

# Trabalho, tradição e família nas Culturas Jurídico-Penais consuetudinárias de escravos africanos, Minas Gerais, 1840-1860

Work, tradition and family in the consuetudinary Legal Criminal Cultures of African slaves, Minas Gerais, 1840-1860

**Leonam Maxney Carvalho**

Doutorando em História  
Universidade Federal de Minas Gerais  
[leonamcarvalho@yahoo.com.br](mailto:leonamcarvalho@yahoo.com.br)

**Recebido em:** 10/02/2015

**Aprovado em:** 25/04/2016

**RESUMO:** O Código Criminal do Brasil de 1830, o Código do Processo Criminal de 1832 e as leis que reformaram a estrutura da justiça na década de 1840, racionalizaram o direito penal no Brasil e reprimiram concepções tradicionais de justiça dispersas pela população. Este modelo de ordem foi influenciado por valores patriarcais, senhoriais e escravistas, pela formação dos juristas brasileiros em Coimbra pós reforma pombalina e por heranças culturais do antigo regime. Contudo, entre a população, ainda prevaleciam concepções tradicionais, consuetudinárias de justiça, baseadas nas variadas vertentes culturais inseridas neste contexto. Seguem neste texto algumas interpretações sobre comportamentos de escravos africanos registrados em crimes de homicídio, e se expõem questões sobre aspectos culturais de origem centro-africana e suas formas de ressignificação no Brasil. As fontes utilizadas foram alguns processos criminais e inventários, registrados entre as décadas de 1840 e 1860, em duas vilas de Minas Gerais: Oliveira e São João Del-Rei. O objetivo foi levantar hipóteses sobre os aspectos socioculturais consuetudinários ou tradicionais que influenciaram estes crimes, e como estes comportamentos encontraram campo aberto para sua efetivação, considerando que a violência era um recurso relativamente legitimado no seio sociedade daquela época, principalmente na defesa dos valores familiares e de hierarquia no trabalho.

**Palavras-Chave:** cultura jurídico-penal, nação, justiça.

**Abstract:** The 1830's Criminal Code, the Criminal Process Code, and the laws that amended the justice structure at the 1840's decade, rationalized the criminal legal right in Brazil and cracked down the justice traditional conceptions dispersed between populations. This order model was influenced by patriarchal, lords, and slaveholding values, by the Brazilians jurists graduated in Coimbra after Pombal's reform, and by Ancient Regime's cultural heritages. However, between people, prevail yet traditional and consuetudinary justice conceptions, based on many cultural sheds inside this contexts. Follow in this text, interpretations about African slaves' behaviors registered in homicide crimes, and expose questions about cultural aspects from Central African sources and their resignification in the Brazil. The historic sources researched were some legal criminal process and inventories, registered between 1840's and 1860's, in two villages of the Minas Gerais province: Oliveira and São João del-Rei. The objective was to get up assumptions

about consuetudinary and traditional social cultural aspects that influenced these crimes, and how these behaviors found open field to their effectuation, considering the violence like a relatively legitimated resource inside the society of that time, mainly when used in the defense of the family values and work hierarchy.

**Keywords: criminal legal cultures, nation, justice.**

João Angola era africano, solteiro, quarenta anos de idade, escravo. Não sabia ler nem escrever. Pertencia a uma propriedade de quinze cativos da casa de sua senhora na Vila de São João del-Rei, cabeça da Comarca do Rio das Mortes. Seu senhor havia morrido há cerca de um ano quando foi acusado e condenado à força por matar um caixeiro português, com uma facada em 1849.<sup>1</sup> “Por ouvir dizer”, testemunhas o conheciam por “possuir gênio feroz, malfazejo e sanguinário insultador e desobediente”. Foi considerado pela promotoria como “um flagelo para a sociedade”, conforme libelo acusatório.<sup>2</sup> João era carpinteiro e também trabalhava como uma espécie de “escravo de ganho”, executando variados serviços para os comerciantes locais. Pagava o “jornal” para sua senhora, por serviços que prestava pela vila.<sup>3</sup>

Por volta das oito horas da noite do dia 12 de outubro de 1849, depois de esfaquear o caixeiro português, foi preso nas suas senzalas, munido de “espingarda carregada”, “canivete” e “roupa entrouxada”. Foi julgado e condenado a morte no artigo 192 do Código Criminal. Sua senhora, convencida da culpa do escravo, desde o início do processo assina termo desistindo da sua defesa, por causa de sua constante “má índole e atrevimento”.

Naquela noite, Angola foi contratado para levar capim para a loja onde a vítima era caixeiro. De acordo com as testemunhas, ao completar o serviço e receber o pagamento, o escravo percebeu que faltava \$10 réis no combinado. Insatisfeito com aquele fato “principiou a dizer que por ser preto pensavam que ele não sabia contar, e principiou a chamar os que estavam presentes de ladrões, tratantes e filhos da puta”. Foi expulso da loja por uma das testemunhas, ao que respondeu “que não fazia caso de Senhor e Senhora para o tocarem, quanto mais dele, [...] que não fazia caso de brancos, que sua senhora o não tocava quanto mais ele”. Foi quando a vítima se aproximou e chutou o capim para fora da loja. O africano sacou a faca e matou o caixeiro português. Depois fugiu.

<sup>1</sup> Arquivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Processos-crime. Caixa. 0505.

<sup>2</sup> Uma análise pormenorizada deste processo pode ser encontrada em CARVALHO, L. M. “Feroz, malfazejo e sanguinário”: um flagelo africano em São João Del Rei, século XIX”. In: *LPH Revista de História*. Departamento de História (DEHIS), Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS), UFOP. Ano 18, n.18, 2008, p. 148-201.

<sup>3</sup> Este texto é uma revisão de algumas análises feitas na dissertação de mestrado e que estão sendo inseridas na Tese de Doutorado, pelo Departamento de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Projeto financiado com bolsa da CAPES.

Ao analisar a relação de escravos daquele eito, pode-se inferir que João Angola parecia ocupar posição razoável. De acordo com as informações do inventário de seu senhor falecido no ano anterior ao crime, 1848, sete dos 15 escravos daquele proprietário, tinham doze anos ou menos. Cinco apresentavam alguma observação a respeito das fragilidades na sua saúde, como Jerônimo Crioulo, 36 anos, “com força no peito”, avaliado em 300\$000 réis; Maria Crioula, 8 anos, “com defluxo asmático”, com o mesmo valor; Pedro, 6 anos, “muito doente”, avaliado em 150\$000; José de Nação, 49 anos, “quebrado e muito doente”, também 150\$000; e ainda Isabel Crioula, 60 anos, “muito doente e sem valor”. Contando João Angola, havia mais dois africanos: David de Nação, de 36 anos e José de Nação, sendo este o único mais velho que João, que foi avaliado em 400\$000 réis<sup>4</sup>, tinha o ofício definido de carpinteiro, e bastante liberdade pelas ruas da Vila. Seu valor só era menor do que outros cinco crioulos, entre homens e mulheres, em plena idade produtiva, entre 12 e 29 anos.<sup>5</sup>

As denominações “africano” e “de nação” são usadas na maioria das vezes para descrever escravos africanos cuja origem específica é desconhecida. Alguns autores consideram que é uma denominação pejorativa, usada quando se deseja enfatizar a inferioridade social de um indivíduo.<sup>6</sup> Em momento algum dos processos, o réu admite ser especificamente “africano”, mas é assim rotulado pela justiça, sendo também chamado diversas vezes de “preto João”, tanto pela justiça, quanto pelas testemunhas. Estas designações da cor da pele e suas variações são usadas nos registros históricos brasileiros desde o período colonial. Segundo Jocélio dos Santos, “negro” foi dicionarizado no século XVIII, como “o indivíduo desgraçado, triste, infausto, ou aquele “de cor preta como a tinta de escrever, o carvão apagado”, mas também podia indicar o homem preto, forro, ou mesmo “cativo”.<sup>7</sup> Conclui o mesmo autor que “por certo as categorias “preta” ou “negra” na sociedade brasileira referiam-se a “africano” e a “negro escravo” (...)”<sup>8</sup>. No processo de João Angola, o que parece ser enfatizado ao denominar João constantemente como “preto”, é justamente a condição social e jurídica, lembrando que ele era escravo, e toda a carga cultural pejorativa ligada ao termo “preto” desde o período colonial. O próprio João, ao afirmar que “por ser preto [os caixeiros da loja] pensavam que ele não sabia contar”, expressa sua compreensão

<sup>4</sup> Acredita-se que este valor pudesse ser maior se o africano não apresentasse tantos problemas de comportamento.

<sup>5</sup> Fonte: IPHAN, Inventários e Testamentos, Caixa 382, 1848. Reproduzido por CARVALHO. Feroz, malfazejo e sanguinário, p. 160-161.

<sup>6</sup> CARDOSO, Maria Tereza Pereira. Nas malhas da justiça: criminalidade, cor e condição social nas Villas Del-Rei. In: *Estudos Íbero-Americanos*. PUCRS, v. XXX, n. 1, Junho 2004. p. 63-83.

<sup>7</sup> SANTOS, Jocélio Teles dos. De pardos disfarçados a brancos pouco claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. In: *Afro-Ásia/UFBA*. N. 32. 2005. P. 115-137. P. 118.

<sup>8</sup> \_\_\_\_\_. De pardos disfarçados a brancos pouco claros, p. 137.

sobre como aquela sociedade o enxergava. Ou seja, por ser “preto”, imaginariam que ele nem saberia contar o que lhe era pago por seus serviços.

Contudo, em seu interrogatório, “respondeu que se chama João de Nação Angola”, o que pode indicar um sentido contrário ao pejorativo enfatizado pela justiça. O fato de se assumir inserido em uma “nação” pode denotar algum sentimento de inserção social, às vezes até com alguma importância, ou orgulho. As nações foram e continuam sendo objeto de estudo de muitos historiadores como Renato da Silveira, Maria Inês Côrtes Oliveira, Mariza Carvalho Soares, Roger Bastide, Silvia Brügger e Anderson Oliveira.<sup>9</sup>

Todos estes autores concordam que as nações serviram inicialmente como forma de se registrar e controlar os escravizados africanos ainda no ato de embarcá-los para exportação pelo Atlântico. Como afirmou Bastide, “tratava-se de uma política voluntária dos representantes do poder, para evitar a formação, entre os escravos, de uma consciência de classe explorada (segundo a velha fórmula, dividir para reinar)”<sup>10</sup>. O primeiro nome era sempre uma referência da língua portuguesa, no caso dos traficantes portugueses e brasileiros, como João, José, Maria, etc., enquanto a “nação” era uma identificação que poderia reportar tanto a regiões de procedência, cidades e portos, como Congo, Luanda, Benguela e Angola, quanto às denominações étnicas como ganguela, nagô, mayombe, haussás, dentre muitos outros. Pareciam sobrenomes, mas passaram a significar muito mais do que uma simples denominação no Brasil escravista.

Renato da Silveira afirmou que as nações eram verdadeiras “instituições cívicas”, que funcionaram no Brasil em vários setores sociais como no exército, nas confrarias religiosas católicas, “nas associações de festas, de seguros mútuos, com suas casas nos subúrbios, onde se escondiam as cerimônias religiosas propriamente africanas e onde se preparavam as revoltas”. A atribuição de nações ao indivíduo identificava-o como o “outro”, o diferente, o estrangeiro, e teriam surgido muito antes do contexto do tráfico de escravos na África. Mas a partir disso,

---

<sup>9</sup> BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. Tradução de Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, Ed. da USP: 1974; SOARES, Mariza de Carvalho. “A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII”. In: *Afro-Ásia*, Ano 26, n. 2. 2004. P. 303-330; \_\_\_\_\_. “Histórias Cruzadas: os Mahi setecentistas no Brasil e no Daomé”. In: FLORENTINO, M. (org). *Tráfico, Cativo e Liberdade* (Rio de Janeiro séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Brasiliense, 2005; BRÜGGER, Silvia e OLIVEIRA, Anderson. “Os benguelas de São João Del-Rei: Tráfico Atlântico, religiosidade e identidades étnicas (Séculos XVIII e XIX)”. In: *Revista Tempo*. V. 13, n. 26, jan de 2009, p. 177-204; OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. “Quem eram os negros da Guiné”? In: *Afro-Ásia*, n. 19-20. 1997. P. 37-73; SILVEIRA, Renato da. “Nação Africana no Brasil Escravista: problemas teóricos e metodológicos”. In: *Afro-Ásia*, n. 38. 2008. P245-301;

<sup>10</sup> BASTIDE. *As Américas Negras*, p.13.

foram apropriadas pelos africanos nas Américas que a utilizaram como forma de organização, hierarquização, inserção e diferenciação sociais.<sup>11</sup>

De acordo com Maria Inês Côrtes de Oliveira, os “laços de nação” tiveram grande importância para os africanos nas Américas. Contudo, não tinham “correlação com as formas de auto-adscrição correntes na África”, “nem no nome, nem na composição social”, pois causavam uma “perda cultural” quando se reorganizavam coletivamente no Novo Mundo. Mas isto não significaria que sua cultura de origem não “sobrevivesse” no novo contexto das Américas. Conforme afirma a autora:

No meio dos seus, cada africano continuava a ser uma pessoa detentora de um nome que continuava fazendo sentido para o grupo, pertencente a uma família africana, possuidor de uma história que incluía sua captura e sua condução até a Bahia, onde podia ser identificado pelos demais como alguém que veio de tal cidade e era filho, irmão, companheiro ou pai de outros membros da comunidade.<sup>12</sup>

Silvia Brügger e Anderson Silva afirmam que os Benguelas de São João Del-Rei “formavam um grupo com identidade própria e uma certa autonomia dentro da irmandade”, trazendo “à tona a existência de uma congregação de caráter étnico instituída por escravos e forros procedentes da região de Benguela, na África Centro-Occidental”. Concordam os autores que se “as denominações do tráfico efetivamente foram apropriadas e utilizadas pelos negros de forma a se organizarem política e culturalmente”, então podem ser compreendidas “enquanto grupos étnicos organizacionais”.<sup>13</sup>

Já Mariza da Carvalho Soares é de opinião contrária. Afirma a autora que mesmo a “nação” sendo “inicialmente uma identidade atribuída no âmbito do tráfico atlântico”, ela acabou “incorporada pelos grupos organizados no cativo”, servindo tanto para reforçar “antigas fronteiras étnicas e territoriais”, como para estabelecer novas configurações identitárias, “sejam elas étnicas ou não”. Desta forma, conclui Soares que:

[...] mesmo quando indivíduos de um mesmo grupo étnico, língua ou cultura, predominam no interior de uma “nação” esta não corresponde a um grupo étnico. As nações são categorias identitárias que operam fazendo uso das configurações étnicas mas não são, elas mesmas, grupos étnicos.<sup>14</sup>

O pertencimento a uma nação, portanto, podia organizar e hierarquizar as relações sociais dentro de uma região, influenciando na formação familiar, nas funções de trabalho, e outras

---

<sup>11</sup> SILVEIRA. *Nação Africana no Brasil Escravista*, p. 298-300.

<sup>12</sup> OLIVEIRA. Quem eram os negros da Guiné?, p. 175-177.

<sup>13</sup> BRÜGGER e OLIVEIRA. Os benguelas de São João Del-Rei, p. 184-185, 187-189.

<sup>14</sup> SOARES. A “nação” que se tem e a “terra” de onde se vem, p. 308.

conjunturas, além de possibilitar o diálogo ou compartilhamento de culturas ou tradições jurídico-penais. Acredita-se que a idade também pode ter sido um dos fatores de hierarquização em meio aos escravizados, já que o patriarcalismo brasileiro, assim como algumas culturas africanas que estiveram sob seu pleito valorizavam indivíduos mais velhos, normalmente inseridos em posições sociais de destaque. Eram os mais velhos que compunham os tribunais que julgavam litígios em seus grupos, além de comporem conselhos de anciãos. Os sobas, reis e líderes africanos também eram escolhidos normalmente entre os mais velhos. Na África Ocidental, entre fons, iorubas e ibos, por exemplo, “havia grande vantagem em ser idoso. A idade garantia o acesso às mulheres, aos deuses e os jovens só lhes dirigiam a palavra de joelhos ou de cócoras”<sup>15</sup>. A hierarquização por idade, tempo de cativo e naturalidade étnica não é novidade na historiografia e outros angolanos foram encontrados ocupando estas posições de mando e liderança. Mary Karasc<sup>16</sup>, quando investiga as identidades de africanos em certas localidades do interior do Brasil, afirma que:

Em pelo menos duas das propriedades, homens angolanos mais velhos ocupavam uma posição de destaque: um como feitor e outro como habilidoso mestre de açúcar. Suas idades indicavam que viviam escravizados por algum tempo no Brasil e possivelmente morando há muito na capitania. É evidente que existia certo senso de hierarquia social na força de trabalho escravo, e os angolanos talvez tivessem alguma vantagem devido ao tempo de serviço.<sup>17</sup>

Voltando ao caso de João Angola de São João Del-Rei, registrou-se uma testemunha que contou que este africano tinha protegido alguns escravos “seus companheiros” que tinham furtado porcos de um vizinho. Sua senhora e senhor moço confirmaram que pretendiam vender o escravo, e, que, quando este ficou sabendo, os ameaçou de morte: “porque o dito Preto João teve o arrojo de dirigir-se a ela e dizer-lhe que sabia que ela o mandava vender enganado, e que se não fizera semelhante coisa, senão que havia de arrepender-se e que lhe desse papel”. Em outra ocasião João Angola brigou com o escravo de um vizinho por causa de uma dívida em dinheiro. Outra testemunha afirmou que o réu “se portou o mais atrevido gritando na senzala, que não conhecia a branco nenhum; quem o governava já tinha morrido; de sorte que sai todas as manhãs e entrava a noite, sem obediência alguma, [...] que logo dava o jornal que ela sua Senhora não tinha nada com ele”.

---

<sup>15</sup> PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à África Atlântica*. 5. ed. Rio de Janeiro: Elsevier; 2004. p. 14-16.

<sup>16</sup> KARASCH, Mary C. Centro-africanos no Brasil Central, de 1780 a 1835, In: HEIWOOD, Linda (org.), *Díspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p. 127-164.

<sup>17</sup> \_\_\_\_\_. Centro-Africanos no Brasil Central, p. 154.

Desta forma, conclui-se que João Angola não reconhecia o domínio de sua senhora nem de nenhum branco porque considerava que quem o governava já tinha morrido. Este posicionamento demonstra uma atitude bem peculiar, e pode fazer parte de uma concepção pessoal de cativo, talvez influenciada por experiências criadas no escravismo africano; ou uma apreensão sobre as regras de seu cativo, cunhada no contexto regional do escravismo brasileiro. João Angola acreditava que deveria estar livre depois da morte de seu senhor, ocorrida no ano anterior ao seu crime. Exigiu então, seu “papel” (de alforria) à força, ameaçando seus senhores de morte se fosse vendido.

É fato consumado pela historiografia que a morte do senhor era momento de incertezas, pois em seu testamento, algum cativo podia ser alforriado, vendido ou deixado de herança.<sup>18</sup> Sob o domínio de um novo proprietário, direitos conquistados poderiam ser perdidos, castigos desconhecidos podiam ser aplicados, separações familiares também eram passíveis de ocorrer, dentre muitas outras dúvidas. Contudo, levanta-se a possibilidade de que esta visão de João Angola, em que afirmava que deveria ser libertado “porque quem o governava já tinha morrido”, poderia ser uma apropriação singular de alguma noção consuetudinária ou tradicional do cativo, talvez uma ressignificação de algum costume escravista oriundo da África, ou mesmo influenciado pela sua experiência de vida como “escravo de ganho” – que lhe conferia considerável liberdade. João Angola tinha uma experiência peculiar dentro do cativo e um perfil social propenso a corrigir injustiças com soluções violentas. Talvez fosse uma personalidade respeitada por parceiros de escravidão, provavelmente temido, que trabalhava com grande autonomia pelas ruas da vila. Estas experiências de vida talvez o tivesse impulsionado na direção de uma concepção singular de seus próprios direitos e deveres, que envolvia suas relações com seus senhores e suas visões de liberdade.

Nenhuma destas hipóteses pode ser descartada, apesar de que também não há como serem comprovadas neste caso. Na África portuguesa, o escravismo delegava experiências variadas muitas vezes baseadas em raízes antigas. Leila Hernandez<sup>19</sup> ressalta que todo o continente africano pré-colonial era entrecruzado de rotas comerciais, e que algum tipo de

---

<sup>18</sup> CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

<sup>19</sup> HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na Sala de Aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

escravização também era comum à maioria dos povos africanos.<sup>20</sup> Suas causas na África pré-colonial eram tão numerosas quanto o tipo de trato que tinham com os cativos.<sup>21</sup>

A punição por crimes também podia levar à escravização do indivíduo<sup>22</sup>. A fome podia conduzir à venda de filhos ou a si mesmos como escravos. As dívidas geravam cativos, pois o sujeito endividado, ou sua família, penhorava algum membro, como uma espécie de garantia de pagamento do débito. Nessas situações, em muitos casos, os escravos eram relativamente bem tratados: tinham acesso aos meios de produção (basicamente a terra), podiam casar-se com pessoas livres e eram considerados membros da família do senhor<sup>23</sup>. A partir da chegada dos europeus, uma nova dinâmica vai afetar os povos da África e seus sistemas escravistas, adicionando, misturando e destruindo costumes e culturas, que, ao chegar nas Américas ainda foram novamente reconfiguradas.

James Sweet<sup>24</sup>, Roquinaldo Ferreira<sup>25</sup> e Robert Slenes<sup>26</sup> destacam que os centro-africanos predominaram na região sudeste a partir do século XVIII até o fim do tráfico atlântico em 1850, sendo em menor quantidade aqueles advindos da África ocidental. Principalmente pelo porto do Rio de Janeiro, que abastecia grande parte de Minas Gerais. “No Brasil, o predomínio da África Central no tráfico de escravos resultou, durante os séculos XVII e XVIII, numa proliferação de formas culturais e instituições religiosas centro-africanas”<sup>27</sup>.

Roquinaldo Ferreira aponta os “pumbeiros” como fortes contribuintes da escravização forçada de africanos e posterior venda para os navios direcionados para as Américas. Os pumbeiros eram mercadores de escravos e de produtos que imitavam as roupas e modos europeus para adquirir certo status social e não serem confundidos com escravos. Costumes como o penhor (*pawnship*) — utilizado, pelo menos até meados do século XIX — se tornavam

---

<sup>20</sup> RALPH, A. Austen. *The uncommon market: essays in the economic history of the Atlantic slave trade*. Nova York: Henry A. Gemery & Jan Hogendorn (eds.), 1979; Apud Hernandez, *A África na Sala de Aula*, p. 37, citado acima.

<sup>21</sup> HERNANDEZ, *A África na Sala de Aula*, p. 37.

<sup>22</sup> REIS, João J. Notas sobre a escravidão na África pré-colonial. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 14, 1987. Citado por Hernandez, 2005.

<sup>23</sup> \_\_\_\_\_. Notas sobre a escravidão, p. 37.

<sup>24</sup> SWEET, James. Os católicos e os “Outros” no mundo dos crentes. In: *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007, p.125-126.

<sup>25</sup> FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World. Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012, p.52-88.

<sup>26</sup> SLENES, Robert. A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, D. C. e FURTADO, J. F. (orgs.), *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.; \_\_\_\_\_. A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In HEIWOOD, Linda (org.), *Díspora negra no Brasil* (São Paulo: Editora Contexto), 2008, pp. 193-217.

<sup>27</sup> SWEET. *Os católicos e os “Outros”*, p. 142.



irreversíveis, pois os indivíduos acabavam sendo vendidos e exportados para as Américas.<sup>28</sup> Deste modo, muitos dos escravos angolanos trazidos para o Brasil nesta época eram homens que conheceram variados tipos de escravização, fosse forçada, por dívida, por acusação criminal ou enganados pelos pumbeiros. Portanto, carregaram com eles noções sobre os limites do que era justo ou injusto nas organizações e hierarquias de trabalho, nas relações escravistas.

O historiador José Curto confirma que existem muitas lacunas a serem preenchidas por estudos que enfoquem a “resistência” à escravidão na África<sup>29</sup>, mas concorda que este fator, intrínseco à escravidão nas Américas, teria realmente se constituído como parte da bagagem cultural dos africanizados exportados para as Américas. Muitos destes escravizados estavam inseridos em comunidades que conheciam, de alguma forma, processos ou sistemas de escravização, tanto na África ocidental, quanto central, fosse em meio aos europeus católicos ou sob crenças islamizadas, entre os próprios africanos, em espaços urbanos e rurais, em sociedades com ou sem Estado. O autor relata ainda um caso em que vários escravos decidiram fugir, quando sua rica proprietária, Dona Ana Joaquina dos Santos e Silva, morreu em 1859, e seus herdeiros lutavam por seus bens no tribunal de Luanda.<sup>30</sup>

Estes escravizados podiam, portanto, carregar consigo noções ou mesmo opiniões formadas sobre como estes processos deveriam funcionar no ambiente em que eram instalados, do lado oeste do Atlântico. Provavelmente souberam se articular no sentido de buscar, de variadas formas, melhores condições de vida e de trabalho, conquistando privilégios como a formação familiar e senzalas próprias; ou funções de maior autonomia e liberdade como os carreiros e arreadores de tropeiros; posições sociais de certo valor em seu meio de trabalho, fossem formais como os cargos de feitor, ou mesmo posições de respeito em meio aos seus, devido a posturas e comportamentos específicos.

Em Oliveira, em 1846, o feitor Luís Angola, escravo do abastado fazendeiro, comerciante e proprietário de tropas, Antônio de Freitas Lopes, depôs como testemunha informante no processo em que os escravos Domingos Benguela e Rafael Moçambique, pertencentes ao mesmo proprietário, foram acusados de matar outro feitor Antônio de tal.<sup>31</sup> Luís Angola foi citado como “Pai Luís” por alguns cativos que depuseram no processo. Este tipo de tratamento, junto com algumas narrativas, reforçam a imagem de liderança e respeito que tinham os escravizados por

---

<sup>28</sup> FERREIRA. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World*, p. 52.

<sup>29</sup> CURTO, José C. Resistência à escravidão na África: o caso dos escravos fugitivos recapturados em Angola, 1846-1876. *Afro-Ásia*, n. 33, 2005. P. 67-86.

<sup>30</sup> CURTO. *Resistência à escravidão na África*, p. 69, 72-74, 81.

<sup>31</sup> Arquivo do Fórum de Oliveira – Labdoc/UFSJ – Processos Crime: cx 04-98-1846.

este africano. Francisco aficionada, vulgo “sapato”, também escravo, narrou que na hora em que ocorreu o crime, ia “saindo ele interrogado para a roça e em meio do caminho ouviu [Antônio de tal] gritar pelo pai Luiz”, enquanto era atacado pelos réus.

Em seu depoimento, Luís angola afirmou que o réu Domingos Benguela, no dia anterior ao crime, depois de ser castigado pelo feitor Antônio de tal, “saía para a senzala resmungando muito sobre as pancadas”, e foi lhe procurar “para ver o que se fazia algum castigo”, ao que Luís “respondera que não lhe embarçava com rixa de pretos”. Resumindo, Luís Angola era feitor; foi procurado por Domingos Benguela que lhe pediu para castigar o outro feitor que lhe espancara; era respeitosamente chamado de “pai” por alguns cativos; e foi a quem o feitor assassinado gritou pelo nome quando estava sendo atacado pelos réus. Estas evidências não deixam dúvida sobre o relativo estatuto de liderança ocupado por este angola, que se negava até mesmo a se intrometer em “rixas de pretos”. Novamente o designativo “preto” aparece com teor pejorativo, como se tivesse sentido de rebaixar ainda mais o estatuto social do escravizado, se colocando acima daquele a quem foi rotulado.

No dia sete de janeiro de 1842, Joaquim Mayombe<sup>32</sup> matou seu senhor em sua fazenda na Vila de Oliveira, quando este fiscalizava seus serviços. Registrou-se que “indo [...] pelo canavial onde seu neto Januário Machado de Castro se achava administrando o trabalho do réu e dos seus dois filhos Joaquim e João”, o réu tomou a faca do senhor e lhe desferiu dois golpes no peito “com tal força que chegou a introduzir até os dedos, a qual indo direto ao coração, súbito fez cair moribundo o falecido que espirou imediatamente”<sup>33</sup>. Minuta-se que “presenciaram este horroroso atentado o mencionado neto, que é uma das testemunhas do sumário, e também os dois filhos do réu”<sup>34</sup>.

O réu foi incurso no artigo 192 do Código Criminal, e na Lei de 10 de junho de 1835, as circunstâncias agravantes aplicadas pela promotoria neste caso são as dos itens 7º (“Haver no ofendido a qualidade de ascendente, mestre, ou superior do delinquente, ou qualquer outra, que o constitua a respeito deste em razão de pai”), 9º (“Ter o delinquente procedido com fraude”), 10º (“Ter o delinquente cometido o crime com abuso da confiança nele posta”) e 15º (“Ter sido o crime cometido com surpresa”).

---

<sup>32</sup> Uma análise pormenorizada deste processo pode ser encontrada em CARVALHO, 2009, já citado. Outro tipo de análise encontra-se em CARVALHO, L. M. Joaquim Benguela entre o diabo, a honra e a força: processos criminais entre a crioulanização e a africanização em Minas Gerais, 1842. In: ANAIS DO VI CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UEM, 2013. <[http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/565\\_trabalho.pdf](http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/565_trabalho.pdf)>: Acesso em 28-03-2014.

<sup>33</sup> Arquivo do Fórum de Oliveira, Processos Criminais, Caixas 59-02-1842 e 60-02-1842.

<sup>34</sup> Retirado do Libelo acusatório da promotoria.

É interessante notar a importância das questões familiares no contexto social e jurídico. A promotoria enfatiza estes aspectos quando diz que foi “barbaramente assassinado Januário José Ferreira, homem casado e com filhos, deixando sua família inconsolável e desamparada”. Logo o crime é rotulado como “atentado tão horrendo, assustador e nefando”, que o réu também atentou com a faca contra o neto da vítima, de 13 anos, que administrava os trabalhos do escravo quando a vítima chegou na roça, e “por esta brutal atrocidade”, o réu “é indigno da menor sombra de compaixão, por não ter em seu favor o menor motivo de desculpa, de justificação, nem sequer de atenuação de seu horroroso crime”.

O agravante do item 7º merece maior consideração nesta análise, pois se refere especificamente à defesa da família, reflexo da cultura patriarcal no contexto jurídico positivo. Quando o Código Criminal defende que o crime se agrava por que a vítima tem a “qualidade de ascendente, mestre, ou superior do delinquente, ou qualquer outra, que o constitua a respeito deste em razão de pai”, está valorizando, protegendo e organizando tanto a família, quanto as hierarquias dos sistemas de trabalho. O Código Criminal de 1830 refletiu, entre outros aspectos, feitos da cultura patriarcal do século XIX brasileiro, que impôs valores específicos na construção social e jurídica imperial<sup>35</sup>. Deste modo, delimitava juridicamente os valores familiares, impondo uma hierarquização que colocava o elemento masculino (e paterno) de maior idade, na liderança das hierarquias familiares e funcionais. Estes valores patriarcais, refletidos na defesa da família, não estavam somente prescritos na lei positiva, mas também no âmbito consuetudinário, em todos os níveis sociais.

Não foi registrada a idade da vítima, Januário José Ferreira, mas foi anotado que sua filha única tinha 34 anos no ano de seu inventário, 1843<sup>36</sup>, e, portanto, conclui-se que já era um homem bem maduro, o patriarca daquela família. Joaquim Mayombe vivia e trabalhava com seus filhos e amásia nesta mesma fazenda. Parecia ter certa posição de liderança no eito (conforme analisado pelo quadro 1 abaixo), tinha três filhos, Claudina Crioula<sup>37</sup>, 28, Joaquim Crioulo, 20, e

---

<sup>35</sup> PIMENTEL FILHO, José Ernesto e CAMINHA, Raquel. Mulheres, disputas e direitos numa sociedade patriarcal: surra e honra feminina no Ceará imperial e republicano. *Verba Juris* – Anuário da Pós-Graduação em Direito, João Pessoa, ano 5, n. 5, p. 127-158, jun-dez de 2006. P. 133.

<sup>36</sup> Arquivo do Fórum de Oliveira, Labdoc-UFSJ: Inventário Caixa 09 – 162 – 1843.

<sup>37</sup> No Arquivo Paroquial de Santo Antônio de São José, no Livro de batismo 12, a f. 164, com data de 03 de Dezembro de 1814, foi encontrada uma referência do batismo de “Claudina, filha de Joaquim Benguela e Mariana, escravos de Januário José Ferreira”. O réu recebe diferentes nomeações, sendo chamado de Benguela pelos escrivães das fontes e assumindo a identificação Mayombe, por vontade própria. Acredita-se que isto se deve a certo desinteresse dos produtores das fontes em se registrar o escravo como ele se autodenominava, afirmando-o com o termo geral Benguela. Mais sobre o assunto em LIBBY, Douglas Cole; FRANK, Zephyr. *Voltando aos registros paroquiais de Minas Colonial: etnicidade em São José do Rio das Mortes, 1780-1810*. In: Revista Brasileira de História –

João, 13<sup>38</sup>. Outra evidência sobre a antiga relação entre escravo e senhor, é encontrada no mesmo processo criminal quando “foi perguntado a ele respondente [quando veio] para esta terra [e se] esteve sempre como escravo do dito falecido e quantos anos, respondeu que sempre esteve desde que chegou (até) seu falecimento”. O que indicaria que o cativo de Joaquim poderia chegar a algo em torno de três décadas com o mesmo senhor.<sup>39</sup> Neste inventário, também consta a descrição dos escravos deixados de herança, conforme quadro abaixo. De acordo com os dados, Joaquim Mayombe era um dos mais velhos, e Mariana – citada no Arquivo Paroquial e no inventário (conforme tabela 1 abaixo: “Mariana Crioula”) –, deveria ser esposa<sup>40</sup> ou amásia do mesmo réu, e ainda seriam ambos, pais de Claudina<sup>41</sup>, que tinha entre 25 e 30 anos.

**Tabela 1 – Escravos que dividiam as Senzalas com Joaquim mayombe.**

	Nome	Naturalidade	Idade	Valor (Réis)	Observações
1	José de Nação	Africano	45	440\$000	
2	João Crioulo	Brasileiro	13	600\$000	Poderia ser um dos filhos do réu.
3	Joaquim Crioulo	Brasileiro	20	650\$000	Provavelmente era o filho mais velho do réu. Foi vendido ao final do inventário para pagamento de dívidas do falecido.
4	Mariana Crioula	Brasileira	45	80\$000	Talvez fosse esposa ou amásia do réu. Foi libertada em testamento.
5	Catarina Crioula	Brasileira	26	500\$000	
6	Claudina Crioula	Brasileira	24	600\$000	

Órgão oficial da Associação Nacional de História. São Paulo, ANPUH, vol. 29, nº 58, jul.-dez., 2009. p. 383-415; e CARDOSO, *Nas malhas da justiça*, já citado.

<sup>38</sup> Não se sabe a idade correta, podendo ser de 13 ou 16 anos, conforme inventário já citado.

<sup>39</sup> Depoimento do próprio escravo Joaquim Mayombe.

<sup>40</sup> “Vale lembrar que, o padrão de matrimônio entre escravos, reconhecido para Minas Gerais, pelo menos para a região de São João Del Rei, era o de casamentos dentro de um mesmo plantel” BRUGGER, Sílvia Maria. *Minas Patriarcal: família e sociedade, São João Del Rei, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 119.

<sup>41</sup> Joaquim vivia com a amásia (ou esposa) e com seus três filhos crioulos, privilégio comum em ambientes como o dos distritos e das fazendas do sudeste brasileiro. CASTRO, Hebbe Maria. *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995, p. 43.

7	Bárbara Crioula	Brasileira	26	650\$000	
8	Rosa Parda	Brasileira	14	700\$000	
9	Custódia	Brasileira	2 meses	60\$000	
10	Marcelina	Brasileira	6	450\$000	Foi doado por dote para a herdeira e filha Maria.
11	João	Brasileiro	16	350\$000	Poderia ser um dos filhos do réu. Foi doado por dote para a herdeira e filha Maria.
Fonte: Arquivo do Fórum de Oliveira, LABDOC-UFSJ, Inventários e Testamentos, Caixa 09 – 162 – 1843.					

Movido pelos costumes de uma sociedade fortemente caracterizada por valores patriarcais, ou “familiares”, conforme caracteriza Sylvia Brügger<sup>42</sup>, cabia a Joaquim, mesmo escravo, defender a sua prole, os seus laços familiares e sua posição naquela estrutura social. “Para os escravos envolvidos, dependentes e despersonalizados por definição, surpreende exatamente o nível de autonomia e estabilidade familiar que conseguiam, extremamente próximo da experiência dos homens livres com os quais conviviam”<sup>43</sup>.

Dialoga-se com a situação: dois pais medindo forças perante seus filhos. Um era fazendeiro, branco, casado, proprietário de escravos e fazenda; o outro era um lavrador africano e escravo do mesmo, também casado e pai de três filhos. “Esta proximidade entre escravidão e relações familiares tornava culturalmente bastante complexas e específicas as relações destes senhores com seus escravos, bem como emprestava uma condição inusitada à autoridade paterna, enquanto condição de exploração de trabalho”<sup>44</sup>.

Minas Gerais caracterizou-se pela miscigenação entre negros, brancos e indígenas, desde o século XVIII. Ao mesmo tempo, se constituiu de espaço privilegiado para as trocas culturais, graças aos mecanismos de obtenção da liberdade, à capacidade de negociação entre escravos e senhores, a uma rede de informações sobre as experiências de outros cativos e a uma dinâmica movimentação que desenvolveu a economia e o comércio.<sup>45</sup> Oliveira e São João Del-Rei exibem

<sup>42</sup> BRÜGGER. *Minas Patriarcal: família e sociedade*, p. 159.

<sup>43</sup> BRÜGGER. Sílvia M. *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi. Minas Patriarcal: família e sociedade*, p. 159.

<sup>44</sup> CASTRO. *Das Cores do Silêncio*, p. 64

<sup>45</sup> PAIVA, E. F. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995; \_\_\_\_\_. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais. 1716-1789*. Belo Horizonte:

algumas das características das sociedades mineiras do século XIX: relativo desenvolvimento urbano e comercial e produção agropecuária voltada para abastecimento interno, como atividades econômicas masculinas principais, além de ofícios artesãos e diaristas. “Um grande contingente populacional, sobretudo o feminino, ocupava-se da fiação e tecelagem, do serviço doméstico e trabalhava com tecidos”<sup>46</sup>. Além disso, a propriedade escrava variava bastante, mas predominavam-se pequenas unidades de 1 a 5 cativos, e de 6 a 10 em menor escala. Apesar disso também se encontrava, obviamente, propriedades vultosas com escravaria mais abundante. Embora a propriedade escrava fosse bem disseminada, grande parte da população não possuía escravos, sobrevivendo do próprio trabalho.<sup>47</sup> Desta forma, compreende-se que a maioria dos ambientes de trabalho nestas vilas mineiras no século XIX, fosse caracterizado pela presença de trabalhadores livres e escravos, operando juntos nas plantações e roças das fazendas, nos trabalhos domésticos e de fiação e tecelagem, e também nos comércios das vilas.

A partir disso, volta-se à situação de Januário e seu escravo Joaquim Mayombe: dois pais de família, o senhor e o escravo, convivendo juntos nos trabalhos de lavoura, lado a lado com seus descendentes os auxiliando nas diversas tarefas. Junto à sociedade, em meio a outros livres e escravos, compartilharam experiências, ideias, costumes e valores, por aproximadamente três décadas. Estes valores incluíam a organização do trabalho, as noções de castigo justo ou injusto, a honra patriarcal, a organização e defesa da família. Ao mesmo tempo em que devem ter travado variadas situações de conflito e violência. Três décadas de convívio administradas entre as imposições da dominação senhorial e as conquistas do trabalho e da negociação em cativeiro. Entre concepções tradicionais e costumeiras advindas de sua experiência na África e aquelas construídas no ambiente dinâmico da produção econômica e do trabalho livre e escravo em Minas Gerais, estavam aquelas relacionadas à proteção da família, à honra, ao trabalho, e o relativo desgaste que poderia ser causado pelo período extenso dentro do cativeiro.

Estes esquemas sociais entre escravos e senhores variavam entre as regiões, dependendo, obviamente das estruturas sociais erguidas e das cargas de cultura carregadas pela população que a compunha. Eugene Genoves<sup>48</sup> chamou este “senso de direitos e deveres recíprocos entre senhores e escravos” de *paternalismo regional*, que se traduzia em um “considerável espaço de vida,

---

EdUFMG, 2001; VELLASCO, Ivan de Andrade. *As Seduções da Ordem: violência, criminalidade e administração da justiça – Minas Gerais, século XIX*. São Paulo, Edusc, 2004.

<sup>46</sup> MARTINS, Ângela Magalhães. Século XIX: estrutura ocupacional de São João Del Rei e Campanha. In: V SEMINÁRIO SOBRE ECONOMIA MINEIRA, Belo Horizonte, Centro econômico de desenvolvimento e planejamento regional da Faculdade de Ciências Econômicas da UFMG, 1990. p. 38, 44-45.

<sup>47</sup> LIBBY, Douglas Cole. *Transformação e trabalho em uma economia escravista*. Minas Gerais no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1988. P. 98.

<sup>48</sup> GENOVESE, Eugene. *Da Rebelião à Revolução: as revoltas de escravos nas Américas*. São Paulo: Global, 1983.

no qual os escravos pudessem criar famílias estáveis, desenvolver uma rica comunidade espiritual e gozar de conforto físico”. Isto não significava uma aceitação geral da escravidão, nem tampouco garantia relações pacíficas com seus senhores e com os brancos de modo geral. As violências continuavam surgindo por ambos os lados, e longe de representarem uma resistência contra o sistema, expressavam ajustes de contas pessoais ou locais.<sup>49</sup> Ao mesmo tempo em que não eram somente os senhores que permitiam, mas também eram os escravos que conquistavam, e, muitas vezes, impunham suas vontades, de alguma forma, entre a violência a negociação. Desta maneira, os africanos construíam espaços para sociabilidade e também para expressão cultural, mantendo ou abandonando preceitos diversos de sua cultura original: morais, familiares, religiosos e de justiça.

Apesar desta propriedade apresentar quantidade razoável de escravos — 12, contando com o réu —, mais da metade (sete) eram mulheres, que deviam ter funções domésticas, ou ligadas à tecelagem e comércio dos produtos da fazenda, enquanto os cinco homens que incluíam três escravos ainda bem jovens, entre 13 e vinte anos, deviam ocupar-se dos trabalhos de roçado. Desta forma, compreende-se que este proprietário, e esporadicamente seu neto, deveriam acompanhar, de forma direta, os trabalhos dos escravos, relacionando-se cotidianamente com os mesmos. Esta proximidade podia estabelecer, por um lado, espaços de negociação mais franca, favorecendo a conquista de privilégios como a formação familiar, por parte dos escravos, assim como possibilitar uma imagem mais paternal do senhor, ao conceber estas conquistas. Por outro lado, implicava que o senhor é quem aplicava os castigos e, portanto, além de se tornar um alvo mais fácil para a violência dos escravos, também podia ser visto por estes como um algoz perigoso e violento.

Mesmo por décadas inserido em um contexto fortemente católico, repressor a outras manifestações religiosas, a história de Joaquim Mayombe mostra grande capacidade de articulação e conquista de recursos e adaptação ao sistema social. O que poderia resultar em concepções de mundo, material e espiritual, com características específicas do contexto brasileiro, talvez criando uma visão própria do catolicismo. Ao mesmo tempo, poderia também ser influenciado por sua origem cultural, e pelas culturas africanas em constante chegada pelo tráfico internacional, e, desta forma, este africano poderia ter renovado suas concepções de origem, influenciada por sua cosmologia e experiências de vida ainda na África. Esta longa experiência de vida, sob variados

---

<sup>49</sup> \_\_\_\_\_. *Da Rebelião à Revolução*, p. 28-29.

contextos culturais, poderia ter-lhe propiciado o desenvolvimento de concepções culturais singulares: suas próprias noções de justiça, direito, dever, inferno, pecado, castigo e punição.

A defesa afirma que Januário, senhor de Joaquim, queria ultimamente matá-lo. Ao ser preso e inquirido sobre os motivos daquele crime, o africano “disse que foi o Diabo que o atentou”. Estas versões revelam as estratégias de defesa do curador do escravo, e, ao mesmo tempo, que aquela relação entre senhor e escravo estava desgastada de alguma forma, pelos anos de convívio direto entre os dois, no ambiente de trabalho. De acordo com algumas cosmologias centro-africanas, os espíritos ancestrais eram conclamados contra o infortúnio, a doença ou algum tipo de mal coletivo. Poderiam aparecer para causar o mal se não fossem devidamente respeitados. Serviam para resgatar o equilíbrio, a saúde, a fertilidade na colheita e na formação familiar, o amor, o respeito e também agiam para punir os indivíduos que não seguissem suas regras<sup>50</sup>. Relativamente parecido com as formas com que o diabo é representado na ideologia cristã. No universo de Joaquim Mayombe, o infortúnio foi registrado quando afirma que seu senhor “ultimamente [queria] matá-lo”. A descrição do “diabo”, provavelmente sinalizava para uma simbologia cristã, uma ressignificação católica do mal, do desequilíbrio, da ação por impulso, por emoção, contra a razão e a ordem pregada pela cultura social e intelectual dominante naquele período. Ao citar o diabo, Joaquim demonstra uma das formas da revisão que os africanos podem ter apresentado de sua existência, e que, talvez possa ser vista como uma reconfiguração da sua visão de mundo de origem mayombe.

Mayombe é uma designação africana para uma etnia bakongo, específica da África Central, encontrada ao norte de Luanda e de Cabinda. Não é nome de porto nem de feira de escravos. Se Joaquim se assumiu desta forma, devia ter algum conhecimento e identificação com esta etnia. Robert Slenes<sup>51</sup> aponta alguns aspectos dos cultos Kimpasi, encontrados no Brasil no século XIX e que tinham o objetivo de “restaurar o equilíbrio”, curando doenças, afastando más intenções ou desfazendo feitiços. Na história da África Central, estes cultos foram registrados “durante as crises ecológicas, guerras civis e razias por escravos [...]”. Entre suas características principais, ressalta-se a “corporificação de espíritos *bisimbi*”, que “habitavam os cursos locais de água e os vales dos rios [...] montanhas e nas florestas”<sup>52</sup>. “Entre os mayombes, um povo bakongo ao norte do Zaire, o nome do espírito variava entre *simbi* e *kinda*, este lembrando

---

<sup>50</sup> THORNTHON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEIWOOD, Linda (org.). *Díspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, pp. 81-100; SWEET. *Os católicos e os “Outros”*; SLENES. *A árvore de Nsanda transplantada*; \_\_\_\_\_. *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi*.

<sup>51</sup> SLENES. *A árvore de Nsanda transplantada*; SLENES. *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi*.

<sup>52</sup> \_\_\_\_\_. *A árvore de Nsanda transplantada*, p. 286-289



Quianda”. Estes espíritos *bisimbi*, também chamados de “demônios” por alguns autores e a sua “corporificação” tinha uma relação peculiar com o culto de linhagens ancestrais e íntimo relacionamento com o mundo dos mortos. Eram normalmente benevolentes com os povos locais, mas “poderiam voltar-se contra pessoas que demonstrassem desrespeito ou que não seguissem o comportamento ritualístico adequado”. Eram identificados com “agentes morais que puniam pessoas”<sup>53</sup>, ou seja, estavam intimamente ligados às noções tradicionais de justiça penal.

Nos processos criminais não foram encontradas referências diretas sobre a espiritualidade centro-africana. Contudo, estas fontes têm como característica o fato de serem controladas por homens livres, brancos, cuja cultura também é influenciada pelo catolicismo, patriarcalismo e rigorismo senhorial, ou seja, provavelmente se interessavam mais em condenar, castigar e executar escravos rebeldes, do que em compreender seus comportamentos pelo viés cultural. Portanto, levanta-se a hipótese de que neste crime de homicídio se encontre um comportamento desenhado pelas influências do universo cultural “atlântico” de minas gerais, que encontrou espaço para uma representação simbólica do diabo e que pode ter sido uma extensão emblemática das visões cosmológicas dos mayombe. Quando Joaquim afirma-se mayombe, provavelmente é isto que ele está confirmando, que suas concepções de justiça se baseiam também nesta cultura, mesmo que as pessoas que controlavam a produção destes documentos como os processos, não se importassem com isto e insistissem em generalizá-lo apenas como Joaquim africano, ou Joaquim benguela. Ele próprio, nunca se apresentou sob estas formas no processo.

As representações culturais que se instalaram no Brasil, se reconstruíram pela somatória de vetores africanos, europeus e nativos, tendo em comum algo que os separava, e também os unia: o “Mundo Atlântico”.<sup>54</sup> Russel-Wood descreve o mundo Atlântico como uma interface entre África, América e Europa, entendendo que, a partir dos descobrimentos, seja no estudo comercial, político ou cultural, “nenhuma parte possa viver em isolamento”, devendo ser integradas em suas múltiplas dimensões. Assim, o exercício de “história Atlântica” seria uma análise que enxerga o mundo Atlântico como local de interação entre indivíduos e suas culturas linguísticas, religiosas, econômicas, políticas e tradicionais “[...] um mundo onde instituições,

---

<sup>53</sup> \_\_\_\_\_. *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi*, p. 203-204

<sup>54</sup> RUSSELL-WOOD, A.J.R. Sulcando os mares: Um historiador do império português enfrenta a “Atlantic History”. *HISTÓRIA*, São Paulo, 28 (1): 2009, p.17-59.

mesmo reinos, se formam, reformulam-se de um modo distinto, fragmentam-se, apenas para reaparecerem com uma nova configuração”.<sup>55</sup>

Outro escravo de perfil singular foi Joaquim Benguela, parceiro de Francisco Congo. Ambos acusados de assassinar seu senhor, por decapitação em 1846<sup>56</sup>, na Vila de Oliveira, Minas Gerais.<sup>57</sup> Não se tem muitos dados sobre Francisco Congo. Mas foi registrado um cotidiano violento nas relações entre Joaquim Benguela e seu senhor Antônio Machado Dinis. Ambos os réus eram solteiros; tinham pertencido ao tio da vítima, que falecera naquele ano e havia deixado todos os seus pertences, inclusive os escravos, para seu sobrinho.

Senhor e réu tinham condutas violentas e por várias vezes o escravo se revoltou contra seu novo senhor, não aceitando castigos, demorando-se nas missas da Vila, e se negando a executar certos serviços. Nas brigas, algumas vezes seu senhor teve que fugir para não ser espancado ou assassinado, assim como o escravo também fugia e voltava apadrinhado por vizinhos. No dia do crime, ambos os escravos, “de caso pensado o esperaram no caminho da roça para aí o matarem, tão bárbara e cruelmente como o fizeram, fazendo-lhe emboscada, e acometendo de surpresa sem que se pudesse defender por ser fraco e covarde e de um gênio muito temerato”. Joaquim Benguela é descrito como “de um gênio mal e atrevido e bastante sagaz”. Senhor e escravo já haviam se enfrentado pelo menos três vezes armados com porrete, azagaia e outras armas, até que em quatro de outubro daquele ano, desapareceu seu senhor, cujo corpo fora achado no matagal seis dias depois, sem a cabeça e com os pés e mãos comidos por urubus.

Robert Slenes discute as formações culturais africanas no Brasil do século XIX, identificando-as com as especificidades religiosas dos ambundos, bacongos e outras identidades étnicas da África Central. Seu artigo conta a história de africanos que depois de uma expedição, se negaram a reembarcar no navio de seu senhor, por causa de um crânio de tucuxi (espécie de boto-cinza), que o cientista John Luccock carregou para o barco deles. O autor busca nos mitos dos *espíritos das águas* bacongo, dos *Quianda* dos umbundo<sup>58</sup>, dos *simbi* (*basimbi* ou *bisimbi*) dos

---

<sup>55</sup> RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Sulcando os mares*, p. 21.

<sup>56</sup> Arquivo do Fórum de Oliveira, Processos criminais, Caixa 95-04-1846 (Acervo organizado pelo Labdoc-UFSJ).

<sup>57</sup> Uma análise pormenorizada deste processo pode ser encontrada em CARVALHO, L. M. *Africanos e Crioulos no Banco dos Réus: justiça, sociedade e escravidão em Oliveira, MG, 1840-1888*. Dissertação de Mestrado: UFMG, Faculdade de Filosofia, Ciências Sociais e História, Departamento de Pós-Graduação em História, 2009.

<sup>58</sup> “Quianda aparentemente não era uma única entidade, mas o nome genérico para um tipo de espírito local, já que ‘em dialeto mbaka (do quimbundo) esse gênio das águas é chamado *kiximbi* e tem em cada vale, o nome do rio local.” SLENES. *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi*, p. 201.

basundis e os *kinda* dos mayombe, explicações para o comportamento temeroso dos marinheiros africanos, frente à presença do crânio no barco.

O caso da greve do Crânio do tucuxi, fornece percepções da formação da “identidade” dos escravizados no Sudeste do Brasil: especificamente, no processo pelo qual os africanos de diversas origens redelinearam os limites simbólicos de etnicidade dentro das senzalas e descobriram uma nova diacrítica cultural para marcar a si próprios como um grupo separado dos outros.<sup>59</sup>

Os africanos entenderam que aquele crânio era de um animal aquático e também o identificaram com alguma manifestação dos espíritos, que poderiam fazer o bem, se devidamente respeitados, e causar o mal, em caso contrário.<sup>60</sup> Slenes argumenta que não foi só o crânio que influenciou o comportamento daqueles homens. A própria paisagem pela qual passaram durante a viagem pelo litoral carioca (antes de ancorarem numa praia e encontrarem aquele Crânio), vislumbra paisagens e símbolos que para aqueles africanos significava a presença dos espíritos das águas. A análise de Slenes revela a:

[...] importância de examinar pressupostos culturais comuns para entender comportamentos. Se alguém ainda estiver em dúvida, isso deixa claro que os escravizados africanos usaram seu passado para dar sentido ao presente e sua cosmologia lhes deu recursos para agir conjunta e decisivamente. Finalmente, a análise sugere que uma herança cultural comum existiu para uma porção significativa de centro-africanos no Brasil. Esse fato levanta a questão de que essa herança poderia ter sido articulada como uma base para a unidade entre povos de diversas origens e, assim, em uma última análise, como uma plataforma de resistência.<sup>61</sup>

Observa-se pelo texto de Slenes, a intrínseca relação entre espiritualidade e as regras (leis) que governam o mundo material dos africanos. Sua “cultura jurídica”, ou as formas de se identificar o justo ou injusto, o infortúnio e a desventura, assim como as formas de agir ou penalizar as más condutas ou comportamentos, eram traçados por leis conectadas ao mundo espiritual, que tinha íntima ligação com regras estabelecidas pelos ancestrais ou familiares mais velhos. O crânio, ou a cabeça, tinha uma simbologia especial na crença espiritual centro-africana. Assim como a decapitação humana também representava conotações importantes, tanto entre grupos africanos, como em alguns aspectos da cultura afro-brasileira.

No candomblé a cabeça também assume vários significados, como no ritual do Bori (ou oboril), também conhecido como “dar de comer à cabeça” (“bó”:

<sup>59</sup> \_\_\_\_\_. *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi*, p. 195.

<sup>60</sup> “O Quianda, portanto, é um espírito local das águas. Pode ser amigável com seres humanos, (os pescadores de Luanda dependem de sua benevolência [...]). No entanto, isso deve ser conseguido com ações ritualísticas e por um comportamento que siga regras. É associado com grandes formações rochosas[...]. Por fim, Quianda parece se identificar, de alguma forma, com os mortos”. Cf: \_\_\_\_\_. *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi*, p. 202.

<sup>61</sup> \_\_\_\_\_. *A Grande Greve do Crânio do Tucuxi*, p. 217.

alimentar; “ori”, alma orgânica, perecível, cuja sede é a cabeça, inteligência, p. 195). O objetivo do ritual é “fortificar o espírito do crente para suportar repetidas possessões, ou por estar por elas enfraquecido”; também serve como “penitência pela quebra de algum preceito, dar resistência contra influências negativas. É realizada na iniciação e fora dela e dedicada ao orixá pessoal, “dono da cabeça”. A pessoa fica ajoelhada sobre uma esteira (...), sua cabeça é esfregada com uma pasta de obi, orobô etc, depois banhada com ervas sagradas e sangue de animal de duas patas, sacrificado na hora, ritualmente”.<sup>62</sup>

Entre os jagas-imbangalas, grupo étnico-cultural antropofágico, cujos primeiros registros datam do século XVI, mas que, pelo menos até o início do XIX eram encontrados como “mercenários militares” aliados aos portugueses<sup>63</sup>, a decapitação humana representava importante papel na vida social e espiritual. De acordo com Marina de Mello e Souza<sup>64</sup>, este grupo de guerreiros nômades — cuja cultura organizacional militarizada em torno dos *kilombos*, teria influenciado os quilombos brasileiros — realizava um rito de iniciação à vida adulta baseado na decapitação do inimigo<sup>65</sup>. Ao apresentar a cabeça do inimigo ao líder do grupo, mostravam-se prontos para ascender na hierarquia do *kilombo*.<sup>66</sup>

Está relativamente claro que o crime dos escravos Joaquim Benguela e Francisco Congo não se tratou de um ritual de iniciação jaga-imbangala. O contexto desta situação foi bem diferente. Contudo, em alguns aspectos das culturas centro-africanas, podem ter influenciado as formas com que estes réus se apropriaram da decapitação de seu senhor como meio de representar algum tipo de transformação em suas vidas.

A cultura da decapitação, pelo menos no âmbito jurídico, não existia no Brasil desta época. Supõe-se a partir disso que um crime onde os escravos matam seu senhor, arrancam a sua cabeça, e abandonam seu corpo na floresta, representante de alguma forma, apropriações de formas de execução da justiça que não estavam presentes no direito positivo da época, e portanto, somente poderia ser encontrada em concepções consuetudinárias ou tradicionais. Este não foi um crime

---

<sup>62</sup> CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos afro-brasileiros*: com a indicação da origem das palavras. Rio de Janeiro, Forense-Universitária. 3. ed. 1988, p. 68.

<sup>63</sup> HEYWOOD, Linda. De Português a Africano: a origem das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda (org.), *Diáspora negra no Brasil* (São Paulo: Editora Contexto), 2008, pp. 101-124. “Embora servissem sob a tutela de comandantes africanos, e, portanto, não estivessem totalmente integrados ao domínio da cultura afro-lusitana nas cidades portuárias e presídios, os africanos integrados na *guerra preta* participavam da cultura crioula”. HEYWOOD, Linda. *De Português a Africano*, p. 116-117.

<sup>64</sup> SOUZA, Marina de Mello e. Kilombo em Angola: Jagas, Ambundos, Portugueses e as circulações atlânticas. In: PAIVA, Eduardo França e SANTOS, Vanicléia Silva (orgs.). *África e Brasil no mundo moderno*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em História – UFMG, 2013 (Coleção Olhares), p. 135-152.

<sup>65</sup> “Os meninos eram treinados para se tornarem guerreiros. Ao serem capturados, tinham um colar amarrado no pescoço que só era retirado quando provassem ter se tornado homens, trazendo a cabeça de um inimigo para o chefe, o que os tornava livres e reconhecidos como guerreiros”. SOUZA. *Kilombo em Angola*, p. 142-143.

<sup>66</sup> \_\_\_\_\_. *Kilombo em Angola*, p. 142-143.

súbito. Foi um assassinato premeditado, com características marcantes onde podiam ter influenciado algumas concepções das tradições jurídicas ou espirituais centro-africanas.

Entre alguns grupos étnicos da região de Moxico, a cabeça (literalmente) do Soba (líder) do grupo tinha (e ainda tem) lugar especial na tradição funerária. Segue-se o costume de ritualmente guardá-las em específicas caixas de madeira (*akokoto*) e utilizá-las em cerimônias religiosas. A morte do soba tinha e ainda tem íntima relação com a decapitação na região de Huambo, cidade a leste de Benguela. De acordo com um relatório de 2003 da Development Workshop Angola (DWAngola), intitulado “Histórias de Alguns bairros Periféricos da Cidade de Huambo”<sup>67</sup>, o funeral do soba segue um ritual específico:

O funeral do soba era especial, o Osoma só era considerado morto depois que lhe retirassem a cabeça, antes apenas se anunciava que o soba estava doente e apenas os Olosoma<sup>68</sup> ou os Apalanga<sup>69</sup> podem entrar no seu quarto. Era sepultado à noite transportado envolto na pele de um boi com patas e cabeça, o Olosoma não é enterrado é sepultado nas pedras. A cabeça do soba é levada para o “akokoto”<sup>70</sup> (S. Luís) O soba só era considerado morto depois de retirada a sua cabeça, que era guardada no “Akokoto”. O corpo do soba não sai pela porta, é quebrada uma parede do lado de trás da casa onde às escondidas fazem passar o soba envolvido na pele de boi, apenas os velhos podiam ir ao funeral. (Chiva)<sup>71</sup> (DWAngola, 2003: 40).<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Disponível em: <<http://bibliotecaterra.angonet.org/sites/default/files/>>

<sup>68</sup> Olosoma: plural de Osoma (Soba).

<sup>69</sup> Apalanga: plural de epalanga, uma espécie de emissários do Osoma.

<sup>70</sup> Akokoto: Lugar onde são depositadas as cabeças dos Olosoma.

<sup>71</sup> Chiva e São Luís são bairros de Huambo. De acordo com o relatório da DWAngola citado, em 2003, o primeiro possuía maioria étnica ovimbundo, advindos de outros bairros. Enquanto o segundo se dividia entre “ovimbundos, bakongos (Makela do Zombo), nganguelas e tchocues (Bié) e nganguelas (Menongue)” (DWAngola, 2003: 8, 29).

<sup>72</sup> Há também um artigo no site da Angonotícias, datado de 23/01/2012, sobre o funeral de um soba que narra exatamente o mesmo ritual descrito neste relatório da DWAngola, e intitulada “Tradição Ovimbundu marca funeral do rei Ekuikui”. Segue um trecho: “O corpo do soba, sem a cabeça, é posto sentado numa cadeira e levado para uma caverna da montanha e coberto com pedras, enquanto outros “seculos” cercam os arredores da sepultura com paus. A autoridade tradicional jaz num local chamado “Onguwé”. A cabeça, por sua vez, é levada para outro local, denominado “Mbanda”. Após a decomposição da cabeça, os kessongo levam os restos ao Onguwé, sítio em que está o corpo. O crânio, envolvido em panos brancos, é colocado numa mala e permanece na “Mbanda” sob o controle dos Kessongos”. O artigo está disponível em: <<http://www.angonoticias.com/Artigos/item/32899/tradicao-ovimbundu-marca-funeral-do-rei-ekuikui>>. Acesso em 08/04/2016.

Por mais que esta análise pareça anacrônica, na verdade pode servir para demonstrar o quanto a prática da decapitação fazia parte de vários grupos étnicos centro-africanos nas regiões do entorno da cidade de Benguela. Uma reinterpretação desta prática dentro do contexto escravista brasileiro era plausível e pode ter se manifestado de variadas formas, mesmo que as fontes históricas, em suas peculiaridades, não o demonstrem diretamente. Os autos criminais têm limitações que devem ser respeitadas. Reforça-se que não se está afirmando aqui que o réu



**Figuras 1 e 2 – Caveiras de Velhos Sobas (sobre o Akokoto) – 1935-1939 – Autor: Elmano Cunha e Costa. Local: Moxico (região leste de Angola)**

Fonte: Instituto de Investigação Científica Tropical/Fundo Agência Geral do Ultramar/ Arquivo Histórico Ultramarino (Calçada da Boa Hora, n. 30, 1300-095, Lisboa, Portugal). Disponível em: <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD10230> e <http://actd.iict.pt/view/actd:AHUD10229>. Acesso em: 23/09/2015.

pertencia à etnia dos *Jagas Imbangalas* — não há evidências concretas neste sentido —, nem que estivessem exatamente realizando um ritual religioso ao decapitar seu senhor, como faziam os ovimbundo de Moxico ou de Huambo. Apenas levanta-se a hipótese de que as simbologias centro-africanas, junto a uma experiência compartilhada dentro do cativo no Brasil, tenham influenciado as ações dos escravizados e seu comportamento homicida, no sentido de recriar significados para esta morte por meio da decapitação. Pode ser que o ódio ao seu proprietário fosse tanto que, no momento do homicídio, os réus tenham exagerado na violência e arrancado a cabeça dele, mas esta hipótese também não pode ser comprovada.

A promotoria caracteriza o crime como o “mais horrível, e digno de severa punição, para que de sua impunidade se não siga maior dano a segurança individual dos mais senhores e lavradores devendo os réus acusados serem punidos por seu exemplo, emenda de outros escravos

e satisfação da justiça tão gravemente ofendida”. Francisco Congo foi sentenciado a 20 anos de prisão com trabalho, cuja pena foi “reduzida” a 700 açoites e quatro anos de prisão com ferro na forma do artigo 60 do código criminal<sup>73</sup>, a qual cumpriu; e o réu Joaquim Benguela foi condenado às galés perpétuas a qual não cumpriu, pois foi registrada sua fuga definitiva, ao final do processo.

O Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, o Código do Processo Criminal de 1832, e as leis das reformas das décadas seguintes, tiveram como um de seus objetivos, desenvolver certo processo civilizatório, para monopolizar o uso da violência, impor limites para as condutas sociais e instituir o sistema judiciário como interlocutor dos conflitos sociais.<sup>74</sup> Neste contexto, produziu mecanismos de poder úteis aos interesses dos diversos setores da sociedade, seduzidos pelas vantagens dos direitos civis e dos poderes jurídicos.<sup>75</sup> Além disso, impunham uma ordem diferente daquela instalada consuetudinariamente pela população.

Segundo Gizlene Neder<sup>76</sup>, a cultura jurídico-penal instalada no Brasil, a partir da construção e homologação do Código Criminal do Império, foi fruto, basicamente, de duas influências essenciais: (1) a cultura religiosa impregnada na formação intelectual e social dos deputados – característica do pensamento iluminista português –, e (2) suas redes de sociabilidades políticas.<sup>77</sup> O maior debate do parlamento que votou o Código Criminal de 1830 foi a respeito da manutenção da pena de morte. Mantendo a pena capital impressa aos crimes de homicídio<sup>78</sup> e insurreição escrava, se alimentava com o primeiro, as forças políticas escravistas e às “[...] fantasias absolutistas de controle social absoluto [...]”, já que mantinha algumas penas características do antigo regime, “[...] de inspiração pombalina, portanto, rigorista [...] quanto às concepções sobre punição”.<sup>79</sup>

---

<sup>73</sup> Artigo 60: Se o réu for escravo, e incorrer em pena, que não seja a capital, ou de galés, será condenado na de açoites, e depois de os sofrer, será entregue ao seu senhor, que se obrigará a trazê-lo com um ferro, pelo tempo e maneira que o juiz determinar. O número de açoites será fixado na sentença, e o escravo não poderá levar por um dia mais de cinquenta. Código Criminal, 1830.

<sup>74</sup> VELLASCO, Ivan de Andrade. *As seduções da ordem: violência, criminalidade e administração da justiça*: Minas Gerais, século XIX. São Paulo: Edusc/anpocs, 2004.

<sup>75</sup> \_\_\_\_\_. *As seduções da ordem*, p. 28.

<sup>76</sup> NEDER, Gizlene. História da Cultura Jurídico-Penal no Brasil Império: Os debates parlamentares sobre pena de morte e degredo. In: RIBEIRO, Gladys Sabina; NEVES, Edson Alvisi; FERREIRA, Maria de Fátima Cunha Moura. *Diálogos entre o Direito e História: cidadania e justiça*. Niterói: EdUFF, 2009. P. 305-326.

<sup>77</sup> \_\_\_\_\_. *História da Cultura Jurídico-Penal*, p. 308

<sup>78</sup> Art. 192. Matar alguém com qualquer das circunstâncias agravantes mencionadas no artigo dezaseis, numeros dous, sete, dez, onze, doze, treze, quatorze, e dezasete. Penas - de morte no grão maximo; galés perpétuas no médio; e de prisão com trabalho por vinte annos no minimo. *Código Criminal do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Eduardo e Enrique Laemmert, 1859.

<sup>79</sup> NEDER, Gizlene. *História da Cultura Jurídico-Penal*, p. 314.

Os parlamentares brasileiros enfatizaram a utilização da pena de morte para escravos, acreditando em sua capacidade para rebelião, afirmando ser a única forma de refreá-los em suas violências e rebeldias.<sup>80</sup> Tamanho era o receio destes magistrados contra os escravos que, em 1835, foi aprovada uma lei que os proibia de terem direito a recurso de apelação *ex-officio* ao poder moderador, se condenados no crime de homicídio contra seus senhores, feitores e familiares.<sup>81</sup> Mais uma evidência também de que as leis deste período tinham a intenção de proteger a família dos proprietários de escravos e seus respectivos administradores.

Desta forma, nestas leis e códigos, verifica-se clara distinção de direitos no que diz respeito à condição escrava. Mesmo que no Código Criminal não se estabeleça nos artigos de homicídio e insurreição que a condição, escrava ou livre, influenciaria nas penas, as leis que se seguiram estabeleceram esta diferença. Esta tendência jurídica em reprimir a violência dos escravos é evidente também nos libelos acusatórios de promotores, registrados nos autos criminais. No processo em que Joaquim Mayombe é condenado pela morte de seu senhor, o promotor enfatiza bem a defesa da “justiça e bem do país, a segurança do Estado e para que com este exemplo seja contida a escravatura indômita que ameaça tragar tudo”.

Provavelmente essa perseguição aos costumes consuetudinários se deve à influência intelectual da formação em Coimbra após a reforma de Pombal. Segundo António Manuel Hespanh<sup>82</sup>, o constitucionalismo português, materializado no “primeiro conjunto de determinações da lei dizia respeito aos costumes, à jurisprudência e à doutrina. A estratégia era, em qualquer dos casos, desvalorizá-los em face da lei”. Ou seja, preparava-se terreno para “a primazia da razão, de uma razão agora ligada à modernidade e não à tradição”<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> \_\_\_\_\_. *História da Cultura Jurídico-Penal*, p. 313.

<sup>81</sup> Art. 1º - Serão punidos com a pena de morte os escravos ou escravas, que matarem por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente, ou fizerem qualquer outra grave ofensa física a seu senhor, sua mulher, a descendentes ou ascendentes, que em sua companhia morarem, ao administrador, feitor e às mulheres que com eles viverem. Se o ferimento, ou ofensa física forem leves, a pena será de açoites, à proporção das circunstâncias mais ou menos agravantes. Art. 2º - Acontecendo algum dos delitos mencionados no art. 1, o de insurreição, e qualquer outro cometido por pessoas escravas, em que caiba a pena de morte, haverá reunião extraordinária do júri do termo (caso não seja em exercício) convocada pelo Juiz de Direito, a quem tais acontecimentos serão imediatamente comunicados. Art. 3º - Os juízes de paz terão jurisdição cumulativa em todo o município para processarem tais delitos até a pronúncia, com as diligências legais posteriores, e prisão dos delinquentes, e concluído que seja o processo, o enviarão ao Juiz de Direito, para este apresentá-lo ao júri, logo que esteja reunido, e seguir-se os mais termos. Art. 4º - Em tais delitos, a imposição da pena de morte será vencida por dois terços do número de votos; e para outras, pela maioria; e a sentença, se for condenatória, se executará sem recurso algum. Art. 5º - Ficam revogadas todas as leis, decretos e mais disposições em contrário. *Código Criminal...* já citado.

<sup>82</sup> HESPANHA, António Manuel. *Guiando a Mão Invisível: Direitos, Estado e Lei no Liberalismo Monárquico Português*. Livraria Almedina: Coimbra, 2004.

<sup>83</sup> \_\_\_\_\_. *Guiando a Mão Invisível*, p. 32.



Neder avalia as contribuições do iluminismo e dos vetores religiosos somados à cultura jurídica portuguesa como principal influência para a construção do Processo Criminal de 1830. Entretanto, ao se analisar a aplicação da justiça em primeira instância, ou seja, nos processos criminais em que estão presentes réus e testemunhas de origem africana e escrava, percebe-se vetores de culturas jurídico-penais sendo construídas (ou desconstruídas) pela interação entre os conceitos jurídicos positivos e aqueles consuetudinários ou tradicionais. Quando um indivíduo, principalmente escravo e africano, transgrediu a lei no século XIX, ele provavelmente o fez baseando-se num preceito cultural de justiça, construído no cotidiano, nas experiências sociais consuetudinárias. Teriam apreendido e expressado, portanto, influenciados por sua experiência sociocultural, concepções de direito que atendiam aos seus interesses naquele momento. Ao mesmo tempo, poderiam ser preceitos jurídicos presentes em sua cultura de origem reformuladas nas experiências cotidianas, e, portanto, consuetudinários ou tradicionais, que, em sua concepção particular, justificariam a sua conduta violenta.

Os processos criminais, particularmente, evidenciam estas questões ao trazer à tona os depoimentos e valores daquela parcela da população que não participou diretamente da construção das leis. Quando se estabelece o conceito de cultura jurídica e penal como um conceito histórico do século XIX brasileiro, deve-se levar em consideração que o direito é um organismo em constante construção, “produtor e ao mesmo tempo produto social de seu tempo, permitindo a permanência de tradições e ao mesmo tempo o rompimento com as mesmas em suas releituras conceituais dos valores jurídicos”.<sup>84</sup> Sua edificação não é arquitetada baseada em uma via única de imposição e submissão às leis, mas também em uma via contrária de transgressão. Devem, pois, ser analisados caso a caso, mas tendo sempre como base a noção de que o direito existe em sociedade, influenciado de alguma forma, pelas culturas, tradições literárias, estruturas sociais e convicções religiosas imersas no cotidiano social.<sup>85</sup> Mesmo que a sociedade brasileira do século XIX estivesse sendo refreada por um direito positivo, por meio dos registros criminais, percebe-se também, a existência de variados tipos de “esquema[s] pluralístico[s] de auto-regulação”, materializados no “direito do cotidiano” e “vivendo no nível mais baixo das relações quotidianas”, “da moral à rotina, da disciplina doméstica à organização do trabalho, dos esquemas de classificar e de hierarquizar às artes da sedução”.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio*. MEM Martins. Publicações Europa-América. Coleção Fórum da História. 3ª Ed., 2003. P. 22.

<sup>85</sup> \_\_\_\_\_. *Cultura Jurídica Europeia*, p. 15 e 25.

<sup>86</sup> \_\_\_\_\_. *Cultura Jurídica Europeia*, p. 26.

## Conclusões

Os registros criminais podem ser interpretados sob uma leitura diferente de certas correntes tradicionais, ou seja, não simplesmente como instrumento de repressão e imposição de uma cultura jurídico-penal positiva, mas também como registro de comportamentos baseados em culturas jurídico-penais consuetudinárias.

Desta forma, evidenciam vetores culturais da população brasileira, que estavam baseados em sentidos de justiça e utilização da violência, que delinearão relações sociais, familiares e de trabalho, e que também foram influenciadas por estas. O conceito de cultura jurídico-penal do século XIX brasileiro, mais especificamente entre 1840 e 1860, período abarcado pela documentação analisada neste texto, portanto, deve ser entendido de forma plural, ou seja, concebendo a existência de variadas culturas jurídico-penais em trânsito, constantemente sendo reavaliadas, estabelecidas e descartadas. Pode ser estendido este conceito também ao âmbito consuetudinário, para além da construção parlamentar, ligado a aspectos das culturas africanas e suas ressignificações no oeste do Atlântico, à instituição da cultura patriarcal e do paternalismo regional. Portanto, a constituição das culturas jurídicas penais brasileiras no período analisado leva em conta o embate entre versões de direitos positivos e consuetudinários. A organização do trabalho, sua hierarquização ou atribuições de funções de liderança, assim como a administração dos benefícios e privilégios conquistados, como a formação familiar dos escravos, não dependiam somente das decisões senhoriais ou administrativas, mas também da nação institucionalizada do trabalhador escravizado e de suas experiências de vida, assim como da idade e do tempo de cativo, ou de permanência dentro de um contexto específico.

Estas questões também influenciavam nas relações entre senhores e escravos, pois o tempo de experiência em determinado cativo podia gerar conquista de direitos e privilégios que dificilmente eram refreados sem violência. Estas concepções se relacionavam com as visões de justiça, atribuindo e estabelecendo socialmente, posições na hierarquia do trabalho e do direito a privilégios nas senzalas. Constituem formas de cultura jurídica e penal que, quando corrompidas ou violadas, geravam configurações particulares de punição. Estas configurações podem ser identificadas como ramificações consuetudinárias de culturas jurídico-penais caracterizadas pela violência e inspiradas por cargas culturais e religiosas diversificadas como as tradições africanas, europeias e brasileiras, em constante ressignificação. Algumas destas visões, portanto, podem ter se construído sobre bases culturais africanas, mas que se constituíram, em meados do século XIX, em preceitos relativamente diversos daqueles originais da África. Estão, portanto, inseridas

no constante processo de construção e manutenção de variadas expressões das culturas jurídico-penais consuetudinárias, que variavam regionalmente, dependendo das origens culturais dos africanos escravizados, de seus relacionamentos sociais (com outros escravos, com seus proprietários e outros homens livres), e de sua capacidade para executar a violência na defesa de seus valores familiares e de sua posição na hierarquia do trabalho.