipso facto* [por esse mesmo fato] seu instrumento (o exclusivo) (JANCSÓ; PIMENTA, 2000. p. 144).



Atende ao Objetivo 2

3. O historiador não é juiz. Quem tem mais culpa? Quem é inocente?

Fazer História tem os seus desafios. O tema da exploração colonial europeia durante a Época Moderna tem sido relativizado ou mesmo banido dos estudos históricos desde, pelo menos, o início da década de 1990 do século XX, quando se deu o colapso da União Soviética (1991).

Isso se refletiu nas pesquisas sobre o tráfico negreiro e a escravidão. Tanto a palavra “exploração” passou a ser praticamente proibida como os estudos sobre a escravidão de africanos passaram a investigar prioritariamente a sua relação com as formas de construção de identidades coletivas no âmbito do que se passou a chamar de “comércio atlântico de escravos” e de “diáspora africana”.

Proponho, assim, fazermos um exercício de reflexão sobre o ofício do historiador. Seguem-se dois textos.

O primeiro, maior, é o início do primeiro capítulo intitulado "Os europeus dominaram a arte de fundar colônias?" do livro nono da *História Filosófica e Política*, do abade Raynal, extraído da terceira edição publicada em 1780. Este livro nono dedica-se ao estabelecimento dos portugueses no Brasil.

O segundo, menor, é o parágrafo conclusivo do terceiro capítulo intitulado "A escravidão e a estrutura social na África" do livro *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*, de John Thornton (nascido em 1949), cuja primeira edição em inglês é de 1992.

Portanto, um texto de época, fonte primária, produzido na Europa por um europeu (francês) durante a crise do Antigo Regime e um texto contemporâneo de um renomado historiador norte-americano.

Vamos a eles!

Texto 1

O espírito nacional é o resultado de um grande número de causas, das quais umas são constantes e outras, variáveis. Essa parte da história de um povo é talvez a mais interessante e a menos difícil de acompanhar. As causas constantes estão estabelecidas na parte do Globo que ele habita; as causas variáveis estão consignadas em seus anais e manifestam-se nos efeitos que produzem. Enquanto essas causas atuarem contraditoriamente, a nação é insensata; só começa a tomar o espírito que lhe convém, no momento em que seus princípios especulativos cooperam com sua posição física. É então que avança a grandes passos em direção ao esplendor, à opulência e à felicidade que se pode esperar da livre utilização de seus recursos locais.

Mas esse espírito que deve presidir o conselho dos povos, embora nem sempre o presida, quase nunca regula as ações dos particulares. Esses têm interesses que os dominam, paixões que os atormentam ou cegam, e poucos são os que não construíram sua prosperidade sobre a ruína pública. As metrópoles dos impérios são os lares do espírito nacional, ou seja, os locais onde ele se mostra com mais energia no discurso e onde é mais perfeitamente desdenhado nas ações. Posso excetuar apenas algumas circunstâncias raras, em que se trata da salvação geral. À medida que a distância da capital aumenta, a máscara se solta; ela cai na fronteira. De um hemisfério a outro que se torna ela? Nada.

Ultrapassado o Equador, o homem não é nem inglês, nem holandês, nem espanhol, nem português; apenas conserva de sua pátria os princípios e preceitos que autorizam ou justificam sua conduta. Rastejante quando fraco; violento quando forte; apressado em adquirir, apressado em desfrutar; e capaz de todos os crimes que o conduzam mais rapidamente a seus fins. É um tigre doméstico que retorna à floresta, a sede de sangue o recaptura. Assim se mostraram todos os europeus, indistintamente nas regiões do Novo Mundo, para onde levaram consigo um furor comum, a sede de ouro (RAYNAL, 1998, p. 35. Grifos meus).

Uma vez mais, agora com Raynal, estamos diante da expressão completa e acabada da tomada de consciência do problema da expansão comercial e da colonização europeia da Época Moderna, isto é, a percepção de que há uma máscara ideológica que se desfaz no exato momento em que nos conscientizamos de sua existência. Vamos, agora, ao segundo texto.

Texto 2

Pode-se, portanto, concluir que o comércio atlântico de escravos e a participação da África tinham sólidas origens nas sociedades e sistemas legais africanos. A instituição da escravatura era disseminada na África e aceita em todas as regiões exportadoras, e a captura, a compra, o transporte e a venda de escravos eram circunstâncias normais na sociedade africana. A organização social preexistente foi, assim, muito mais responsável do que qualquer força externa para o desenvolvimento do comércio atlântico de escravos (THORNTON, 2004, p. 152. Grifos meus).

Ao confrontarmos o juízo feito na época acerca do papel desempenhado pelos europeus nos processos de expansão comercial e colonização com o juízo feito por um historiador cujo objetivo é decidir sobre quem repousa a responsabilidade maior para o desenvolvimento do tráfico negreiro, que conclusões podemos tirar sobre a forma correta de fazer História?

Resposta Comentada

Como afirma Reinhart Koselleck, não cabe à historiografia “apresentar aos homens da época um acerto de contas moral que lhes atribua mais ou menos culpa. (...) na condição de ser histórico, o homem é sempre responsável pelo que quis e pelo que não quis. Mais frequentemente, talvez, pelo que não quis” (KOSELLECK, 1999, p. 11-12).

CONCLUSÃO

A título de conclusão, conclusão ampla e geral, já que estamos no final do nosso curso de História do Brasil I, dessa história da colonização portuguesa na América que deságua no processo de Independência do Brasil e que até hoje é reivindicada pela sociedade brasileira como seu verdadeiro e legítimo passado, e, ao mesmo tempo, seguindo a bela formulação do historiador britânico Robin George Collingwood (1889-1943) para quem “a História é *para* o autoconhecimento humano”, estando o seu valor em nos ensinar o que o homem tem feito e, deste modo, o que o homem é (COLLINGWOOD, 1986, p. 17), concluo este volume com um panfleto representativo da luta do cidadão para conquistar sua liberdade, isto é, da luta dos baianos por cidadania e liberdade. Uma luta que também é nossa, de todos nós brasileiros que hoje já nos libertamos de Portugal, mas que ainda não concluímos a luta pelos direitos políticos e sociais inerentes à cidadania democrática.

Por isso, vou concluir com o panfleto de uma luta não concluída, mantendo, por um lado, a coerência dialética das aulas que escrevi e sinalizando, por outro, uma das características mais próprias da história, qual seja: o fato de que ela jamais se conclui. Enquanto existirem seres humanos, habitando o planeta Terra, haverá história. A história constitui-nos. Em grande medida, nós somos aquilo que fizemos no passado.

Eis a luta dos nossos antepassados baianos da Conjuração de 1798 – “o povo bahinense” – que precisa ser lutada ainda hoje. Por quê? Porque a causa é boa, é justa, é de todos, é para todos e porque, enfim, assim como a história, essa luta jamais se conclui.

Aviso ao Povo Bahinense

A vós Homens Cidadãos, a vós Povos curvados e abandonados pelo Rei, pelos seus despotismos pelos seus ministros...

A vós Povo que nasceste para serdes livres e para gozardes dos bons efeitos da Liberdade, a vós Povos que viveis flagelados com o pleno poder do Indigno coroado esse mesmo rei que vos criastes; esse mesmo rei tirano é quem se firma no trono para vos vexar, para vos roubar e para vos maltratar.

Homens, o tempo é chegado para a vossa ressurreição; sim para ressuscitardes do abismo da escravidão para levantardes a sagrada Bandeira da Liberdade.

A liberdade consiste no estado feliz, no estado livre do abatimento: a Liberdade é a doçura da vida, do descanso do homem com igual paralelo de uns para outros, finalmente a liberdade é o repouso e bem aventurança do mundo.

A França está cada vez mais exaltada, a Alemanha já lhe dobrou o joelho, Castela só aspira à sua aliança, Roma já vive anexa, o Pontífice já está abandonado, e desterrado; o rei da Prússia está preso pelo seu próprio povo; todas as nações do mundo têm seus olhos fixos na França, a liberdade é agradável para todos: é tempo povo, povo o tempo é chegado para vós defenderdes a vossa liberdade; o dia da nossa revolução da nossa liberdade e da nossa felicidade está para chegar, animai-vos que sereis feliz para sempre (MATTOSO, 1969, p. 149-150).

Na próxima página, a figuração da bandeira d'*A Liberdade*. E vejam que coincidência: o artista que a pintou nasceu na França, no ano da Conjuração Baiana, em 1798... De fato, não há nenhuma coincidência. Trata-se do amplo, profundo e complexo processo de mudança social que buscamos tatear nesta aula.



Figura 16.5: *A liberdade guiando o povo* (1830), de Eugène Delacroix (1798-1863). Museu do Louvre, Paris.
Fonte: http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Eug%C3%A8ne_Delacroix_-_La_libert%C3%A9_guidant_le_peuple.jpg.

RESUMO

Empenhados no estudo da crise do sistema colonial do Antigo Regime, percorremos o seguinte caminho: a relação entre o conceito de crise e a economia, os conceitos de conjuntura e estrutura, a relação dialética entre mudança estrutural e crise, o Iluminismo e a crítica do colonialismo, os movimentos sediciosos na América, a politização de identidades sociais emergentes e a tentativa fracassada da monarquia portuguesa de reformar o seu “sistema

político” e constituir um império luso-brasileiro. Por fim, abrimos a porta para outro caminho, o que percorrerá a história do Brasil independente de Portugal.

Informação sobre a próxima aula

No próximo volume, estudaremos a história do Brasil independente.

História do Brasil I

Referências

Aula 9

ALMEIDA, Maria Celestino Regina. *Evangelizar e Reinar: poder e relações sociais na prática missionária do Rio de Janeiro colonial*. Caminhos, Goiania, v. 4, n.1, 2006. Disponível em: < http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/ENSINORELIGIOSO/artigos4/evangelizar_reinar.pdf >. Acesso em: 06 ago. 2010.

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

ANCHIETA, José de. *O auto de São Lourenço*. Virtual Books. Disponível em: <http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/port/download/Auto_de_Sao_Lourenco.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2010.

BOSSY, John. *A cristandade no Ocidente, 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.

BOXER, Charles R. *O império colonial português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1992.

BRÁSIO, António. *História e missiologia*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CHAHON, Sérgio. *Os convidados para a ceia do senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: EDUSP, 2008.

CHAUNU, Pierre. *Église, culture et société: essais sur réforme et contre-réforme, 1517-1620*. Paris: SEDES, 1981.

CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. *Flor Peregrina por Preta ou Nova Maravilha da Graça, descoberta na prodigiosa vida do Beato Benedito de São Filadélfio: religioso leigo da província reformada da Sicília, das da mais estreita Observância da Religião Seráfica*. Lisboa: Officina Pinheirense da Música, 1744.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DELUMEAU, Jean. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1971.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente: séculos XIII –XVIII*. São Paulo: EDUSC, 2003.

FRIDMAN, Fânia. *Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: Garamond, 1999.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, Francisco José Silva. *Le projet de néo-chrétienté dans le Diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915*. 1991. Thèse (Doctorat) – Université de Toulouse Le Mirail, Toulouse, 1991. 3 v.

HOORNAERT, Eduardo. (Coord.) *História da Igreja no Brasil: primeira época*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1500/1800)*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

LACOMBE, Américo Jacobina. *A igreja no Brasil colonial*. In: HOLANDA, S. B. de (Org.). *História geral da civilização brasileira*. 6. ed. São Paulo: Difel, 1985. Tomo 1, v. 2.

NEVES, Guilherme Pereira das. *E receberá mercê: a mesa de consciência e ordens e o clero secular no Brasil – 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

NEVES, Luís Felipe Baeta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Igreja e escravidão africana no Brasil colonial*. *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*, Ilhéus, v. 10, n. 18, jul./dez. 2007. Disponível em: <http://www.uesc.br/revistas/especiarias/ed18/1_anderson.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2010.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Os “santos pretos carmelitas”*: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial (século XVIII). 2002. Tese (Doutorado) - Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

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

TORRES-LONDOÑO, Fernando. *Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia*. In: _____ (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. *Deus contra Palmares: representações senhoriais e idéias jesuíticas*. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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

_____. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

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

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História geral do Brasil*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1956.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707*. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720.

WILLEKE, Frei Venâncio (O.F.M). *Missões Franciscanas no Brasil (1500-1975)*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Aula 10

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

ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)*. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento*. São Paulo: Brasília: HUCITEC: EdUNb, 1993.

BASTIDES, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia da interpretação das civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

BEOZZO, José Oscar. *Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 37, dez. 1977.

BORGES, Célia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais-séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOSCH, Caio César. *Espaços de sociabilidades na América portuguesa e historiografia brasileira contemporânea*. *Varia História*, v. 22, n. 36, 2006.

_____. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOSSY, JOHN. *A cristandade no ocidente, 1400-1700*. Lisboa: Edições 70, 1990.

BOXER, C. R. *O Império marítimo português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1992.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e Almas*. 1994. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- _____. *A vivência da morte na Capitania das Minas*. 1986. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1986.
- CHAUNU, Pierre. *Église, culture et société: essais sur réforme et contre-réforme, 1517-1620*. Paris: SEDES, 1981.
- CORNEVIN, Robert. *Histoire du dahomey*. Paris: Éditions Berger-Levrault, 1962.
- CRULS, Gastão. *Aparência do Rio de Janeiro: notícia histórica e descritiva do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1965.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: São Paulo: Itatiaia: EDUSP, 1989. 3 v.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *História do medo no ocidente, 1300-1850*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- _____. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: PUF, 1971.
- _____. *O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente: séculos XIII –XVIII*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HERMANN, Jacqueline. *História das religiões e religiosidades*. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- HOORNAERT, Eduardo. (Coord.) *História da igreja no Brasil: primeira época*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.
- _____. *A igreja no Brasil-colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Formação do catolicismo brasileiro (1500/1800)*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- JESUS, D. F. José de Santa Maria de. *Brados do pastor as suas ovelhas, obra espiritual dividida em duas partes; na primeira se contém hum espelho de desengano para peccadores confiados*. Lisboa: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, 1735.

KOK, Glória. *Os vivos e os mortos no Brasil colonial: da antropofagia à água do batismo*. Campinas; SP: UNICAMP, 2001.

LACOMBE, Américo Jacobina. *A Igreja no Brasil colonial*: in: _____. História geral da civilização brasileira. 6. ed. São Paulo: Difel, 1985. Tomo 1. 2. v.

LANGLOIS, Claude. *Religião*. In: BURGUIÈRE, André (Org.). Dicionário das ciências históricas. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

LERY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil (1578)*. São Paulo: Belo Horizonte: EDUSP, 1980.

METRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis (1928)*. São Paulo: Ed. Nacional: EDUSP, 1979.

MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1993.

NEVES, Luís Felipe Baeta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

NINA RODRIGUES. *Os africanos no Brasil*. 8. ed. Brasília: Editora UnB, 2004.

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

OLIVEIRA, Anderson. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Evangelização e comportamento religioso popular*. Petrópolis: Vozes, 1978.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. *La vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2002.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Claudia. *Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista: especiaria*. Cadernos de Ciências Humanas (UESC), v. 10, n. 18, jul./dez., 2007

_____. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RUSSELL-WOOD Jr. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: UNB, 1981.

SANTANA, Frei José Pereira de. *Sermão dos santos pretos carmelitas: Elesbão, imperador da Absínia e Efigênia, princesa da Núbia*. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1735, p. 07-08.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

SCHUBERT, Monsenhor Guilherme. *Igreja e estado cooperando na conservação dos valores históricos e artísticos*. Rio de Janeiro: Separata da Revista do IHGB, 1977.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Francisco. *Regra ou estatutos por modo de um diálogo onde se dá notícia das caridades e sufragações das almas que usam os pretos minas com seus nacionais no Estado do Brasil especialmente no Rio de Janeiro, por onde se hão de regerem e governarem fora de todo o abuso gentílico e supersticioso, composto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do reino de Makin, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional. 1786. 69 f (Seção de Manuscritos, Códice 9- 3-11).

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 93-100.

_____. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 181-182

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

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

_____. *Deus contra Palmares: representações senhoriais e idéias jesuíticas*. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História geral do Brasil*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1956.

VASCONCELOS, Simão de. *A vida do venerável padre José de Anchieta*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

WILLEKE, FREI VENÂNCIO. *Missões franciscanas no Brasil: 1500/1975*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Aula 11

ALGRANTI, Leila Mezan. *Família e vida doméstica*. In: SOUZA, Laura de Mello (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

ALMEIDA, Ângela Mendes. *Pensando a família no Brasil: da colônia à modernidade*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo: UFRJ, 1987.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas: famílias escravas e o tráfico atlântico. Rio de Janeiro, 1790-1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FRAGOSO, João. *A nobreza vive em bandos: a economia política das melhores famílias da terra do Rio de Janeiro, século XVII*. Tempo, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, jul. 2003.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Índios e mamelucos*. In: _____. *Caminhos e fronteiras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *Crescimento demográfico e evolução agrária paulista, 1700-1836*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 2000.

_____. *História social da criança abandonada*. São Paulo: Hucitec, 2006.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Da revolução dos alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*. Salvador: Corrupio, 2004.

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Edusp, 1988.

NOVAIS, Fernando. *Condições da privacidade na colônia*. In: SOUZA, Laura de Mello (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

PIERONI, Geraldo. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados do Brasil-colônia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: Biblioteca Nacional, 2000.

SAMARA, Eni Mesquita. *A família brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

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

_____. *Norma e conflito: aspectos da história de Minas no século XVIII*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

Aula 12

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Tradução: Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: UnB, 1982.

CAVALCANTE, Paulo. *Negócios de trapça: caminhos e descaminhos na América Portuguesa (1700-1750)*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2006.

_____. *Negócios de trapça: caminhos e descaminhos na América Portuguesa (1700-1750)*. 2002. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12072006-171102>>. Acesso em: 13 jul. 2010.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil: história da província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Edusp, 1980.

GUIMARÃES, André Rezende. *Inácio de Souza e os falsários do Paraopeba: Minas Gerais nas redes mundializadas do século XVIII*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp099223.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PIJNING, Ernst. *Contrabando, ilegalidade e medidas políticas no Rio de Janeiro do século XVIII*. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 21, n. 42, p. 397-414, 2001.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ROMEIRO, Adriana. Confissões de um falsário: as relações perigosas de um governador nas Minas. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPUH, 20., 1999, São Paulo. Anais. São Paulo: Humanitas/ FFLCH-USP/ANPUH, 1999. p. 321-337.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550-1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

SOUZA, Laura de Mello e; BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *1680-1720: o império deste mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VIEIRA, Antônio. *Escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Sermão do Bom Ladrão (1655)*. Literatura Brasileira: textos literários em meio eletrônico. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000025pdf.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2010.

Aula 13

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ALDEN, Dauril. *Manoel Luís Vieira: an entrepreneur in Rio de Janeiro during Brazil's eighteenth century agricultural renaissance*. *The Hispanic American Historical Review*, n.4, p.521-37, 1954.

BELLOTTO, Heloísa Liberalli. *Autoridade e conflito no Brasil colonial: o governo do Morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775)*. São Paulo: Alameda, 2007.

BOXER, Charles. *A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

CHAUNU, Pierre. *A civilização da Europa das luzes*. Lisboa: Estampa, 1995.

COUTINHO, J. J. Da Cunha Azeredo. *Obras econômicas*. São Paulo: Nacional, 1966.

COUTINHO, Rodrigo de Souza. Discurso In: MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *O Intendente Câmara*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *Dinâmica e política fiscal ilustrada*. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, ano 41, jul./dez., 2005.

HAZARD, Paul. *A crise da consciência européia*. Lisboa: Verbo, 1992.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808)*. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Org.). *O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa: séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções: Europa, 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

- MAXWELL, Kenneth. *A geração de 1790 e a ideia do império luso-brasileiro*. In: _____. *chocolates, piratas e outros malandros: ensaios tropicais*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. *Pombal e a nacionalização da economia luso-brasileira*. In: _____. *Chocolates, piratas e outros malandros*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo Freitas. *A consolidação da dinastia de Bragança e o apogeu do Portugal barroco: centros de poder e trajetórias sociais*. In TENGARRINHA, José (Org.). *História de Portugal*. São Paulo: Unesp, 2000.
- PRADO JUNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1959.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O sol e a sombra: política e administração na América Portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969.
- WEHLING, Arno. *Administração portuguesa no Brasil de Pombal a D. João*. Brasília: Funcep, 1986.
- _____. *Despotismo ilustrado e uniformização legislativa: o direito comum pombalino e pós-pombalino*. *Revista Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 143-159, jun. 1997.
- TESTAMENTO Político, de D. Luís da Cunha. O portal da história: história de Portugal. Disponível em: <http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/dlc_testamento1.html>. Acesso em: 02 dez. 2009.

Aula 14

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações. São Paulo: Pioneira, 1985.
- CARNEIRO, Edison. *O quilombo de Palmares*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- FLORENTINO, Manolo e MACHADO, Cacilda. *Migrantes portugueses, mestiçagem e alforrias no Rio de Janeiro imperial*. In: FLORENTINO, Manolo (org.) *Tráfico, cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª. ed. rev. São Paulo: Global, 2006. (Introdução à história da sociedade patriarcal; 1).

GOMES, Flávio do Santos. *Histórias de quilombolas*. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Edição revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Flávio do Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. Apresentação Robert W. Slenes. São Paulo: UNESP, Ed. Polis, 2005.

GONÇALVES, Andréa Lisy. *O mapa dos negros que se capitaram e a população forra de Minas Gerais (1735-1750)*. *Varia Historia*, n.º. 21, julho, 1999.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1980.

GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio: aspectos da rebeldia escrava no Brasil*. Rio de Janeiro: 1972.

GUIMARÃES, Carlos Magno. *Mineração, quilombos e palmars*. Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HIGGINS, Kathleen Joan. *The slave society in society in eighteenth-century Sabará: A community study in Colonial Brazil*. A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University Candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. December, 1987.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. Quilombos, insurreições e guerrilhas. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebeldia negra*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

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

RAMOS, Donald. *O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII*. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.

REIS, João José (org.) *Escravidão e invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1988.

REIS, João José e GOMES, Flávio do Santos (orgs.) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. *A produção da liberdade: padrões gerais de 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.

SOARES, Márcio de Sousa. *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.

SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

Aula 15

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976.

ARRUDA, José Jobson de Andrade. *O Brasil no comércio colonial*. São Paulo: Ática, 1980.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

CARDOSO, Ciro F. S. *A brecha camponesa no sistema escravista*. In: _____. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no rio Amazonas*. Anais da Biblioteca Nacional (1975), Rio de Janeiro, v. 95, t. 1-2, 1976. Separata.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre África e Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX* paz das senzalas. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

FRANCO, Maria Sylvania de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática, 1976.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1971.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

LINHARES, Maria Yeda; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *História da agricultura brasileira*. Combates e Controvérsias. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MAPA dos fogos, pessoas livres e escravos compreendidos nas freguesias da cidade e província do Rio de Janeiro (levantada a mando do Conde dos Arcos, 1821). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 33, Parte I, p. 136-141.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1971.

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Segunda viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e São Paulo*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974.

SALVADOR, Vicente do, (Frei). *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1975.

SCHWARTZ, Stuart; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. *Segredos internos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

SIMONSEN, Roberto. *História econômica do Brasil: 1500/1820*. São Paulo: Nacional, 1978.

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

SOUZA, Luiz de Vasconcelos e. *Memórias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, t. 47, p. 1, 1884.

VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Itapuã, 1969.

Aula 16

ALDEN, Dauril. *O período final do Brasil colônia (1750-1808)*. In: BETHELL, Leslie (Org.). *América Latina colonial*. Tradução por Mary Amazonas Leite de Barros e Magda Lopes. São Paulo: EDUSP: Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999. p. 527-592. v. 2.

ALEXANDRE, Valentim. *Os sentidos do império: questão nacional e questão colonial – a crise do antigo regime português*. Porto: Afrontamento, 1993. 837p.

ARQUIVO público mineiro. Disponível em: <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/gravata_brtdocs/photo.php?lid=28>. Acesso em: 16 set. 2011.

AUTOS da devassa: prisão dos letrados do Rio de Janeiro (1794). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

AUTOS de devassa da Inconfidência Mineira. 2. ed. Brasília: Câmara dos Deputados; Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1976-1983. 10 v. Disponível em: <<http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/brtbusca/index.php?query=autos+devassa&mid=62&action=showall&andor=AND>>. Acesso em: 16 set. 2011.

AYMARD, Maurice. *Crise*. In: BURGUIÈRE, André (Org.). *Dicionário das ciências históricas*. Tradução por Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 191-196.

COLLINGWOOD, Robin George. *A idéia de história*. Tradução por Alberto Freire. Lisboa: Presença, 1986.

COUTINHO, Rodrigo de Sousa. *Sistema político que mais convém que a nossa coroa abraça para a conservação dos seus vastos domínios, particularmente dos da América, que fazem propriamente a base da grandeza do nosso trono (1798)*. In: Marcos Carneiro de Mendonça. *O intendente Câmara: Manuel Ferreira da Câmara Bethencourt e Sá*,

intendente geral das Minas e dos Diamantes (1764-1835). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. p. 277-299 (Brasiliana, 301).

FIGUEIREDO, Luciano. *É pejorativo chamar a conspiração de “inconfidência”?* Revista de História.com.br, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/e-pejorativo-chamar-a-conspiracao-de-inconfidencia>>. Acesso em: 16 set. 2011.

FURTADO, João Pinto. *O manto de Penélope: história, mito e memória da Inconfidência Mineira, 1788-1789*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 327 p.

GODECHOT, Jacques. *As revoluções (1770-1779)*. São Paulo: Pioneira, 1976.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). *História geral da civilização brasileira: a época colonial*. São Paulo: Difel, 1982. t. 1-2.

JANCSÓ, István; PIMENTA, João Paulo Garrido. *Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira)*. In: Carlos Guilherme Motta (Org.). *Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000) formação: histórias*. São Paulo: SENAC São Paulo, 2000. p. 127-175.

_____. *A sedução da liberdade: cotidiano e contestação política no final do século XVIII*. In: Fernando Novais (Dir.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Organizado por Laura de Mello e Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 387-437.

_____. *Na Bahia, contra o império: história do ensaio de sedição de 1798*. São Paulo: Hucitec; Salvador: EDUFBA, 1996. 222 p.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução por Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999. 254 p.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. *A utopia do poderoso império: Portugal e Brasil, bastidores da política (91798-1822)*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1994.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia, 1798: os panfletos revolucionários: proposta de nova leitura*. In: _____. *Da revolução dos alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*. Salvador: Corrupio, 2004. 330 p.

_____. *Presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*. Salvador, Itapuã, 1969. 163p.

MAXWELL, Kenneth. *A devassa da devassa: a Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal (1750-1808)*. Tradução: João Maia. São Paulo: Paz e Terra, 2009. 443 p.

_____. *Chocolate, piratas e outros malandros: ensaios tropicais*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 467p.

MENZ, Maximiliano M. *Entre impérios: formação do Rio Grande na crise do sistema colonial português (1777-1822)*. São Paulo: Alameda, 2009. 293 p.

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001. 420 p.

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas (1902-1916)*. 7. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1966. t. 1.

PAINE, Thomas. *O senso comum e a crise*. Tradução por Vera Lúcia de Oliveira Sarmiento. Brasília, DF: UnB, 1982. 207 p.

PEDREIRA, Jorge M. *From growth to collapse: Portugal, Brazil, and the Breakdown of the old colonial system (1760-1830)*. *Hispanic American historical review*, [S.l.], v. 80, n. 4, p. 839-864, 2000.

PIMENTA, João Paulo Garrido. *De Raynal a De Pradt: apontamentos para um estudo da idéia de emancipação da América e sua leitura no Brasil*. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 11, p. 88-99, 2010. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/alb/n11/a07n11.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2011.

_____. *Portugueses, americanos, brasileiros: identidades políticas na crise do antigo regime luso-americano*. *Almanack Braziliense*, São Paulo, n. 6, 2006. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/alb/n3/a06n3.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2011.

RAYNAL, Guillaume-Thomas François. *A revolução da América*. Tradução por Regina Clara Simões Lopes. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993. 136 p. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2135636/f1.image>>. Acesso em: 16 set. 2011.

_____. *O estabelecimento dos portugueses no Brasil*. Tradução por Mônica F. C. Campos de Almeida e Flávia Roncarati Gomes. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1998. 160 p. (Livro nono de Histoire Philosophique et Politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes).

RODRIGUES, André Figueiredo. *A fortuna dos inconfidentes: caminhos e descaminhos dos bens de conjurados mineiros (1760-1850)*. Rio de Janeiro: Globo, 2010. 319 p.

RUY, Affonso. *Primeira revolução social brasileira (1798)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978. 162 p.

SANTOS, Afonso Carlos Marques dos. *No rascunho da nação: Inconfidência no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Prefeitura, 1992. 173 p. (Coleção Biblioteca Carioca, 22)

SCHWARTZ, Stuart. *O Brasil no sistema colonial*. In: BETHENCOURT, F., CHAUDHURI, K. (Dir.). *História da expansão portuguesa: o Brasil na balança do império (1697-1808)*. [S.l.]: Lisbonne, 1998. p. 138-153, v. 3.

SCHWARTZ, Stuart; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Tradução por Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 543 p.

SLEMIAN, Andréa; PIMENTA, João Paulo Garrido. *A corte e o mundo: uma história do ano em que a família real portuguesa chegou ao Brasil*. São Paulo: Alameda, 2008. 180 p.

_____. *O “nascimento político” do Brasil: as origens do estado e da nação (1808-1825)*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. 135 p.

TAVARES, Luís Henrique Dias. *História da sedição tentada na Bahia em 1798*. São Paulo: Pioneira, 1975.

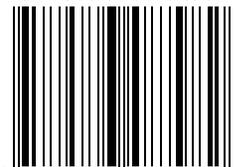
THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Tradução por Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Campus, 2004. 436 p.

VENTURA, Roberto. *Leituras de Raynal e a Ilustração na América Latina*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 2, n. 3, p.40-51, 1988. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v2n3/v2n3a03.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2011.

VILAR, Pierre. *Iniciação ao vocabulário de análise histórica*. Tradução por José Pecegueiro. Lisboa: João Sá da Costa, 1985.

WOOD, Ellen Meiksins. *A origem do capitalismo*. Tradução por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 143 p.

ISBN 978-85-7648-798-2



9 788576 487982



UENF
Universidade Estadual
do Norte Fluminense



Universidade Federal Fluminense

uff



UNIRIO



FAPERJ

Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro



**GOVERNO DO
Rio de Janeiro**

SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA

**UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL**

Ministério da
Educação

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA