

“Entre nós, o branco quer logo ser nobre”: significados da branquitude no Brasil escravista

“Among us, white people immediately want to be noble”: meanings of whiteness during slavery in Brazil

<https://doi.org/10.26512/rhh.v11i21.51739>

Marcus Vinicius de Freitas Rosa
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
<https://orcid.org/0000-0002-8362-0242>
marcuviniciu@gmail.com

Resumo

Seguindo os caminhos abertos pelos estudos críticos da branquitude e estabelecendo diálogo com a bibliografia sobre escravidão, o tema central deste artigo é a cor branca. O objetivo principal é decifrar os significados de ser branco no Brasil escravista, durante o período compreendido entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Considerando que os critérios de classificação social vigentes naquele momento foram herdados do Antigo Regime português e modificados no cotidiano das relações sociais locais, busca-se identificar algumas conexões entre os significados da branquitude elaborados na Europa e nas colônias portuguesas em diferentes partes do globo para, em segundo momento, investigar mais detalhadamente o contexto brasileiro. As reflexões se baseiam em fontes variadas, tais como dicionários, cartas régias, registros de viajantes, jornais e estatutos de pureza de sangue.

Palavras-chave

Branquitude; Escravidão; Identidade Branca; Raça; Racismo

Abstract

Following the paths opened by the critical studies of whiteness and establishing a dialogue with the bibliography on slavery, the central theme of this article is the color white. The main objective is to decipher the meanings of being white in slaveholding Brazil, during the period between the end of the 18th century and the first half of the 19th century. Considering that the social classification criteria in force at that time were inherited from the Portuguese Ancien Régime and modified in the daily life of local social relations, it seeks to identify some connections between the meanings of whiteness elaborated in Europe and in the Portuguese colonies in different parts of the globe, in order to, secondly, to investigate more extensively the Brazilian context. The reflections are based on various sources, such as dictionaries, royal charters, travelers' records, newspapers and blood purity statutes.

Keywords

Whiteness; Slavery; White Identity; Race; Racism

Introdução

Décadas após a origem, a consolidação e os desdobramentos de estudos especializados sobre escravidão, relações raciais, raça, racismo e, mais recentemente, dos estudos sobre as emancipações e o pós-abolição, conserva-se praticamente intocada pelas ciências sociais e, particularmente, pela produção do conhecimento histórico, a tradição epistemológica que toma os negros — escravos, libertos ou nascidos livres — como objetos de investigação. Mesmo quando se voltam para os projetos de branqueamento, tais reflexões costumam incidir mais sobre os negros, já que as expectativas das elites para o futuro da nação era de que o branqueamento deveria incidir sobre as populações “de cor”. A partir dos anos 2000, entretanto, essas abordagens começaram a se modificar. Os chamados *critical whiteness studies* nos Estados Unidos¹ e os estudos da branquitude no Brasil² passaram a considerar a identidade branca como objeto e como problema central do debate racial. Nesses estudos, a branquitude tem sido definida não apenas como identidade branca, mas principalmente como um lugar de vantagem estrutural nas relações de poder.

Seguindo o caminho aberto pelas análises sobre branquitude e estabelecendo diálogo com a historiografia da escravidão, o tema central deste artigo é a cor branca. O objetivo principal é decifrar os significados de ser branco no Brasil escravista — procedimento raro na pesquisa histórica — durante o período compreendido entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. O artigo está dividido em cinco partes. Inicialmente, dedico-me à história dos estatutos de pureza de sangue na península ibérica, buscando compreender os vínculos entre nobreza, pureza e brancura na Europa. Em

1 WARE, Vron. (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004; KOLCHIN, Peter. “Whiteness studies: the new history of race in America”, *Journal of American History*, v. 89, n. 1, 2002, pp. 154-173; ROEDIGER, David. *Working toward whiteness: how America's immigrants became white. The strange journey from Ellis Island to the suburbs*. New York: Basic Books, 2005; FRANKENBERG, Ruth. *White women, race matters. The social construction of whiteness*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2005; ROEDIGER, David. *The wages of whiteness: race and making of the American working class*. New York: Verso, 2007.

2 BENTO, Maria; CARONE, Iray Carone. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002; CARDOSO, Lourenço. *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (1957-2007)*. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008; SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009; MISKOLCI, Richard Miskolci. *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*, São Paulo: Annablume, 2012; CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2014; SCHUCMAN, Lia. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2014.

seguida, aprofundo a investigação acerca dos sentidos da brancura em algumas colônias portuguesas, buscando demonstrar que, naqueles contextos, além da pureza, ser branco estava associado a ser português, cristão e senhor de escravos. Na terceira parte, exploro os sentidos de ser branco em vocabulários e dicionários setecentistas, com finalidade de, na sequência, identificar certas reivindicações de brancura no Brasil escravista. Os trechos finais do artigo foram dedicados à identificação dos significados da brancura nos estatutos de pureza de sangue aplicados no Brasil e à reflexão acerca dos vínculos entre tais significados e a amplitude da mobilidade social das pessoas brancas.

Na história brasileira das relações étnicas e raciais, as populações negras e indígenas foram identificadas, classificadas e hierarquizadas — ou seja, racializadas — com base em sua origem, cor, religião e até mesmo em sua atribuída “impureza” sanguínea. Diferente das constantes referências a pretos, pardos, mulatos, negros, escravos, africanos e indígenas, o registro da cor branca é mais escasso. Por tais razões, a metodologia empregada neste artigo consistiu em perseguir atentamente as referências aos brancos em documentos bastante variados (dicionários, cartas régias, registros de viajantes, jornais e estatutos de pureza de sangue) produzidos em diferentes locais e períodos. Além disso, a ampla abrangência geográfica da análise empregada permitiu identificar a variedade de sentidos construídos para a brancura em contextos anteriores à importação das teorias raciais científicas, próprias da segunda metade do século XIX. O diálogo bibliográfico aqui empreendido se deu, sobretudo, com os estudos sobre escravidão que buscaram decifrar os sentidos da cor. Isso ocorreu por duas razões. Por um lado, a evidente recusa da historiografia brasileira a tomar os grupos raciais brancos como objetos legítimos de estudo; por outro, o fato de que os recentes estudos sobre branquitude no Brasil ainda não adotaram uma perspectiva histórica, dedicada aos processos de construção de identidades brancas ao longo do tempo. Assim, espero que este artigo sirva de ponto de partida para futuras análises.

Branco na Europa: pureza e nobreza

Foi em Toledo, no ano de 1449, que surgiram os chamados estatutos de *limpieza de sangre*, já nos momentos finais da Reconquista, a longa série de batalhas seculares movidas pelas monarquias cristãs com finalidade de expulsar os reinos islâmicos plantados na península ibérica. Foi também naquele contexto que surgiu uma das primeiras concepções de raça, então compreendida como uma impureza sanguínea e espiritual atribuída pelos católicos aos

mouros e judeus.³ A partir daquele momento, meados do século XV, novos significados passaram a ser atribuídos às velhas concepções sobre sangue, vigentes desde os tempos pré-islâmicos na península Ibérica. As famílias fidalgas de Castela, por exemplo, orgulhavam-se de nunca terem tido ancestrais contaminados por sangue mouro, judeu e nenhuma outra forma de mistura. Os mais elevados nobres castelhanos, autotransclassificados cristãos velhos, consideravam-se portadores de *sangre azul* por acreditarem ser descendentes de visigodos, atribuindo a tez clara justamente à origem visigótica. A expressão já era polissêmica naquele contexto e podia significar ainda “sangue celestial”, em referência à crença na origem divina dos reis cristãos, ou simplesmente expressar a vaidade daqueles fidalgos que alegavam não ter nada em comum com plebeus⁴.

Robert Lacey narrou um episódio ocorrido no contexto das batalhas entre mouros e cristãos, ocasião em que um fidalgo teria erguido o braço, empunhando sua espada, com objetivo de evidenciar os detalhes de suas veias de sangue azul em contraste com a pele pálida, sinal de que sua origem não havia sido contaminada pelos invasores de pele escura. Para Lacey, “*sangre azul*” era um eufemismo para “homem branco”.⁵ Nas guerras da Reconquista, a epiderme alva emergiu como sinal visual das diferenças religiosas entre os defensores da Bíblia e do Alcorão. No mesmo sentido, Thomas Hodgkin observou que nas Astúrias, principado cristão situado ao Norte da Espanha, sobreviveram nomes góticos durante a Reconquista, enquanto a reivindicação de “*sangre azul*” — herança dos visigodos — mantinha viva a memória dos

3 BOXER, Charles. “Pureza de sangue” e “raças infectas”. In: O império colonial português (1415-1825). Edições 70: Lisboa, São Paulo, 1970. pp. 242-262; SICROFF, Albert. Los orígenes del problema judeo-cristiano en España en el siglo XV. In: Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV e XVII. Madrid: Taurus Ediciones, 1985. pp. 43-86; TÜRKÇELİK, Evrim. Muslim and jewish “otherness” in the spanish nation-building process throughout the reconquista (1212-1614). Thesis submitted to the graduate school of social sciences of Middle East Technical University. Department Of European Studies, Ankara, August, 2003; OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. Cadernos de Estudos Sefarditas, nº 4, 2004, pp. 151-182; SOUZA, Grayce. Uma trajetória racista: o ideal de pureza de sangue na sociedade ibérica e na América portuguesa. Política: História e Sociedade, Vitória da Conquista, Vol. 8, nº 1, 2008, pp. 83-103; REGO, João Manuel Vaz Monteiro de Figueiroa. A honra alheia por um fio. Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão ibérica (séculos XVI-XVIII). Tese (Doutorado em História), Universidade do Minho, 2009.

4 LACEY, Robert. “Blue Blood”. In: Aristocrats. Boston; Toronto: Hutchinson; Little, Brown and Company, 1983. pp. 67-76; SÁNCHEZ, Jairo Javier Garcia. Sangre Azul, calco semántico y etimológico. Desarrollo de una idea de Eugenio Coseriu. Revista Española de Lingüística, vol. 41, nº 1, 2011, pp. 49-51; TÜRKÇELİK, Evrim. Muslim and jewish “otherness” in the spanish nation-building process throughout the reconquista (1212-1614). Thesis submitted to the graduate school of social sciences of Middle East Technical University. Department Of European Studies, Ankara, August, 2003. p. 80, pp. 102-103; KAUTSKY, John. “Pure blood, intermarriage and sex relations”. In: KAUTSKY, John. The politics of aristocratic empires. New York: Routledge, 2017. pp. 205-210.

5 LACEY, Robert. “Blue Blood”... Op.cit., p. 67.

guerreiros de pele clara provenientes do Norte.⁶ Posteriormente, no século XIX, a noção de sangue azul originalmente surgida em Castela já estava disseminada por vários idiomas europeus, mas com variações locais de significação.⁷

Na França dos séculos XVI e XVII, segundo Arlette Jouanna, a aparência de uma pessoa poderia sugerir sua ascendência e, portanto, sua origem social.⁸ As concepções francesas sobre sangue preconizavam que os “bem nascidos”, gente feita “da melhor massa”, eram favorecidos por sua constituição corporal superior à dos plebeus, cujas aparências corporais eram consideradas “servis”.⁹ A ideologia que cercava o sangue era particularmente favorável aos fidalgos, cujo vigor corporal era lido não apenas como expressão de sua pureza sanguínea, mas também como sinal de seu poder. Na França, a noção de “pureza de sangue” não consolidou uma distinção sanguínea entre, de um lado, cristãos novos e, de outro, mouros e judeus, como aconteceu na Península Ibérica. Em territórios francês, o sangue era símbolo de distinção social e moral, estabelecendo uma convergência entre a hierarquia social e a hierarquia de virtudes, nas quais os nobres ocupavam o topo.¹⁰ A expressão “sangue azul” em língua francesa surgiu tarde, por volta do século XIX, oriunda da Espanha; contudo, portava sentido idêntico: evocava um tipo de brancura epidérmica que deixava transparecer as veias.¹¹

Analisando o quadro de um pintor alemão e algumas descrições da aristocrata francesa nele representada, no final do século XVIII, Nell Painter observou que a transparência epidérmica, capaz de revelar tons de rosa e azul subcutâneos, era um símbolo de beleza branca.¹² Para Painter, aquele era considerado o azul dos “sangues azuis”, em referência direta às aristocracias europeias. Ainda que a alvura quase transparente representada em pinturas como aquela nem sempre encontrasse relação com a aparência física real, não deixava de expressar a idealização de uma brancura perfeita.¹³ Nell Painter explicou que a expressão inglesa “blue blood”, empregada no século XIX, de-

6 HODGKIN, Thomas. Italy and her invaders. The visigothic invasion. (Vol. 1, Part II). London, Oxford University Press Warehouse, 1892, p. 839.

7 SÁNCHEZ, Jairo Javier Garcia. Sangre Azul, calco semántico y etimológico. Desarrollo de una idea de Eugenio Coseriu. Revista Española de Lingüística, vol. 41, nº 1, 2011, p. 46.

8 JOUANNA, Arlette. O imaginário do sangue e de sua pureza na antiga França. Tempo, vol. 16, nº 30, 2001, pp. 21-40.

9 JOUANNA, Arlette. O imaginário do sangue... Op.cit., p. 27.

10 JOUANNA, Arlette. O imaginário do sangue... Op.cit.

11 JOUANNA, Arlette. O imaginário do sangue... Op.cit., p. 28.

12 PAINTER, Nell Irving. The history of white people. New York: W. W. Norton & Company, 2010, p. 100.

13 PAINTER, Nell Irving. The history of white people... Op.cit., p. 100.

rivava do espanhol “sangre azul”, e significava originalmente ascendência visigótica livre de antepassados judeus e mouros.¹⁴ Contudo, em língua inglesa, tal combinação de termos era empregada para fazer distinção entre, de um lado, os fidalgos bem nascidos, classe tida por ociosa e cuja brancura deixava transparecer as veias, e, de outro, os trabalhadores cuja exposição ao sol escurecia a pele e impedia a visualização das artérias.¹⁵

É preciso advertir que a noção castelhana de *sangre azul* não encontrou amparo em Portugal. Contudo, o mesmo não se pode dizer da concepção de pureza sanguínea. Fernanda Olival identificou na década de 1540, em terras lusitanas, a prática de investigar a pureza sanguínea dos “quatro graus” ou dos “quatro avós”, aplicada por iniciativa própria das instituições religiosas, não por sanção régia.¹⁶ No Antigo Regime Português, entre os séculos XVI e XVIII, a “raça” era uma impureza sanguínea e religiosa aplicada aos não-cristãos e estava baseada principalmente na linhagem, na ancestralidade e no sangue. Os estatutos de pureza portugueses surgiram primeiro nos ambientes eclesiásticos, confrarias e colégios universitários, com finalidade de impedir que indivíduos maculados acessassem cargos, honras, direitos, privilégios e dignidades¹⁷. De forma lenta e gradual, a raça foi abarcando um número crescente de grupos sociais: originalmente, cristãos novos, judeus e mouros (em 1514); depois, negros e mulatos (em 1603); ciganos (em 1613); por fim, abrangeu os nativos das colônias portuguesas, bem como os descendentes de todos esses grupos¹⁸. Longe de se definir a partir de um único contraponto, isto é, por meio de uma relação binária do tipo “brancos versus negros” ou “senhores versus escravos”, a brancura enquanto expressão da pureza sanguínea e espiritual se gestou lentamente a partir do estabelecimento de diferenças e desigualdades em relação a vários outros.

No processo de atribuição de máculas por meio da ampliação do conceito de raça, a cor branca emergiu como um poderoso instrumento de demarcação da unidade religiosa ibérica. De fato, havia quem acreditasse que a cor branca era um atributo compartilhado entre lusitanos e castelhanos. Refletindo acerca dos constantes conflitos de interesse entre Lisboa e Castella, o capitão português João Ribeiro questionava-se em 1685 a respeito dos vizinhos espanhóis: “Não são brancos, como nós? Não são assim do mesmo rebanho do Senhor?”¹⁹ Se, com tais palavras, o capitão expressava o incômodo luso por

14 PAINTER, Nell Irving. The history of white people... Op.cit., p. 537.

15 PAINTER, Nell Irving. The history of white people... Op.cit., p. 537.

16 OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses... Op.cit., p. 153.

17 OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses... Op.cit.

18 BOXER, Charles. “Pureza de sangue”... Op.cit., p. 254; REGO, João Manuel Vaz Monteiro de Figueiroa. A honra alheia... Op.cit., p. 55.

19 RIBEIRO, João. Fatalidade histórica da Ilha de Ceilão, dedicada à Majestade do Sereníssimo D. Pedro II, Rei de Portugal, Nosso Senhor, escrita pelo Capitão João Ribeiro em 1685. In: Coleção de

ter permanecido sob domínio de Castela durante a unificação ibérica (entre 1580 e 1640), também é verdade que, ao mesmo tempo, reconhecia a cor branca e a fé cristã enquanto fatores comuns: eram brancos pertencentes ao mesmo rebanho de Cristo, condição que unificava os ibéricos na cor e na religião. Alvura e cristandade estavam vinculadas.

Apesar das inovações históricas próprias do início da modernidade, as atribuições de sentido à pele clara tinham lá os seus antecedentes, como aponta Francisco Bethencourt. No interior do continente europeu, desde a Idade Média, circulavam estereótipos que estabeleciam oposições entre o Norte “branco” e o Sul “misto”.²⁰ Contudo, foi a partir do século XVI que a classificação dos europeus como “brancos” ganhou importância. Enquanto as Cruzadas haviam situado Jerusalém no centro do mundo e reforçado preconceitos religiosos durante o medievo, a posterior expansão marítima europeia e a exploração de novas populações conferiu centralidade global à Europa e expandiu a ideia de que os brancos eram superiores a asiáticos, africanos e ameríndios, povos cujas origens remontavam aos outros continentes do globo.²¹ Entre os séculos XVI e XIX, ainda segundo Bethencourt, a formação das sociedades coloniais foi caracterizada por processos de dominação, deslocamento de massas populacionais e formação de hierarquias novas e locais onde havia concepções de supremacia branca.²²

Ainda que a maior finalidade deste artigo seja decifrar os sentidos atribuídos à cor branca no Brasil escravista, com foco principal no período compreendido entre o final do século XVIII e a primeira metade do XIX, é bastante útil a este propósito visitar algumas fontes produzidas anteriormente, bem como iniciar a análise sobre os sentidos da pele clara investigando certos contextos de dominação portuguesa em diferentes partes do globo. Elas são fundamentais para a análise na medida em que, por terem sido produzidas em momentos precedentes ao recorte temporal privilegiado neste artigo, forneceram referências para os significados posteriores da branquura epidérmica, além de propiciar sinais interpretáveis, contribuindo para realizar o procedimento de decifrar a cor branca e suas variações de sentido ao longo de períodos amplos e locais variados.

notícias para a História e a Geografia das Nações Ultramarinas, que vivem nos domínios portugueses ou lhes são vizinhas, publicada pela Academia Real das Ciências. Tomo V. Lisboa: Typografia da Academia Real das Ciências, 1836. [1ª Edição de 1685].

20 BETHENCOURT, Francisco. Racismos. Das cruzadas ao século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 100.

21 BETHENCOURT, Francisco. Racismos... Op. cit., p. 99.

22 BETHENCOURT, Francisco. Racismos... Op. cit., p. 33, pp. 99-100, p. 336.

Branco nas colônias: português, cristão, senhor

Durante os séculos XVI e XVII, nas colônias portuguesas localizadas na Índia, as elites políticas nativas viviam preocupadas com a presunção de sangue infecto, que poderia incidir sobre elas. Por essa razão, buscavam destinar suas filhas ou aos casamentos endogâmicos, com finalidade de preservar a pureza sanguínea, no caso dos brâmanes, ou buscavam casá-las com reinóis, tidos por mais puros, mais limpos e de melhor qualidade.²³ Na Índia, houve uma convergência complexa entre concepções locais e externas acerca dos vínculos entre pureza e brancura. De acordo com Charles Boxer, naquele contexto, as chamadas “raças escuras” eram consideradas, níveis espirituais além de estúpidas e viciosas, ocupantes dos mais baixos; além disso, no caso dos mestiços, a elevada dose de sangue nativo tornava sua aparência semelhante aos antepassados indianos.²⁴ A cor escura denunciava a origem impura. Em Goa, segundo as análises de Ana Gomide²⁵, as autoridades lusitanas adotaram uma política de casamentos orientada por critérios de brancura, honra, pureza sanguínea e espiritual. A coroa portuguesa enviava órfãs brancas, nascidas no reino, que recebiam um dote do rei e deveriam ser as preferidas para casamento. Na ausência delas, as filhas dos brâmanes poderiam ser as eleitas: eram consideradas “mulheres brancas”, por serem “castas”, “alvas”, portadoras de “boa aparência” e de “bom viver”, já que passavam o tempo retraídas em suas casas.²⁶ Em diferentes regiões do globo, a presença do colonizador lusitano tornava a posse do sangue puro e da cor branca qualidades vinculadas, importantes na definição dos lugares ocupados nas hierarquias sociais e religiosas.

Ainda no século XVII, Portugal buscava manter suas colônias asiáticas, tal como a Ilha do Ceilão (atual Sri Lanka), até que, em 1685, o soberano local aliou-se aos holandeses para resistir à dominação lusa. Cor, religião e escravidão foram, então, os instrumentos políticos por meio dos quais o já referido capitão João Ribeiro (para quem a brancura era um atributo compartilhado entre cristãos ibéricos) recomendou à Coroa que os habitantes do Ceilão fossem colocados, por assim dizer, no seu devido lugar: “deve-se em prova de tudo o que digo, ver que nós somos cristãos, aquele Rei e os seus gentios; nós brancos, eles negros; nós Portugueses, e eles Chingalás; conosco na Ilha”,

23 REGO, João. A honra alheia... Op. cit., pp. 556-557.

24 BOXER, Charles. “Pureza de sangue”... Op. cit., p. 245.

25 GOMIDE, Ana Paula. Novos encantos, antigos conceitos: hierarquização e (des)qualificação social na Índia portuguesa (séculos XVI-XVII). *Temporalidades – Revista de História*, Edição 21, Vol. 8, nº 2, maio/agosto de 2016, pp. 24-41.

26 GOMIDE, Ana Paula. Novos encantos... Op. cit., p. 31.

finalizou o capitão, eles “eram escravos”.²⁷ Do ponto de vista português — autodeclarado branco e cristão — os chingalás (habitantes do Ceilão) eram “gentios” cuja autonomia deveria ser cerceada por meio da escravização. Por isso, os portugueses os chamavam “negros”, termo empregado não apenas como classificação de coloração epidérmica, mas principalmente como sinônimo de escravo. Fosse como atributo compartilhado entre ibéricos (espanhóis “são brancos, como nós”), fosse como critério de distinção entre senhores portugueses e escravos asiáticos (“nós brancos, eles negros”), a brancura estava associada a ser cristão e amo de cativos nos registros do capitão João Ribeiro. Mas, afinal, como a cor branca era mobilizada na América portuguesa?

No *Tratado Descritivo do Brasil*, de 1587, o português Gabriel Soares de Souza, senhor de engenho e proprietário de grandes extensões de terra na Bahia, teceu reflexões acerca dos primeiros exploradores do país, entre os quais ele mesmo estava.²⁸ As expressões “branco” e “homens brancos” eram então largamente empregadas, servindo como um marcador da diferença principalmente em relação aos indígenas, identificados como Tupiniquins, Aimorés, Carijós e Tupinambás, entre outros. Não se tratava de uma classificação construída de forma binária, isto é, a partir da diferença em relação a um único contraponto. Ao enfatizar a interação belicosa entre grupos indígenas com diferentes origens geográficas, linguísticas e religiosas, e que apresentavam formas variadas de reação à presença lusa, Gabriel de Souza recorria à brancura para fazer distinção entre, de um lado, portugueses e, de outro, canibais, escravos, mestiços, índios “bárbaros” e “selvagens”, gentios “da terra” e negros “da Guiné”.²⁹ Havia equivalência entre ser branco e ser português e tal condição se definia por oposição a vários grupos sociais.

Antônio de Santa Maria Jaboatam, frade franciscano e historiador, natural de Pernambuco, publicou o *Orbe Serafico Brasilico*, em 1761, no qual, em diversos trechos, narrou os esforços portugueses para combater as invasões francesas e holandesas do século XVII.³⁰ Diante das constantes ameaças de invasão, era necessário um frequente deslocamento de tropas militares inte-

27 RIBEIRO, João. Fatalidade histórica... Op. cit., p. 264.

28 SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brazil em 1587*, obra de Gabriel Soares de Souza, Senhor de Engenho da Bahia, nela residente dezessete anos, seu vereador da Câmara. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, Rua dos Inválidos, 1851. [1ª Edição de 1587]. p. vi-viii, p. 15

29 SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado*... Op. cit.

30 JABOATAM, Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Serafico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil por Fr. Antônio de Santa Maria Jaboatam*. Impresso em Lisboa em 1761 e reimpresso por ordem do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Volume I. Rio de Janeiro: Typographia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858. [1ª Edição de 1761].

gradas por soldados ora classificados como “brancos” ora como “portugueses”.³¹ O frade Jaboatam narrou o episódio em que, no ano de 1623, o capitão luso Bento Maciel Parente comandava soldados que se deslocavam entre o Maranhão e o Pará, para impor resistência à ameaça holandesa. Numa dessas ocasiões, Maciel introduziu entre os “soldados brancos” muitos índios com chapéus e carapuças, com finalidade de que “parecessem todos portugueses”.³² Assim como os registros de Gabriel de Souza, também a narrativa de Antônio Jaboatam sugere que ser branco estava associado a ser lusitano, motivo pelo qual o militar, já famoso por seus sucessos nos campos de batalha, fez uso engenhoso de adereços para esconder a aparência dos índios, cujo aspecto denunciaria que não eram portugueses.

Na segunda metade do século XVII, o português Manoel Guedes Aranha, cavaleiro da Ordem de Santiago e capitão-mor do Grão-Pará, teve de lidar com os interesses de indígenas aldeados, colonos escravizadores e missionários catequizadores.³³ Nesse contexto, Aranha redigiu um relatório ao rei de Portugal, explicitando uma concepção cristã do mundo social, rigidamente hierárquica e compreendida como resultado da ação divina: “Fez nosso senhor o céu com diversidade de espíritos angélicos, e assim logo a terra com várias gentes, para o serviço uns dos outros, conforme cada estado”.³⁴ Conforme o capitão-mor, em “terra de gentilidade”, isto é, nas terras de indígenas considerados pagãos e selvagens, “se deve respeitar *qualquer pessoa branca*, criada com o leite da Igreja e a fé de Cristo [itálicos meus]”, da mesma forma como, acrescentou ele, eram estimados os nobres na Europa.³⁵ Repare-se: foi em território colonial que Aranha evocou a cor branca para demarcar um lugar de autoridade que, no velho continente, era ocupado pela aristocracia. Às distinções entre fidalgos e plebeus em Portugal, bem como às diferenças entre brancos e gentios nas colônias, Aranha acrescia diferenças políticas e religiosas, incluindo a ocupação de lugares desiguais e funções distintas nas relações de poder: enquanto os homens brancos eram responsáveis por cristianizar, “polir” e “doutinar”, os cristianizados deveriam “servir”, “caçar” e “pescar” para os portugueses.³⁶ Em síntese, impunha-se a religião branca em

31 JABOATAM, Antônio de Santa Maria. Novo Orbe... Op. cit., p. 109, p. 202.

32 JABOATAM, Antônio de Santa Maria. Novo Orbe... Op. cit., pp. 214-216.

33 MATOS, Frederik. Religiosos em disputa: capuchos da Piedade e jesuítas no Estado do Maranhão (1693-1710). In: III Seminário Internacional História e Historiografia, 2012, Fortaleza. Anais do III Seminário Internacional História e Historiografia. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2012. pp. 01-12; SOUZA E MELLO, Marcia. O regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. Clio - Revista de Pesquisa Histórica, nº 27, vol. 1, 2009, pp. 46-75

34 ARANHA, Manuel Guedes. Papel político sobre o Estado do Maranhão (1665). In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo XLVI, Parte I. Rio de Janeiro: IHGB, 1883, p. 28.

35 ARANHA, Manuel Guedes. Papel político. Op. Cit. p. 28

36 ARANHA, Manuel Guedes. Papel político. Op. Cit. p. 28

troca do trabalho indígena. Ao mesmo tempo, a brancura definia-se tendo ainda outros contrapontos.

Em grande medida, ser branco foi uma virtude construída ora por oposição ora pela ausência dos defeitos, máculas e valores que os cristãos portugueses atribuíam a mouros, judeus, africanos, índios e mestiços: impureza, inferioridade, desonra. Processo semelhante também ocorreu nas colônias. O advogado e poeta Gregório de Matos, por exemplo, foi o autor de diversos poemas satíricos no Brasil da segunda metade do século XVII. Em um deles, intitulado *Coplas*, ser “homem branco” estava associado à honra (um valor nobre) e à ausência de “outra raça”, ou seja, à inexistência de miscigenação.³⁷ Mais uma vez, a brancura surgiu como expressão da pureza sanguínea. De acordo com Fernando Peres, o poema expressava o descontentamento do literato, que recorreu à cor branca como forma de reagir à ascensão social dos mulatos no Brasil colonial.³⁸

Os vínculos entre nobreza e brancura aparecem ainda de outras formas. Analisando os elogios de uma autoridade eclesiástica a Henrique Dias em meados do século XVII, Ronald Raminelli³⁹ observou que os significados atribuídos à pele alva constituíram os parâmetros a partir dos quais os feitos do militar negro foram avaliados: qualidades positivas e hábitos nobres, tais como a lealdade e a disposição para a guerra, eram considerados não apenas ausentes nos pretos e escravos, mas valores associados à cor branca. Além disso, Raminelli identificou um vínculo entre brancura e comportamento, pois aquele relato expressava ainda o entendimento de que os brancos executavam bem suas obras e esforços, enquanto os negros não seriam capazes disso.⁴⁰ Em sua análise dos sermões do Padre Antônio Vieira, Raminelli percebeu críticas à pretensão de superioridade dos brancos sobre os negros.⁴¹ Ainda que Vieira fosse um árduo defensor da igualdade entre todos os cristãos, seus registros apontam que batismo e catequese eram ineficazes para igualar escravos e senhores, bem como brancos, pretos e pardos. A voz destoante de Vieira sugere por contraste que, entre os eclesiásticos de seu tempo, predominava a opinião de que a cor da pele era um reflexo da alma.⁴² A tez branca recebia uma ampla gama de significados, já que poderia estar associada a ser nobre, cristão, português ou senhor.

37 MATOS apud PERES, Fernando. Negros e mulatos em Gregório de Matos. Afro-Ásia, Salvador, nº 4-5, 1967. pp. 59-75.

38 PERES, Fernando. Negros e mulatos... Op. cit., p. 63.

39 RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor mulatos no Brasil e em Portugal (1640-1750). Varia História, Belo Horizonte, vol.28, nº 48, jul/dez 2012. pp. 699-723.

40 RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor mulatos... Op. Cit., pp. 700-701.

41 RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor mulatos... Op. Cit.

42 RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor mulatos... Op. Cit., p. 709.

Significados da brancura em dois dicionários setecentistas

Ainda que vocabulários e dicionários cumpram a função de definir e fixar conteúdos semânticos, algo relativamente distante do cotidiano das relações sociais em que as palavras e as classificações são construídas, modificadas, disputadas ou abandonadas, mesmo assim tais fontes não deixam de ser importantes. Uma infinidade de palavras presentes nos vocabulários e dicionários da língua portuguesa estava intimamente associada às hierarquias sociais. Muitos daqueles vocábulos eram, eles próprios, expressões das relações de poder estabelecidas em Portugal e em suas colônias, bem como propunham entendimentos sobre o ordenamento do mundo social. Nesse sentido, os compêndios de Raphael Bluteau e de Moraes Silva fornecem algumas referências para a interpretação dos significados de ser branco no Brasil escravista. Afinal, os colonizadores ibéricos foram pioneiros no exercício de nomear, classificar e hierarquizar.

Foi em 1712 que Bluteau registrou a palavra *branco* como “cor branca”; “brancura”; “homem branco, bem nascido e que até na cor se diferencia dos escravos, que de ordinário são pretos ou mulatos”.⁴³ A origem (bom nascimento) e o estatuto jurídico (livre) eram ingredientes necessários para a definição do vocábulo, já que homens brancos se afastavam da escravidão, entre outros critérios, *até mesmo na cor*. Os significados de ser branco resultavam de uma complexa combinação. Referindo-se a um dos termos empregados para explicar o sentido de “sangue”, Bluteau registrou que “homem bem nascido” era aquele proveniente da “casta nobre”, a “boa casta”, praticante de “ação nobre”.⁴⁴ Como observou Ronald Raminelli, a prática de ações nobres era uma qualidade comportamental que distinguia dos negros.⁴⁵ Ao considerar o bom nascimento como um dos componentes explicativos, o erudito Bluteau atribuiu ao branco um sentido aristocrático, ficando implícito que, entre os critérios de definição do termo, estava a ausência de antepassados portadores de impurezas ou defeitos mecânicos (plebeus, escravos, judeus e mouros). Naquele *Vocabulário*, ser “bem nascido” era a vantagem que garantia a desigualdade entre fidalgos e plebeus; a brancura vinculada ao bem nascer estabelecia a distinção entre fidalgos e escravos.

43 BLUTEAU, Raphael. Vocabulário português e latino. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712. pp. 182-183.

44 BLUTEAU, Raphael. Vocabulário... Op. cit., p. 183, pp. 730-731.

45 RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor mulatos... Op. cit., p. 700-701.

Silvia Hunold Lara enfatizou as especificidades das relações raciais na América Portuguesa durante a segunda metade do século XVIII. Entre os administradores coloniais, havia uma tendência a associar cor e condição social: quanto mais escura a epiderme, maior a tendência a ser vinculado ao cativo; quanto mais clara a epiderme, maior a vinculação à liberdade. A inovação histórica naquele momento foi a necessidade de evitar confusão entre, de um lado, os brancos e, de outro, os pretos e os mulatos.⁴⁶ Analisando mais propriamente o século XIX, Hebe Mattos e Martha Abreu reconheceram que, do ponto de vista histórico, a identidade negra foi elaborada em aproximação ao cativo, enquanto a identidade branca se fez em aproximação à liberdade.⁴⁷ Particularmente para Hebe Mattos, a concepção de liberdade baseada na cor branca havia sido construída ao longo do período colonial e permaneceu vigente até meados do Oitocentos, quando a ampliação da liberdade negra implodiu a relação direta entre cor branca e liberdade.⁴⁸ Antes disso, contudo, além de funcionar como um símbolo de distinção entre livres e escravos, a cor branca continuava recebendo sentidos religiosos e morais. No *Dicionário* do brasileiro Moraes Silva, publicado em 1789, por “branco” compreendia-se a “alvura”, “cor semelhante à do papel”, “limpo como a cal”, uma definição curta e que foi complementada com a afirmação de que ser branco era “prêmio de poucos” e “alvo do desejo”.⁴⁹ A brancura, então, era algo restrito, raro, havendo quem a reivindicasse. Naquele dicionário, o sentido mais frequente da palavra *branco* era *limpeza*, ainda que compreendida de diversas formas, sobretudo entendimentos morais. “Mui branco” era expressão que designava um espírito “cândido”, “ingênuo”, “inocente”, “puro de costumes”.⁵⁰ Tratavam-se de predicados que podiam ser atribuídos a pessoas. Nesse entendimento simbólico, a brancura visível era a externalização de qualidades interiores. Tal concepção de brancura como expressão de pureza derivava dos vínculos estabelecidos entre valores morais, espirituais e sanguíneos, já que “puro”, conforme aquele dicionário, designava pessoas de

46 LARA, Silvia Hunold. Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

47 ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Em torno das Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana: uma conversa com historiadores. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), vol. 21, n. 41, 2008. pp. 10-11.

48 MATTOS, Hebe. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995. p. 110.

49 SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa* composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e acrescentado por Antonio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. p. 195

50 SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario*... Op. cit., p. 255.

“sangue puro e limpo”, “sem mistura” e, mais especificamente, “sem mistura de sangue Mourou ou Judaico”.⁵¹

De forma particular, branco poderia significar ausência de misturas sanguíneas entre cristãos e não-cristãos; de forma mais geral, poderia expressar a ausência de qualquer tipo de miscigenação. Assim, o letrado Moraes Silva registrou os vínculos complexos entre ser branco, ser puro e ser cristão. O grau de pureza do sangue determinava o lugar ocupado na escala cristã de limpeza espiritual. Os derivados da palavra branco, como “branqueamento” e “branquear”, ampliavam o alcance desses significados. Na edição de 1831, por exemplo, Moraes Silva atualizou os sentidos atribuídos àquela cor, ao registrar que “branquear-se” significava “fazer-se branco”, “limpar, purificar moralmente”.⁵² O conteúdo puritano ficava evidente na metáfora religiosa que o dicionarista brasileiro escolheu para servir de exemplo: “branqueado no sangue do Cordeiro (Cristo)”.⁵³

Além das concepções sobre o sangue, também a noção de origem social dos antepassados era fundamental para aproximar ou afastar da pureza e da brancura, já que poderia dizer respeito ao estatuto jurídico livre, liberto ou escravo de pais e avós. Assim, a posse de antepassados cativos — forma mais aviltante de trabalhador braçal — produzia um estigma sobre os pósteros. Uma origem imaculada implicava que a condição livre por nascimento havia sido mantida por todos os integrantes de uma mesma linhagem, significando, então, ausência de antepassados escravizados ou mesmo libertos. Ser “livre de geração”, de acordo com Bluteau, significava ser “filho de pais que não foram escravos, nem ficaram forros”.⁵⁴ A posse de ancestrais africanos pagãos escravizados implicava o duplo estigma do defeito mecânico e da impureza sanguínea. Convém lembrar que, para Bluteau, “homem branco” era aquele “bem nascido” e que “até na cor” se distinguia dos escravos, que via de regra eram *pretos e mulatos*.⁵⁵ Implicitamente vinculada à origem, tal definição de branco cumpria tripla função: eliminava a mácula sanguínea, associava à liberdade e afastava do trabalho mecânico.

“Não há esperar das suas mãos obra prima”, advertiu Bluteau, que afirmava serem os plebeus e mecânicos gente que frequentemente se entregava à “preguiça” e à “inércia”.⁵⁶ De acordo com os verbetes do brasileiro Moraes Silva,

51 SILVA, Antônio de Moraes. Dicionário... Op. cit., p. 266.

52 SILVA, Antônio de Moraes. Dicionário da Língua Portuguesa composto por Antônio de Moraes Silva, Natural do Rio de Janeiro, Quarta Edição, reformada, emendada e muito acrescentada pelo mesmo autor; Posta em ordem correta e enriquecida de grande número de artigos novos e dos sinônimos por Theotônio José de Oliveira Velho. Lisboa: Imprensa Régia, 1831.

53 SILVA, Antônio de Moraes. Dicionário da Língua... Op. cit., p.293.

54 BLUTEAU, Raphael. Vocabulário... Op. cit., p. 162.

55 BLUTEAU, Raphael. Vocabulário... Op. cit., pp. 182-183.

56 BLUTEAU, Raphael. Vocabulário... Op. cit., p. 69.

o conjunto dos mercadores e trabalhadores manuais, “oposto à Côrte”, era visto pela nobreza como “gente vil, de más manhas, de natureza baixa.”⁵⁷ Silva chegou mesmo a considerar “raça vil e inculta” os plebeus portugueses enviados à Índia para povoar as colônias lusas.⁵⁸ A raça, compreendida nesse caso não exatamente como impureza sanguínea, mas como *origem* em condições sociais inferiores, foi complementada por adjetivos depreciativos (“vil”, “inculta”) e estabeleceu diferenças entre nobres e plebeus que haviam nascido em Portugal. A posse de ancestrais praticantes de ofícios manuais impunha aos descendentes o chamado “defeito mecânico”, um estigma de inferioridade social distinto da mácula sanguínea, mas bastante próximo dela. As explicações e exemplos fornecidos tanto por Raphael Bluteau, em 1712, quanto por Antônio de Moraes Silva, em 1789, evidenciam que a categoria social sobre a qual incidiam as concepções de pureza de sangue e ausência de defeitos mecânicos era a nobreza, os bem nascidos, e não as classes subalternas. Na medida em que um dos critérios para ser branco era ser bem nascido, um atributo aristocrático, não resta evidente nem no *Vocabulário* de Bluteau nem no *Dicionário* de Moraes Silva se plebeus e mecânicos cristãos, nascidos em Portugal, poderiam, afinal, ser considerados brancos.

No Brasil do final do século XVIII e início do XIX, onde a escravidão africana era empregada em todas as atividades produtivas, já não era possível conter a cor branca como um critério de distinção exclusivo das autoridades portuguesas de origem nobre. Para além dos significados presentes nos dicionários aqui analisados, é certo que havia subalternos reivindicando brancura para se distinguir de outros subalternos.

A persuasão geral de superioridade

Em sua análise da complexa estratificação social na América Portuguesa, o historiador Pedro Calmon observou que ao branco europeu não se costumava solicitar provas de procedência e conduta, pois a alvura da pele era tida como recomendação e como qualidade, vantagens acentuadas diante da abundância de africanos. Mesmo entre as esferas mais baixas, a cor branca poderia ser reivindicada como atributo de nobreza, autorizando atitudes de aversão ao trabalho braçal, tido por coisa de cativos.⁵⁹ O poeta e historiador inglês Robert Southey analisou os hábitos de uma parcela da população que vivia na província de Minas Gerais em meados do século XVIII. Era comum

57 SILVA, Antônio de Moraes. Dicionário... Op. cit., p. 276.

58 SILVA, Antônio de Moraes. Dicionário... Op. cit., p. 02.

59 CALMON, Pedro. História Social do Brasil. Tomo I. Espírito da Sociedade Colonial. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. pp. 22-27

afirmar-se que “nunca naquela Capitania se vira um homem branco, por ínfima que fosse a classe a que pertencesse, tomar nas mãos um instrumento agrícola”.⁶⁰ Os moradores brancos das vilas desempenhavam os ofícios públicos e comerciais, consideravam-se “os nobres das Minas” e tinham horror ao serviço no plantio e na mineração, deixado a cargo dos escravos.⁶¹

Ainda que bastante mencionada na bibliografia e nas fontes do período, a alegada “ociosidade” dos brancos deve receber matizes vários. Brancos de todas as alturas sociais recusavam-se, de fato, a desempenhar atividades consideradas “de escravos”. Contudo, havia intrincadas hierarquias entre os diferentes ofícios, bem como entre os praticantes de um mesmo ofício.⁶² Desde o início do período colonial, o emprego de escravos africanos e crioulos como carpinteiros, ferreiros, pedreiros, tecelões e diversas outras atividades fez com que muitos trabalhadores livres buscassem se afastar das atividades artesanais e manufatureiras. Ao evitar o esforço físico e a utilização das mãos, eles demonstravam empenho em se diferenciar dos cativos, para não deixar dúvidas quanto à sua própria condição. Isso foi particularmente acentuado no caso daqueles trabalhadores socialmente próximos dos escravos: os mestiços e os brancos pobres, que buscaram distanciar-se da escravidão.⁶³ As distinções de cor, origem e estatuto jurídico se reproduziam no interior das classes subalternas.

Em meados do século XVIII, Domingos do Loreto Couto, fidalgo natural de Recife e presbítero do Bispado de Pernambuco, condenava carpinteiros, pedreiros, alfaiates e toda a sorte de “plebeus” e “homens mecânicos” por suas pretensões aristocráticas. Tratava-se de gente que, por conveniência, não distinguia entre “aparências” e “verdades”.⁶⁴ Ao povo de Pernambuco, recomendava Couto, deveria se dar o “título de vaidoso”, havendo razões para isso:

Não é fácil determinar nestas Províncias quais sejam os homens da plebe, porque todo aquele que é branco na cor entende estar fora da esfera vulgar.

60 SOUTHEY, Robert. História do Brasil. Volume III. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. [1ª Edição de 1810]. p. 1820

61 SOUTHEY, Robert. História do Brasil... Op. cit., pp. 1820-1821.

62 SILVA FILHO, Paulo. Desvalorização e desprezo ao trabalho manual e mecânico na sociedade escravista colonial. Anais do V Encontro Estadual de História da ANPUH/PE, Recife, Outubro de 2004, pp. 01-14.

63 CUNHA, Luiz Antônio. O ensino de ofícios artesanais e manufatureiros no Brasil escravocrata. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: FLACSO, 2000. p. 16

64 COUTO, Domingos do Loreto. Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco, por D. Domingos do Loreto Couto (1757). Rio de Janeiro: Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1904. [1ª Edição de 1757]. p. 226.

Na sua opinião o mesmo é ser alvo que ser nobre, nem porque exercitem ofícios mecânicos perdem esta presunção.⁶⁵

O compartilhamento da cor branca entre fidalgos e plebeus despertou em Domingos Couto o receio a respeito da indistinção entre superiores e inferiores. A preocupação de Couto não era motivada propriamente pela complexidade de estabelecer a diferença entre brancos, pretos e pardos, mas pela dificuldade de respeitar a hierarquia entre plebeus e nobres, tendo a cor branca um lugar central nesse procedimento. A brancura, um atributo inicialmente dos aristocratas, estava sendo reivindicada pelos plebeus no Brasil. Em sua opinião, era por interesse desses subalternos que o discernimento entre *ser* branco e *parecer* branco ficava comprometido. Subentende-se que, entre círculos sociais inferiores, havia algum ganho em reivindicar nobreza por meio da brancura (talvez por isso o brasileiro Morais Silva tenha registrado que a cor branca era “prêmio de poucos” e “alvo do desejo”). Diante da falta de modéstia manifestada por trabalhadores, Domingos Couto não hesitou em advertir que a alvura dos mecânicos e plebeus, desacompanhada de outros critérios, não equivalia à nobreza, e os devolveu à vala comum da plebe. Repare-se que os alvos principais do presbítero de Recife eram os trabalhadores “brancos na cor”, cuja presunção era estar fora da esfera vulgar. A alvura da tez não era um atributo independente, já que não deveria elevar a qualidade daqueles que não portavam fidalguia no sangue.

Buscando compreender os sentidos que os termos raciais recebiam no Brasil durante o final do século XVIII, Sílvia Hunold Lara constatou que a reivindicação de nobreza estava presente nos conflitos cotidianos, sobretudo nos processos judiciais motivados por injúrias verbais. Sentindo-se ofendidos, pardos e mulatos exigiam na justiça o reconhecimento da honra e da respeitabilidade herdadas de antepassados nobres, o que no Brasil daqueles dias significava ter pai branco.⁶⁶ A brancura dos antepassados poderia ser reivindicada como uma espécie de herança imaterial. Para Sílvia Lara, a classificação social por meio da cor e da origem era importante naquele período, na medida em que a pele clara funcionava como um marcador da distinção entre a liberdade e a escravidão: termos como negro, pardo, preto e crioulo afastavam dos brancos e da liberdade, pois indicavam tez escura e proximidade

65 COUTO, Domingos do Loreto. Desagravos... Op. cit., p. 227.

66 LARA, Sílvia Hunold. Pretos, pardos e mulatos: cor e condição social no Brasil da segunda metade do século XVIII. In: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. (Org.). Marcadores da diferença: raça e racismo na história do Brasil. Salvador: EDUFBA, 2019. pp. 20-22.

com o cativo.⁶⁷ Ainda que a multiplicidade de termos raciais indicasse diversos lugares sociais intermediários, “preto” tendia a significar quase sempre escravo, enquanto “branco” era indiscutivelmente associado à liberdade.⁶⁸

As distinções de estatuto jurídico e de cor entre brancos, pretos e pardos eram mantidas também entre os trabalhadores mecânicos livres, uma ampla classe situada nas partes baixas da hierarquia social, um degrau acima dos cativos. O inglês John Luccock, que visitou o Rio de Janeiro entre 1808 e 1818, observou que os “homens brancos” empregados como trabalhadores mecânicos manifestavam “orgulho” e “presunção” a ponto de se tornarem “absurdos” e “ridículos”. Eles consideravam-se “cavalheiros demais” para trabalhar em público, sentindo-se “degradados” quando vistos carregando os próprios instrumentos de trabalho pelas ruas.⁶⁹ Já para os alemães Carl Von Martius e Johann Von Spix, que viajaram pelas terras baianas naquele mesmo período, a agricultura e as manufaturas estavam entregues aos escravos e à população de cor.⁷⁰ Na Vila do Rio de Contas, um escrivão da Câmara Municipal opinou que os “brancos deviam ter o direito de não lavrar a terra com as próprias mãos” e defendeu o fornecimento de “escravos baratos para os colonos”; mesmo lavradores brancos pobres deveriam possuir cativos africanos para o trabalho, uma opinião frequente na Bahia, conforme Martius e Spix.⁷¹

As distinções identificáveis no mundo do trabalho eram indissociáveis daquelas presentes na vida cotidiana ou mesmo nas práticas punitivas. Charles Boxer observou que, desde o período colonial, os brancos eram castigados com penas mais brandas do que aquelas que incidiam sobre os negros livres julgados culpados pelos mesmos crimes.⁷² No mesmo sentido, para o viajante estrangeiro Henry Koster, era por conta da “noção de superioridade” que resultavam não apenas os regulamentos, que conferiam às pessoas brancas “certos privilégios”, como também o fato de que a pena de morte era raramente aplicada aos membros da “raça favorecida”.⁷³

67 LARA, Sílvia Hunold. Pretos... Op. cit., p. 31-32.

68 LARA, Sílvia Hunold. Pretos... Op. cit., p. 32, pp. 35-36.

69 LUCCOCK, John. Notes on Rio de Janeiro, and the southern parts of Brazil, taken during a residence of ten years in that country, from 1808 to 1818. London: Printed for Samuel Leigh, in the Strand, 1820. p. 107

70 VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp; VON SPIX, Johann Baptist. Através da Bahia. Excertos da obra *Reise in Brasilien*. Trabalho apresentado ao 5º Congresso Brasileiro de Geografia e aprovado com louvor. Companhia Editora Nacional: São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre, 1938. [1ª edição de 1819]. p. 117.

71 VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp; VON SPIX, Johann Baptist. Através... Op. cit., p. 242.

72 BOXER, Charles. “Pureza de sangue” ... Op. cit., p.254.

73 KOSTER, Henry. Viagens ao Nordeste do Brasil. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1942. [1ª Edição de 1817]. p. 474

No início da década de 1820, um autor anônimo se dedicou à análise moral e cristã do tráfico de escravos para o Brasil, refletindo sobre os efeitos que o infame comércio produziu nos hábitos da população. Conforme o apócrifo, os brancos sentenciados a crimes buscavam sensibilizar o carrasco, reclamando: “isso é tratar-me como um negro”.⁷⁴ Assim, por efeito da introdução de africanos, certas punições eram consideradas inadequadas para os brancos, mas aceitáveis para gentes de outras cores. Além disso, o anônimo identificava entre pessoas brancas certas expectativas sobre o comportamento a ser adotado pelas pessoas de pele escura:

O negro tem que baixar os olhos, e chamar meu amo ao homem mais vil do povo; não há branco algum que não tome esse tratamento ao pé da letra. O efeito que esta *persuasão geral de superioridade* [itálicos meus] tem em trato que sofre a classe abatida é doloroso em extremo. (...) O mais obscuro dos habitantes brancos, o homem mais baixo do povo, se indigna, pensando que não o distinguem como mui superior a um africano⁷⁵

Fosse entre brancos bem nascidos ou entre brancos sem qualidades, a “persuasão geral de superioridade” seria, então, uma certeza fortemente estabelecida entre *brancos* de que os negros deveriam manifestar subserviência. A brancura conferia até mesmo aos brancos pobres certas pretensões de prevalência sobre os africanos.

O século XIX herdou do período colonial as distinções jurídicas entre liberdade e escravidão reforçadas pelas distinções com base na cor. Elegendo como fio condutor da análise os significados da liberdade do ponto de vista de escravos e senhores, Hebe Mattos observou que, no Sudeste paulista, ao longo da primeira metade do Oitocentos, os processos cíveis e criminais informavam sistematicamente a cor de réus e testemunhas. Ainda que indivíduos nascidos livres fossem qualificados como pardos ou como brancos, a liberdade era compreendida como um atributo específico dos brancos; a escravidão, dos negros.⁷⁶ Para Mattos, a cor branca foi lentamente se transformando em um definidor isolado de um status social específico, uma condição de liberdade que não dependia de qualquer outra relação social para ser reconhecida, possibilitando que ser classificado como branco funcionasse como um poderoso critério cotidiano de diferenciação social.⁷⁷

74 Bosquejo sobre o comércio em escravos e reflexões sobre este tráfico considerado moral, política e cristamente. Londres: Impresso por Ellerton e Henderson, 1821. p. 55.

75 Bosquejo sobre o comércio... Op. cit., p. 54-55.

76 MATTOS, Hebe. Das cores... Op. cit.

77 MATTOS, Hebe. Das cores... Op. cit.

Luis dos Santos Vilhena, ex-integrante do Regimento de Infantaria em Portugal e professor de língua grega em Salvador no início do século XIX, dedicou diversas epístolas a Dom João VI, então príncipe regente, ao qual mandava notícias da Bahia.⁷⁸ Em uma das cartas, Vilhena mostrava-se profundamente incomodado com o comportamento dos escravos em Salvador. Inquietava-lhe especialmente a “displícência”, o “pouco apreço” e a “altivez” que muitos cativos manifestavam diante de “todos os mais brancos”. Além de demarcar a fronteira entre amos e servos, a brancura conferia o direito de receber deferências. Para Vilhena, os escravos deveriam se colocar “num estado de subordinação tal” que julgassem que “qualquer branco era seu senhor”.⁷⁹ A parte superior das relações escravistas deveria ser ocupada por quem tinha a pele clara. Charles Boxer advertiu que dificilmente um determinado grupo social poderia escravizar sistematicamente os membros de outro grupo, em larga escala, por longos períodos e várias gerações, sem desenvolver um sentimento consciente ou inconsciente de superioridade.⁸⁰ Ainda que a “persuasão geral de superioridade” fosse válida na relação dos brancos com cativos, a lógica segundo a qual qualquer branco era superior a qualquer escravo não autorizava trabalhadores brancos a terem certas pretensões incompatíveis com seu lugar e sua função no ordenamento social.

Vilhena criticava duramente a importação dos “negros da África” e reclamava que, por causa deles, “os brancos não trabalham”.⁸¹ O professor de língua grega não se referia à ociosidade dos aristocratas, mas à dos plebeus. Isso era particularmente válido para os camponeses lusitanos, que estariam se recusando a realizar nas terras tropicais os mesmos ofícios que desempenhavam no reino:

Por que não há de cavar no Brasil aquele que em Portugal só vivia da sua enxada? Por que não há de lavar o que nada mais soube do que pegar com uma mão na rabiça do arado e com a outra na aguilhada? Por que há de andar de corpo direito quem o trouxe sempre vergado ao trabalho? Por que há de mandar quem nada mais soube que obedecer? Por que há de ostentar de nobre quem sempre foi plebeu?⁸²

A escravização de africanos gerava conseqüências indesejáveis nas relações estabelecidas entre brancos pertencentes a diferentes alturas sociais. Além

78 VILHENA, Luís dos Santos. Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas contidas em XX cartas que da cidade de Salvador, Bahia de todos os Santos, escreve huma a outro amigo em Lisboa. Livro I, Ano de 1802. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1921. [1ª Edição de 1802].

79 VILHENA, Luís dos Santos. Recopilação... Op. cit., p. 136.

80 BOXER, Charles. “Pureza de sangue” ... Op. cit., p. 255.

81 VILHENA, Luís dos Santos. Recopilação... Op. cit., pp. 13-14.

82 VILHENA, Luís dos Santos. Recopilação... Op. cit., p. 141-142.

de manifestar incômodo diante da recusa dos lavradores lusos a pegar na enxada, Vilhena exigia deles no Brasil a mesma subserviência que deveriam manifestar diante de aristocratas em Portugal. Sua reclamação não era muito diferente do ponto de vista expresso muito antes por Manoel Guedes Aranha, governador do Grão-Pará, para quem os nobres deveriam ser tratados com respeito. Assim como fizera Domingos Loreto Couto, presbítero de Recife, o professor Vilhena devolvia trabalhadores brancos, portadores de defeitos mecânicos, à vala comum da plebe. Nascer em Portugal e ter pele branca não autorizava camponeses a ostentar nobreza, nem a ocupar posições de mando nas relações que estabeleciam com os proprietários de terras. Os lavradores lusos, contudo, não eram os únicos destinatários da crítica elaborada por Vilhena. Também os brancos que atuavam como serviçais domésticos manifestavam um comportamento considerado inconveniente, já que solicitavam desempenhar ofícios que eles próprios julgavam mais adequados ao lugar que ocupavam na hierarquia das cores. Segundo Luiz Vilhena,

Observa-se que o que aqui vem servindo algum ministro é só bom criado enquanto não reflete que ele em casa de seu amo se emprega naquele serviço que nas outras só são da repartição dos negros e povos mulatos, motivo porque começa a perseguir logo o amo para que o acomode em algum emprego público⁸³

Na Bahia do início do século XIX, conforme o autor, serviçais brancos se recusavam a desempenhar atividades que consideravam ser “dos negros” e “povos mulatos”. Passavam, então, a reivindicar aos superiores que os empregassem em atividades administrativas estatais ou, pelo menos, em serviços que não os rebaixassem ao nível dos pretos e pardos. A utilização de africanos escravizados em “todas as obras servis e mecânicas”, conforme o registro de Vilhena, generalizava entre todos os trabalhadores livres a recusa a desempenhar atividades associadas ao universo da escravidão. Tal rejeição podia ser identificada nos mulatos livres, mas era atribuída principalmente aos brancos, sobretudo aqueles que, ao abandonar Portugal, não passavam de “indigentes”, “criados de servir” e “cavadores de enxada”.⁸⁴

Ainda conforme Vilhena, os brancos buscavam se empregar como escrivães, oficiais dos Tribunais, juízes da Justiça e da Fazenda; em um nível hierárquico abaixo, trabalhavam como soldados, negociantes, cirurgiões, boticários, pilotos de embarcações e caixeiros; em número reduzido, nas atividades mais próximas dos escravos, os brancos empregavam-se como escultores, pintores e ourives. Eram também brancos os que frequentavam as aulas régias

83 VILHENA, Luís dos Santos. Recopilação... Op. cit., p. 140.

84 VILHENA, Luís dos Santos. Recopilação... Op. cit., p.139-140.

oferecidas em Salvador (Vilhena era professor em uma delas) das quais saíam os futuros eclesiásticos e homens de letras.⁸⁵ Assim, os brancos estavam dispostos ao longo de vários níveis do edifício social, sugerindo que sua mobilidade social era bem mais ampla do que aquela alcançada por pretos e pardos. Os registros de Vilhena são reforçados ainda por outras fontes do período. Em suas incursões pela província da Bahia, no início do século XIX, os viajantes alemães Carl Von Martius e Johann Von Spix produziram registros sobre os vínculos existentes entre cores, ocupações e hierarquias. As pretensões a uma certa “posição na sociedade” eram manifestadas por brasileiros que acreditavam que “a cor branca” era capaz de fornecer acesso às “classes mais elevadas” ou mesmo “enobrecer”.⁸⁶ A tez clara contribuía para a inserção ascendente. Conforme Martius e Spix, o comércio, os cargos de Estado e a administração das grandes fazendas e engenhos estavam nas mãos “dos brancos” e “daqueles que assim se consideram”.⁸⁷ Quanto maior o grau de branquidão (e isso incluía pardos que eventualmente pudessem ser considerados brancos ou reivindicassem as qualidades dos antepassados brancos) maior a inserção nas ocupações com poder de mando sobre os subalternos. No trânsito entre as províncias do Ceará e Pernambuco, o viajante inglês Henry Koster observou que muitos soldados brancos consideravam ridículos os “oficiais pretos” e elaborou duas explicações para isso: primeiro, a expectativa dos brancos de manter as “distinções que o governo sabiamente lhe[s] concede”, capazes de diferenciá-los da “raça humilhada”; segundo, as “ideias europeias de superioridade”, manifestadas pelos brasileiros brancos.⁸⁸ Assim, Henry Koster, um viajante inglês, percebeu não apenas o tratamento desigual (favorável aos brancos) executado pelas autoridades brasileiras, mas também a presunção de superioridade expressa por soldados brancos que não aceitavam subordinação aos oficiais de pele escura. A autoridade moral branca era reafirmada em cada andar das hierarquias sociais onde houvesse coexistência entre negros e brancos.

No final da década de 1830, ainda sob o efeito da instabilidade política gerada pelas rebeliões provinciais do período regencial, a imprensa brasileira promoveu um debate sobre a disseminação das ideias republicanas. Na cidade de Salvador, em outubro de 1838, um redator do *Correio Mercantil* zombava das concepções igualitárias presentes entre as classes subalternas, apontando que a cidadania encontrava restrições até mesmo entre eles. A “liberdade geral”, conforme o autor, era um atributo “da raça branca” e isso se

85 VILHENA, Luís dos Santos. Recopilação... Op. cit., pp. 140-141.

86 VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp; VON SPIX, Johann Baptist. Através... Op. cit., p. 117.

87 VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp; VON SPIX, Johann Baptist. Através... Op. cit., p. 117.

88 KOSTER, Henry. Viagens... Op. cit., p.486.

vinculava às pretensões de algumas parcelas da plebe, entre as quais era possível vislumbrar os limites do republicanismo:

A aristocracia, de que tanto mal falam os nossos papagueadores [sic] políticos, é a balda principal do povo no Brasil. Basta que qualquer seja ou se julgue de raça branca para olhar com certo desprezo para os que ele considera mascavados e daí até o escravo da Costa da África. (...) Todos falam na tal igualdade, que só querem da sua classe para cima e nunca para baixo. E pode prestar uma democracia com tal gente? ⁸⁹

Para defender a monarquia e espezinhar a república, por meio de opiniões bastante conservadoras, as páginas do *Correio Mercantil* fizeram uso político das concepções de brancura expressas por subalternos. Ser branco ou julgar-se assim concedia o direito de desdenhar de africanos e outras gentes cuja pele tinha a cor do açúcar mascavo (“mascavados”). Tal procedimento era, conforme o autor, um hábito arraigado (“balda”). Assim, a presunção de superioridade branca despontava como um dos fatores que impunham limites à democracia não apenas entre os fidalgos e a ralé de todas as cores, mas também entre pretos, pardos e brancos igualmente provenientes “do povo”. Ainda naquele contexto, marcado pelas consequências de diversas revoltas provinciais, surgiram outras opiniões semelhantes. Na capital de Pernambuco, em junho de 1848, o *Diário Novo* defendeu o trono e a monarquia constitucional ao criticar a república e a democracia. O redator fez questão de lembrar aos leitores que o Brasil formara-se a partir de brancos degredados, banidos das cadeias da metrópole portuguesa; da nobreza, para quem havia apenas “deus no céu e rei na terra”; e de escravos importados da Costa da África. O “amálgama de tais elementos” gerou uma população não apenas “inoculada” (entenda-se envenenada) pelo contato com africanos, mas também reprodutora dos “vícios da metrópole”:

Entre nós, o indivíduo, só porque é branco, tem-se em foro de superior às demais castas. (...) Daí vem que muitos de nós, quando proclamamos e vitoriamos a igualdade, sempre a queremos entre nós e os que nos ficam acima na escala das raças, mas nunca entre nós e aqueles que consideramos de inferior condição. (...) Percorram-se as nossas cidades, as nossas vilas, as nossas povoações, as nossas aldeias, que rara é a mulher, ainda pobríssima e mendiga, que tendo a pele um pouco mais alva, não queira que lhe dêem tratamento de dona. (...) *Entre nós, o branco quer logo ser nobre* [itálicos meus].⁹⁰

89 “O novo reino do rei João Antônio e Companhia”, *Correio Mercantil*, Salvador, 30/10/1838, p. 03.
90 “Convirá ao Brasil o dividir-se e retalhar-se em Repúblicas?”, *Diário Novo*, Recife, 06/06/1848, capa.

O autor informou ainda que “os preconceitos e prejuízos” frequentes no país eram uma “herança de nossos pais”, possuindo uma “força incalculável” e “quase irresistível”. Disso resultava que o orgulho da “pele um pouco mais alva” estava presente até mesmo entre mulheres brancas miseráveis que, ao exigir serem tratadas como “donas” (um reconhecimento reservado às senhoras de elevada estirpe), almejavam nobreza por meio da brancura. Apesar dessas palavras soarem como uma crítica à superioridade branca, o redator não parecia disposto a mudanças. Em sua concepção, o caos gerado pelo republicanismo equivalia à desordem racial e isso era extremamente perigoso, pois até mesmo os brancos pobres acabariam submetidos aos negros. “Querem sujeitar inteiramente os brancos aos homens de cor?”, questionou o autor. E ele mesmo respondeu, de forma enfática: para manter a unidade do Império, “deve entre nós a raça branca sobrepor-se à de cor”. Em sua concepção, a república era um sistema político que promoveria a inversão na “escala das raças”, resultando que os pretos e pardos dominariam os brancos. A brancura estava vinculada ao lugar superior nas relações de poder.

Brancura, pureza sanguínea e lugar social

Em trechos anteriores, abordei os estatutos de pureza de sangue, uma invenção espanhola do final do século XV, posteriormente adotada por Portugal e que, em alguma medida, acabou sendo aplicada ao contexto colonial. Os estatutos de pureza estiveram vigentes em várias províncias brasileiras até o início do século XIX, ainda que aplicados de diferentes formas em distintos locais, servindo sempre como instrumento de avaliação dos pretendentes a cargos públicos, eclesiásticos e militares. Muitos brancos e mulatos livres que, desejando manter distância das funções exercidas por cativos, almejavam exercer ofícios administrativos, servir nas forças armadas ou ingressar nas ordens religiosas, tiveram que enfrentar os estatutos de pureza de sangue. Sua aplicação demandava a adoção de critérios para definir quem era puro ou impuro, para só então permitir o acesso a determinadas funções. Nos trechos finais deste artigo, vou analisar alguns estatutos de pureza situando não pretos e mulatos no centro da investigação, mas a cor branca e seus significados, uma abordagem pouco frequente nos estudos sobre os estatutos de sangue.

Conforme Charles Boxer, no Brasil do século XVIII até a década de 1820, os estatutos de pureza de sangue estavam associados à rivalidade por cargos entre os filhos “do solo” e os filhos “do reino”. Era comum as autoridades colo-

niais descumprirem as normas régias que proibiam a discriminação sanguínea.⁹¹ As interdições impostas aos impuros e infectos no Brasil e em outras colônias portuguesas revelam, assim, não somente as tentativas dos nascidos na Europa de barrar a inserção social dos filhos de pais lusos nascidos nas colônias, revelam também que os filhos de portugueses nascidos nas colônias tentaram conservar para si os benefícios e posições mais vantajosas.⁹² Tratava-se de uma disputa entre homens que poderiam reivindicar-se como brancos puros ou, no caso dos pardos livres, reivindicar antepassados brancos. Segundo Silvia Lara, nas ocasiões em que não-brancos pretendiam alcançar cargos e distinções régias reservados aos brancos, tratavam de desenvolver estratégias de ocultar a ascendência africana e a escravidão materna. Em outras palavras, entre os diferentes ancestrais disponíveis, recorria-se à linhagem branca (paterna) para obter tratamento respeitoso ou acesso às funções negadas aos maculados.⁹³

Em diversas cidades de Minas Gerais, no final do século XVIII, nenhum homem que tivesse antepassados pretos ou pardos até o quarto grau ou que não fosse casado com mulher branca poderia ocupar os cargos de vereador, juiz ou qualquer outro cargo municipal.⁹⁴ Tais parâmetros sugerem não só as restrições aos pretos e pardos, mas também as vantagens conferidas aos brancos pelas autoridades coloniais no que dizia respeito ao acesso às funções públicas. A comprovação da branquidão não se dava somente com base na cor da pele, mas também pela ausência de antepassados pretos e pardos, ou seja, pelo pertencimento a uma linhagem distante do cativo, do trabalho braçal (ainda que livre) e da origem africana. Somava-se a isso a exigência de matrimônio com mulher branca: o pretendente ao cargo público deveria estar comprometido com a reprodução da branquidão, não da mestiçagem.

No Rio Grande do Sul, em 1809, uma carta régia estabelecia as diretrizes para a organização da milícia do Regimento de Dragões. Uma das exigências era a de que todos os soldados deveriam pertencer à “classe dos brancos”, sendo assim reconhecidos todos aqueles “cujos bisavós não tiverem sido pretos, e cujos pais tenham nascido livres”.⁹⁵ Os critérios elencados não fazem referência explícita à religião ou à pureza sanguínea. Entretanto, seriam avaliadas três gerações de antepassados (pais, avós e bisavós não poderiam ser

91 BOXER, Charles. “Pureza de sangue”... Op. cit., pp.250-252.

92 BOXER, Charles. “Pureza de sangue”... Op. cit., pp.245-247.

93 LARA, Silvia Hunold. Fragmentos... Op. cit., p. 32.

94 SOUTHEY, Robert. História do Brasil... Op. cit., p.1392.

95 Carta Régia de 20 de julho de 1809. Manda organizar as tropas de linha e de milícias da Capitania do Rio Grande do Sul. In: Coleção das Leis do Brasil de 1808 a 1889 (Livro de 1809). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 109-110.

pretos) e a condição jurídica de pai e mãe (que não poderiam ser nem escravos nem libertos). Naquele contexto, “preto” poderia ser sinônimo de “negro”, sugerindo ancestrais africanos, ou designar “homem preto”, fosse ele “forro ou cativo”, o que aproximava da escravidão.⁹⁶ A complexa combinação de critérios indica que a cor branca, por si só, não bastava. Para ser considerado um integrante da “classe dos brancos” e ingressar no Regimento de Dragões do Rio Grande do Sul era preciso não ter origem africana, nem ascendentes escravos, naquele caso, até a terceira geração. A diferença em relação aos parâmetros adotados em Minas Gerais, onde a definição de branco levava em consideração até quatro graus de mulatismo, sugere que os critérios de pureza sanguínea poderiam ser intensificados ou atenuados em diferentes províncias, de acordo com os interesses e conveniências locais ou da Coroa, fosse para compor batalhões, fosse para selecionar funcionários públicos, fosse para ingressar nas instituições religiosas.

O poema *Décimas*, redigido no início do século XIX, expressava a crítica e a frustração de mais uma pessoa que havia encontrado dificuldades de ingressar no sacerdócio, segundo seu biógrafo, por conta da “sua condição” e das “muitas dificuldades devidas aos preconceitos”.⁹⁷ Filho e herdeiro de um riquíssimo extrator de ouro em Minas Gerais, o rapaz chamava-se Domingos Simões da Cunha, portador de aparência “trigueira”, “cabelos pretos e crespos”, “nariz bem lançado” e “lábios grossos”.⁹⁸ Seu aspecto era a expressão visual de sua origem impura: ainda que abastado e reconhecido legalmente pelo pai português, havia sido gestado no ventre de uma mulher negra. Barado pelos estatutos de pureza de sangue em Salvador, acabou ordenando-se padre em um seminário de Olinda.⁹⁹ Expressão literária dessa experiência, o poema *Décimas* condenava os procedimentos da Igreja e, nessa crítica, conferia centralidade à cor branca:

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

96 SILVA, António de Moraes. Dicionario da Lingua Portuguesa Recompilado dos vocabulários impressos até agora e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado por Antonio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro, oferecido ao muito alto e muito poderoso Príncipe Regente N. Senhor. Lisboa, Typographia Lacerdina, 1813. p. 500

97 COELHO, José Maria Vaz Pinto. “O Padre Domingos Simões da Cunha, Trovas Mineiras”. *Bibliotheca Brasileira, Revista Mensal*, Ano 2. Tomo I, Rio de Janeiro, Typographia Perseverança, Rua do Hospício, nº 99, 1863. p. 26.

98 COELHO, José Maria Vaz Pinto. “O Padre”... Op. cit., p. 27.

99 COELHO, José Maria Vaz Pinto. “O Padre”... Op. cit., p. 26.

(...)
Onde está o ser branco, então?
Não busques no exterior,
Que o acidente da cor
Não é que dá distinção:
Entra no seu coração;
Vê se tem uma alma nobre,
Gênio ilustre, ainda que pobre,
Ações de homem de bem;
Se nada disto ele tem,
É negro por mais que obre¹⁰⁰

Alegando não saber inicialmente o que significava “branquidade”, se coloração epidérmica ou essência interior, Domingos Simões da Cunha promovia uma crítica à cor branca enquanto critério de distinção social. Naquele momento, início dos Oitocentos, o autor valeu-se do fato de que a maioria dos nascidos na América lusa nunca havia visto um monarca português. Como saberiam, então, que os reis eram mesmo brancos? Assim, Domingos duvidava que as qualidades atribuídas à cor branca pudessem ser um atributo dos nobres. A “branquidade” não deveria ser buscada “no exterior”, pois não estava na superfície corporal. Em outro trecho, lia-se que “dentro d’alma estão os dotes” e que “a cor é um véu que encobre bons e maus”. Em seu ponto de vista, para ser branco, *independentemente da cor*, era preciso ter “alma nobre”, “gênio ilustre” e praticar “ações de homem de bem”. Ser branco era, em seu ponto de vista, uma condição interior que se externalizava em atitudes. Obviamente, na concepção do *pardo* Domingos Cunha, ao “branco” (cor de seu pai) estavam associados valores e atitudes positivas, enquanto a ausência de virtudes na alma e nas práticas estava associada ao “negro” (cor de sua mãe). O poema sugeria que era possível ser branco, mesmo tendo a pele escura, tanto quanto era possível ser negro, mesmo tendo a pele clara. Ao afirmar que ser branco era uma questão de “alma”, “gênio” e “ações”, Domingos Cunha queria dizer que ninguém deveria ser julgado pela cor visível, mas por suas qualidades, virtudes e atitudes. Ele foi mais um exemplo de homem pardo que, devido ao fato de possuir um pai branco, teve uma inserção social mais ampla do que a daqueles que eram infectos de pai e mãe.

No ano de 1819, em Vitória, na Capitania do Espírito Santo, a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo recusou mais uma solicitação de ingresso. Entre as justificativas, a mesa alegou que, conforme seus estatutos, não poderiam ser admitidos como “irmão” ou “professor” a quem faltasse a “pureza

100 COELHO, José Maria Vaz Pinto. “O Padre”... Op. cit., pp. 36-37.

de sangue”, ou seja, que apresentasse “raça” de “judeu”, “mouro”, “mulato” ou “qualquer outra infame”. Conforme o despacho,

“O pretendente Manoel Alvares Thomé está nestas circunstâncias, por ser filho de uma mãe, que tem sangue de índio misturado com o de negro, a qual viveu muitos anos prostituta, e nasceu de uma mulher quase em tudo semelhante, que afinal teve um preto cativo por consorte”.¹⁰¹

O requerente era homem dotado de certo prestígio, já que, em outro trecho, os padres admitiram: “respeitamos muito a patente que nos apresentou”. Contudo, alegaram também que Manoel Thomé costumava calar-se a respeito de sua ascendência, pois, se a revelasse, não teria “obtido a profissão que alega”. O requerente desempenhava um ofício que os clérigos julgavam incompatível com sua origem racial: faltava-lhe a pureza que autorizava os brancos a realizarem o trabalho que ele, impuro e desonrado, de fato executava. Os analistas do pedido (freis, priores e padres que assinaram o documento final) informaram ainda que aquela não era a primeira recusa, já que as solicitações anteriores haviam causado “repulsas à muito venerável Ordem”. Buscando preservar o acesso a quem fosse considerado branco — ou seja, sem máculas sanguíneas, espirituais e morais — o indeferimento revela que a exclusão amparava-se em uma complexa combinação de critérios, tais como sangue, honra e estatuto jurídico dos antepassados.

Em discurso na Câmara dos Deputados, no ano de 1827, o parlamentar Raimundo José da Cunha Mattos narrou a famosa história de Henrique Dias (sempre citado nas análises sobre pureza de sangue), filho de africanos libertos, que se destacou em batalhas militares em defesa dos interesses da Coroa, para lembrar aos demais parlamentares que muitos pretos e pardos prestavam relevantes serviços ao país.¹⁰² Não sem ironias, Mattos convidava os colegas a deixarem de lado o “espírito de puritanismo”, bem como a mania daqueles que “queriam ser fidalgos”, apesar de possuir antepassados mouros,

101 Carta dos membros da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo ao governador de Vitória, Francisco Alberto Rubim. Consistório da Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, Mesa Vila de Vitória, em 17 de fevereiro de 1819. Arquivo Nacional. Conjunto Documental: Espírito Santo. Ministério do Reino. Correspondência do Presidente da Província. Notação: IJJ9 356. Título do fundo: Série Interior. Disponível no site http://www.historiacolonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4950:pureza-de-sangue&catid=196&Itemid=215. Capturado em 10/11/2021.

102 MATTOS, Raimundo José da Cunha; MAY, Luiz Augusto. Sustentação dos votos dos deputados Raimundo José da Cunha Mattos e Luiz Augusto May sobre a convenção para a final extinção do comércio de escravos. Rio de Janeiro: Imperial Typographia de Pedro Plancher-Seignot, Rua do Ouvidor, nº 95, 1827. p. 08.

negros e judeus.¹⁰³ Cunha Mattos classificava como “ridículos” todos aqueles “que pensam que no Brasil *só os brancos devem como puros* servir nos nossos exércitos [itálicos meus]”.¹⁰⁴ Além de expressar o frequente vínculo entre brancura e pureza, o parlamentar situava no centro de suas críticas os procedimentos burocráticos que promoviam brancos a certos cargos militares, mas silenciava a respeito do fato de que também a Igreja adotava critérios de cor, origem e sangue que favoreciam brancos, um procedimento particularmente grave naquele momento, em que a Constituição de 1824 proibia tais distinções.

Na província de Minas Gerais, o pardo Manoel de Brito Freire requereu ingresso em uma ordem religiosa sediada na Vila de Paracatu, no ano de 1831. Contudo, o Bispo da Diocese negou a solicitação, alegando que deveriam ser excluídos os “pretendentes que não forem da *casta branca de ambos os lados*”.¹⁰⁵ Para pertencer à “casta branca” era preciso ser duplamente branco, por linhagem paterna e materna. A mestiçagem excluía da brancura. As atitudes que buscavam reservar aos brancos o acesso a certos cargos na Igreja, no exército ou na administração pública se expressavam, sobretudo, como reação às tentativas dos pardos de conquistarem os mesmos postos supostamente reservados às pessoas que, por não terem impurezas sanguíneas, poderiam ser consideradas brancas.

Não é possível negar a evidente ascensão individual de pretos, pardos e outros mestiços difíceis de classificar, assim como é incontestável a ampla ocorrência da mestiçagem desde o período colonial. Conforme as análises de Leticia Marques, durante a primeira metade do século XIX muitos homens pardos ocuparam postos políticos e militares importantes, mas sua existência foi silenciada ou por uma historiografia que partiu do pressuposto de que as elites eram sempre brancas ou porque, em seu próprio tempo, a ascensão social dos pardos e mulatos foi acompanhada por formas de classificação social e racial que não os reconheciam como pessoas “de cor”, mas como brancos.¹⁰⁶ Havia um complexo vínculo entre mobilidade social e reconhecimento como branco.

O foco nas trajetórias individuais de pretos e mulatos em plena ascensão social pode oferecer a falsa impressão histórica de que a mobilidade de classe poderia ser generalizada, alcançável por todo e qualquer preto ou pardo, a

103 MATTOS, Raimundo José da Cunha; MAY, Luiz Augusto. Sustentação... Op. cit., p. 08.

104 MATTOS, Raimundo José da Cunha; MAY, Luiz Augusto. Sustentação... Op. cit., p. 09.

105 Itálicos meus. Decisão nº 335, Justiça, em 18 de outubro de 1831. Manda responsabilizar o Bispo de Pernambuco pela infração dos §§ 13 e 14 do Art. 179 da Constituição. In: Coleção das Leis do Brasil de 1808 a 1889. Livro de 1831. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 248.

106 MARQUES, Leticia Rosa. José Marianno de Mattos: conquistas e desafios de um mulato carioca na Revolução Farroupilha (1835-1845). Dissertação de Mestrado em História. PUCRS, Porto Alegre, 2013. pp. 40-47; pp. 56-59.

depende do seu esforço pessoal, da instrução, dos serviços prestados à Coroa, das suas redes de relações pessoais ou da posse de um pai branco, bem nascido e abastado que pudesse ser mobilizado enquanto ascendente capaz de amenizar os defeitos mecânicos e sanguíneos herdados de uma mãe africana ou crioula. Contudo, diante do elevado volume de africanos e seus descendentes escravizados e livres nascidos no Brasil, uma população que, em diferentes províncias e períodos, ultrapassou significativamente a população branca, é possível afirmar que nunca houve na história brasileira um momento em que pretos, pardos e brancos estiveram igualmente distribuídos ao longo da hierarquia social, mesmo quando houve evidentes brechas para a inserção vertical das pessoas “de cor”. Em síntese, o foco nos indivíduos não pode esconder nem a ausência de mobilidade coletiva dos pretos e pardos, nem o fato de que a mobilidade social dos brancos sempre foi mais ampla.

Considerações finais

A brancura epidérmica, enquanto critério de distinção social, era *inicialmente* uma qualidade aristocrática e cristã, compreendida como expressão visual da limpeza sanguínea e espiritual. Essa brancura, tomada sobretudo como signo de pureza religiosa, não se originou entre as classes subalternas, mas entre os círculos sociais aristocráticos, de onde se propagou para as camadas populares, que, por sua vez, tinham as suas próprias motivações para reivindicar brancura como parâmetro de desigualdade no contexto escravista brasileiro, caracterizado pela utilização em larga escala de trabalhadores africanos escravizados.

As desigualdades de classe entre senhores e escravos foram reforçadas pela construção de significados distintivos para os brancos, não apenas por meio da produção de valorações negativas para os tons de pele mais escuros, mas também através da emissão de significados favoráveis a quem tinha a pele clara. Afinal, o que significava ser branco no Brasil escravista? A depender do momento, do local, dos interesses em jogo, das partes envolvidas e principalmente dos bens e recursos (materiais ou simbólicos) em disputa, a pele branca recebeu significados diversos: pureza sanguínea e espiritual; pertencimento à religião cristã; nascimento em Portugal; nobreza, ociosidade, honra e virtudes; boas ações; pai e mãe portugueses; ausência de miscigenação; afastamento da escravidão e dos serviços braçais; estatuto jurídico livre; direito de acesso aos cargos públicos, militares e eclesiásticos; presunção de superioridade; autoridade moral sobre negros e indígenas; expectativa de receber deferências dos cativos; castigos mais brandos do que aqueles aplicados aos negros; lugar superior na relação política estabelecida com os escravos.

A reconhecida ênfase conferida à mestiçagem pela historiografia que trata do período colonial (desde Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*) não autoriza uma relativização das identidades raciais a ponto de negar a existência de brancos no Brasil. Barrar postos e funções ou impor limites aos pretos, pardos, indígenas, mestiços e outras categorias consideradas “infames” implicava elaborar regras para definir, afinal, quem eram os brancos: aqueles que não tinham “raça” de mouro, judeu ou pagão; aqueles “cujos bisavós não tiverem sido pretos, e cujos pais tenham nascido livres”; aqueles que não tinham “sangue de índio misturado com o de negro”; aqueles que pertenciam à “casta branca de ambos os lados”. Ser branco era uma condição altamente restritiva, pois não dependia somente da cor: considerava-se também a ascendência.

Eram brancas (ou assim consideradas) a maioria das pessoas que ocupavam cargos eclesiásticos, militares e administrativos de maior poder, riqueza e prestígio, responsáveis por executar, através das exigências de limpeza sanguínea, o controle sobre a distribuição de acessos àqueles mesmos cargos. Os critérios de pureza identificáveis em estatutos católicos, ordens militares e cartas régias constituíam exigências impostas a partir “de cima” e eram simultâneos à recusa de trabalhadores brancos, fossem nacionais ou reinóis, a desempenhar ofícios de escravos, uma atitude realizada a partir “de baixo” da hierarquia social. Tomados em conjunto, as exigências de pureza sanguínea nas instituições e a recusa de muitos trabalhadores lusos a executar trabalho de escravos encontraram expressão comum nas referências à cor branca. Em síntese: a identidade branca foi construída tanto por dominantes quanto por subalternos.

Enquanto pretos e pardos estavam majoritariamente situados entre as classes sociais mais baixas, dentro e fora da escravidão, havia indivíduos — especialmente os pardos — que, de diferentes formas, burlavam as barreiras de cor e de origem e alcançavam posições sociais melhores. Ao mesmo tempo, os brancos estavam distribuídos desde as classes dominantes até os os círculos sociais subalternos, embora os brancos nascidos livres não tenham sido submetidos à escravização e sua cor jamais tenha sido associada ao cativo. Em termos estruturais, uma das principais diferenças entre brancos, pardos e pretos era o alcance de sua mobilidade social: a dos brancos era muito mais ampla. E até mesmo entre subalternos ser branco significava obter certas vantagens em relação aos negros. A desigualdade entre brancos abastados e negros pobres era simultaneamente racial e de classe. Já a desigualdade entre brancos pobres e negros pobres era sobretudo racial.

Referências bibliográficas

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Em torno das Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana: uma conversa com historiadores. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), vol. 21, n. 41, 2008. pp. 05-20.

BENTO, Maria; CARONE, Iray Carone. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos. Das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BOXER, Charles. “Pureza de sangue” e “raças infectas”. In: *O império colonial português (1415-1825)*. Edições 70: Lisboa, São Paulo, 1970. pp. 242-262.

CALMON, Pedro. *História Social do Brasil. Tomo I. Espírito da Sociedade Colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937

CARDOSO, Lourenço. *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (1957-2007)*. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008.

CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2014.

CUNHA, Luiz Antônio. *O ensino de ofícios artesanais e manufactureiros no Brasil escravocrata*. São Paulo: Editora UNESP; Brasília: FLACSO, 2000.

FRANKENBERG, Ruth. *White women, race matters. The social construction of whiteness*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2005.

GOMIDE, Ana Paula. Novos encantos, antigos conceitos: hierarquização e (des)qualificação social na Índia portuguesa (séculos XVI-XVII). *Temporalidades – Revista de História*, Edição 21, Vol. 8, nº 2, maio/agosto de 2016, pp. 24-41.

HODGKIN, Thomas. *Italy and her invaders. The visigothic invasion. (Vol. 1, Part II)*. London, Oxford University Press Warehouse, 1892.

JOUANNA, Arlette. O imaginário do sangue e de sua pureza na antiga França. *Tempo*, vol. 16, nº 30, 2001, pp. 21-40.

KAUTSKY, John. "Pure blood, intermarriage and sex relations". In: KAUTSKY, John. *The politics of aristocratic empires*. New York: Routledge, 2017. pp. 205-210.

KOLCHIN, Peter. "Whiteness studies: the new history of race in America", *Journal of American History*, v. 89, n. 1, 2002, pp. 154-173.

LACEY, Robert. "Blue Blood". In: *Aristocrats*. Boston; Toronto: Hutchinson; Little, Brown and Company, 1983. pp. 67-76.

LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LARA, Silvia Hunold. Pretos, pardos e mulatos: cor e condição social no Brasil da segunda metade do século XVIII. In: SAMPAIO, Gabriela dos Reis. (Org.). *Marcadores da diferença: raça e racismo na história do Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2019. pp. 14-40.

MARQUES, Letícia Rosa. *José Marianno de Mattos: conquistas e desafios de um mulato carioca na Revolução Farroupilha (1835-1845)*. Dissertação de Mestrado em História. PUCRS, Porto Alegre, 2013.

MATOS, Frederik. Religiosos em disputa: capuchos da Piedade e jesuítas no Estado do Maranhão (1693-1710). In: III Seminário Internacional História e Historiografia, 2012, Fortaleza. Anais do III Seminário Internacional História e Historiografia. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2012. pp. 01-12

MATTOS, Hebe. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

MISKOLCI, Richard Miskolci. O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX, São Paulo: Annablume, 2012.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Sefarditas*, nº 4, 2004, pp. 151-182.

PAINTER, Nell Irving. *The history of white people*. New York: W. W. Norton & Company, 2010.

PERES, Fernando. Negros e mulatos em Gregório de Matos. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 4-5, 1967. pp. 59-75.

RAMINELLI, Ronald. Impedimentos da cor mulatos no Brasil e em Portugal (1640-1750). *Varia História*, Belo Horizonte, vol.28, nº 48, jul/dez 2012. pp. 699-723.

REGO, João Manuel Vaz Monteiro de Figueiroa. *A honra alheia por um fio. Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão ibérica (séculos XVI-XVIII)*. Tese (Doutorado em História), Universidade do Minho, 2009.

ROEDIGER, David. *The wages of whiteness: race and making of the American working class*. New York: Verso, 2007.

ROEDIGER, David. *Working toward whiteness: how America's immigrants became white. The strange journey from Ellis Island to the suburbs*. New York: Basic Books, 2005.

SÁNCHEZ, Jairo Javier Garcia. *Sangre Azul, calco semántico y etimológico. Desarrollo de una idea de Eugenio Coseriu*. *Revista Española de Lingüística*, vol. 41, nº 1, 2011, pp. 49-51.

SCHUCMAN, Lia. Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2014.

SICROFF, Albert. Los orígenes del problema judeocristiano en España en el siglo XV. In: *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV e XVII*. Madrid: Taurus Ediciones, 1985. pp. 43-86.

SILVA, Priscila Elisabete. "O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudos". In: MÜLLER, Tânia; CARDOSO, Lourenço. (Orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017. pp. 19-32.

SILVA FILHO, Paulo. Desvalorização e desprezo ao trabalho manual e mecânico na sociedade escravista colonial. *Anais do V Encontro Estadual de História da ANPUH/PE*, Recife, Outubro de 2004, pp. 01-14.

SOUZA, Grayce. Uma trajetória racista: o ideal de pureza de sangue na sociedade ibérica e na América portuguesa. *Politéia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, Vol. 8, nº 1, 2008, pp. 83-103.

SOUZA, Grayce. Uma trajetória racista: o ideal de pureza de sangue na sociedade ibérica e na América portuguesa. *Politéia: História e Sociedade*, Vitória da Conquista, Vol. 8, nº 1, 2008, pp. 83-103.

SOUZA E MELLO, Marcia. O regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*, nº 27, vol. 1, 2009, pp. 46-75

SOVIK, Liv. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

TÜRKÇELİK, Evrim. *Muslim and jewish "otherness" in the spanish nation-building process throughout the reconquista (1212-1614)*. Thesis submitted to the graduate school of social sciences of Middle East Technical University. Department Of European Studies, Ankara, August, 2003.

WARE, Vron. (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

Fontes primárias

ARANHA, Manuel Guedes. Papel político sobre o Estado do Maranhão (1665). In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo XLVI, Parte I. Rio de Janeiro: IHGB, 1883

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

BRASIL. *Constituição Política do Império do Brasil promulgada em 25 de março de 1824*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Capturado em 02/08/2022.

COELHO, José Maria Vaz Pinto. "O Padre Domingos Simões da Cunha, Trovas Mineiras". *Bibliotheca Brasileira, Revista Mensal*, Ano 2. Tomo I, Rio de Janeiro, Typographia Perseverança, Rua do Hospício, nº 99, 1863.

COUTO, Domingos do Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco, por D. Domingos do Loreto Couto (1757)*. Rio de Janeiro: Officina Typographica da Bibliotheca Nacional, 1904. [1ª Edição de 1757].

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO (IHGB). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo XLVI, Parte I. Rio de

Janeiro: IHGB, 1883. Disponível em <https://www.ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/itemlist/filter.html?category=9&moduleId=147&start=400>. Capturado em 14/12/2022.

JABOATAM, Antônio de Santa Maria. *Novo Orbe Serafico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil por Fr. Antônio de Santa Maria Jaboatam. Impresso em Lisboa em 1761 e reimpresso por ordem do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Volume I. Rio de Janeiro: Typographia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858. [1ª Edição de 1761]*

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1942. [1ª Edição de 1817].*

LUCCOCK, John. *Notes on Rio de Janeiro, and the southern parts of Brazil, taken during a residence of ten years in that country, from 1808 to 1818. London: Printed for Samuel Leigh, in the Strand, 1820.*

MATTOS, Raimundo José da Cunha; MAY, Luiz Augusto. *Sustentação dos votos dos deputados Raimundo José da Cunha Mattos e Luiz Augusto May sobre a convenção para a final extinção do comércio de escravos. Rio de Janeiro: Imperial Typographia de Pedro Plancher-Seignot, Rua do Ouvidor, nº 95, 1827.*

RIBEIRO, João. Fatalidade histórica da Ilha de Ceilão, dedicada à Majestade do Sereníssimo D. Pedro II, Rei de Portugal, Nosso Senhor, escrita pelo Capitão João Ribeiro em 1685. In: *Coleção de notícias para a História e a Geografia das Nações Ultramarinas, que vivem nos dominios portugueses ou lhes são vizinhas, publicada pela Academia Real das Sciencias. Tomo V. Lisboa: Typografia da Academia Real das Sciencias, 1836. [1ª Edição de 1685]*

RODRIGUES, José. Introdução. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. *Documentos históricos. Revolução de 1817. Volume CII. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1953.*

SILVA, Antônio de Moraes. *Diccionario da Lingua Portuguesa Recompilado dos vocabulários impressos até agora e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado por Antonio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro, oferecido ao muito alto e muito poderoso Príncipe Regente N. Senhor. Lisboa, Typographia Lacerdina, 1813*

SILVA, Antônio de Moraes. *Dicionário da Língua Portuguesa composto por Antônio de Moraes Silva, Natural do Rio de Janeiro, Quarta Edição, reformada, emanada e muito acrescentada pelo mesmo autor; Posta em ordem correta e enriquecida*

de grande número de artigos novos e dos sinônimos por Theotônio José de Oliveira Velho. Lisboa: Imprensa Régia, 1831.

SILVA, Antônio de Moraes; BLUTEAU, Rafael. *Diccionario da Lingua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e accrescentado por Antonio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro.* Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

SOUTHEY, Robert. *História do Brasil. Volume III.* Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010. [1ª Edição de 1810]

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descriptivo do Brazil em 1587, obra de Gabriel Soares de Souza, Senhor de Engenho da Bahia, nela residente dezessete anos, seu vereador da Câmara.* Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, Rua dos Inválidos, 1851. [1ª Edição de 1587].

VILHENA, Luís dos Santos. Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas contidas em XX cartas que da cidade de Salvador, Bahia de todos os Santos, escreve huma a outro amigo em Lisboa. Livro I, Ano de 1802. Salvador: Imprensa Oficial do Estado, 1921. [1ª Edição de 1802].

VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp; VON SPIX, Johann Baptist. *Através da Bahia. Excertos da obra Reise in Brasilien. Trabalho apresentado ao 5º Congresso Brasileiro de Geografia e aprovado com louvor.* Companhia Editora Nacional: São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre, 1938. [1ª edição de 1819].

Outras fontes primárias

“O novo reino do rei João Antônio e Companhia”, *Correio Mercantil*, Salvador, 30/10/1838, p. 03. Hemeroteca Digital Brasileira.

“Convirá ao Brasil o dividir-se e retalhar-se em Repúblicas?”, *Diário Novo*, Recife, 06/06/1848, capa. Hemeroteca Digital Brasileira.

Bosquejo sobre o comércio em escravos e reflexões sobre este tráfico considerado moral, política e cristamente. Londres: Impresso por Ellerton e Henderson, 1821.

Carta Régia de 20 de julho de 1809. Manda organizar as tropas de linha e de milícias da Capitania do Rio Grande do Sul. In: *Coleção das Leis do Brasil de 1808 a 1889.* Livro de 1809. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891.

Carta dos membros da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo ao governador de Vitória, Francisco Alberto Rubim, em 17/02/1819. Arquivo Nacional, Conjunto Documental: Espírito Santo. Ministério do Reino. Correspondência do Presidente da Província. Disponível em http://www.historia-colonial.arquivonacional.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4950:pureza-de-sangue&catid=196&Itemid=215. Capturado em 10/11/2021.

Recebido em 29 de novembro de 2023
Aprovado em 30 de janeiro de 2024